

«Noi speravamo che...» (Lc 24,21). Dalla speranza delusa alla speranza rifondata

Melania Gramuglia

1. Introduzione

Nel presente contributo si intende offrire una nuova lettura esegetica della speranza delusa espressa dai due discepoli in cammino verso Emmaus (Lc 24,21)¹. Tale interpretazione nasce all'interno di una ricerca suscitata dall'interesse su due punti controversi della splendida pericope lucana (Lc 24,13-35)². Mi riferisco, in primo luogo, all'affermazione sul messia sofferente (v. 26): essa è unica nel suo genere ed è problematica ad almeno due livelli. Innanzitutto dal punto di vista esegetico, poiché lascia pensare che il Risorto non conoscesse le Scritture (e se non il Risorto, quantomeno l'autore lucano che gli attribuisce tali parole!). Infatti, le Scritture non parlano mai del patire, riferendolo espressamen-

¹ Tale contributo si configura come sintesi di una parte della dissertazione dottorale in corso di elaborazione da parte dell'autrice presso il Pontificio Istituto Biblico. Alcuni paragrafi riprendono nel dettaglio lo scritto della tesi, mentre altri passaggi si presentano come sunto adattato all'esposizione in occasione del «Giovedì dopo le Ceneri» tenuto presso la Facoltà Teologica dell'Emilia-Romagna il 6 marzo 2025. Pertanto, la presente relazione non è corredata di tutti gli sviluppi argomentativi necessari, né di riferimenti bibliografici completi rispetto alle questioni accennate o discusse. Ringrazio il moderatore, M. Crimella e il relatore, D. Bécharad per aver dato il loro consenso alla pubblicazione di questo estratto prima della conclusione della tesi. Il ringraziamento va anche alla Facoltà Teologica dell'Emilia-Romagna che mi ha offerto l'occasione di presentare una parte della ricerca in corso.

² D'ora in poi, i versetti riferiti al c. 24 del terzo vangelo, saranno riportati senza esplicitare il numero del capitolo, mentre gli altri riferimenti biblici saranno riportati in maniera completa.

te ad una figura connotata in termini messianici³. Inoltre, l'affermazione è problematica anche dal punto di vista esistenziale⁴: come spiegare – allora come oggi – e come sostenere e sopportare esistenzialmente la necessità della sofferenza del messia in vista dell'ingresso nella gloria?

In secondo luogo, una certa difficoltà viene dalla caratterizzazione dei due discepoli operata dal Risorto dopo la loro ricapitolazione degli eventi (vv. 19-24). Perché il Risorto, ancora sconosciuto, definisce i discepoli con parole così forti: «o cuori insensati e lenti a credere sulla base di tutto ciò che hanno detto i profeti!» (v. 25)⁵? Come spiegare un simile rimprovero se nelle Scritture non si parla della sofferenza del messia? Come potevano attendere un messia sofferente, cioè un liberatore sconfitto, di cui le Scritture non danno testimonianza? Che cosa vuole dire il Risorto e che cosa vuole ottenere con tali parole?

La ricerca condotta su questi punti, studiando il testo con una metodologia di tipo narrativo, ha evidenziato che il racconto di Emmaus è costruito in maniera intrigante e geniale. Infatti, la strumentazione narcatologica consente di far emergere più lucidamente la strategia di composizione della narrazione e la sua funzione, mostrando che gli interrogativi esegetici evidenziati sono strettamente connessi all'effetto che

