

CONOSCENZA DELLA SALVEZZA E REMISSIONE DEI PECCATI

Considerazioni sulla soteriologia lucana
a partire dal Cantico di Zaccaria (Lc 1,68-79)

SOMMARIO: 1. Lc 1,77: CONOSCENZA DI SALVEZZA PER UN POPOLO REDENTO – 1.1 «Per dare conoscenza di salvezza» – 1.2 «Al suo popolo» – 1.3 «In remissione dei loro peccati»: 1.3.1 Remissione dei peccati e anno giubilare; 1.3.2 Remissione dei peccati e conoscenza della salvezza – 2. Lc 1,68-79: BENEDETTO IL SIGNORE PER LA SUA OPERA DI SALVEZZA. 2.1 Dio ha visitato il suo popolo – 2.1 Redenzione e liberazione dai nemici – 2.3 Servire Dio in santità e giustizia alla sua presenza – 2.4 La via della pace – 3. CONCLUSIONE.

Che la tematica della salvezza e la terminologia corrispondente abbiano un ruolo di primo piano nell'opera lucana è noto. «L'idea della salvezza fornisce la chiave di lettura della teologia di Luca» – ha scritto I.H. Marshall¹. L'argomento è stato ampiamente sondato dalla ricerca esegetica e teologica². Un'attenzione particolare è stata riser-

¹ I.H. MARSHALL, *Luke Historian and Theologian*, Exeter, 1970, 92.

² La bibliografia al riguardo è copiosa. Qui segnaliamo, in ordine alfabetico, soltanto le opere a nostro giudizio più importanti e quelle più recenti. Le citeremo successivamente nel nostro studio in forma abbreviata. F. BOVON, «Le salut dans les écrits de Luc», in *L'œuvre de Luc. Études d'Exégèse et de Théologie* (=Lectio divina, 130), Cerf, Paris, 1987, 165-179; F.G. CARPINELLI, «"Do this as my Memorial" (Luke 22,19): Lucan Soteriology of Atonement», *The Catholic Biblical Quarterly* 61 (1999) 74-91; H. CONZELMANN, *Die Mitte der Zeit*, Tübingen, 1964; H. FLENDER, *Heil und Geschichte in der Theologie des Lukas*, München, 1965; J.A. FITZMYER, *Luke*, vol. I, New York, 1985, 219-227; E. FRANKLIN, *Christ the Lord. A Study in the Purpose and Theology of Luke-Acts*, London, SPCK, 1975; E. FRANKLIN, *Luke: Interpreter of Paul, Critic of Matthew* (=JSNT Supplement Series 92), Sheffield, JSOT Press, 1994; G. FRIZZI, «La soteriologia nell'opera lucana», *Rivista Biblica* 23 (1975) 113-145; A. GEORGE, «Le sens de la mort de Jésus pour Luc», *Revue Biblique* 80 (1973) 186-217; R. GLÖCKNER, *Die Verkündigung des Heils beim Evangelisten Lukas*, Mainz, 1976; H. KLEIN, *Barmherzigkeit gegenüber den Elenden und Geächteten: Studien zur Botschaft des lukanischen Sondergutes* (=BibTSt 10), Neukirchen, 1987; K. LÖHNUNG, «Luca teologo della storia della salvezza guidata da Dio», in *Forme ed esigenze del Nuovo Testamento*, a cura di J. SCHREINER, Bari, 1973, 323-369; E. LOHSE, «Lukas als Theologe der

vata, a partire dalla seconda metà del secolo appena trascorso, alla domanda riguardante il valore salvifico della morte di Gesù, da alcuni autori ritenuto notevolmente attenuato da Luca, se non addirittura estenuato³, in favore di una *theologia gloriae* praticamente esclusiva⁴. Ne è sorto un vivace dibattito⁵, che ha permesso di recuperare una visione più equilibrata della soteriologia lucana, ma che ha anche avuto l'effetto di indirizzare la riflessione esegetica sulla concezione lucana della salvezza quasi esclusivamente nella linea del suo rapporto con la persona e l'opera di Gesù, lasciando in secondo piano l'aspetto più *antropologico* della salvezza, vale a dire la sua effettiva esperienza sul versante umano. È evidente che le due prospettive della soteriologia lucana, quella cristologica e quella antropologica, non possono essere separate, ma ciò non toglie che si possa decidere di approfondire la seconda presupponendo la rilevanza della prima.

Questo studio vorrebbe appunto muoversi in questa direzione. Considerando la salvezza come l'effetto di grazia della morte e resurrezione del Messia di Dio (At 4,12), ci si domanderà che cosa essa significhi per gli uomini, quale forma assuma nell'esperienza di vita dei credenti, in quale modo essa tocchi la realtà del singolo uomo e dell'intera umanità. Lo spunto per una simile ricerca è offerto dal

Heilsgeschichte», *Evangelische Theologie* 14 (1954) 256-275; I.H. MARSHALL, *Luke. Historian and Theologian*, Exeter, 1970; J. NEVREY, *The Passion according to Luke. A Redactional Study of Luke's Soteriology*, New York, 1985; R.F. O'TOOLE, *The Unity of Luke's Theology. An Analysis of Luke-Acts*, Wilmington, 1984 (traduzione italiana: LDC, Torino, 1994); E. RASCO, *La Teologia di Lucas. Origen, desarrollo, orientaciones*, Roma 1976; E. RASCO, «La singolarità di Luca: salvezza di Dio e responsabilità dell'uomo», *Rassegna di Teologia* 19 (1978) 26-42; G. SCHNEIDER, *Lukas, Theologe der Heilsgeschichte. Aufsätze zum lukanischen Doppelwerk*, Bonn, 1985; F. SCHÜTZ, *Der leidende Christus. Die angefochtene Gemeinde und das Christuskerygma der lukanischen Schriften*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz, 1969; J. W. TÄGER, *Der Mensch und sein Heil. Studien zum Bild der Menschen und zur Sicht der Bekehrung bei Lukas*, Gütersloh, 1982; G. VOSS, *Die Christologie der lukanischen Schriften in Grundzügen*, Paris-Bruges, 1965; U. WILCKENS, *Die Missionsrede der Apostelgeschichte*, Neukirchen, 1961; S. ZEDDA, *Teologia della salvezza nel Vangelo di Luca*, EDB, Bologna, 1991; *Teologia della salvezza negli Atti degli Apostoli. Studi sulla terminologia*, EDB, Bologna 1994.

³ E. KÄSEMANN, «Das Problem des historischen Jesu», *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 51 (1954) 137; H. CONZELMANN, *Die Mitte*, 187; U. WILCKENS, *Die Missionsrede*, 216; PH. VIELHAUER, «Zum Paulinismus der Apostelgeschichte», *Evangelische Theologie* 10 (1952) 11-12. Precedentemente: M. KIDDLE, «The Passion's Narrative in St. Luke's Gospel», *Journal of Theological Studies* 36 (1935), 276-280.

⁴ Si veda: E. KÄSEMANN, «Ministry and Community in the New Testament», in *Essays on New Testament Themes*, SCM, London 1964, 92.

⁵ Per una presentazione dettagliata di questo dibattito: F. BOVON, *Luc le théologien. Vingt-cinq ans de recherches (1950-1975)*, Paris, 1978, 175-181; R. GLÖCKNER, *Die Verkündigung*, 96-113. Un lucido contributo alla riflessione sul tema viene da: V. FUSCO, «Il valore salvifico della croce nell'opera lucana», in *Testimonium Christi. Scritti in onore di J. Dupont*, Paideia, Brescia, 1985, 205-215.

testo di Lc 1,77, l'unico passo lucano nel quale il vocabolario della conoscenza viene utilizzato in relazione con quello della salvezza: «*Per dare conoscenza (γνῶσιν) di salvezza al suo popolo, in remissione dei loro peccati*». Sarà interessante capire in che cosa consista, secondo Luca, questa *conoscenza di salvezza* e quale rapporto abbia con la remissione dei peccati. Il percorso della nostra ricerca sarà molto semplice: allo studio di Lc 1,77 sarà dedicata la prima parte dell'indagine, mentre la seconda parte prenderà in considerazione il contesto al quale il nostro versetto appartiene, vale a dire il cantico di Zaccaria (Lc 1,68-79)⁶. Tutto ciò, sullo sfondo dell'intera opera lucana.

1. Lc 1,77: CONOSCENZA DI SALVEZZA PER UN POPOLO REDENTO

Nella sua forma greca il passo di Lc 1,77 si presenta come segue: τοῦ δοῦναι γνῶσιν σωτηρίας τῷ λαῷ αὐτοῦ ἐν ἀφέσει ἁμαρτιῶν αὐτῶν. La frase è introdotta da un infinito con valore finale: si tratta dunque di una proposizione subordinata, retta dalla proposizione principale presente in 1,76. La nostra frase è divisa in tre parti. Vi si rinven- gono come tre elementi costitutivi, ciascuno dei quali merita di essere analizzato: 1) si annuncia, anzitutto, che verrà donata una *conoscenza di salvezza*; 2) si afferma che destinatario di questo dono sarà *il popolo del Signore*; 3) si aggiunge che ciò avverrà *in remissione dei loro peccati*, una remissione di cui faranno esperienza le persone che compongono questo medesimo popolo.

1.1 «Per dare conoscenza di salvezza»

Qualche indicazione di contesto è necessaria prima di affrontare l'interrogativo riguardante il senso della prima espressione. All'interno del cantico di Zaccaria (Lc 1,68-79), il passo che stiamo analizzando (1,77) si riferisce alla persona e all'opera del figlio di Zaccaria, il bambino che «sarà chiamato profeta dell'Altissimo, perché camminerà davanti al Signore per preparare le sue strade» (1,76). Mediante l'infinito ἐτοιμαῖσαι viene indicata qui la finalità dell'opera del precursore, per

⁶ Segnaliamo subito gli studi sul *Benedictus* cui faremo riferimento: J. GNILKA, «Der Hymnus des Zacharias», *Biblische Zeitschrift* 6 (1962) 215-238; A. VANHOYE, «Structure du "Benedictus"», *New Testament Studies* 12 (1965-66) 382-389; P. VIELHAUER, «Das Benedictus des Zacharias», *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 49 (1952) 255-272; H. GUNKEL, «Die Lieder in der Kindheitsgeschichte Jesu bei Lukas», in *Festgabe von Fachgenossen und Freunden A. von Harnack zum siebenzigsten Geburtstag dargebracht*, Tübingen, 1921, 43-60; D. JONES, «The Background and Character of the Lukan Psalms», *Journal of Theological Studies* 19 (1968) 19-50; P. WINTER, «Magnificat and Benedictus – Maccabean Psalms?», *Bulletin of the John Rylands Bulletin* 37 (1954) 328-347.

altro già annunciata in Lc 1,17⁷ e successivamente confermata in 3,4⁸. Mediante la formula τοῦ δοῦναι, che troviamo in 1,77, si introduce una seconda finalità, il cui rapporto con la persona e l'opera del precursore va precisato. Sarà lui a «dare conoscenza di salvezza al suo popolo in remissione dei loro peccati»? A fare questo non sarà piuttosto «il Signore», cioè colui al quale Giovanni preparerà la strada⁹. I.H. Marshall¹⁰ ha ragione quando osserva, riprendendo l'annotazione di M. Zerwick¹¹, che l'uso in Lc 1,77 dell'infinito preceduto da τοῦ può indicare dipendenza dall'infinito di 1,76, dal momento che la stessa costruzione sintattica compare in 1,79. Si tratterebbe allora, sempre secondo I.H. Marshall, di un parallelismo che potrebbe avere valore epesegetico¹²: Giovanni «preparerà la strada al Signore» (1,76), «dando conoscenza di salvezza al suo popolo» (1,77). Una simile lettura appare convincente, a condizione però che la si preservi da un possibile equivoco, che cioè la conoscenza della salvezza derivi direttamente dal figlio di Zaccaria. Illuminante, al riguardo, il commento di J. A. Fitzmyer: «Giovanni – egli osserva – deve essere ora il profeta di Ἰωάννης, colui che fa conoscere una nuova conoscenza di salvezza (*making known a new knowledge of salvation*) e che prepara il popolo alla venuta del Signore, davanti al quale egli deve camminare»¹³. Questa interpretazione dell'opera di Giovanni nei termini di un «far conoscere una nuova conoscenza» è interessante. La conoscenza della salvezza non sarebbe dunque opera del precursore, ma grazia del Messia, e, d'altra parte, l'accoglienza di questa conoscenza esigerebbe una presa di coscienza che il precursore sollecita e propizia. A nostro giudizio ci si deve muovere proprio in questa linea: l'azione di Giovanni, infatti, è qui certo rimarcata, ma sulla base di un'azione decisamente più rilevante, quella di cui tutto il cantico di Zaccaria tratta, alla quale si deve ricondurre in modo diretto la conoscenza della salvezza¹⁴.

