

Studi biblici  
fondati da Giuseppe Scarpato

217

Dello stesso autore nelle edizioni Paideia:  
*Leggere a ritroso. La cristologia figurale e i quattro vangeli*

Richard B. Hays

# La Scrittura nei vangeli

2. Vangelo di Giovanni

Paideia Editrice

SCHEDA BIBLIOGRAFICA CIP

Hays, Richard B.

La Scrittura nei vangeli / Richard B. Hays

Volume 2: Vangelo di Giovanni

Torino: Paideia, 2024

2 volumi ; 21 cm – (Studi biblici ; 217)

2. – 377-660 p.

ISBN 978-88-394-1003-0

Indici e bibliografia

1. Bibbia. Nuovo Testamento. Vangeli - Interpretazione.

2. Citazioni [dall']Antico Testamento

222.06 (ed. 23) – Bibbia. Nuovo Testamento e Vangelo di Giovanni.  
Interpretazione e critica (Esegesi)

Titolo originale dell'opera:

Richard B. Hays

*Echoes of Scripture in the Gospels*

Traduzione italiana di Franco Bassani

© Baylor University Press, Waco, Texas 2016

© Claudiana srl, Torino 2024

ISBN 978.88.394.1003.0

## Sommario dell'opera

Premessa	11
Introduzione	21
L'interpretazione figurale della Scrittura d'Israele	21
1	
Il vangelo di Marco	
Araldo del mistero	45
1. «Prestate attenzione a quello che udite». Marco interprete della Scrittura 45.	
2. Giudizio e attesa apocalittici. La vicenda di Israele nel racconto di Marco 46.	
3. Gesù, il messia crocifisso 90.	
4. Perseveranza vigile. La sofferenza della chiesa nella narrazione di Marco 156.	
5. «Celato allo scopo d'essere manifestato». L'ermeneutica scritturale di Marco 172.	
2	
Il vangelo di Matteo	
La torah trasfigurata	182
6. Il compimento della legge e dei profeti. Matteo interprete della Scrittura 182.	
7. La fine dell'esilio. La storia d'Israele nella narrazione di Matteo 190.	
8. Gesù come Emmanuele 240.	
9. Fare discepoli fra tutte le nazioni. La missione della chiesa nella narrazione di Matteo 293.	
10. Trasfigurazione della torah. L'ermeneutica scritturale di Matteo 309.	

	3	
	Il vangelo di Luca	
	La liberazione d'Israele	317
11.	La storia della Scrittura continua. Luca interprete della Scrittura	317.
12.	La promessa della liberazione d'Israele. La storia d'Israele nella narrazione di Luca	323.
	Indice del volume primo	365
vol. 2	3	
	Il vangelo di Luca	
	[seguito]	385
13.	Gesù redentore d'Israele	385.
14.	Luce per le nazioni. La testimonianza della chiesa nella narrazione di Luca	453.
15.	Occhi e menti aperte. L'ermeneutica scritturale lucana	469.
	4	
	Il vangelo di Giovanni	
	Il tempio del suo corpo	478
16.	«Vieni e vedi». Giovanni interprete della Scrittura	478.
17.	«La salvezza viene dai giudei». La storia d'Israele nella narrazione giovannea	490.
18.	Gesù come tempio	524.
19.	La vite e i tralci. L'unità della chiesa nella narrazione di Giovanni	567.
20.	La rete figurale. L'ermeneutica scritturale di Giovanni	577.
	Conclusioni	
	Non bruciavano i nostri cuori dentro di noi?	581
	Bibliografia	611
	Indice dei passi citati	635
	Indice degli autori moderni	652
	Indice dell'opera	657

### 3

#### Il vangelo di Luca

#### La liberazione d'Israele

[seguito]

#### 3.13. Gesù redentore d'Israele

Nel capitolo conclusivo del vangelo di Luca s'incontrano due nuovi personaggi, Cleopa e un compagno senza nome, che scoraggiati arrancano da Gerusalemme verso il villaggio di Emmaus (*Lc.* 24,13-35). La crocifissione della loro guida, Gesù, ne ha deluso le speranze. Avevano osato sperare che potesse essere lui la figura messianica attesa da tempo che avrebbe salvato Israele dall'oppressione, ma la repentina e brutale esecuzione a opera delle forze imperiali romane ha fatto svanire l'attesa – almeno così pensavano. In una scena di squisita ironia drammatica, il Gesù risorto fa la sua comparsa e non riconosciuto si mette in cammino con loro. Chiede di che cosa si discuta e Cleopa, comicamente ignaro dell'identità del nuovo compagno di viaggio, replica: «sei l'unico straniero in visita a Gerusalemme che non sa che cosa è accaduto in questi giorni?».

L'ironia del divario tra la presunzione di Cleopa di una conoscenza superiore e la sua ignoranza di fatto dell'identità di Gesù prepara il lettore (ai vv. 15-16 già chiaramente informato dal narratore che lo straniero è Gesù) a interpretare il dialogo che segue come correttivo ermeneutico alla concezione che si aveva di Gesù prima della risurrezione, ben formulata dai pellegrini di Emmaus. Gesù è descritto come «uomo, profeta potente in opere e parole davanti a Dio e a tutto il popolo» (24,19); ma nonostante i suoi poteri profetici Gesù era stato messo a morte dai capi dei sacerdoti e dai governanti – da qui la delusione del fervore dell'attesa di questi discepoli: «ma noi avevamo spe-

rato che fosse lui quello che avrebbe redento (λυτροῦσθαι) Israele» (24,21).