3 Dal punto di vista letterario e da una prospettiva squisitamente narrativa, la questione può essere considerata attraverso la proposta di J.-N. ALETTI, «Les Écritures annonçaient-elles un Messie souffrant? Difficultés et réponses des Évangiles», in *Biblica* 98(2017), pp. 409-424; in prospettiva storica si trova una buona sintesi sul materiale biblico ed extrabiblico in J.J. COLLINS, *The Scepter and the Star. Messianism in Light of the Dead Sea Scrolls*, Eerdmans, Grand Rapids 2010, pp. 141-148.164-170. Nel volume di Collins, si può utilmente consultare anche una valutazione critica e ponderata alle affermazioni di I. KNOHL, *The Messiah Before Jesus. The Suffering Servant of the Dead Sea Scrolls*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 2000 (riprese successivamente in ID., «The Suffering Servant: From Isaiah to the Dead Sea Scrolls», in D.A. GREEN – L.S. LIEBER [a cura di], *Scriptural Exegesis. The Shapes of Culture and the Religious Imagination. Essays in Honour of Michael Fishbane*, Oxford University Press, Oxford 2009, pp. 89-104). Knohl ritiene di aver individuato il riferimento ad un messia regale, sofferente e glorioso, in alcuni scritti di Qumran (in particolare il cosiddetto inno di autoglorificazione, riportato in 4Q 491c) e, in maniera ancora meno attendibile, indica l'identificazione di tale figura con il personaggio storico di Menahem, essendo menzionato anche da Flavio Giuseppe.

4 In questa prospettiva, si vedano ad es. le considerazioni di R. BURNET, «"Il faut que le Fils de l'Homme souffre". Histoire des lectures d'une formule aujourd'hui irrecevable», in *Mélanges de Science Religieuse* 77(2020), pp. 29-42.

5 Salvo diversa indicazione, le traduzioni dei testi biblici sono mie.

la strategia narrativa intende suscitare nel lettore: da un lato empatia nei confronti dei personaggi, dall'altro osservazione attenta del loro percorso trasformativo. Il racconto, così composto, vuole accompagnare il lettore a compiere lo stesso percorso in cui sono guidati i discepoli, per passare – a sua volta – dalla speranza delusa alla speranza rifondata. Ciò è in perfetta coerenza con la finalità dichiarata nel prologo del terzo vangelo, scritto perché Teofilo riconosca la solidità e l'affidabilità dell'annuncio ricevuto (Lc 1,4).

Dunque, leggendo il testo con attenzione, è possibile ricostruire l'itinerario discepolare e trarne le chiavi interpretative offerte al lettore. A tale scopo, propongo tre passaggi, formulati sotto forma di due interrogativi e un'affermazione. (1) *La speranza delusa*: il punto di vista dei discepoli. Una speranza ragionevole⁶? (2) *La trasformazione possibile*: il punto di vista del Risorto. Un rimprovero motivato? (3) *La speranza rifondata*: la novità ermeneutica che apre alla comprensione credente della realtà.

2. La speranza delusa: il punto di vista dei discepoli. Una speranza ragionevole?

2.1. Dinamica del racconto e strategia narrativa

Per rispondere all'interrogativo che ci si è posti, in prima battuta occorre osservare dove si trovi – narrativamente parlando – l'affermazione dei discepoli (v. 21). È necessario, quindi, ricostruire la dinamica dell'azione e la strategia narrativa con cui ne viene raccontato lo sviluppo. Innanzitutto, all'inizio dell'episodio, le informazioni date nell'esposizione mettono in luce che i due discepoli si stanno allontanando «da Gerusalemme» (v. 13). Essi, cioè, stanno percorrendo un itinerario opposto a quello che il terzo vangelo fa seguire a Gesù, il quale da 9,51 è ripetutamente caratterizzato come colui che cammina «verso Gerusalemme» (Lc 13,22; 17,11; 19,28)⁷, cioè verso il compimento del suo eso-

⁶ Si dedica maggiore spazio a questo primo paragrafo: esso, infatti, rappresenta la proposta più innovativa della ricerca in corso e, pertanto, esige vari passaggi argomentativi a fronte di interpretazioni comunemente orientate in direzione diversa.