⁷ Dove ricorre ugualmente la formula verbale εἰποιμᾶσαι.

⁸ Abbiamo l'espressione εἰποιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου (citazione letterale di Is 40,3 LXX), che riprende chiaramente εἰποιμᾶσαι ὁδοὺς αὐτοῦ (= κυρίου) di Lc 1,76.

⁹ «La vocation du "petit enfant" ne se situe pas au centre de ce dessein, ni à la fin; elle occupe un rang subordonné et intermédiaire, analogue à celui des anciens prophètes (1,70). Elle ne fait que préparer l'accomplissement décisif assuré par l'alliance (1,72-73: centre du tout) et réalisé dans le Messie (1,78-79)» (A. VANHOYE, «Structure», 388).

¹⁰ I.H. MARSHALL, *Luke*, 93.

¹¹ M. ZERWICK, *Analysis philologica Novi Testamenti graeci*, Roma, 1966, *ad locum*.

¹² Così anche H. SCHÜRMANN, *Luca*, I, 201, nota 67.

¹³ J.A. FITZMYER, *Luke*, I, 379.

¹⁴ In questa linea, di fatto, si muove lo stesso I.H. MARSHALL, quando scrive: «The way of the Lord is prepared (by John) by giving his people the knowledge of salvation» e poi aggiunge: «The knowledge described is not something imparted theoretically, but refers to the inward appropriation of experience of salvation as the result of a divine gift» (*Luke*, 93). L'opera di Giovanni si iscrive dunque nell'opera di grazia di Dio.

Due osservazioni, almeno, ci sembra confortino questa interpretazione: anzitutto la constatazione che la formula τοῦ δοῦναι ricorre già in Lc 1,73 e che in quest'ultimo versetto essa indica, inequivocabilmente, l'azione di Dio a favore del suo popolo. La ricorrenza in 1,77 non è perciò la prima. Se dunque è vero, come detto, che τοῦ δοῦναι di 1,77 va posto in parallelo con l'infinito ἐτοιμαῖσαι di 1,76 e quindi richiama l'opera del precursore, non si potrà negare che esso almeno riecheggi 1,73 e quindi rinvi all'opera stessa di Dio. In secondo luogo, in 1,77 è presente per la seconda volta il sostantivo λαός, che si incontra in apertura del cantico (1,68), là dove si ricorda la visita di Dio e la sua redenzione. Il popolo al quale il figlio di Zaccaria è inviato (1,76-77) viene dunque presentato sin dall'inizio come il popolo che Dio ha visitato e redento nella persona del suo Messia (1,68.78-79)¹⁵. A queste due considerazioni potremmo aggiungere una terza, che riguarda la parola ὁδός. Questo termine si incontra al plurale in 1,76 e poi si ritrova al singolare in 1,79. Nel primo caso si fa riferimento alle *vie del Signore* che Giovanni preparerà, nel secondo caso, alla *via della pace* che il Messia aprirà e sulla quale condurrà i credenti. Le *vie* che Giovanni prepara conducono dunque alla *via* che il Messia inaugura. Di nuovo, l'azione del precursore appare collocata nell'orizzonte di una iniziativa di grazia che rimanda a Dio e che culmina nella persona del Messia. Possiamo così concludere che la *conoscenza di salvezza* di cui si parla in 1,77 dipende dalla missione del Battista ma deriva ultimamente dall'azione di Dio.

Chiarito questo particolare, si può dunque affrontare l'interrogativo principale: che cosa si intende qui per *conoscenza*? Che senso acquista questo termine quando viene posto da Luca in relazione con la salvezza? La parola γινῶσις, presente in Lc 1,77, è molto rara nell'opera lucana¹⁶. Non la si dovrà dunque sovraccaricare di significato a partire da se stessa; bisognerà piuttosto lasciare che il contesto la illumini. Le osser-

Anche J. GNILKA è del parere che la conoscenza della salvezza di cui parla Lc 1,77 vada considerata, alla luce della tradizione giudaica, un dono divino: «Die von Johannes vermittelte γινῶσις ist etwas anderes. Sie knüpft an Jüdischen Traditionen an, nach denen die wahre Erkenntnis ein Gottesgeschenk ist (vgl. 1Qs 9,17; 11,15-16; 1QH 1,21)» (J. GNILKA, «Der Hymnus», 234). Molto interessante anche la citazione di Testamento di Gad 5,7, che J. Gnilka riporta nella medesima pagina del suo studio: «La vera conversione a Dio disperde le tenebre, accende la vista agli occhi, dona conoscenza (γινῶσιν) all'anima e guida l'intelligenza alla salvezza (πρὸς σωτηρίαν)» (*traduzione nostra*).

¹⁵ La visita e la redenzione sono direttamente connesse con l'azione di Dio che «ha fatto sorgere un corno di salvezza» (1,69). Rimarcando l'uso dell'aoristo ἤγειρεν in 1,69, così commenta M.-J. LAGRANGE: «Zacharie a appris quel le salut est commencé par la visite de Marie; il fat donc allusion à la conception du Messie...» (*Luc*, 59).

¹⁶ Ricorre solo qui e in Lc 11,52.

vazioni sinora fatte ci spingono a ritenere che, da un lato, essa indichi in una presa di coscienza della singolarità del momento, cosa che il Battista raccomanda insistentemente, dall'altro, che essa alluda all'incontro stesso con il Messia, incontro di cui si coglie tutta la potenzialità salvifica. Quest'ultimo aspetto, naturalmente, è quello che più interessa la nostra indagine. Nella fase ancora iniziale della nostra ricerca, potremmo domandarci se una simile *conoscenza* della salvezza possa essere correttamente intesa nei termini di una *esperienza*. P. Vielhauer e I.H. Marshall lo dichiarano apertamente, osservando che tale conoscenza è per sua natura pratica ed insieme interiore¹⁷. Al riguardo, F. Bovon scrive: «Luca ci spiega come si vive la salvezza, quali sono le sue implicazioni religiose, sociali, familiari, economiche. Dunque Luca preferisce dirci come si vive la salvezza, piuttosto che dirci che cosa è [...]»¹⁸. Potremmo chiedere all'illustre esegeta svizzero se egli ritiene che queste implicazioni religiose, sociali, familiari, economiche della salvezza possano sussistere autonomamente o non vadano piuttosto unificate in una *forma di esistenza* che dimostri di fatto come si vive la salvezza. Se questa forma di esistenza si dà, come noi pensiamo, allora è molto probabile che proprio in questo consista, secondo Luca, la *conoscenza della salvezza*.

È importante notare che il soggetto di questa conoscenza della salvezza è *il popolo del Signore* (Lc 1,77; cf 1,68) e che, dunque, se di *esperienza* di salvezza si tratta, essa andrà immaginata come esperienza comunitaria. Sarà questo un aspetto che risulterà via via sempre più rilevante nella nostra indagine, a partire dal prossimo punto. Non andrà inoltre dimenticato che l'annuncio della Nuova Alleanza in Ger 31,31-34 include la promessa di una nuova conoscenza di Dio, connessa con la remissione dei peccati¹⁹, e che la Nuova Alleanza viene esplicitamente richiamata in Lc 22,19-20, in relazione con il sangue effuso dal Messia. Si aggiungerà, infine, che Luca appare sensibile, ci sembra più di altri autori del NT, al posto che viene ad assumere nella conoscenza della salvezza l'intelligenza delle Scritture²⁰. Quest'ultima permette di conoscere la salvezza come

¹⁷ «Die Erkenntnis ist nicht als theoretische, sondern im alttestamentlichem Sinn als praktische Erkenntnis aufzufassen, als Anerkennung, oder wahrscheinlicher (als) das praktische Innerwerden, die Erfahrung» (P. VIELHAUER, *Das Benedictus*, 263). «The knowledge described is not something imparted theoretically, but refers to the inward appropriation or experience of salvation as the result of a divine gift» (I. H. MARSHALL, *Luke*, 93).

¹⁸ F. BOVON, «Le salut», 173.

¹⁹ Connessione che ritroviamo appunto anche in Lc 1,77. Qualche esegeta non manca di segnalarlo nel commento del versetto: «Thus Je 31,34 with the promise of knowledge of God and forgiveness is fulfilled» (I.H. MARSHALL, *Luke*, 93). «Forse si ha una lontana allusione a Ger 31,34, secondo cui il nuovo patto dovrà portare una conoscenza perfetta di Dio e il perdono dei peccati» (H. SCHÜRMANN, *Luca*, I, 201, nota 71).

²⁰ Il primo annuncio della salvezza avviene nella forma di una predicazione che

opera di salvezza, cioè come l'azione divina dispiegata nella storia secondo un disegno o progetto²¹ di grazia, e che è culminata nella morte e risurrezione del Messia²². Per Luca, le Scritture sono il tesoro che il popolo di Dio custodisce come memoria di una storia d'amore a cui deve la sua stessa esistenza. L'intelligenza di tali Scritture è frutto dello Spirito²³, come frutto dello Spirito è lo stesso *Benedictus* (cf Lc 1,67), considerato da Luca come testimonianza di una lettura degli eventi attuali nella prospettiva salvifica offerta dalle Scritture.

1.2 «Al suo popolo»

Queste ultime considerazioni già ci hanno introdotto all'analisi del secondo elemento della frase di Lc 1,77. Il destinatario della conoscenza della salvezza è qui identificato con il popolo del Signore²⁴. Come si è accennato, il termine λαός è comparso già in apertura del cantico (1,68): senza possibilità di dubbio, in continuità con l'intera tradizione dell'AT²⁵, qui indica Israele. Andrà notato, tuttavia, che nel nostro cantico si stabilisce una distinzione tra i «padri» (1,72-73) e i membri attuali di Israele, i quali vengono indicati mediante il pronome «noi» (1,69.74.78). Il particolare ha la sua rilevanza, perché obbliga a introdurre il concetto di storia nella definizione di popolo di Dio. Si tratta poi, più precisamente, di una storia che rinviene nell'agire misericordioso e fedele di Dio la ragione della sua intrinseca coerenza ed armonia. Nel cantico di Zaccaria si parla infatti di Abramo (1,73), di Davide (1,69), dei profeti (1,70) e lo si fa sempre in relazione con l'Israele contemporaneo a Zaccaria. Quest'ultimo è posto in continuità con gli eventi e i soggetti del suo passato mediante la terminologia del *preannuncio* (1,70: καθώς ἐλάλησεν) e della *promessa sotto giuramento* (1,73: ὅρκον ὃν ὤμοσεν). Inoltre, in 1,72 ricorre l'espressione ἄγια διαθήκη:

attinge abbondantemente alle Scritture (At 2,14-36; 3,11-26). Ma si veda anche, al riguardo, l'esperienza paradigmatica dei discepoli di Emmaus (Lc 24,13-35).

²¹ Il termine greco, di grande importanza nell'opera lucana, è quello di βουλή: cf Lc 7,30; At 2,23; 4,28; 13,36; 20,27.

²² Si veda Lc 24,44-49 ed anche tutti i discorsi apostolici di Atti, in particolare At 13,16-41.

²³ Ne sono la prova i discorsi apostolici di At (in particolare: At 2; 13-36; 3,11-26; 7,1-53), punteggiati di riferimenti all'Antico Testamento. Dei soggetti che pronunciano tali discorsi si afferma a più riprese che hanno ricevuto il dono dello Spirito Santo (Pietro: At 2,4; Stefano: At 6,5; 7,55; Paolo: 9,17). Si veda anche il caso di Filippo: At 6,5; 8,35.