Queste parole toccanti ricordano in particolare l'attesa suscitata nei canti gioiosi della narrazione evangelica della nascita. Ripieno di Spirito santo, Zaccaria l'aveva dichiarato in questi termini:

Benedetto il Signore, il Dio d'Israele,  
perché ha visitato il suo popolo e ha operato la redenzione  
(λύτρωσιν) per loro.  
E ha suscitato un corno di salvezza per noi  
nella casa di David suo servo (Lc. 1,68-69).

Il lamento dolente dei discepoli di Emmaus ripete quindi l'esperienza del primo lettore immedesimato che ha seguito il racconto da vicino. Perché Israele dà l'idea di non essere stato redento? – potrebbe chiedere un tale lettore –, perché non hanno ancora trovato «salvezza dai nostri nemici e dalla mano di quanti ci odiano» (Lc. 1,71)? La morte di Gesù pare confermare che quei nemici hanno ancora saldamente in pugno le sorti di Israele. Anche la notizia che alcune donne avevano trovato la tomba vuota è sembrata a Cleopa e all'amico niente più che una stranezza sconcertante, il racconto forse di una «visione» religiosa, nulla di simile al nuovo regno messianico in cui avevano sperato (Lc. 24,22-24).

Molto dipende allora dalla risposta di Gesù:

Ed egli disse loro: «stolti e lenti di cuore a credere in tutto ciò di cui i profeti hanno parlato! Non erano forse necessarie queste cose: che il messia soffrisse ed entrasse nella sua gloria?». E cominciando da Mosè e da tutti i profeti interpretò diffusamente per loro *ciò che lo riguardava in tutte le Scritture* (24,25-27).

Il rapido sommario di Luca ha di che avvincere, poiché non spiega con precisione in che modo «tutte le Scritture» potrebbero essere lette come testimonianza di Gesù. L'effetto di questo episodio è di riportarci e rimandarci rapidamente all'inizio del vangelo per *rileggerlo*, nella speranza di individuare più chiaramente come l'identità e la missio-



ne di Gesù potrebbero essere prefigurate nella Scrittura d'Israele. Una rilettura del genere richiederà naturalmente anche una rilettura della Scrittura d'Israele. Questa seconda lettura del vangelo e della Scrittura insieme sarà una lettura retrospettiva alla luce della risurrezione.<sup>1</sup> Si leggerà cercando di trovare corrispondenze fin qui nascoste tra «Mosè e i profeti» e il misterioso sconosciuto che ci rimprovera come «lenti di cuore» per non aver colto tali corrispondenze nella nostra prima lettura.<sup>2</sup>

L'ironia drammatica dell'episodio lucano di Emmaus implica che quando si comprenda la testimonianza scritturistica sul messia si giunge a capire che egli è più di «un profeta potente in opere e parole davanti a Dio e a tutto il popolo». Questa è la vera ma gretta comprensione preliminare di Cleopa e dell'amico, comprensione che il Gesù risorto dissimulato cerca ora di correggere. Ciò non ha impedito che – e qui ci si viene a trovare su un altro piano di paradossalità – questa sia diventata la visione corrente della critica neotestamentaria moderna, per la quale il vangelo di Luca rappresenterebbe una cristologia «bassa» o «primitiva». Secondo tale visione, Luca parla di Gesù come di un profeta unto dallo Spirito, un maestro di sapienza divina e un martire giusto, e d'altro canto mancherebbe una dottrina della preesistenza e dell'incarnazione come anche una chiara affermazione dell'identità di Gesù con Dio.<sup>3</sup> Talvolta si è affermato che Luca rispetta attenta-

<sup>1</sup> Cf. R.B. Hays, *Reading Scripture in Light of the Resurrection*, in Davis-Hays, *Art of Reading Scripture*, 216-238.

<sup>2</sup> Fitzmyer (*Luke* II, 1558) così commenta: «Il Cristo lucano catechizza i discepoli facendone avvampare i cuori con la sua interpretazione delle Scritture veterotestamentarie. Non si richiama a passi specifici della *Torah* o dei *Nebi'im*, e il lettore l'odierno cercherà invano nell'Antico Testamento i passi a cui il Cristo lucano si riferisce quando parla di 'ciò che riguardava lui stesso in ogni parte delle Scritture' (24,27), specialmente lui stesso come 'il messia' 'destinato a soffrire' (24,26)». Appunto per questa ragione «il lettore odierno» di Fitzmyer ha bisogno di convertirsi e di essere istruito nella storia intera di Luca.

<sup>3</sup> Cf. Conzelmann, *Theology of St. Luke*, 170-206. Rappresentativo, al

mente le sue fonti storiche, tenendo fuori dal suo vangelo qualsiasi accenno a uno statuto sovrumano di Gesù e riservando tutte le affermazioni cristologiche «alte» agli Atti degli Apostoli, dopo la risurrezione.<sup>1</sup> Ma come il racconto di Emmaus porta a pensare, una lettura attenta del vangelo di Luca fornisce una ragione fondamentale per mettere in dubbio questa caratterizzazione della cristologia lucana.