⁷ Si tratta esclusivamente delle occorrenze in cui si menziona in modo esplicito Gerusalemme come meta del cammino.

do (Lc 9,31) che sarà la sua Pasqua. La direzione di marcia dei discepoli, quindi, si rivela simbolica di un allontanamento che non è solo geografico. Oltre alla cornice spazio-temporale, nell'esposizione si completa la presentazione dei personaggi in scena, grazie all'arrivo di Gesù in persona che si avvicina e si trattiene in un cammino prolungato con i due discepoli (v. 15). A questo punto, la tensione narrativa viene avviata attraverso l'informazione, riservata al lettore⁸, di un impedimento che ritarda nei discepoli il riconoscimento del compagno di viaggio. Va notato che tale ostacolo è espresso con un verbo alla forma passiva (v. 16) e introduce una complicazione che occuperà a lungo il racconto (vv. 16-30). Essa, infatti, si risolverà solo all'altro capo della narrazione con l'apertura degli occhi dei discepoli, espressa nuovamente con un verbo passivo (v. 31). Da che cosa è provocato e in che cosa consiste tale impedimento a riconoscere il Risorto? Le forme passive, usate per esprimere sia il problema, sia la sua risoluzione, possono fare intuire un intervento divino, di cui però – se l'interpretazione è corretta – occorre capire il significato e la funzione.

Ora, pericopi precedenti (Lc 8,16-18; 9,43b-45; 10,21-24; 18,31-34; 19,41-44)⁹, in cui l'incomprensione di un annuncio o di un evento è espressa con forme verbali passive, chiariscono che il mancato riconoscimento si determina attraverso il concorrere di responsabilità umana (deducibile dal contesto narrativo) e intervento divino (espresso, appunto, dal passivo teologico). Inoltre, si osserva utilmente che in questi brani, all'assenza di comprensione o di riconoscimento può seguire un tempo di sospensione della conoscenza che non equivale alla cessazione della volontà divina di rivelazione. Si tratta, in realtà, di un tempo in cui gli eventi devono progredire fino al loro culmine, perché possano essere finalmente compresi; oppure di un tempo in cui deve accadere la trasformazione dei destinatari della rivelazione, perché possano finalmente cogliere il significato di ciò che sta davanti ai loro occhi. In

⁸ Da questo momento il racconto inizia a mettere a profitto l'opacità della costruzione narrativa: essa si basa su un diverso volume di conoscenza tra i personaggi e il lettore. In questo caso, l'opacità è a vantaggio del destinatario del racconto che può osservare lo sviluppo dell'azione con il privilegio di informazioni aggiuntive in grado di orientare la sua interpretazione. Per la categoria di opacità, si veda D. MARGUERAT – Y. BOURQUIN, *Pour lire les récits bibliques. Initiation à l'analyse narrative*, Cerf, Paris-Genève 2009, pp. 159-162.

⁹ In questo contesto, per motivi di sintesi, si dà solo il risultato della ricerca fatta a riguardo del motivo del nascondimento/rivelazione nel macro-racconto lucano.

altre parole, queste pericopi che presentano una dinamica affine, mostrano che la sospensione della conoscenza costituisce un tempo finalizzato al graduale ristabilimento delle condizioni antropologiche per l'accoglienza della rivelazione divina: essa vuole darsi sempre, ma necessita di uno spazio umano recettivo per giungere al suo compimento. Alla luce di questo, nel caso di Emmaus, ci si può domandare: che cosa deve trasformarsi nei discepoli perché il riconoscimento del Risorto sia loro finalmente accessibile? Quali sono le condizioni antropologiche che devono essere ristabilite, affinché sia risolta la cecità che li caratterizza all'inizio del racconto?

Per buona parte del tempo narrante in cui è drammatizzata la sospensione del riconoscimento, la maestria del narratore lucano mette in scena un lungo dialogo tra i discepoli e lo sconosciuto (vv. 17-27). Tale dialogo è composto in modo geniale, perché crea una sovrapposizione di punti di vista estremamente efficace per il lettore che può osservare l'itinerario che lo sconosciuto-Risorto fa percorrere ai discepoli¹⁰.

Innanzitutto, le domande dello sconosciuto provocano Cleopa e il suo compagno ad esporre i fatti secondo il loro punto di vista: il lettore si accorge che la ricapitolazione della vita e della morte di Gesù di Nazaret fatta dai discepoli è corretta e fedele a tutto ciò che è stato narrato nel macro-racconto dall'inizio del ministero pubblico di Gesù fino alla morte di croce. Inoltre, la presentazione del Nazareno come profeta potente in opere e parole è perfettamente coerente con lo sviluppo della narrazione lucana, che ha insistito molto sul riconoscimento profetico di Gesù¹¹.