²⁴ Su questo tema: J. JERVELL, *Luke and the People of God. A new Look at Luke-Acts*, Minneapolis, 1972; W. REINHART, *Das Wachstum des Gottesvolkes. Untersuchungen zum Gemeindegewachstum im lukanischen Doppelwerk auf dem Hintergrund des Alten Testaments*, Göttingen, 1995.

²⁵ H. STRAHTMANN, λαός, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, VI, Brescia, 1970, 96-116.

si qualifica come «santa alleanza» l'intera opera divina a favore di Israele, un'opera che ha preso avvio con Abramo (cf Gen 15,18) e ha trovato nel Messia il suo compimento.

Si coglie così nel cantico di Zaccaria un costante dinamismo tra passato e presente. Da un lato, quanto è ricordato già fa riferimento ad una realtà di popolo, dall'altro, tutto sospinge verso una nuova condizione di vita che lascia presagire una trasformazione anche su questo versante. Che sarà del popolo di Dio? Anzi che cosa sarà il popolo di Dio? I rimandi espliciti e impliciti alle Scritture che il testo del *Benedictus* contiene rafforzano questa impressione di apertura verso un compimento, verso una identità del popolo di Dio ancora sconosciuta. Abramo (Lc 1,73) è certo destinato ad essere padre di un grande popolo, ma un simile popolo acquista rilievo sullo sfondo delle nazioni, alle quali è ugualmente promessa la benedizione (Gen 12,1-2; 22,18). Davide (Lc 1,69) è il re di Israele, ma lo sviluppo profetico (Lc 1,70) dell'oracolo di Natan, particolarmente ad opera di Isaia²⁶, sospinge decisamente verso una prospettiva universalistica (cf Is 2,1-5; 11,1-9; 19,23-25²⁷; 25,4-12). Il Deutero-Isaia, in particolare, presenta Israele come il *popolo-servo di Dio*, destinato a svolgere una missione di testimonianza per la riunificazione universale²⁸ e in questa singolare cornice lo stesso Deutero-Isaia annuncia l'opera straordinaria del servo di יהוה, la cui missione è destinata contemporaneamente a Israele e alle nazioni (cf Is 42,6; 49,5-6)²⁹.

Luca tiene in grande considerazione l'opera di Isaia³⁰. La sua teologia della salvezza gli è ampiamente debitrice. I passi di Lc 2,29-30 e Lc 22,37 dimostrano da soli quanto peso abbia nella cristologia lucana

²⁶ Su questo: G. VON RAD, *Teologia dell'Antico Testamento*, vol. II, Paideia, Brescia, 1974, 176-207.

²⁷ Particolarmente importante questo passo, in cui la denominazione *mio popolo* è riferita alla popolazione dell'Egitto e quella di *mia eredità* alla popolazione dell'Assiria.

²⁸ Se eccettuiamo tre passi in cui personaggi storici sono chiamati da Dio «mio servo» (Isaia: Is 20,3; *Eliacim*: Is 22,20; *Davide*: Is 37,35), in tutto il libro di Isaia il titolo di *servo* ricorre solo nei capitoli 41-53 e per un totale di 19 volte. Di queste ricorrenze, nove si riferiscono sicuramente al popolo di Israele. È questo uno degli aspetti più caratteristici del Deutero-Isaia: Israele vi è presentato come il popolo eletto da יהוה e chiamato a realizzare una missione di testimonianza entro un orizzonte che ormai si è fatto chiaramente universale (cf G. VON RAD, *Teologia*, II, pp. 284-285).

²⁹ La correlazione tra elezione-missione di Israele e elezione-missione del servo, entrambe collocate su uno sfondo universale, costituisce un altro aspetto importante del messaggio del Deutero-Isaia. Il servo di יהוה è *alleanza di un popolo* (Is 42,6) in vista di una alleanza universale e cosmica (Is 54,10; 55,3).

³⁰ Si pensi alle ricorrenze della formula Ἡσαίας προφήτης in Lc 3,4; 4,17; At, 8,28.30; 28,25. Ma vi sarebbe anche da indagare sulle allusioni spesso implicite, basti pensare a Is 7,14, soggiacente a Lc 1,26-38.

la figura del servo di JHWH, da collocare però nel contesto di quell'*evangelo della salvezza*³¹ che costituisce l'essenza di Is 40-55 e che trova i suoi destinatari nell'Israele di Dio ormai inseparabile dalle nazioni. Luca guarda dunque ad Israele nell'ottica universale che già Isaia proponeva, un'ottica che non annulla l'identità santa del popolo eletto, ma che, al contrario, la onora. In questo senso, l'esperienza di Israele è per Luca già vera esperienza di popolo e tuttavia essa non è l'esperienza definitiva. In verità, l'esperienza dei *padri* spinge profeticamente e provvidenzialmente verso la nuova condizione del popolo di Dio, così come l'antica *santa alleanza*, esplicitamente menzionata in Lc 1,72, spinge verso la nuova Alleanza, implicita in Lc 1,77³².

Di questa nuova esperienza di popolo, derivante dall'evento pasquale che inaugura la Nuova Alleanza (Lc 22,19-20), parla l'intero libro degli Atti degli Apostoli: si tratta in realtà dell'esperienza della Chiesa di Cristo, che sorge dalla Pentecoste. Essa acquista forma concreta nelle varie comunità che si verranno a costituire prima in Gerusalemme, poi in Samaria, poi ancora in Giudea e fino agli estremi confini della terra (cf At 1,8). Se infatti il concetto di popolo di Dio suppone quello di storia e tale storia appare impostata sul binomio promessa-compimento, si deve ritenere che al compimento delle promesse fatte al popolo di Israele corrisponde un'esperienza di popolo nuova, fermo restando che già nel tempo della promessa l'esperienza del popolo di Israele non sia stata né illusoria, né vaga. Diremo di più: l'esperienza di popolo vissuta da Israele va considerata profetica o tipologica e come tale va continuamente rivisitata. È quanto ci invita a fare lo stesso cantico di Zaccaria, come si vedrà, e più in generale l'intero AT, letto ora come prefigurazione della Nuova Alleanza.

Noi pensiamo che la *conoscenza di salvezza* di cui parla Lc 1,77 consista di fatto in quell'esperienza di popolo di Dio che trova la sua piena espressione nella Chiesa di Cristo. Quest'ultima rappresenta per Luca la *forma salvifica dell'esistenza* (At 2,48), di modo che l'esperienza della vita ecclesiale altro non è, nell'ottica lucana, se non la salvezza stessa nella sua forma storica. In questa prospettiva, la *conoscenza della salvezza* non andrà intesa come un dono fatto da Dio al suo popolo come ad un'entità già sussistente e definitivamente configurata. Al contrario, la conoscenza della salvezza che Dio donerà attraverso il suo Messia contribuirà di fatto alla costituzione stessa del popolo di Dio. Il popolo che riceve la conoscenza è il popolo della promessa, l'esperienza della salvezza lo trasformerà nel popolo del compimento, rendendo attuale l'annuncio profetico con il suo respiro universale.

³¹ La ricorrenza della terminologia della *salvezza* (radice *שׁוּׁ*) nel Deutero-Isaia è impressionante: cf Is 43,3.11-12; 45,15.17.21-22; 46,13; 49,6; 51,5.6.8; 52,7.10.

³² La terminologia della conoscenza utilizzata in Lc 1,77, si diceva, rinvia all'oracolo della Nuova Alleanza (Ger 31,31-34).

La prospettiva storica e quella sociale-comunitaria si unificano dunque nel concetto di popolo di Dio. Si dà ormai, in forza dell'evento pasquale, un'esperienza comunitaria e sociale che porta a compimento quella dell'antico Israele, la quale ci appare ora come prefigurazione reale di una condizione nuova e definitiva: l'esistenza cristiana o la Chiesa di Cristo. In questo senso, il fine dell'opera di Dio e del disegno di grazia che muove provvidenzialmente la storia va identificato, secondo Luca, nell'intenzione divina di fare dell'intera umanità *il suo popolo*³³.

1.3 «In remissione dei loro peccati»

Il terzo elemento che rinveniamo in Lc 1,77 riguarda la realtà del peccato. Vi si afferma, infatti, che la conoscenza della salvezza da parte del popolo di Dio avviene «in remissione dei loro peccati». Va subito notato il passaggio dalla forma singolare a quella plurale: dal suo popolo, ai loro peccati. Ci si riferisce qui a tutti i componenti il popolo di Dio e, con ogni probabilità, si intende sottolineare il carattere necessariamente personale che assume la remissione dei peccati, pur all'interno dell'organismo vivo di un popolo. Il senso di tale remissione va tuttavia precisato a partire dal termine ἄφεσις che qui ricorre e va inoltre chiarito il rapporto che intercorre tra remissione dei peccati e conoscenza della salvezza, rapporto espresso in Lc 1,77 mediante la preposizione ἐν. Sono i due interrogativi che vogliamo affrontare.

1.3.1 Remissione dei peccati e anno giubilare

Il sostantivo ἄφεσις, ma lo stesso verbo ἀφίημι, hanno nel greco antico un significato che deriva dal contesto giuridico e non da quello religioso³⁴. Il sostantivo, più raro del verbo, indica frequentemente licenziamento, proscioglimento da un ufficio, dal matrimonio, dal carcere, ecc., come pure condono di una colpa o di una pena, ma mai in senso religioso. Il *background* appare piuttosto quello economico-sociale. È stata la versione dei LXX a stabilire la connessione tra questa terminologia e il contesto religioso, utilizzando il nostro verbo

³³ «Chacun à sa façon, Dieu et l'homme, font l'histoire, ou une histoire, celle du peuple de Dieu» (F. BOYON, *Le salut*, 175). «Das Reich Gottes ist im lukanischen Verständnis des Wortes die christliche Religion der universalen Kirche» (P. VIELHAUER, *Das Benedictus*, 271).

³⁴ «Ἀφίηναι, mandare, in greco ricorre frequentemente già in epoca remota e presenta tutte le sfumature: da lanciare (es. frecce), scagliare, a liberare, sciogliere, lasciare, permettere... Da notare l'uso giuridico largamente testimoniato anche nei papiri: ἀφίηναι τινα, togliere uno da una posizione giuridica, da una carica, dal matrimonio, dal carcere, dalla colpa o dal castigo (mai però in senso religioso)» (R. BULTMANN, ἀφίημι, ἄφεσις, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, I, Brescia, 1965, 1353).

per tradurre quei verbi ebraici che indicano l'atto del perdonare³⁵ e identificando quanto viene perdonato con la colpa e il soggetto del perdono con Dio stesso. Va dunque condivisa l'osservazione di R. Bultmann, il quale afferma: «I verbi ebraici indicanti la remissione o il perdono designano originariamente l'allontanamento culturale e l'espiazione del peccato, mentre ἀφίημι ha un significato giuridico. La traduzione dei LXX perciò introduce un'importante modificazione, mostrando che essi concepiscono il rapporto dell'uomo con Dio come un rapporto giuridico»³⁶. È naturale pensare al *patto* come categoria interpretativa privilegiata e sintetica della relazione יהוה-Israele. Nella prospettiva anticotestamentaria questa realtà del patto sta dunque alla base della promessa di remissione dei peccati.

È molto importante rilevare che il sostantivo ἄφεσις traduce nei LXX i termini ebraici che hanno rapporto con l'istituzione dell'anno giubilare, cioè יובל (Lev 25,27) e שמיטה (Es 23,11; Dt 15,1ss). Rende inoltre l'idea di liberazione espressa dal termine ebraico דרור (Lev 25,10; Is 58,6; 61,1). In Ester il nostro termine significa amnistia o esenzione fiscale. Soltanto in Lev 16,26 ἄφεσις rinvia al contesto dell'espiazione rituale. La terminologia, dunque, appare ancora una volta meno dipendente dall'ambito culturale e più da quello giuridico, con specifico riferimento alla prassi di condono e di riscatto connessa con l'anno sabbatico e giubilare. L'idea emergente non è tanto quella della remissione dei peccati come espiazione sacrificale cruenta, ma piuttosto come liberazione da una condizione di infelicità: l'azione di grazia si compie nei confronti di quei membri del popolo di Dio che si trovano in una situazione critica, dovendo sopportare il peso di debiti contratti o di una schiavitù provocata da varie circostanze. L'idea è perciò meglio espressa nel nostro vocabolario attraverso il termine *redenzione* o *riscatto*. La remissione dei peccati ci appare in questa luce come una sorta di *sanatio in radice*, un intervento di grazia da parte di Dio che mira a ricostituire i figli di Israele nella positiva condizione originaria, rimuovendo le cause di un'oppressione assillante e degradante.