La peculiarità dell'idea che Luca ha dell'identità di Gesù non è stata sempre ben compresa per almeno tre ragioni, strettamente connesse ma distinguibili. In primo luogo le categorie di cristologia «alta» e quella antitetica di cristologia «bassa» sotto l'aspetto teologico strumenti goffamente spuntati che non reggono la complessità dei testi.<sup>2</sup>

riguardo, è ad esempio J. Drury, *Luke, Gospel of*, in R.J. Coggins - J.L. Houlden (ed.), *A Dictionary of Biblical Interpretation*, London 1990, 410-413: «si è a lungo osservato che [Luca] ha una cristologia 'più bassa' degli altri evangelisti e molto più bassa di quella di Giovanni». Così anche C.M. Tuckett: «sovente si è affermato che, per quanto la visuale di Luca si lasci individuare, l'immagine è fondamentalmente subordinazionista. Gesù è presentato soprattutto come essere umano che è subordinato a Dio» (*The Christology of Luke-Acts*, in J. Verheyden (ed.), *The Unity of Luke-Acts* (BETL 142), Leuven 1999, 133-164: 148 s. La caratterizzazione di Tuckett vale anche, *inter alia*, per l'opera autorevole di H. Conzelmann, *The Theology of St Luke*, New York 1961 (orig. ted. 1953, *Die Mitte der Zeit*), 170-184. Studi importanti in cui si afferma invece una cristologia lucana «alta» non sono certo mancati (in particolare D. Bock, *Proclamation from Prophecy and Pattern. Lucan Old Testament Christology* [JStNT Sup 12], Sheffield 1987; H.D. Buckwalter, *The Character and Purpose of Luke's Christology* [SNTS MS 89], Cambridge 1996), ma in linea di massima non sono riusciti a influire sul peso dell'opinione critica in materia

<sup>1</sup> L'affermazione autorevole classica al riguardo è C.F.D. Moule, *The Christology of Acts*, in L.E. Keck - J.L. Martyn (ed.), *Studies in Luke-Acts*, Nashville 1966, 159-185.

<sup>2</sup> Lo si può vedere riflettendo per un istante sulla formula classica di Calcedonia per la quale Gesù è vero dio e vero uomo. È una cristologia «alta» o «bassa»? Va da sé che sia l'una e l'altra a un tempo. La formula di Calcedonia può sì essere definita cristologia «alta» poiché afferma senz'altro la divinità di Gesù; ma insieme salvaguarda la piena umanità di Gesù, venendo così a includere nel suo ambito gli aspetti narrativi che normalmente si pensa dimostrino una cristologia «bassa».

In secondo luogo qualsiasi giudizio sul modo in cui Luca comprende l'identità di Gesù deve tener conto della modalità *narrativa* della rappresentazione. Sarà difficile estrarre un elenco di titoli di Gesù usati da Luca nel vangelo per poi ricavarne proposizioni assertive circa la cristologia di Luca.<sup>1</sup> Per comprendere l'immagine che Luca dà di Gesù la lettura richiede piuttosto di sintonizzarsi con l'abile arte narrativa di Luca, dal momento che l'identità di un personaggio si lascia meglio cogliere nello svolgimento di eventi in una storia.<sup>2</sup> In terzo luogo un elemento importante della tecnica narrativa di Luca è il modo in cui il suo racconto ricorre a reminiscenze della Scrittura d'Israele, grazie alle quali guida il lettore a farsi un'idea elaborata e orientata in senso intertestuale del suo personaggio centrale. Questo è il principio ermeneutico fondamentale che viene indicato nel capitolo conclusivo del vangelo di Luca, quando ai suoi seguaci Gesù «apre le Scritture». Questi avevano sperato che Gesù fosse «colui che avrebbe redento Israele». Se sbagliavano a considerare disattesa questa speranza, come la paradossalità del racconto di Luca implica, la chiave per comprendere *come* Gesù redima Israele andrà trovata in una nuova concezione orientata alla Scrittura di Gesù come redentore d'Israele.

Quando si prenda l'episodio di Emmaus come guida orientativa, ne consegue immediatamente un principio della massima importanza: volere trovare un unico titolo o motivo cristologico dominante non può che occultare tutta la portata dell'immagine di Gesù in Luca. La tendenza

<sup>1</sup> Come in modo persuasivo argomenta L.E. Keck, *Toward the Renewal of New Testament Christology*: NTS 32 (1986) 362-377, rist. in Keck, *Why Christ Matters. Toward a New Testament Christology*, Waco, Tex. 2015, 1-18.