D'altra parte, a differenza dei discepoli, il lettore conosce l'identità del loro interlocutore e percepisce immediatamente l'incompletezza delle loro parole. Lo scarto di conoscenza tra i personaggi e il let-

10 Per lo studio del punto di vista in un testo letterario, si segue la proposta di A. RABATEL, *La construction textuelle du point de vue*, Delachaux et Niestlé, Lausanne-Paris 1998. La possibile sovrapposizione di prospettive diverse emerge ancora più chiaramente in un altro contributo dello stesso autore: cf. Id., «Fondus enchaînés énonciatifs. Scénographie énonciative et points de vue», in *Poétique* 126(2001), pp. 151-173.

11 La caratterizzazione di Gesù come profeta e il suo riconoscimento in quanto tale ricorrono varie volte nello sviluppo dell'intreccio attraverso il contributo di varie voci narrative: cf. Lc 4,24; 7,16.39; 9,7-8.18-19; 13,33. Per un approfondimento di questo motivo nell'intreccio lucano, cf. J.-N. ALETTI, *L'art de raconter Jésus Christ. L'écriture narrative de l'évangile de Luc*, Seuil, Paris 1989, pp. 87-109.

tore crea un gioco ironico estremamente efficace a sovrapporre le voci narrative e a suscitare attesa e curiosità¹²: colui che viene apostrofato da Cleopa come forestiero, ignaro di quanto accaduto, è in realtà colui che ha vissuto ogni cosa in prima persona e può darne l'interpretazione più piena. Al tempo stesso, e questo è un guadagno rilevante dell'opacità della costruzione narrativa, il lettore si accorge che se il Risorto interpella i discepoli e vuole sentire raccontare da loro fatti che egli ben conosce, significa che è interessato non ai fatti in sé, ma a ciò che i discepoli hanno da dire a tale riguardo. L'effetto è duplice: da un lato interesse verso le parole dei due viandanti; dall'altro, consapevolezza della parzialità del loro racconto e conseguente attesa dell'intervento del Risorto.

«Noi speravamo che...» (v. 21): l'espressione che si cerca di indagare si trova, dunque, in tale contesto e va interpretata in relazione a questa strategia narrativa, sintetizzabile in tre punti: (a) il Risorto sta guidando i discepoli in un processo di trasformazione che ristabilisca le condizioni antropologiche necessarie per l'accoglienza della rivelazione; (b) le parole dei discepoli vanno ben comprese, poiché la composizione del racconto favorisce l'interesse verso le istanze di cui sono portatori; (c) la ricapitolazione che i discepoli propongono è corretta, ma parziale. Dunque l'attenzione sarà posta anche a comprendere ciò che manca nella loro interpretazione dei fatti.

2.2. Articolazione delle parole dei discepoli e pragmatica della comunicazione

Come secondo passo, è utile considerare più da vicino l'articolazione del resoconto in cui si colloca l'espressione della speranza delusa: essa si trova al centro della risposta dei discepoli alla seconda domanda del forestiero (v. 19a). Il loro racconto degli eventi occupa ben sei versetti (vv. 19b-24) e si può dividere in tre parti: (i) ricapitolazione del ministero di Gesù fino alla croce (vv. 19b-20); (ii) vissuto dei discepoli (v. 21a); (iii) eventi del terzo giorno (vv. 21b-24). Da notare: in questa struttura, l'espressione del vissuto fa da perno e si collega sia a

¹² Per la definizione e la funzione degli universali narrativi di curiosità, sorpresa e *surprise*, si veda M. STERNBERG, *The Poetics of Biblical Narrative. Ideological Literature and the Drama of Reading*, Indiana University Press, Bloomington 1985, pp. 264-320.

ciò che precede, sia a quanto segue. In altre parole, la delusione della speranza è connessa sia all'aspettativa suscitata da quanto sperimentato prima della croce, sia a ciò che è accaduto dopo questi eventi drammatici. Inoltre, tutto ruota intorno alla persona di Gesù, il cui riferimento nel testo è posto sempre in posizione enfatica (v. 19: «ciò che riguarda Gesù Nazareno...»; v. 21: «che fosse lui che...»; v. 24: «lui non l'hanno visto»). All'inizio, al centro e alla fine del discorso dei discepoli c'è il rimando a Gesù: il rapporto con lui e le attese suscitate dalla sua persona rendono ragione della delusione, messa ben in evidenza al centro del loro discorso (v. 21a).