Il NT eredita una simile concezione³⁷ e l'opera lucana la testimonia con una intensità particolare. Sono dieci i testi di Lc-At in cui si incontra il sostantivo ἄφεσις³⁸. In tutti questi testi, tranne due, il sostantivo ricorre nella formula ἄφεσις (τῶν) ἁματιῶν. Nei due passi che fanno eccezione e che in realtà costituiscono le due parti di

³⁵ Si tratta dei verbi seguenti: כפר (es. Is 22,14), נשא (es. Gen 4,13; Es 32,32), סלח (es. Lv 4,20; Nm 14,19).

³⁶ R. BULTMANN, ἀφίημι, ἄφεσις, 1355-56.

³⁷ Cf. W. BAUER, ἄφεσις, *A Greek-english Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago and London, 1958.

³⁸ Lc 1,77; 3,3; 4,18 (2 volte); 24,47; At 2,38; 5,31; 10,45; 13,38; 26,18.

Lc 4,18, ἄφεσις compare da solo, senza dunque riferimento ai peccati, ed ha chiaramente il significato di *liberazione* in connessione con l'anno giubilare. In Lc 4,19, infatti, si incontra l'espressione ἐνιαυτὸν κυρίου δεκτὸν, che, nella prospettiva di Is 61,1, rinvia all'anno del riposo, del condono e della liberazione annunciato da Lev 25³⁹. Se si deve comunque ritenere che ἄφεσις contenga di per sé l'idea di perdono, come attestato dalla versione dei LXX a cui Luca sicuramente si riferisce, il recupero della prospettiva giubilare a cui essa rinvia permette di intendere un simile perdono non tanto nella linea culturale dell'espiazione, quanto piuttosto in quella esistenziale dell'incontro con la misericordia⁴⁰. Sempre la prospettiva giubilare spinge poi a considerare la remissione dei peccati nella linea di un intervento vittorioso di Dio, nel quale si dispiega una potenza di salvezza in grado di contrastare ed annullare quelle forze oscure che sono responsabili della penosa oppressione di cui è vittima il popolo di Dio. Se così è, l'idea di peccato si presenta in Luca come inclusiva dell'idea di oppressione. Ci troveremmo cioè di fronte ad una concezione *dinamica* del peccato, che ne segnala la potenzialità distruttiva nei confronti del popolo di Dio⁴¹. Per contro, la remissione dei peccati acquisterebbe appunto i tratti della liberazione e del riscatto. Così, l'anno giubilare con la sua prassi di condono del debito e di liberazione dei figli di Israele divenuti servi⁴² fornirebbe un'illuminante chiave di lettura per l'interpretazione lucana della remissione dei peccati, fermo restando che essa va considerata un «effetto dell'evento di Cristo»⁴³.

³⁹ «Une année de grâce accordée par le Seigneur; non une année agréable au Seigneur» (M.-J. LAGRANGE, *Luc*, 139). «Concretely, the allusion is to "the year of jubilee" the year of liberation among men appointed by JHWH (Lev 25) and now made symbolic of his own saving acts» (I.H. MARSHALL, *Luke*, 184). Opportunamente, I.H. Marshall stabilisce una connessione tra la formula ἐνιαυτὸν κυρίου δεκτὸν di Lc 4,19 e l'acclamazione di Lc 2,14, nella quale ricorre il termine εὐδοκία (*ivi*).

⁴⁰ In questa direzione spinge la prassi del condono nell'anno sabbatico e giubilare. La tradizione giudaica ed anche quella neotestamentaria spesso presentano il peccato in termini di *debito* (cf J.A. FITMYER, *Luke*, I, 224). La remissione dei peccati appare così come un condono delle colpe operato da Dio in nome della sua misericordia.

⁴¹ «La nozione di perdono, come fatto escatologico, rinnova per intero l'uomo, nel quale il peccato non era qualcosa di accidentale o occasionale, ma una forza che ne determinava l'essere» (R. BULTMANN, ἀφίημι, ἄφεσις, col. 1361).

⁴² Non si dimenticherà che la normativa di riscatto degli schiavi valeva soltanto per i membri del popolo del Signore (cf Lev 25,55). La grazia giubilare riguardava esclusivamente i figli di Israele: ci muoviamo sempre all'interno di una esperienza singolare di popolo.

⁴³ «Hence the significance of the Lucan formula as an expression of *an effect of the Christ-event* [...]. In other words, though Luke often depicts Jesus "forgiving sins" in the ministry of the Gospel, when he comes to sum up the corresponding effect of Jesus' total work that must be proclaimed, it is stated in term of his releasing human beings

1.3.2. Remissione dei peccati e conoscenza della salvezza

Il passo di Lc 1,77 stabilisce una correlazione tra la remissione dei peccati e la conoscenza della salvezza: vi si afferma che al popolo del Signore verrà data *conoscenza di salvezza in remissione dei loro peccati*. Come va dunque intesa una simile correlazione? La formula utilizzata qui è ἐν ἀφέσει τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν. Ci si potrebbe chiedere: perché proprio ἐν ἀφέσει e non, per esempio, εἰς ἄφεσιν οὐ διὰ ἀφέσεως? Come si colloca di fatto la remissione dei peccati in rapporto all'esperienza della salvezza? Si tratta della medesima realtà, per cui la seconda espressione semplicemente specifica la prima, oppure la conoscenza della salvezza include la remissione dei peccati superandola? Secondo A. Plummer, ἐν ἀφέσει di Lc 1,77 va collegato con σωτηρίας, presente nello stesso versetto, e il nesso tra la salvezza e la remissione dei peccati andrebbe spiegato nel modo seguente: «Il precursore, cioè il figlio di Zaccaria, farà conoscere la salvezza nel senso che permetterà al popolo del Signore di comprendere che tale salvezza non consiste in una liberazione politica dal potere di Roma, bensì in una liberazione spirituale dal dominio del peccato»⁴⁴. H. Schürmann non condivide l'idea che la formula contenga un'implicita allusione alla situazione politica della Palestina di quel tempo, ma è d'accordo nell'identificare la salvezza di cui qui si parla con la remissione dei peccati⁴⁵. Una simile identificazione tra salvezza e remissione dei peccati è proposta anche da I.H. Marshall⁴⁶ e P. Vielhauer⁴⁷. Agli albori del Cristianesimo, Ireneo si esprimeva così, commentando Lc 1,77: «Questa è la conoscenza della salvezza che mancava loro, quella del Figlio di Dio. E Giovanni la procurava loro dicendo: "Ecco l'Agnello di Dio, che toglie il peccato del mondo"»⁴⁸.

La formula ἐν ἀφέσει (τῶν) ἁμαρτιῶν, che incontriamo in Lc 1,77, è unica all'interno dell'opera lucana⁴⁹. Un poco più frequentemente

from their debts (= sins) in the sight of God. He has, by all that he was and did, cancelled the debt of guilt incurred by their evil conduct» (J.A. FITZMYER, *Luke*, I, p. 224).

⁴⁴ A. PLUMMER, *The Gospel according St. Luke*, ICC, Edimburg, 1898, 42. In questa linea, mi sembra, anche J.A. FITZMYER: «Thus salvation moves a step beyond that associated with contemporary Palestinian messianism» (*Luke*, I, 386).

⁴⁵ Vedi la sua traduzione: «Per dare conoscenza della salvezza al suo popolo (che consiste) nella remissione dei suoi peccati». Egli poi commenta come segue: «Giovanni comunicherà la conoscenza della salvezza e la salvezza consisterà nel perdono dei peccati» (H. SCHÜRMANN, *Luca*, I, 203).

⁴⁶ «The words ἐν ἀφέσει ἁμαρτιῶν αὐτῶν should not be linked with δοῦναι, but with σωτηρίας, indicating that the salvation envisaged consists in the forgiveness of sins» (I.A. MARSHALL, *Luke*, 93).

⁴⁷ «Das Heil besteht in der Sündenvergebung» (P. VIELHAUER, «Das Benedictus», 263).

⁴⁸ IRENEO DI LIONE, *Adversus Hæreses*, III, 10,3.

⁴⁹ In Lc 4,18 abbiamo la seconda (duplice) ricorrenza di ἐν ἀφέσει, non però seguito da (τῶν) ἁμαρτιῶν.

ricorre εἰς ἄφεσιν (τῶν) ἁμαρτιῶν⁵⁰ che in Lc 3,3 e 24,47 è preceduta dal sostantivo μετάνοια⁵¹. Quest'ultima considerazione risulta importante: in apertura del terzo Vangelo e in chiusura si afferma che alla remissione si giunge grazie alla conversione⁵² e che quest'ultima rappresenta la condizione indispensabile per ricevere la prima. Giustamente, J.A. Fitzmyer non pone la *metanoia* tra gli effetti dell'evento di Cristo, che identifica nella salvezza, nella remissione dei peccati e nella pace, ma la annovera piuttosto tra le forme della reazione umana alla proclamazione del Cristo e dei suoi discepoli⁵³. La conversione è ciò che consente all'evento di Cristo di divenire efficace e di ottenere la remissione dei peccati⁵⁴. Essa si pone dunque sul versante della libertà del soggetto, del suo decidersi a favore della potenza della grazia. Tale decisione sembra includere almeno due aspetti: il pentimento per il male commesso e il desiderio fattivo di rinnovare la propria esistenza⁵⁵. Potremmo dunque dire che, secondo Luca, si

⁵⁰ Lc 3,3; 24,47; At 2,38.

⁵¹ Si veda anche At 5,31.

⁵² Sul senso della *conversione* in Lc-At, cf A. GEORGE, «La conversion», in *Études sur l'œuvre de Luc*, Paris, 1978, pp. 351-368; J. DUPONT, «Repentir et conversion d'après les Actes des Apôtres», in *Études sur les Actes des Apôtres*, Paris, 1967, 421-458; tr. it. «Pentimento e conversione, negli Atti degli Apostoli», in *Studi sugli Atti degli Apostoli*, Roma, EP, 1975, 717-781; J. DUPONT, «La conversion dans les Actes des Apôtres», *ivi*, 459-476; J.W. TÄGER, *Der Mensch und sein Heil. Studien zum Bild der Menschen und zur Sicht der Bekehrung bei Lukas* (FRLANT 126), Edimbug, 1982.

⁵³ «There are three main ways in which Luke speaks of the reaction of human beings to the proclamation of Christ and his disciples; they are common to other NT writers as well. They are faith, repentance and conversion, and baptism» (J.A. FITZMYER, *Luke*, I, 235).

⁵⁴ Circa il rapporto tra μετάνοια e ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν J.A. FITZMYER osserva: «H. Conzelmann (*Theology*, 228) is certainly correct in saying that the two (= repentance and forgiveness of sins) are inseparably connected, but his view of their relationship is puzzling. He thinks that μετάνοια in Mark 1,4.15 stands for a way of summing up the whole process of salvation, whereas in the Lucan view it becomes merely one definite point and is not an adequate description of salvation. What Conzelmann has done is to confuse the effects of the Christ-event: forgiveness of sins, salvation or life, with the reaction expected of humans to those effects. In this sense of reaction one can speak of repentance as a condition for the forgiveness of sin. What was brought about by Christ in his passion death, and resurrection and made possible by the gift of the Spirit is appropriated by human beings – in the lucan view – through faith, repentance, and conversion (and baptism)» (*Luke*, I, 238).