<sup>2</sup> Per l'identità narrativa di veda P. Ricoeur, *Oneself as Another*, Chicago 1995. Cf. H.W. Frei, *The Identity of Jesus Christ. The Hermeneutical Bases of Dogmatic Theology*, Philadelphia 1975. Impostazioni di tal genere sono state utilmente impiegate negli studi su Luca da Rowe, *Early Narrative Christology*; Roberts Gaventa, *Learning and Relearning*, 148-165.

accademica a privilegiare una sola categoria cristologica e sostenere che questa costituisce il tema strutturante fondamentale della cristologia di un autore neotestamentario in particolare non è più una strategia interpretativa difendibile. Nel caso di Luca-Atti si sono individuate molte categorie differenti come modelli per la rappresentazione lucana di Gesù – messia regale davidico,<sup>1</sup> profeta come Mosè,<sup>2</sup> Elia ed Eliseo profeti.<sup>3</sup> Già la varietà delle ipotesi avanzate depone contro la centralità esclusiva di una di esse. Un'impostazione del genere è particolarmente inadatta a dare ragione della visione cristologica di Luca costruita in forma narrativa. Luca racconta che sulla strada di Emmaus il Gesù risorto dissimulato «sviscerava per loro *le cose che riguardavano lui stesso in tutte le Scritture*» (Lc. 24,27). Luca presuppone quindi che la Scrittura in tutte le sue parti contenga *nel suo insieme* la testimonianza della identità di Gesù. Se così è, isolare nella varietà dell'intreccio delle testimonianze scritturali un unico filone, benché possa essere di qualche utilità analitica provvisoria, quando questo sia considerato sufficiente in se stesso in definitiva non potrebbe che favorire un'interpretazione dimidiata di Gesù. Se al contrario si fa tesoro della sollecitazione di Lc. 24 si individueranno molti tra i filoni più spessi del linguaggio figurato che Luca intesse nel suo racconto di Gesù. Dopo che li si saranno individuati, si cercherà di prendere le misure dell'immagine integrale che nel complesso emerge quando si siano individuati i filoni intrecciati tra loro in forma narrativa come Luca li presenta.

<sup>1</sup> Strauss, *Davidic Messiah in Luke-Acts*.

<sup>2</sup> Johnson, *Gospel of Luke*, spec. 18-21.

<sup>3</sup> T.L. Brodie, *Towards Unravelling Luke's Use of the Old Testament. Luke 7:11-17 as an Imitatio of 1 Kings 17:17-24*: NTS 32 (1986) 247-267 e Idem, *Crucial Bridge*.

3.13.1. Gesù come agente di liberazione

3.13.1.1. Il servo unto dallo Spirito

Il ruolo di Gesù come agente della liberazione di Israele è illustrato in termini icastici nel racconto dell'inaugurazione del ministero pubblico peculiare di Luca (Lc. 4,16-30). «Ripieno della potenza dello Spirito», dopo la tentazione nel deserto Gesù fa ritorno a Nazaret e legge la Scrittura in sinagoga. Del passo che sceglie viene detto che è preso dal «rotolo del profeta Isaia» (4,17), benché di fatto si tratti di una combinazione di due testi, Is. 61,1-2 e Is. 58,6:

Lo Spirito del Signore è su di me,  
perché mi ha unto per annunciare buone notizie ai poveri;  
mi ha mandato a proclamare la liberazione ai prigionieri  
e il recupero della vista ai ciechi,  
*a mandare liberi gli oppressi*  
(ἀποστείλαι τετραυσμένους ἐν ἀφέσει, Is. 58,6 LXX),  
a proclamare l'anno della grazia del Signore (Lc. 4,18-19).

Quando a questa lettura Gesù fa seguire che «oggi questa scrittura si è compiuta nel vostro ascolto» (Lc. 4,21), il lettore del vangelo di Luca viene avvertito che Gesù stesso è la figura del servo unto dallo Spirito, la cui missione è la liberazione d'Israele. La citazione in Luca di Is. 61 associa saldamente l'attività di Gesù alla speranza di Isaia in un Israele rinato, ricondotto dall'esilio. La citazione frammentaria di Is. 58,6 inserita nel passo ripreso da Is. 61 richiama per *metalessi* l'imperativo profetico per Israele di un culto autentico che deve incarnarsi in pratiche che instaurino la giustizia:

Non è questo il digiuno che ho scelto:  
sciogliere i legami dell'ingiustizia,  
snodare le cinghie del giogo,  
*mandare liberi gli oppressi*  
(LXX: ἀπόστειλε τετραυσμένους ἐν ἀφέσει,  
«mandare via gli oppressi in libertà»),  
e spezzare ogni giogo?  
Non è condividere il tuo pane con gli affamati

e portare nella tua casa il povero senza casa;  
quando vedi il nudo, coprirlo  
e non nasconderti dal tuo stesso parente?  
Allora la luce sorgerà come l'aurora  
e spunterà rapida la tua guarigione;  
il tuo vendicatore camminerà davanti a te,  
la gloria del Signore sarà la tua retroguardia.  
Allora chiamerai e il Signore risponderà;  
invocherai aiuto ed egli dirà: «Sono qui» (*Is.* 58,6-9a).

Appellandosi a questi versi che parlano di liberazione degli oppressi, il racconto di Luca attinge a una storia intertestuale ricca e complessa. Il passo di Isaia contiene richiami intertestuali; vi risuona forte la storia dell'intervento di Dio per salvare Israele dalla schiavitù in Egitto, come si vede in particolare nel richiamo al vendicatore che cammina davanti e alla gloria del Signore che forma la retroguardia – allusione alla colonna di nube e fuoco che guidava Israele nel deserto e che si muoveva dietro il popolo per proteggerlo dall'esercito degli egiziani (*Is.* 58,8; cf. *Es.* 13, 21-22; 14,19-20; *Is.* 52,12).