Quanto al contenuto e alla pragmatica comunicativa¹³, il resoconto dei discepoli ha la funzione di dare all'interlocutore le informazioni richieste (v. 19a). Pensando di parlare ad una persona ignara di tutto (v. 18) e interessata a conoscere i fatti, gli riferiscono le notizie principali – secondo il loro punto di vista – per comprendere che cosa sia accaduto. In primo luogo descrivono la persona di cui si parla, secondo i tratti che ritengono essenziali. Con una straordinaria capacità di sintesi, poiché in poche parole ricapitolano tutto il vangelo, si fanno portavoce di un riconoscimento collettivo: Gesù di Nazaret «fu profeta potente in parole e opere davanti a Dio e a tutto il popolo» (v. 19). Tale riconoscimento è espresso al passato (ἐγένετο): egli non è più con loro, la morte li ha separati. Al tempo stesso, tale riconoscimento profetico non è stato messo in discussione dalla condanna a morte e dalla crocifissione, poiché la sintassi con cui vengono collegati identità profetica (v. 19) ed eventi della passione (v. 20) non è di tipo aversativo (ὄπως τε). Se di sfumatura aversativa si può parlare, essa si trova dopo e mette in relazione la morte e la speranza ormai delusa: «noi però (δέ) speravamo...!». La speranza è espressa con un verbo all'imperfetto (ἠλπίζομεν) che, in questo contesto, non esprime solo un'azione prolungata, ma soprattutto un'azione che non ha raggiunto il risultato a cui tendeva¹⁴: la morte di croce ha reso vana la speranza suscitata dalla persona di Gesù. Questa delusione esprime tra le righe un riconoscimento più alto di quello profetico: nella storia del popolo di Israele, molte volte i profeti erano stati perse-

¹³ Cf. M. GRILLI – M. GUIDI – E.M. OBARA, *Comunicazione e pragmatica nell'esegesi biblica*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2016, pp. 11-117.

¹⁴ Cf. M. ZERWICK, *Graecitas biblica Novi Testamenti exemplis illustratur*, Pontificio Istituto Biblico, Romae ⁵1966, § 273.

guitati e rigettati. Se per i discepoli Gesù fosse stato solo un profeta, la morte di croce, per quanto dolorosa, non sarebbe stata così terribilmente drammatica. Invece, ai loro occhi Gesù era stato più che un profeta e l'attesa di salvezza riposta in lui non poteva contemplare la sua morte violenta. Certo, si potrebbe obiettare che Gesù aveva annunciato il destino di sofferenza, morte e risurrezione del figlio dell'uomo, ma va considerato che queste prolessi sono quasi sempre accompagnate dall'incomprensione dei discepoli (Lc 9,45; 18,34).

Dunque, il quadro in cui si colloca l'espressione della speranza delusa è completo. Rimane da studiare il significato del lessico utilizzato al v. 21.

2.3. Studio del lessico della speranza (ἡλπίζομεν) e della liberazione (λυτροῦσθαι)

Come comprendere più in profondità la speranza delusa dei discepoli? Come viene connotata tale speranza, secondo la composizione lucana e il suo sfondo biblico? La maggioranza dei commentatori ritiene che i discepoli siano portatori solo di un'attesa di liberazione politica e militare¹⁵: se così fosse, a seguito degli eventi della passione, la loro speranza, per essere rifondata, avrebbe dovuto essere radicalmente