⁵⁵ Osserva J. DUPONT: «Ogni conversione suppone il senso del peccato: soltanto da un uomo cosciente di essere colpevole dinanzi a Dio e desideroso di ottenere il suo perdono, è possibile attendersi la conversione» («Pentimento e conversione», 779). J.A. FITZMYER (*Luke*, I, 237) usa la duplice terminologia *repentance* e *conversion*: la prima parola, a suo giudizio, traduce μετάνοια, la seconda ἐπιστροφή. Questa distinzione così rigida dei significati indurrebbe a pensare che il termine μετάνοια esprima l'idea del pentimento, senza alcuna allusione al cambiamento di vita. La cosa è difficilmente accettabile: vi si oppongono l'etimologia stessa del termine, che

entra nella remissione dei peccati grazie alla conversione che vi conduce. In questo senso, la formula ἐν ἀφέσει (τῶν) ἁμαρτιῶν presente in Lc 1,77 lascerebbe supporre la conversione di quanti fanno parte del popolo di Dio, quale condizione previa e necessaria alla remissione dei peccati. Sorge però a questo punto una domanda: se la conversione è condizione per la remissione dei peccati, qual è la condizione per la conversione? Che cosa fa sorgere la conversione e la rende possibile? Detto altrimenti: che cosa induce un uomo a riconoscere i propri peccati, a pentirsene e a desiderare un rinnovamento di vita, di modo che i suoi peccati siano poi effettivamente rimessi dalla potenza di Dio e il rinnovamento desiderato diventi realtà? Si deve ritenere che questa decisione di cambiare vita sia totalmente affidata al soggetto, nella forma di un autoconvincimento insindacabile, o si deve piuttosto pensare che essa avvenga in seguito ad un'esperienza di rivelazione, in qualche modo preveniente, così che tale decisione risulti di fatto una forma di reazione della libertà all'azione di Dio?

A nostro giudizio la risposta lucana muove in questa seconda direzione. Non solo: una simile considerazione circa il rapporto tra la conversione e la remissione dei peccati ci permette di individuare un elemento che interviene a precisare la differenza tra la conoscenza della salvezza e la remissione dei peccati. La remissione dei peccati, infatti, fa seguito alla libera decisione umana della conversione, mentre la conoscenza della salvezza abbraccia anche l'esperienza di rivelazione che conduce l'uomo alla conversione e crea le condizioni per la remissione dei peccati. In altri termini, l'azione di salvezza di Dio non va identificata soltanto con ciò che deriva alla conversione ma anche con ciò che la precede. In questo senso essa include la rivelazione che Dio fa all'uomo del suo volto misericordioso. Sul versante dell'uomo tutto questo si configura come un'esperienza molteplice ma unitaria, che riguarda la fase della rivelazione preveniente e quella dell'intervento rinnovatore. La *conoscenza della salvezza* è appunto questo: l'esperienza di una rivelazione di grazia che conquista il cuore dell'uomo, lo rende consapevole del suo

indica mutamento di mentalità, e l'indubbio rimando alla radice ebraica שׁוּב, che include l'idea del ritorno. A nostro giudizio, i due termini μετάνοια e ἐπιστροφή non sono così diversi tra loro. In entrambi si ritrovano i due aspetti del pentimento e del cambiamento di vita, seppure con una diversa sfumatura. Del resto, lo stesso J.A. FITZMYER lascia intendere che *repentance* (e quindi μετάνοια) vada inteso non in senso emozionale, bensì in senso anche pratico. Pentirsi significa attivarsi per un cambiamento rispetto al passato, dunque cambiare mentalità e modo di agire. Sicché, ἐπιστροφή indicherebbe l'aspetto positivo, cioè l'orientarsi verso Dio e il camminare incontro a lui (cf FITZMYER, *Luke*, I, 237-238); ma ciò, diciamo noi, non è possibile senza una presa di coscienza circa l'errata direzione del cammino precedente e il pentimento per il modo in cui ci si è comportati sino a quel momento.

peccato, suscita in lui un vivo desiderio di rinnovamento, lo spinge a credere nella potenza misericordiosa di Dio e lo dispone a ricevere in dono una nuova *forma di esistenza*.

L'opera lucana non solo conferma questa verità ma ne è come strutturata. La predicazione di Giovanni annuncia un battesimo di conversione per la remissione dei peccati (Lc 3,3), ma la sua testimonianza, nella quale si coglie la presenza della parola di Dio (cf Lc 3,2), suscita nelle folle il desiderio di un rinnovamento di vita che trova espressione nella domanda: «Che cosa dobbiamo fare?» (Lc 3,10). Le «opere degne della conversione» (Lc 3,8) che Giovanni esorta a compiere hanno lo scopo di preparare l'incontro con colui che rimetterà i peccati attraverso un battesimo in Spirito santo (Lc 3,16).

Lo stesso incontro con il Messia non annulla la dinamica rivelazione-conversione-remissione dei peccati. È la manifestazione del vero volto di Dio che apre il cuore del peccatore al riconoscimento dei suoi peccati e alla decisione di mutare vita, come mostrano bene, per limitarsi ad essi, gli episodi emblematici e non a caso esclusivamente lucani, di Lc 19,1-10 (l'incontro tra Gesù e Zaccheo) e di Lc 23,40-43 (il dialogo tra Gesù e il *buon ladrone*). La dinamica narrativa di questi testi fa ben comprendere che dall'incontro con la misericordia del Cristo deriva la conversione, nella forma del riconoscimento del proprio peccato, e successivamente l'esperienza di una nuova vita⁵⁶. Secondo Luca, tutto questo va collocato sotto l'unico nome della *salvezza*⁵⁷, di modo che i nostri due personaggi si presentano come due esempi di quella *conoscenza della salvezza nella remissione dei peccati* di cui parla Lc 1,77.

L'esperienza raccontata negli Atti degli Apostoli ricalca quella narrata nel terzo Vangelo e la precisa: la parola apostolica di Pietro, con la struggente rivelazione del Messia sofferente e salvatore, trafigge

⁵⁶ Per Zaccheo questa vita nuova risulta contrassegnata da una radicale trasformazione della relazione sociale. Il comportamento descritto in Lc 19,8, infatti, non può essere interpretato come una semplice riparazione del male compiuto. Si tratta in realtà di un atto di misericordia verso i poveri, cui Zaccheo dona la metà dei suoi beni, e di un atto di misericordia verso le vittime della sua frode, cui egli restituisce quattro volte tanto. Per il buon ladrone tale vita ha l'aspetto di una piena comunione con Cristo oltre la morte, forma definitiva di quella nuova esistenza che ogni credente già riceve prima di essa. Illuminante, da questo punto di vista, il commento di S. AMBROGIO al testo di Lc 23,43: «Vita est enim esse cum Christo, quia ubi Christus est ibi regnum» (*Expositionis Evangelii secundum Lucam*, X, 121).

⁵⁷ Nel racconto di Lc 19,1-10 questo è esplicito: «Oggi la salvezza è entrata in questa casa!» (Lc 19,9). Quanto al secondo testo, che le parole di Gesù al buon ladrone rivelino l'opera di salvezza del Cristo a suo favore lo si ricava per contrasto da Lc 23,35-37: a differenza di quanti sprezzantemente sfidano Gesù, il secondo malfattore, che riconosce la rivelazione della misericordia nel Messia crocifisso, viene effettivamente salvato.

il cuore degli ascoltatori (cf At 2,37a) e li induce a porre la domanda fondamentale, analoga a quella già incontrata in Lc 3,10: «Che cosa dobbiamo, fare fratelli?» (At 2,37b). A tale domanda Pietro risponde: «Convertitevi e ciascuno di voi si faccia battezzare nel nome di Gesù Cristo, per la remissione dei vostri peccati» (At 2,38). Queste parole hanno un senso chiaro: la conversione che sorge dalla parola annunciata assume la forma di un riconoscimento del peccato commesso nei confronti di Dio e del suo Messia e conduce all'accoglienza di quella nuova condizione di vita che trova nel Battesimo cristiano e nel conseguente innesto nella Chiesa di Cristo la sua espressione più vera. Che Gesù sia «l'unico nome nel quale possiamo essere salvati» (At 3,12) significa appunto questo: grazie a lui è concesso di fare un'esperienza di grazia che prende avvio dall'ascolto della predicazione apostolica, apre il cuore al riconoscimento del proprio peccato, suscita il desiderio di un radicale rinnovamento e sfocia nella partecipazione a quella nuova forma di *esistenza salvata* che viene a coincidere con la realtà viva della Chiesa (At 2,48).

In conclusione, dal terzo Vangelo e dagli Atti degli Apostoli emerge un dato comune in forza del quale è possibile configurare la *conoscenza della salvezza* di cui parla Lc 1,77 come l'*esperienza* di questa medesima salvezza. Essa appare contraddistinta dal seguente dinamismo: una previa rivelazione divina, consistente di fatto in una testimonianza profetica o apostolica che annuncia la misericordia di Dio, suscita la conversione del cuore, vale a dire il riconoscimento dei propri peccati e il desiderio di un rinnovamento della vita. Tale conversione dispone ad accogliere la remissione dei peccati come effetto della potenza redentrice di Dio scaturita dal mistero pasquale e introduce in una forma nuova di vita, la forma di vita *cristiana* o del *popolo di Dio*, coincidente con la realtà straordinaria della Chiesa.

2. Lc 1,68-79: BENEDETTO IL SIGNORE PER LA SUA OPERA DI SALVEZZA

Le osservazioni fatte sin qui e le conclusioni emerse dall'analisi di Lc 1,77 inducono ad allargare il raggio dell'indagine, ponendo sotto l'obiettivo l'intero cantico di Zaccaria. Il passo di 1,77, come è ovvio, rinvia al contesto cui appartiene e ne riceve luce. Da una indagine condotta sul *Benedictus* a partire dal nostro versetto potranno emergere conferme ed approfondimenti o forse anche rettifiche rilevanti. Naturalmente, la ricerca si manterrà ancorata alla domanda di partenza e muoverà perciò nella linea di una chiarificazione dell'esperienza umana della salvezza e del rapporto che tale esperienza stabilisce con la remissione dei peccati. Questo è dunque l'ottica specifica nella quale ci collochiamo mentre fissiamo l'obiettivo sul testo del *Benedictus*.

Le considerazioni di A. Vanhoye a conclusione del suo studio sulla struttura del cantico di Zaccaria ci offrono una traccia che merita di essere considerata. Egli afferma: «La salvezza, semplicemente nominata in 1,69, è esplicitata sotto il suo aspetto negativo in 1,71: si tratta dell'essere salvati dalle mani dei nemici. Poi, a questo aspetto negativo si aggiunge in 1,74-75 l'aspetto positivo del servizio di Dio nella santità. Infine, l'aspetto negativo subisce un'interiorizzazione: al posto dei nemici esteriori si parla ora del peccato. L'ultimo versetto completa il quadro grazie a delle metafore bibliche ricche di significato: luce e tenebre e via della pace»⁵⁸. Raccogliendo queste indicazioni e cercando di svilupparle analiticamente, a noi pare si possa affermare che la conoscenza della salvezza di cui si parla in Lc 1,77 si comprenda meglio tenendo conto di quanto viene affermato nel cantico di Zaccaria circa la visita di Dio al suo popolo (Lc 1,68.78-79), la redenzione (1,68.71.74a.79a), il servizio reso a Dio dal suo popolo in santità e giustizia (1,74b) e, infine, il cammino del popolo di Dio verso la pace (1,79b).