Quando quindi nella lettura di Gesù nella sinagoga in giorno di sabato Luca inserisce la frase «a mandare liberi gli oppressi», associa la vocazione di Gesù alla liberazione non solo alla fine isaiana dell'esilio, ma anche al suo prototipo più antico, l'esodo.

In aggiunta alla fusione allusiva di questi passi, nella citazione di Luca di *Is.* 61 è da osservare anche un'omissione intenzionale. La lettura di Gesù s'interrompe nel mezzo di una frase, omettendo l'ultima parte di *Is.* 61,2: «e il giorno della vendetta del nostro Dio; per consolare coloro che piangono». Questo silenzio improvviso pone un interessante problema d'interpretazione. A una prima lettura Luca espunge «un giorno di vendetta per il nostro Dio» perché vuole mostrare Gesù che elargisce parole misericordiose di risanamento e consolazione, non minacce a nemici d'Israele.<sup>1</sup> Ciò è ovviamente possibile; d'altro can-  
1 J. Fitzmyer ad esempio scrive: «l'ultima parte di 61,2, 'la vendetta del

to tenendo conto di quello che si è visto circa l'uso effettivo che l'evangelista fa della tecnica letteraria della *metalepsi*, forse non ci si dovrebbe affrettare troppo a supporre che il materiale non citato di *Is.* 61,2 contrasti con le vedute teologiche di Luca o col suo scenario narrativo.

Nella visione che ha Luca degli intenti di Dio non è assente l'idea della punizione divina dei malvagi. Il Gesù del vangelo di Luca annuncia guai per i ricchi e i ben nutriti (*Lc.* 6,20-26; 12,13-21; 16,19-31); il canto di Maria ha già presagito il giorno in cui i potenti saranno rovesciati dal loro trono (1,51-53). Gesù avverte che quanti non si pentono periranno (13,1-9), così come Giovanni Battista aveva dichiarato (3,7-9). Quanti non «entrano per la porta stretta» saranno esclusi e lasciati in un luogo dov'è «pianto e stridore di denti» (13,22-30). L'apice di questi numerosi passi di Luca viene raggiunto nel discorso apocalittico di *Lc.* 21, dove Gesù profetizza la distruzione di Gerusalemme ad opera di eserciti pagani e dove con parole che curiosamente ricordano la fiorita espressione con cui ha concluso il discorso nella sinagoga di Nazaret (4,21) dichiara che «questi sono i giorni della vendetta (*ἐκδικήσεως*) per adempiere tutto ciò che sta scritto» (21,22). Detto in breve, le parole da unto dallo Spirito con cui Gesù proclama buone notizie a Nazaret *non* è una buona notizia per gli oppressori e per quanti contrastano l'opera dello Spirito del Signore. Se Gesù annuncia un nuovo esodo di liberazione, questo annuncio è una spada a due tagli che al tempo stesso annuncia il giudizio per coloro che resistono al vento di liberazione portato da Dio. Si è qui davanti a un altro effetto della profezia che l'annuncio di Gesù susciterà opposizione e che sarà occasione di caduta e di innalzamento per molti (2,34). Sulla base di questa lettura, in *Lc.* 4,18-19 la citazione parziale di *Is.* 61,2 andrebbe considerata un caso classico di *metalepsi*: Gesù annuncia l'anno nostro Dio', è omessa perché poco adatta all'epoca salvifica che ora si inaugura» (*Luke* 1, 533).

ben accetto (δεκτός) del Signore ma sul testo aleggia non detto il monito isaiano del «giorno della vendetta» – che forse velatamente orienta la nostra concezione delle conseguenze per quanti nella sua stessa patria *non* trovano Gesù «accettabile» (δεκτός, 4,24).

Che Luca e i suoi primi lettori leggessero *Is.* 61,2b come parola inequivoca su un giudizio negativo non è peraltro del tutto chiaro. Nei LXX il versetto così recita: καὶ ἡμέραν ἀνταποδόσεως παρακαλέσαι πάντας τοὺς πενθοῦντας («e un giorno di contraccambio a consolazione di tutti gli afflitti»). Il termine ἀνταπόδοσις, come il nostro «contraccambio» con cui qui si è tradotto, è polivalente. Può significare, e spesso significa, «vendetta», come nella preghiera di Sansone, l'eroe un tempo grande ora cieco in catene: «Signore Dio, ricordati di me e dammi forza per questa volta, affinché con questo solo atto di vendetta (LXX: ἀνταπόδοσιν) possa contraccambiare (ἀνταποδώσω) i filistei per i miei due occhi» (*Giud.* 16,28).<sup>1</sup> D'altra parte «contraccambiare» può anche essere, a seconda della prospettiva del lettore, un risarcimento gradito, come in *Sal.* 102,2 LXX (103,2 t.m.): «Benedici il Signore, anima mia, e non dimenticare tutti i suoi *benefici* (πάσας τὰς ἀνταποδόσεις αὐτοῦ)». Similmente in *Sal.* 118,12 LXX (119,12 t.m.) i precetti della legge di Dio sono detti più preziosi dell'oro e più dolci del miele, poiché «nella loro osservanza c'è grande *ricompensa* (ἀνταπόδοσις)». <sup>2</sup> Nell'unica occorrenza del termine nel N.T., per la penna di un autore grossomodo contemporaneo di Luca ἀνταπόδοσις è riferito al premio ereditato da quanti sono obbedienti (*Col.* 3,24).