¹⁵ Rimando solo ad alcuni contributi degli ultimi vent'anni per documentare l'affermazione fatta: F. DEMELAS, *Figlio dell'Uomo modello per ogni uomo. La proposta di Gesù di fronte alle attese di Israele*, Metis Academic Press, Quartu S. Elena 2024, pp. 36-41; L. DI MARCO, *Il Risorto spiega le Scritture (Lc 24,13-35)*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2021, pp. 71-72, nota 89; G. LORUSSO, «Il riconoscimento del Risorto in Lc 24», in F. BIANCHINI – F. GIUNTOLI – M. MARCHESELLI – A. PERI (a cura di), «*Apri loro la mente all'intelligenza delle Scritture*» (Lc 24,45). *Scritti in onore di Ermenegildo Manicardi*, EDB, Bologna 2023, p. 326; B. BYRNE, «Jesus as Messiah in the Gospel of Luke: Discerning a Pattern of Correction», in *Catholic Biblical Quarterly* 65(2003), pp. 94-95; J. GILLMAN, «The Emmaus Story in Luke-Acts Revisited», in R. BIERINGER – V. KOPERSKI – B. LATAIRE (a cura di), *Resurrection in the New Testament. Festschrift J. Lambrecht*, Peeters, Leuven 2002, pp. 173.176-177. Per segnalare altre tendenze esistenti, notiamo che F. BOVON, *L'évangile selon saint Luc (19,28-24,53)*, vol. 3d, Labor et Fides, Genève 2009, p. 444, problematizza la questione, ma non risponde; mentre in A.-J. LEVINE – B. WITHERINGTON III, *The Gospel of Luke*, Cambridge University Press, Cambridge 2018, p. 660, c'è un accenno all'interpretazione problematica di λυτρόω in senso esclusivamente militare, ma l'argomentazione successiva non è accettabile, in quanto ricava la semantica del verbo dal suo utilizzo in Tt 2,14 e 1Pt 1,18, stipulando un confronto, a mio avviso, non pertinente, poiché il contesto di quelle occorrenze è completamente diverso da quella in esame.

corretta, in quanto totalmente inadeguata nel suo contenuto. Ma davvero l'affermazione dei discepoli va compresa solo in questi termini? Davvero la loro attesa era completamente inadeguata? A mio avviso, se si scava più a fondo nel lessico, ci si accorge che Luca orienta l'interpretazione della speranza dei discepoli in un senso più pregnante: ne risulta una caratterizzazione dei personaggi più completa e profonda. Inoltre, il messaggio del racconto diventa decisamente più ricco anche per il lettore lucano, incontrando in modo più significativo la sua stessa esperienza credente.

Innanzitutto, va rilevato che la formulazione del v. 21 esprime chiaramente il soggetto e l'oggetto della speranza. Quanto al soggetto, notiamo l'enfasi nell'uso del «noi» (ἡμεῖς), di per sé superfluo. Questa enfasi risulta ancora più evidente, se si nota che anche nelle parole immediatamente precedenti, parlando dei capi, i discepoli li definiscono, ancora una volta in modo enfatico, «i nostri (ἡμῶν) capi» (v. 20). Certamente, questa espressione è un modo per prendere le distanze dalla loro azione, ma la ripetizione, doppia e ravvicinata, del noi sottolinea un senso di appartenenza al popolo che diventa un tratto rilevante nella costruzione di queste due figure discepolari: come nel caso del riconoscimento profetico (v. 19), così anche per la speranza, i discepoli sono portatori di un'attesa collettiva, ben più ampia di un'aspettativa personale e intimistica.

Quanto all'oggetto, la speranza viene riferita a Gesù ed è espressa con un verbo che ricorre solo qui nei vangeli (λυτρόω): ciò che i discepoli si attendevano da Gesù era un imminente intervento di liberazione a vantaggio di tutto il popolo (τὸν Ἰσραήλ). Ciò rinforza la dimensione collettiva dell'attesa. Ora, come vanno intese queste due parole – sperare e liberare – e come funzionano combinate insieme? Consideriamo i due termini separatamente e poi mettiamo insieme i dati che affiorano nell'indagine.