2.1 Dio ha visitato il suo popolo

Il cantico di Zaccaria si apre con la benedizione al Dio di Israele (Lc 1,68), subito motivata dall'azione di Dio a favore del suo popolo. Tale azione è presentata nei termini di una visita di grazia, iniziata ora che Dio ha fatto sorgere per il suo popolo il Messia: a lui si allude mediante l'immagine del *κέρας σωτηρίας*⁵⁹ (Lc 1,69). Le successive ricorrenze lucane del verbo della visita, *ἐπισκέπτομαι*, la persona stessa di Gesù sarà sempre in causa: Lc 7,16 e Lc 19,44 mostrano che la visita di Dio al suo popolo e alla città di Gerusalemme avviene nella persona del suo Messia. Che poi la visita di Dio nella persona del Messia rechi con sé l'esperienza della salvezza risulta evidente in Lc 19,1-11, sebbene non vi ricorra la terminologia specifica. Varcare la soglia della abitazione di Zaccheo significa per Gesù far visita nel nome di Dio ad uno dei figli di Abramo, cioè ad uno dei figli del suo popolo: ed è appunto in questo modo che la salvezza entra in quella casa (cf Lc 19,9). Ma già il contesto del *Benedictus* appare contraddistinto dal motivo della visita di Dio nella persona del Messia: in 2,39-45 Luca ha riferito dell'ingresso di Maria nella casa di Zaccaria e dell'incontro tra lei ed Elisabetta. In quell'oc-

⁵⁸ A. VANHOYE, *Structure*, 389.

⁵⁹ Per questa espressione, cf Sal 17,3 LXX. La quindicesima preghiera delle Diciotto Benedizioni (recensione babilonese) suona così: «Suscita in fretta il germoglio di David e il suo corno si elevi grazie al tuo aiuto. Benedetto sii tu, יהוה, che fai spuntare aiuto» (BILLERBECK, IV, 213).

casione l'anziana parente aveva salutato Maria come «madre del mio Signore» (Lc 1,43). «Ciò che Elisabetta aveva profeticamente riconosciuto nello Spirito santo – commenta H. Schürmann – cioè che *il Signore* è già presente, viene ora riconosciuto nello Spirito santo anche da Zaccaria. Prima ancora di poter fare asserzioni profetiche sul figlio suo (Lc 1, 76-79), egli deve annunciare il *cornò di salvezza* che Dio *ha suscitato nella casa di Davide suo servo*»⁶⁰.

La visita di Dio viene direttamente associata alla salvezza in Sal 106 (105),4, un testo di grande rilevanza nella prospettiva della nostra ricerca: «Ricordati di noi, Signore, per amore del tuo popolo, visitaci (ἐπίσκεψαι ἡμᾶς) nella tua salvezza (ἐν τῷ σωτηρίῳ σου)»⁶¹. I termini evidenziati sono gli stessi che incontriamo in Luca. Da questa stessa frase, tuttavia, e dall'insieme del Salmo, emerge anche un altro elemento, decisamente importante, che trova conferma nella soteriologia lucana: si tratta del riferimento ad un disegno di grazia, che rende ragione dell'intervento di Dio a favore del suo popolo. A ciò allude, infatti, la formula ἐν τῇ εὐδοκίᾳ τοῦ λαοῦ αὐτοῦ, che noi abbiamo tradotto «per amore del tuo popolo». Il termine εὐδοκία quasi esclusivo della letteratura giudaica e cristiana, designa nei LXX «la benignità o la grazia di Dio»⁶², nel senso del suo *buon volere*. In Luca il termine ricorre, oltre che in 10,21, in 2,14, un passo tanto importante quanto controverso. Gli ἄνθρωποι εὐδοκίας ai quali viene annunciata la pace come riflesso della gloria dei cieli, sono a nostro giudizio, l'umanità intera, a cui Dio si rivolge secondo un disegno di grazia. Il termine εὐδοκία che qui ricorre fonde due aspetti cari alla teologia lucana: quello della misericordia di Dio, espresso normalmente attraverso i termini ἔλεος (Lc 1,50.54.58.78; 10,37) e οἰκτιρμών (Lc 6,36), oltre che il verbo σπλαγνίζομαι (Lc 7,13; 10,33; 15,20), e quello della sua intenzionalità • progettualità salvifica, a cui rinviano invece i sostantivi βουλή⁶³ e θέλημα (Lc 11,2; 22,42; At 21,14; 22,14), come pure i verbi ὀρίζω (Lc 22,22; At 2,23; 10,42; 17,26.31) e προχειρίζομαι (At 3,29; 22,14; 26,16). Il tema della visita divina si intreccia così indissolubilmente con quello della teologia della storia, a sua volta inseparabile da quello della rivelazione del volto misericordioso di Dio. La seconda ricorrenza del termine ἐπισκέπτομαι nel cantico di Zaccaria (Lc 1,78b) offre al riguardo una conferma significativa: la visita del Messia di Dio viene infatti motivata dalla misericordia di Dio (Lc 1,78a)⁶⁴ ed è presentata facendo uso della immagine suggestiva del sole che sorge, allusio-

⁶⁰ H. SCHÜRMANN, *Luca*, I, 195.

⁶¹ Si usa qui il sostantivo neutro σωτήριον che anche Luca ben conosce: Lc 2,30; 3,6; At 28,28.

⁶² Cf G. SCHRENK, εὐδοκία, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, III, 1118-1128.

⁶³ Cf sopra, nota 21.

⁶⁴ Troviamo qui l'efficace formula διὰ σπλάγχνα ἐλέους θεοῦ ἡμῶν.

ne alla nuova condizione di vita che si apre per l'umanità con l'avvento nella storia del Cristo redentore.

Resta da osservare che, in prospettiva lucana, il motivo della visita di Dio rinvia all'evento dell'Esodo, fondamento dell'esperienza di popolo di Dio compiuta da Israele. Leggiamo e interpretiamo in questa prospettiva il passo di At 7,23: la *visita* ai fratelli compiuta da Mosè è inseparabile dall'intenzione salvifica del Dio dei padri (At 7,25), che tuttavia può raggiungere il suo obiettivo solo più tardi, a causa del rifiuto opposto a Mosè dagli Israeliti (At 7,29-36). Non a caso nello stesso discorso di Stefano si è prima insistito sulla figura di Giuseppe (At 9-16): il filo conduttore che unisce la vicenda di Giuseppe a quella di Mosè sembra appunto la regola della misericordia, che ispira e guida il progetto divino al di là dell'empietà degli uomini e delle loro ribellioni. In entrambi i casi, infatti, Dio trasforma in salvatori coloro che erano stati respinti e perseguitati dai loro fratelli (At 7,35). Non si può non ricordare qui il testo di Gen 50,20: «Se voi avete pensato del male contro di me – dichiara Giuseppe ai suoi fratelli – Dio ha pensato di farlo servire a un bene, per compiere quello che oggi si avvera: dare vita ad un popolo numeroso». Nella luce di questo passo si coglie anche tutta la portata del testo di poco successivo: «Io sto per morire, ma Dio verrà certo a visitarvi e vi farà uscire da questo paese verso il paese che egli ha promesso con giuramento ad Abramo, a Isacco e a Giacobbe» (Gen 50,24; cf Gen 50,25). Il motivo della visita va dunque ad inserirsi armonicamente in un quadro molto più ampio, quello dell'opera salvifica di Dio tendente a far esistere il suo popolo. Emerge così la valenza tipologica delle figure di Giuseppe e di Mosè in ordine all'opera del Messia (versante cristologico della salvezza), ma, contemporaneamente, emerge pure la valenza tipologica dell'esperienza di Israele nella terra di Egitto (versante antropologico della salvezza). Quest'ultimo aspetto aiuta a comprendere meglio il senso di quella *conoscenza di salvezza* di cui parla Lc 1,77. In linea con quanto già emerso dall'analisi del versetto, tale *conoscenza* ha la forma di un'esistenza di popolo contrassegnata dall'incontro con la misericordia del Dio dell'alleanza e plasmata da avvenimenti nei quali trova compimento e viene riconosciuto il disegno provvidenziale di Dio.

2.2. *Redenzione e liberazione dai nemici*

L'effetto della visita di Dio al suo popolo viene indicato in Lc 1,68 mediante il termine λύτρωσις. Il sostantivo significa liberazione con prezzo di riscatto, per lo più con riferimento al riscatto dei prigionieri e al riscatto di un pegno⁶⁵. Potremmo rendere in italiano anche con

⁶⁵ F. BÜCHSEL, λύτρωσις, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, VI, 948.

redenzione. Nell'opera lucana λύτρωσις ricorre qui e poi solo in Lc 2,38 (λύτρωσις Ἰηρουσαλήμ). Nel NT, oltre a questi due passi lucani, è presente solo in Eb 9,12, dove è posto in diretto rapporto con il sangue di Cristo. La correlazione tra redenzione e sangue di Gesù è esplicita anche in Ef 1,7, dove però si incontra ἀπολύτρωσις, termine che ricorre, oltre che in Ef 14 e in Ef 4,30, anche in Col 1,14. In quest'ultimo testo il nostro termine precede l'espressione ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν, di cui probabilmente è sinonimo. Compare, inoltre, nel testo importantissimo di Rm 3,24, sempre con riferimento al sangue di Cristo. In Luca il termine ἀπολύτρωσις si incontra soltanto in Lc 21,28, dove non sembra avere nessun rapporto con il sangue di Cristo. Lo stesso si deve affermare dei due passi lucani sopra ricordati, cioè Lc 1,68 e Lc 2,38, in cui ricorre il termine λύτρωσις. Queste considerazioni confermano il dato già emerso dall'indagine condotta sul termine ἄφεσις presente in Lc 1,77: Luca presenta l'opera della redenzione ponendone in risalto non tanto il carattere di sacrificio e di espiatione quanto piuttosto quello di liberazione o di riscatto. Con questo non si intende ovviamente dire che Luca toglie valore al sangue versato da Gesù e quindi alla potenzialità salvifica della sua morte cruenta: il passo di Lc 22,19-20 basterebbe a contestare una simile affermazione⁶⁶. E tuttavia, proprio questo passo dimostra che la visione lucana della morte di Gesù non privilegia l'ottica culturale-sacerdotale, ma piuttosto quella profetica⁶⁷, che trova il suo punto di riferimento nella figura del servo di JHWH⁶⁸ e rimarca il compimento dell'annuncio, ugualmente profetico, della Nuova Alleanza⁶⁹.

Tornando al cantico di Zaccaria, notiamo che quanto espresso in apertura attraverso il termine λύτρωσις viene successivamente ripreso e ribadito mediante una terminologia differente, che conferma questa idea di redenzione. In Lc 1,71 e 1,74 l'azione divina a favore del suo popolo è descritta in termini di liberazione dai nemici. In 1,74 essa è presentata come l'atto di potenza mediante il quale Dio

⁶⁶ Ma si veda anche Lc 11,50-51; At 1,19, 5,28.

⁶⁷ Molto illuminante, al riguardo, il testo di Lc 11,47-51, dove si parla del sangue versato dai giusti e dai profeti per mano dei loro fratelli, ma anche Lc 13,33. Su questo tema si veda: F.G. CARPINELLI, «Do this as my Memorial» (Luke 22,19): Lucan Soteriology of Atonement», *The Catholic Biblical Quarterly* 61 (1999) 74-91.

⁶⁸ Con particolare riferimento all'ultimo carne: Is 52,13-53,12, esplicitamente citato in Lc 22,37 (Is 53,12), passo esclusivamente lucano, e At 8,32-33 (Is 53,7-8).

⁶⁹ È nota la differenza che intercorre tra la tradizione soggiacente alle parole sul calice che troviamo in Mc-Mt e in Lc-1Cor. Nella prima si incontra l'espressione «il mio sangue dell'alleanza», che rinvia al rito cruento di Es 24, nell'altra «la nuova alleanza nel mio sangue» che richiama piuttosto l'oracolo di Ger 31,31-34. Si veda: J. JEREMIAS, *Le parole dell'ultima cena*, Brescia, Paideia, 1973; H. SCHÜRMANN, *Jesu Abschiedsrede*, Münster, 1957.

strappa i suoi da una mano che li soffoca e li opprime⁷⁰. Che questa liberazione abbia un rapporto con la *conoscenza della salvezza* (Lc 1,77) è esplicitamente provato da 1,71, dove troviamo l'espressione «salvezza dai nostri nemici e dalle mani di tutti quelli che ci odiano». Come in 1,77, anche qui compare il sostantivo σωτήρια. Ciò significa che la conoscenza della salvezza include un'esperienza della stessa sotto forma di intervento liberatorio di Dio, che affronta e vince una potenza avversa al suo popolo. Si comprende meglio, in questa prospettiva, anche la frase ἔγειρεν κέρασ σωτηρίας ἡμῖν, di 1,69, che allude chiaramente ad un'azione di Dio, quella appunto di far sorgere il suo Messia, destinata a contrastare l'opera distruttiva dei nemici del suo popolo.