È probabile che malgrado la valenza negativa del termine in vari altri passi di Isaia i traduttori dei LXX intendes-

<sup>1</sup> Usi analoghi della parola nei LXX s'incontrano in *Sal.* 68,23; 90,8; 93,2; *Ger.* 28,56 e *Os.* 9,7. Particolarmente pertinenti per l'interpretazione di *Is.* 61,2 sono i casi di *Is.* 34,8; 59,18 e 66,6, dove il termine compare in oracoli di giudizio.

<sup>2</sup> Usi analoghi di senso positivo anche in *Giud.* 9,16 e 2 *Sam.* 19,37.



sero ἀνταπόδοσις in *Is.* 61,2 in senso positivo, come mostra il parallelismo sintattico della costruzione in cui la parola compare:

Lo Spirito del Signore è su di me, perché mi ha unto.  
Egli mi ha mandato  
ad annunciare la buona notizia ai poveri,  
a guarire quanti erano oppressi nel cuore,  
a proclamare la libertà per i prigionieri,  
ad annunciare l'anno accetto del Signore  
*e il giorno del contraccambio (ἀνταπόδοσεως),*  
a consolare quelli che piangono...

Nel contesto di questa serie di infinitive in parallelo, il valore semantico di ἀνταπόδοσις quasi certamente sarebbe stato sentito in accezione consolatoria, nel senso di qualcosa come «ricompensa» o di «reintegrazione nella fortuna». Servendosi dei LXX, quasi certamente Luca e i suoi lettori dovevano quindi intendere *Is.* 61,2 in questo senso. Così fosse, l'effetto metalettico della citazione frammentaria di *Is.* 61 in *Lc.* 4 sarebbe di rafforzare, non sminuire la connotazione di promessa e compimento dettati da misericordia.

La verità è che entrambe queste letture sono possibili. Lasciando incompleta la citazione Luca lascia aperta la questione per il lettore, il quale nello sviluppo della narrazione arriverà a comprendere che la comparsa di Gesù sulla scena offre entrambe le possibilità: rovina per quanti si mettono contro Dio, salvezza per coloro che abbracciano l'annuncio del servo del Signore unto dallo Spirito.

Come che sia, dopo avere riflettuto su ciò che il Gesù lucano *non* dice nella sua lettura dal rotolo di Isaia, è il momento di tornare agli effetti provocati dall'aggiunta in Luca dell'espressione «a mandare liberi gli oppressi». Il verso aggiunto a *Is.* 58,6, inserito in questo contesto, produce una ripetizione ben marcata del sostantivo ἄφεσις («rilascio») nella lettura di Gesù del testo della Scrittura.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Cf. J.B. Green, *The Gospel of Luke*, Grand Rapids 1997, 210.

Rientrano nella missione di Gesù sia la proclamazione del *rilascio* dei prigionieri (*Is.* 61,1) sia l'immissione degli oppressi nella condizione di *rilascio* (*Is.* 58,6). Questa doppia occorrenza di ἀφεςις alza il volume di una reminiscenza più recondita contenuta nelle ultime parole della lettura di Gesù: il richiamo conclusivo all'«anno accetto del Signore» (ἐνιαυτὸν κυρίου δεκτόν, che segue *Is.* 61,2) va inteso come allusione all'anno richiesto da *Lev.* 25, l'«anno del rilascio» (25,10 LXX: ἐνιαυτὸς ἀφέσεως) nel quale tutti i debiti devono essere cancellati e tutti gli schiavi messi in libertà.<sup>1</sup> Il racconto in Luca di Gesù che legge la Scrittura sottolinea quindi la continuità dell'interesse di Gesù per i poveri – tema favorito di Luca – con l'insegnamento della legge e dei profeti, qui rappresentato da Levitico e Isaia.

La densità dell'interazione intertestuale in questo passo è peculiare di Luca. Un'unica e breve citazione della Scrittura messa sulle labbra di Gesù in un momento chiave della narrazione richiama almeno tre strati di memoria scritturale. Leggendo a ritroso la citazione di *Is.* 61 e 58 in Luca, questi consistono nel nuovo esodo di Israele che mette fine all'esilio babilonese, nell'anno giubilare ordinato da Mosè, nel primo esodo dall'Egitto. Lettori addentro all'enciclopedia di ricezione d'Israele avvertiranno che il Gesù di Luca annuncia che per tutti e tre questi prototipi è ve-