Innanzitutto, si possono ricavare alcune osservazioni utili dall'uso di ἐλπίζω, «sperare», nella Bibbia greca. Nella LXX, ἐλπίζω esprime la fiducia posta in Dio e nelle sue promesse. Spesso è usato per esprimere l'attitudine del popolo, una sorta di «spiritualità di Israele»¹⁶: nella tradizione di Israele, è costante l'invito a vivere tutte le circostanze del-

¹⁶ C. SPICQ, *Note di lessicografia neotestamentaria*, a cura di F.L. VIERO, vol. 1, Paideia, Brescia 1988, p. 559; Cf. anche R. BULTMANN – R. RENGSTORF, «ἐλπίζω, ἐλπίζω κτλ.», in G.

la vita nella certezza dell'intervento divino¹⁷. Il linguaggio della speranza si trova soprattutto nei Salmi, come linguaggio che esprime la fede dell'orante¹⁸ che – come figura individuale o collettiva – è il soggetto della speranza, mentre quasi sempre l'oggetto di ἐλπίζω è Dio o un suo attributo. Un altro elemento interessante è che nella LXX non sembra sensato distinguere una speranza profana e una speranza religiosa, perché tutti i beni sono attesi e percepiti come frutto dell'azione provvidente di Dio¹⁹, anche quando il loro contenuto riguarda realtà terrene che apparentemente cadono fuori dalla sfera religiosa. Su questo sfondo, iniziamo a capire che, in ogni caso, il sentimento di speranza espresso dai discepoli non può essere ristretto esclusivamente ad un significato profano.

Un secondo dato a riguardo della comprensione di ἐλπίζω può essere ricavato da una serie di studi sulle emozioni nel mondo antico. Uno di essi si è concentrato sulla speranza nella letteratura greca e latina²⁰: dall'analisi dei testi, emerge che dal punto di vista antropologico la speranza è un'attesa giustificata, fondata sulla conoscenza e sulla valutazione di una realtà già vissuta²¹. Ciò significa che la speranza ha un contenuto cognitivo basato sull'osservazione e sull'esperienza. Un esempio può chiarire l'idea di fondo: il verbo sperare ricorre molte volte nelle epigrafi tombali di giovani defunti. In questi casi, le speranze per il futuro proiettate su di loro, all'inizio erano giustificate cognitivamente ed esperienzialmente sulla base della giovane età del defunto

KITTEL (a cura di), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, vol. 2, Kohlhammer, Stuttgart 1935, p. 521.

17 Cf. E. BONS, «Hope in Spite of Death. An Analysis of the Vocabulary and the Underlying Ideas of 2 Maccabees 7,11», in J.W. VAN HENTEN (a cura di), *The Books of the Maccabees. Literary, Historical, and Religious Perspectives*, Peeters, Leuven 2022, p. 517.

18 Cf. E. BONS – R. BRUCKER, «Psalmoi / The Book of Psalms», in S. KREUZER (a cura di), *Introduction to the Septuagint*, Baylor University Press, Waco 2019, p. 312; A. AEJMELAEUS, «Faith, Hope and Interpretation. A Lexical and Syntactical Study of the Semantic Field of Hope in the Greek Psalter», in P.W. FLINT – J.C. VANDERKAM – E. TOV (a cura di), *Studies in the Hebrew Bible, Qumran, and the Septuagint Presented to Eugene Ulrich*, Brill, Leiden-Boston 2006, pp. 363.366.

19 Cf. AEJMELAEUS, «Faith, Hope and Interpretation», p. 363.

20 Cf. G. KAZANTZIDIS – D. SPATHARAS (a cura di), *Hope in Ancient Literature, History, and Art. Ancient Emotions I*, De Gruyter, Berlin-Boston 2018.

21 Cf. A. CHANIOTIS, «Elpis in the Greek Epigraphic Evidence, from Rational Expectation to Dependence from Authority», in KAZANTZIDIS – SPATHARAS (a cura di), *Hope in Ancient Literature, History, and Art. Ancient Emotions I*, pp. 351-353.

ed in seguito sono deluse dalla sua morte precoce: dunque, ciò che è irragionevole non è la speranza coltivata verso il futuro del giovane, ma l'evento della morte che ha smentito le legittime attese di una vita normalmente più lunga²².