Ma chi sono dunque questi nemici che attentano alla vita stessa del popolo di Dio? E in che senso e in che modo il Messia li affronterà, portando redenzione ai figli del suo popolo? Per rispondere a questa domanda si deve richiamare alla mente quella tensione tra passato e presente che, lo si è visto, caratterizza il cantico di Zaccaria. Nella prospettiva dei *padri* e quindi del popolo dell'antica *santa alleanza* (Lc 1,72), la liberazione dai nemici non è un'esperienza sconosciuta. Israele sa bene che cosa significa essere vittime di un'inimicizia ostile e di un odio mortale. La sua storia è come segnata da una simile esperienza. Il racconto di Es 1-2 presenta l'opera di faraone nei termini di un'oppressione umiliante e feroce, che mette in pericolo la stessa sussistenza dei discendenti di Giacobbe. Analogamente, il libro dei Giudici narra dell'oppressione subita dalle tribù di Israele ad opera di popolazioni che si trasformano in avversari e nemici, minacciando la sua sopravvivenza⁷¹. Un pericolo gravissimo di disintegrazione del popolo di Dio giungerà, poi, dall'idolatria e dall'empietà che imperverseranno in alcuni periodi tristissimi della monarchia⁷², fino all'esperienza traumatica dell'esilio. Lungo tutto l'arco di tempo sul quale si distendono questi

⁷⁰ Troviamo qui la costruzione ῥύομαι ἐκ, non rara nel NT. Essa indica sempre l'azione liberatrice di Dio. È interessante notare da che cosa si viene strappati per opera di Dio: «da questo corpo di morte» (Rom 7,24), dal pericolo della morte (2Cor 1,10), dal potere delle tenebre (Col 1,13), dall'ira che viene (1Ts 1,10), dalle sofferenze connesse alla persecuzione (2Tim 3,11), «dalla bocca del leone» (2Tim 4,17), dalla tentazione (2Pt 2,9). Come si può osservare, qualcosa di misterioso e di indubbiamente potente attenta alla vita e alla felicità dell'uomo, coinvolgendo in modo enigmatico il suo corpo e l'intero suo vissuto.

⁷¹ Dal libro dei Giudici si ricava il seguente elenco dei nemici di Israele e dei giudici suscitati da Dio per difendere il suo popolo (ci limitiamo ai più importanti): Aramei / Otniel (Gdc 3,7-11), Moabiti / Eud (Gdc 3,12-30), Cananaei / Debora (Gdc 4-5), Madianiti / Gedeone (Gdc 6-8), Ammoniti / Iefte (Gdc 9-12,7; Filistei / Sansone (Gdc 13-16).

⁷² Si pensi, per esempio, a quanto raccontato nel ciclo di Elia (1Re 17- 2Re 2) e al regno di Manasse in Giuda (2Re 21,1-17).

eventi, il Dio dei padri difende l'esistenza di Israele e ne salvaguarda l'identità contro i suoi nemici: teologia della storia che Luca non manca di rimarcare. Il Dio di Israele appare qui come il liberatore e redentore, colui che riscatta il suo popolo dal pericolo costante della disintegrazione e lo fa in forza dell'alleanza stipulata unilateralmente con Abramo (Gen 15,9-21; 17,1-27). Ma tutto ciò è esperienza di redenzione in una economia di promessa: si attende un compimento.

È lo stesso cantico di Zaccaria a stabilire un rapporto tra il Messia e la redenzione. Con lui l'azione liberatrice di Dio si fa definitiva. Si comprende allora anche il senso vero di quella inimicizia distruttiva che già opera nell'economia della promessa, se ne svela il segreto rimasto nascosto dietro i molteplici volti dei nemici di Israele. Nell'opera lucana la potenza nemica del popolo di Dio è evocata attraverso la simbologia delle tenebre, alla quale si attribuisce una vera e propria sovranità e il cui esito è la morte. Nel versetto conclusivo del cantico di Zaccaria l'opera del Messia è presentata come opera di illuminazione di «coloro che stanno nelle tenebre (ἐν σκότει) e nell'ombra della morte (καὶ σκιᾷ θανάτου)» (Lc 1,79)⁷³, ma il testo forse più significativo a questo riguardo è quello di Lc 22,53, dove si incontra la formula ἡ ἐξουσία τοῦ σκότους. Il dato da raccogliere è quello di una misteriosa e potente realtà di morte che si è attivata negli eventi che hanno condotto all'uccisione cruenta del Messia. Si coglie qui il nesso con la ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν, che l'analisi sopra condotta ci ha invitato a considerare nei termini di una esperienza di liberazione, sullo sfondo della prassi giubilare. Nella malvagità degli uomini che hanno ucciso il Messia si è rivelato il *mysterium iniquitatis*, sperimentato dall'uomo come potenza oscura che opprime il cuore e deturpa il mondo. Luca guarda in questa prospettiva alla realtà del peccato e per questo presenta la ἀπολύτρωσις (Lc 1,68) e la ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν (1,77), come la liberazione da una condizione di tenebra mortale e come illuminazione (1,78-79). Motivo, questo della illuminazione, molto caro al terzo evangelista, il quale più volte descrive l'opera del Messia redentore nell'ottica profetica del servo di יהוה, che porta la luce al popolo e alle nazioni (Is 42,6; 49,6): oltre al testo di At 13,47 si dovrà ricordare l'importante passo di At 26,23⁷⁴. Che tutto questo, poi, vada posto in relazione con la salvezza, si evince da Lc 2,29-32.

⁷³ Il confronto tra la frase di avvio del *Benedictus* e quella di chiusura permette di rilevare l'elemento comune della visita di Dio (1,68.78) e quindi di stabilire una corrispondenza tra l'opera divina della redenzione (ἀπολύτρωσις: 1,68) e quella messianica della illuminazione (ἐπιφάνει... 1,78-79).

⁷⁴ Giustamente, J. DUPONT ha richiamato l'attenzione su questo testo: cf «La portata cristologica dell'evangelizzazione delle nazioni», in *Nuovi studi sugli Atti degli Apostoli*, Milano, Edizioni Paoline, Milano, 1985, 47-50.

2.3 Servire Dio in santità e giustizia alla sua presenza

Sebbene includa la liberazione dal potere mortale delle tenebre, cioè la redenzione dal peccato che opprime il popolo di Dio, la conoscenza della salvezza non identificarsi con questa. Nella prospettiva di Luca esiste, per così dire, un versante positivo della conoscenza della salvezza, cui ci sembra alluda il cantico di Zaccaria attraverso due espressioni: la prima, che si incontra in 1,73, fa riferimento al *servizio reso a Dio in santità e giustizia*; la seconda, che ricorre in 1,79, evoca l'immagine suggestiva della *via della pace*.

Ci soffermiamo anzitutto sulla prima. Come si è già osservato, nel passo di Lc 1,73 ricorre la formula τοῦ δοῦναι, che ricompare anche in 1,77. Una simile ricorrenza, si è detto, non può non stabilire una correlazione tra i due versetti. Quella *conoscenza di salvezza* offerta da Dio al suo popolo *in remissione dei loro peccati*, di cui si parla in Lc 1,77, si pone dunque in parallelo con il dono concesso da Dio al suo popolo di *servirlo in santità e giustizia al suo cospetto per tutti i nostri giorni*, una volta *liberati dalle mani dei nemici* (Lc 1,73-75). Emerge qui un aspetto non secondario di quella *conoscenza della salvezza* che sin dall'inizio del nostro studio ci si era presentata nei termini di una *esperienza*. Tale aspetto consiste di fatto in una condotta integra e retta, la quale conferisce forma autentica e piena all'adorazione di Dio e permette al popolo eletto di mantenersi costantemente alla sua presenza. Così, all'esperienza della liberazione dai nemici, che rinvia alla remissione dei peccati, si aggiunge quella della santità della vita e della comunione con Dio.

Il verbo λατρεύω, presente in Lc 1,74, è spesso usato nella tradizione biblica per indicare un servizio cultuale⁷⁵. Ma questa stessa tradizione, soprattutto nelle pagine dei libri profetici, ha spesso rimarcato l'intrinseco legame tra culto e vita, tra sacrifici e condotta morale⁷⁶. I termini ὁσιότης καὶ δικαιοσύνη che incontriamo in Lc 1,75 ci rimandano alle esigenze di santità e giustizia insite nella legge di Mosè e nei profeti, esigenze che non trovarono piena attuazione nell'economia dell'antica alleanza (At 13,38-39; cf Ger 31,32)⁷⁷. Esse

⁷⁵ H. STRAHTMANN, λατρεύειν, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, VI, 167-190. «The infinitive λατρεύειν expresses the consequence of the deliverance brought about by Ἰησοῦς for his people, expected to result in a way of life that is really a cultic service of him. Though it denotes acts of worship, it is used analogously of the entire way in which the chosen people was to conduct itself» (J.A. FITZMYER, *Luke*, I, 385).

⁷⁶ «Il servizio divino di Israele era sempre stato inteso come culto e insieme come vita morale» (H. SCHÜRMANN, *Luca*, I, 197-198). Testi di riferimento: 1 Sam 15,22; Am 5,21-26; Is 1,11-20; 29,13; 58,6-13; 66,1-2; Ger 7,4-15.

⁷⁷ Questo tema che, come è noto, riveste un ruolo di primo piano nella teologia di Paolo (si pensi in particolare a Galati e Romani), non è assente in Luca.

divengono realtà ora, grazie all'opera del Messia. Egli ha inaugurato nel suo sangue la nuova alleanza (Lc 22,19-20) e ha creato le condizioni affinché la legge fosse scritta nel cuore dei credenti (Ger 31,33). Attuare il giusto volere di Dio *per tutti i nostri giorni* (πάσαις ταῖς ἡμέραις: Lc 1,75) mediante una condotta integra e retta significa per Luca portare a compimento l'economia della promessa, di cui fa parte l'antica legge, ed entrare nella conoscenza della salvezza che Dio ha inaugurato attraverso la morte e risurrezione del suo Cristo. Non si dovrà forse leggere in quest'ottica tutta la *parenesi* lucana? E questo vissuto santo nel quale trova forma la vera adorazione di Dio non va forse ritenuta caratteristica essenziale del popolo di Dio?

Alcuni testi non secondari dell'Antico Testamento mostrano bene come l'esperienza di popolo di Dio includa il servizio reso a Dio in santità e giustizia. In Es 3,12 troviamo la seguente dichiarazione di יהוה a Mosè: «Eccoti il segno che io ti ho mandato: quando tu avrai fatto uscire il popolo dall'Egitto, servirete (עבדו – λατρεύειν) Dio su questo monte». La correlazione tra liberazione e adorazione di Dio è chiarissima⁷⁸, esattamente come in Lc 1,73-75. Non a caso, poi, il testo di Es 3,12 viene ripreso in At 7,7. Analogamente, in Gs 24,14 LXX si incontra l'espressione λατρεύσατε αὐτῷ ἐν εὐθύτητι καὶ ἐν δικαιοσύνῃ, che qualifica il comportamento del popolo ormai giunto nella terra promessa. La vera adorazione di Dio, inoltre, è motivo caro al Deutero Isaia, il quale contrappone all'esperienza di salvezza del popolo di Dio l'idolatria pagana di quanti non lo conoscono⁷⁹. Dunque, il popolo di Dio è veramente tale perché sa e può servire santamente il suo Dio, tributando a lui l'adorazione che gli si addice.