<sup>1</sup> Spesso nei commenti si fa notare che *liqrō' š<sup>e</sup> nat-rāšōn layhwb* («proclamare l'anno della grazia del Signore») in *Is.* 61,2 si riferisce all'anno dei giubileo nei termini in cui se ne parla in *Lev.* 25 (B.S. Childs, *Isaiah*, Louisville, Ky. 2001, 505; J.D.W. Watts, *Isaiah 34-66* [WBC 25], Waco, Tex. 1987, 873). Questa allusione a *Lev.* 25,10 emerge prepotentemente dall'espressione *liqrō' lišbūyim d<sup>e</sup> rōr* («predicare la libertà») del versetto precedente (*Is.* 61,1), che è spesso usato in associazione con l'anno dei giubileo (*Lev.* 25,10; *Ger.* 34,8; *Ez.* 46,17). In *Is.* 61 il giubileo è riletto come simbolo dell'azione di Dio che libera Israele dall'esilio e ribalta la condizione (compresa quella economica) del popolo di Dio. In *Is.* 61,1-2 il riferimento a *Lev.* 25,10 è dettato dalla proclamazione di Isaia di buone notizie in *Is.* 40,1-10. Cf. S.H. Ringe, *Jesus, Liberation, and the Biblical Jubilee. Images for Ethics and Christology*, Philadelphia 1985; J.H. Yoder, *The Politics of Jesus. Vicit Agnus Noster*, Grand Rapids <sup>2</sup>1994, 60-75.

nuto il tempo in cui essere portati a compimento nel loro ascolto di Gesù che legge Isaia, sia nell'ascolto sia negli atti che seguono nella narrazione. Gesù occupa il centro della scena nel ruolo del servo che rende effettivo per Israele il potere liberatore di Dio.

Al tempo stesso Gesù incontra a Nazaret il rifiuto. In realtà egli *provoca* il rifiuto citando racconti biblici sui profeti Elia ed Eliseo che avevano allargato la potenza della grazia di Dio a non israeliti, come la vedova a Sarepta in Sidone (1 Re 17,1-16, episodio che trova una reminiscenza importante in Lc. 7,11-17) e Naaman il Siriano (2 Re 5,1-14). Questi casi anticipano l'estensione del vangelo al mondo gentile – tema fondamentale del secondo volume di Luca – e indicano che la missione ai gentili è già prefigurata nella Scrittura di Israele. Quindi l'idea che Gesù ha di principio della propria vocazione inizia già qui a minare il presupposto che Israele sia il destinatario esclusivo del favore di Dio, e ciò suscita l'ira della gente di Nazaret tanto da desiderare di ucciderlo.

L'ostilità degli abitanti del villaggio di Nazaret per questa lettura che sovverte la Bibbia è un chiaro segnale che Gesù (com'è raffigurato nel vangelo di Luca) è preso in una *narrazione intertestuale come pratica controculturale*. Associando passi di Isaia sul nuovo esodo e sulla liberazione d'Israele a passi dei due libri dei Re su atti profetici di grazia verso non israeliti, Gesù apre un nuovo e stimolante filone della storia d'Israele, in cui il ruolo del servo come «luce per le nazioni» assume nuova rilevanza.<sup>1</sup> È appunto l'argomentazione scritturale con cui si nega il privilegio esclusivo di Israele che è una minaccia tanto grande per la folla di Nazaret.<sup>2</sup> Il rifiuto riservato dal popolo al

<sup>1</sup> P. Mallen (*The Reading and Transformation of Isaiah in Luke-Acts* [LNTS 367], London 2008, 108-113) mostra come l'importanza che in Luca ha l'allargamento della salvezza alle nazioni sia una delle sue più importanti trasformazioni ermeneutiche di Isaia.

<sup>2</sup> Come J.A. Sanders spiega, «nessun profeta è *dektos* ['accetto'] al po-

servo Gesù unto dallo Spirito illustra quindi la verità della profezia che Simeone aveva pronunciato, secondo cui Gesù sarebbe stato il catalizzatore «della caduta e dell'innalzamento di molti in Israele e... un segno che sarà combattuto affinché i pensieri intimi di molti siano rivelati» (Lc. 2,34-35).

In un solo e identico movimento, in Lc. 4,16-30 Gesù annuncia il compimento della speranza isaiana del ristabilimento della nazione e inficia concezioni tradizionali del privilegio nazionale. Nessun altro episodio illumina in modo più chiaro come il Gesù di Luca porti avanti la storia della redenzione d'Israele e al tempo stesso trasformi questa storia in qualcosa di diverso e sorprendente – suscitando in tal modo opposizione e divisione.

3.13.1.2.

#### Il messia reale davidico

Nel discorso nella sinagoga di Nazaret Gesù incoraggia la speranza nel ristabilimento della nazione, fondata sulla Scrittura, ma rifiuta di conformarsi alle aspettative popolari a riguardo di ciò che tale ristabilimento avrebbe potuto comportare. Esempi analoghi di appropriazione trasformativa della Scrittura s'incontrano in tutto il vangelo di Luca. Ci si è interessati per iniziare alla figura isaiana del servo portatore di salvezza, perché il racconto di Luca vi richiama l'attenzione all'inizio dell'attività pubblica di Gesù. Ora è il momento di considerare vari altri motivi cristologici che ramificano come tralci narrativi.

Già si è incontrata nei primi capitoli del vangelo l'attesa profetica che Gesù avrebbe assunto il ruolo di figlio di David, il messia regale atteso che avrebbe ricostituito il regno di Israele. L'angelo Gabriele annuncia a Maria che al polo se si serve delle sue preziose e autorevoli tradizioni in modi che contravvengono al pensiero del popolo e alla sua coscienza corrotta»: *Isaiah in Luke*, in C.A. Evans - J.A. Sanders (ed.), *Luke and Scripture. The Function of Sacred Tradition in Luke-Acts*, Minneapolis 1993, 14-25: 23.

figlio che sta per partorire sarà dato «il trono di David, suo padre» e che «regnerà in eterno sulla casa di Giacobbe e che il suo regno non avrà mai fine» (Lc. 1,32-33). Nel prosiegua questa speranza davidica è corroborata dalla profezia di Zaccaria, il quale rende grazie perché «il Signore, il Dio d'Israele... ha suscitato per noi un corno di salvezza *nella casa di David suo servo*» (1,68-69). La conclusione di questo discorso profetico di principio torna velatamente sullo stesso tema, annunciando che per la misericordia di Dio «l'*Anatolē* verrà a visitarci dall'alto» (1,78). Il greco ἀνατολή, che propriamente significa «levata», «ciò che sorge», è velatamente ambiguo. Può riferirsi alla levata del sole, quindi all'aurora; nel contesto di 1,78 questo sembra esserne il senso più ovvio, poiché la frase prosegue con l'immagine dell'ἀνατολή che dà luce a quanti sono nelle tenebre. La parola può d'altro canto essere anche di senso botanico e indicare il «ramo» o il «getto» che spunta dalla pianta. Questo è il significato che il termine ha nella versione di Ger. 23,5 e Zacc. 3,8; 6,12 nei LXX, dove traduce l'ebraico *šemah*, allusione allo sperato seme messianico di David: «vengono giorni, dice il Signore, nei quali susciterò a David un germoglio giusto (LXX: ἀνατολή), e questi regnerà come re operando saggiamente ed eserciterà diritto e giustizia nel paese» (Ger. 23,5; cf. Is. 11, 1-5). Con riguardo in modo particolare per l'uso in Zaccaria di ἀνατολή in funzione di titolo, il significato del termine va oltre quello metaforico che ha in Geremia per assurgere a designazione messianica, come Zacc. 6,12 LXX mostra chiaramente: «questo dice il Signore, che tutto governa: ecco un uomo il cui nome è Germoglio (Ἀνατολή). E crescerà (ἀνατελεῖ) dal basso ed edificherà il tempio del Signore». In Lc. 1,78, quando un personaggio anch'egli di nome Zaccaria parla della venuta di un'ἀνατολή che «darà la luce a quanti siedono nelle tenebre della morte» (reminiscenza di Is. 9,1) e «guiderà i nostri piedi sulla via della pace», sotto la superficie delle parole resta quindi la spe-

ranza ardente della levata di un governante davidico – come il libro profetico di Zaccaria auspica.<sup>1</sup> Per leggere il passo come si conviene non è da escludere nessuna delle due accezioni di ἀνατολή («aurora» e «germoglio»), e capire invece che *entrambi* i possibili significati alludono a immagini profetiche (una di Isaia, l'altra di Geremia e Zaccaria) associate alla speranza in un messia regale davidico futuro. Una lettura penetrante di Lc. 1,78-79 coglierà entrambe queste reminiscenze intertestuali.

Nel racconto lucano della natività, il motivo davidico è corroborato dalla designazione esplicita di Betlemme come «città di David» (Lc. 2,4) e dalle parole degli angeli ai pastori: «oggi è nato a voi nella città di David un salvatore, che è il messia (χριστός), il Signore» (Lc. 2,11). L'accezione messianica regale di χριστός è presupposta anche nell'annotazione autoriale che a Simeone era stato promesso che «non avrebbe conosciuto la morte prima di avere visto il messia del Signore» (τὸν χριστὸν κυρίου, Lc. 2,26). A conclusione del racconto della nascita e infanzia non può esservi alcun dubbio a riguardo dell'identificazione di Gesù destinato a rivestire la regalità davidica.

Nel seguito della narrazione, d'altro canto, questo tema sembra stranamente ritrarsi sullo sfondo, e in ciò si è visto talvolta il segno che in Lc. 1-2 il materiale regale davidico è meramente tradizionale e di scarsa importanza teologica per Luca; ma la preminenza accordata a categorie davidiche nella predicazione apostolica negli Atti fa pensare l'esatto contrario.<sup>2</sup> Per menzionare soltanto quelli che ne

<sup>1</sup> In Mittmann-Richert (*Magnifikat und Benediktus*, 121-127) Lc. 1,78 è considerato un'allusione al «germoglio (di David) dall'alto», in cui si vede l'«espressione di una ben precisa concezione del messia, ispirata alla tradizione», con la quale si dà risalto alla discendenza fisica del messia da David. In tale accezione il termine sarebbe risultato «immediatamente comprensibile» a «orecchie avvezze alla tradizione» (p. 127).

<sup>2</sup> Uno studio più approfondito della preminenza della messianità davidica in Luca-Atti è quello di Strauss, *Davidic Messiah in Luke-Acts*. Cf. anche P. Doble, *Luke 24.26, 44 – Songs of God's Servant. David and*