La formula ἐνώπιον αὐτοῦ di Lc 1,75, con ogni probabilità da collegare a ἐν ὁσιότητι καὶ δικαιοσύνῃ⁸⁰, allude ad una percezione particolare della presenza di Dio e della comunione con lui, inseparabile dall'esperienza di una vita integra. Forse questo è il dato implicito nel termine ὁσιότης che troviamo qui in Lc 1,75. La santità, infatti, è caratteristica essenziale ed esclusiva di Dio e viene dunque sperimentata dall'uomo nella forma di una misteriosa comunione con lui⁸¹. Se la santità è compito del popolo dell'alleanza (Lv 11,44-45;

⁷⁸ «L'obiettivo dell'azione liberatrice di Dio: Israele può seguire in libertà e indisturbato, i comandamenti di Dio, vivere santamente e giustamente davanti a lui e servirlo... Scopo di ogni aspirazione è in ultima analisi un Israele che sappia rispondere adeguatamente alle richieste di Dio» (H. SCHÜRMANN, *Luca*, I, 197).

⁷⁹ Cf Is 41,6-7; 44,9-20 e, soprattutto, 45,14-25.

⁸⁰ E non soltanto a δικαιοσύνῃ, come ritiene H. SCHÜRMANN (*Luca*, I, 197, nota 49).

⁸¹ «La sainteté et la justice se trouvent en Dieu (Sap 9,3); dans l'homme la première indique plutôt la disposition intérieure de l'âme, la seconde la pratique des vertus... c'est la justice du v. 6, c'est-à-dire l'accomplissement parfait de ses préceptes» (M.-J. LAGRANGE, *Luc*, 60-61).

19,1), dall'altro e prima di tutto essa è riflesso della gloria divina: deriva infatti dall'avvicinamento compiuto da Dio per sua libera iniziativa, nella stipulazione unilaterale dell'alleanza (Gen 15,17-20; 17,1-16). L'esperienza del Sinai al riguardo risulta emblematica (Es 19-24): il dono della legge avviene in un contesto teofanico. Da questo punto di vista è interessante notare che la formula ἐνώπιον αὐτοῦ (= θεοῦ) ricorre in Lc 1,6 per designare la condizione dei giusti genitori del Battista e in Lc 1,19 per qualificare la posizione dell'angelo Gabriele. A noi pare che anche questa percezione singolare della presenza di Dio nell'esistenza personale, presenza che si riflette sul vissuto nella forma della santità della vita, vada considerata parte costitutiva di quella conoscenza della salvezza di cui si parla in Lc 1,77.

2.4. *La via della pace*

L'ultimo aspetto dell'esperienza della salvezza che viene messo in luce nel cantico di Zaccaria, è quello del cammino verso la pace. In Lc 1,78-79 si dichiara che il Messia, sorgendo a illuminare quanti si trovano in tenebre mortali, aprirà al popolo di Dio la strada che conduce alla pace. Che la pace abbia un rapporto con la salvezza è attestato da Lc 7,50 e 8,48. Una simile pace è annunciata in Lc 2,14 all'umanità intera, cui Dio si volge nella sua εὐδοκία: prospettiva universale nella quale Israele e le nazioni sono unificati senza confondersi e che già si delineava, come si è detto, negli scritti deutero isaiani (Is 52,7; cf Is 40,9-11; 52,7; 53,5; At 10,36). Già in Is 9,1-6, si deve però osservare, la luce e la pace si fondevano nell'unica prospettiva dell'opera messianica. Inoltre, in Is 54,10 si annunciava una «alleanza di pace» e in Is 59,8 si parlava di una «via della pace».

La pace è, secondo Luca, il dono del Cristo risorto (Lc 24,36). Essa deriva dalla morte del Messia-servo di Dio, che si è fatto annoverare tra gli empi (Lc 22,37) al fine di rendersi intercessore (Is 53,12) e di ricondurre ad unità di popolo quanti erano dispersi (Is 53,6). La condizione di vita nella quale vengono introdotti i redenti dal sangue del Messia è nuova e trova forma nella realtà della Chiesa, popolo di Dio che abbraccia Israele e le nazioni. Di questa Chiesa si dichiara in At 9,31 che «aveva pace» (εἶχεν εἰρήνην). L'affermazione va intesa in un senso preciso: la Chiesa, proprio in quanto Chiesa, faceva in quel momento esperienza della pace ricevuta in dono dal Cristo crocifisso e glorificato.

Non separabile dall'esperienza della redenzione (Lc 1,68) e del servizio reso a Dio in santità e giustizia (1,73-75), l'esperienza della pace appare in qualche modo unificante⁸². Da un lato essa allude alla

⁸² «La pace va intesa qui nel suo senso pieno, come bene salvifico messianico» (H. SCHÜRMANN, *Luca*, I, 204).

condizione effettiva di armonia che si viene a creare all'interno della nuova socialità ecclesiale, dall'altro al senso di pienezza e di appagamento che ciascun credente e l'intera comunità sperimentano in un simile contesto. La vita fraterna di cui si parla in At 2,42-47; 4,32-35 dà forma reale, anche se non definitiva, alla profezia di Is 2,4-5 e soprattutto di Is 11,6-9⁸³. Essa rende attuale l'annuncio di una relazionalità rinnovata in tutte le sue dimensioni (familiare, sociale, culturale, economica). La gioia che contraddistingue la comunità credente e che non a caso costituisce uno degli elementi più importanti della parènesi lucana⁸⁴, si presenta come l'espressione visibile di un benessere vitale e misterioso che si diffonde nel popolo di Dio quando esso è realmente tale. Dal racconto lucano dell'evento di Pentecoste (At 2,1-13) si evince che la disgregazione e l'incomunicabilità di Babele (Gen 11,8), segno che ormai l'umanità non è più «un solo popolo» (Gen 11,6), è ormai riscattata dall'effusione dello Spirito, compiuta dal Cristo innalzato alla destra di Dio (At 2,33-36). La capacità donata agli apostoli di esprimersi nelle molteplici lingue conosciute dai Giudei dispersi in mezzo alle nazioni ha un chiaro valore simbolico. Per opera dello Spirito sorge, infatti, una umanità nuova, o forse la vera umanità, divenuta ora realmente il popolo di Dio. Le comunità cristiane che si verranno a costituire, come per irradiazione, daranno forma visibile, seppur non definitiva, a questa relazionalità umana trasfigurata in Dio: esse mostreranno qual è il volto storico di quella salvezza universale che avrà il suo compimento al ritorno del risorto (At 1,11).

Resta da aggiungere che l'esperienza della pace richiede necessariamente un cammino. Il termine ὁδός e il verbo κατευθύναι, presenti in Lc 1,79 ricordano che alla pace del Cristo risorto si giunge solo percorrendo la sua via⁸⁵. Non a caso il termine ὁδός designa in Atti la stessa esistenza cristiana⁸⁶: si tratta della via che ha condotto il Cristo a Gerusalemme e lo ha introdotto nella gloria (Lc 9,31.51; 24,26), obbligandolo a misurarsi per amore con la realtà tenebrosa del peccato umano e ad accettarne le conseguenze (Lc 24,26). Così, anche alla pace che il popolo di Dio riceve in dono dal Messia si giunge solo percorrendo la sua via e quindi disponendosi all'esperienza della divisione (Lc 12,51). Il Messia, infatti, è «segno di contraddizione» (σήμεριον ἀντιλεγόμενον: Lc 2,34⁸⁷): egli smaschererà la realtà mor-

⁸³ Sul senso della pace in Luca ed, in particolare, sul duplice sfondo biblico ed ellenistico, cf FITZMYER, *Luke*, I, pp. 224-225.

⁸⁴ Lc 1,14; 2,10; 8,13; 10,17; 15,7.10; 24,41.52; At 8,8; 13,52; 15,3.

⁸⁵ Ὁδὸς εἰρήνης: n'est pas seulement un chemin tranquille (Is 59,8), mais la voie qui conduit à la paix indiquée déjà aux vv. 74 et 75 (M.-J. LAGRANGE, *Luc*, 63).

⁸⁶ At 19,9.23; 22,4; 24,14.22.

⁸⁷ Per il senso di questa espressione, cf H. SCHÜRMAN, *Luca*, I, 252-254.

tale del peccato, la costringerà a manifestarsi ed insieme la vincerà. Per questo motivo la pace di Cristo reca con sé un giudizio e domanda alla libertà dell'uomo la conversione.

3. CONCLUSIONE

Possiamo, a questo punto, fissare sinteticamente alcune conclusioni e abbozzare qualche linea di interpretazione circa il tema affrontato. A partire dal passo di Lc 1,77, ci eravamo interrogativi sul senso che Luca attribuisce all'espressione *γνώσις σωτηρίας* e sul rapporto che una simile conoscenza della salvezza stabilisce con la *ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν*. Rispondiamo che la conoscenza della salvezza si identifica per Luca con la *forma cristiana* dell'esistenza (cf At 11,26). Essa deriva dal dono dello Spirito santo e ha una intrinseca dimensione comunitaria. Si tratta in realtà dell'esistenza nella *Chiesa di Cristo*, cioè di quel vissuto umano che è scaturito dal mistero pasquale e nel quale la socialità viene radicalmente trasformata. Si tratta, in altri termini, di un'esistenza che dà forma storica alla realtà misteriosa del popolo di Dio, già prefigurata nell'Israele della prima alleanza.

Il cantico di Zaccaria conferma questa visione dell'esperienza salvifica e la precisa. La conoscenza della salvezza, cioè l'esperienza di popolo di Dio che i credenti vivono nella Chiesa di Cristo, è contraddistinta dalla capacità di rendere a Dio il vero culto mediante una condotta giusta e retta, dalla corrispondente singolare esperienza della comunione con lui, da un profondo senso di pace derivante da una relazionalità pienamente espressa, sia sul versante di Dio che sul versante del prossimo. Tutto ciò va posto in relazione con la nuova Alleanza che il Cristo ha inaugurato, versando liberamente il proprio sangue (Lc 22,19-20).

Una simile conoscenza della salvezza include di necessità l'esperienza della remissione dei peccati. Per Luca quest'ultima, cioè la *ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν*, va intesa in senso più esistenziale che sacrificale, più profetico che sacerdotale: essa viene sperimentata di fatto come liberazione da una oppressione mortale. Si allude qui ad una concezione del peccato che non risulta così diversa da quella di Paolo, il quale ne rimarca decisamente la sua natura dinamica e la potenzialità distruttiva in ordine alla vita dell'uomo (Rom 3,9-18. 23; 5,12-14; 6,23; 7,14-25; Ef 4,5)⁸⁸. Come suggerisce la stessa parola *ἄφεσις* e come sembra raccomandare la sua duplice

⁸⁸ Ma non si dimentichi che lo stesso Giacomo non è affatto lontano da queste prospettive: Gc 1,14.

ricorrenza in Lc 4,18, il senso della remissione dei peccati si precisa, secondo Luca, tenendo conto della prassi giubilare. La terminologia parallela che incontriamo nel cantico di Zaccaria (λύτρωσις: Lc 1,68; e «liberazione dalle mani dei nemici»: 1,71.74) non contraddice ma al contrario conferma una simile concezione della remissione dei peccati. D'altra parte, poiché la remissione dei peccati suppone la coscienza del peccato e il desiderio del perdono, ad essa non si giunge senza la conversione. Quest'ultima, che è presentata da Luca come la condizione previa per la remissione dei peccati e quindi è distinta da essa, va però inclusa nell'esperienza della salvezza. In questo senso, la salvezza si presenta anche come azione di Dio preveniente la libertà dell'uomo.

Ne deriva una visione abbastanza chiara della *conoscenza della salvezza*. Essa si configura come quell'esperienza di grazia in forza della quale il cuore dell'uomo viene anzitutto conquistato dalla rivelazione della εὐδοκία divina (Lc 2,14) e aperto alla conversione, viene quindi liberato dall'oppressione mortale del peccato e sospinto verso una esistenza nuova, a misura del mistero pasquale. Tale esistenza risulta caratterizzata dal servizio reso a Dio in santità e giustizia, dalla percezione consolante della sua presenza e quindi da una crescente esperienza di pace. Che tutto questo si identifichi con la vita della Chiesa, cioè con l'esperienza di popolo di Dio in essa possibile, è quanto ci sembra vada affermato alla luce dell'intera opera lucana. La conoscenza della salvezza diventa realtà nel vissuto cristiano delle comunità credenti.

PIERANTONIO TREMOLADA
Seminario Arcivescovile
21040 Venegono Inf. (Va)

11 febbraio 2000