Un altro dato, tratto da questi studi, riguarda il fenomeno della speranza popolare: dal punto di vista antropologico, la ragionevolezza cognitiva di questo genere di speranza poteva essere fondata sulla memoria collettiva, cioè su un patrimonio comune di esperienze ed eventi passati o di riferimenti letterali condivisi²³.

Ricapitolando i dati emersi: dal contesto della Bibbia greca, si è ricavato che il linguaggio biblico della speranza è connotato sempre in senso religioso ed esprime fiducia in Dio, anche quando l'oggetto della speranza riguarda beni profani. Dal contesto classico ed ellenistico, è emerso un elemento antropologico significativo: antropologicamente, la speranza si fonda sulla conoscenza e sull'esperienza che permettono di elaborare previsioni legittime e cognitivamente ragionevoli.

Come si combina tutto questo con l'uso, tipicamente lucano, di λυτρόω? Letteralmente il verbo significa «affrancare mediante riscatto» e per estensione assume l'accezione di «liberare da una situazione oppressiva», «redimere»²⁴. Nella LXX, ad esclusione delle occorrenze in cui è usato in senso letterale in contesto culturale e legislativo²⁵, il verbo significa redimere dall'oppressione ed è usato come sinonimo di salvare e liberare. Approfondendo ancora, si scopre che nella LXX, λυτρόω ricorre prevalentemente al passato, in riferimento alla liberazione dalla schiavitù d'Egitto²⁶ o come memoria dell'azione salvifica compiuta dal Dio d'Israele, riferendo la liberazione da situazioni di oppressione

22 Cf. ID., «*Elpis in the Greek Epigraphic Evidence*», pp. 353-357.

23 Cf. S. PAPAIOANNOU, «"A Historian Utterly without Hope". Literary Artistry and Narratives of Decline in Tacitus' *Historiae*», in KAZANTZIDIS – SPATHARAS (a cura di), *Hope in Ancient Literature, History, and Art. Ancient Emotions I*, pp. 214.221-227.230.

24 Cf. «λυτρόω», in W. BAUER – F.W. DANKER – W.F. ARNDT – F.W. GINGRICH (a cura di), *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, The University of Chicago Press, Chicago-London 32000, p. 606.

25 Cf. LXX: Es 13,13.15; 34,20; Lv 19,20; 25,25.30.33.48.49.54; 27,13.15.19.20.27.28.29.31.33; Nm 18,15.17.

26 Cf. LXX: Es 6,6; 15,13; Dt 7,8; 9,26; 13,6; 15,15; 21,8; 24,18; 4Re 7,23; 1Cr 17,21; Esd B 11,10; Est 4,17g; Mi 6,4.

sia di tipo materiale, sia di tipo spirituale²⁷. Nei Salmi, si trova spesso alla forma imperativa come invocazione d'aiuto rivolta a YHWH. Mentre nei Profeti spesso è utilizzato al futuro, come annuncio. Ma sia nei Salmi che nei Profeti, ci sono casi in cui la memoria della salvezza già vissuta si collega all'invocazione di una redenzione attesa da Dio e alla speranza di una liberazione futura. L'aspettativa dunque si fonda sulla consapevolezza di quanto già vissuto in prima persona o nella storia del popolo grazie all'intervento di Dio²⁸. Infatti, è Dio che riscatta e salva²⁹ e λυτρόω, nella forma participiale, è usato all'attivo come attributo di YHWH, al passivo come attributo del popolo, definito come popolo di riscattati³⁰. In questi casi, il verbo sembra quasi esprimere un tratto caratteristico dell'identità, rispettivamente di Dio e del popolo. Un ultimo dato rilevante dell'utilizzo di λυτρόω nella LXX riguarda la modalità con cui Dio compie e manifesta il suo intervento di liberazione. Sono modi molto differenti, a seconda del tipo di oppressione³¹, ma il denominatore comune di tali azioni è un'espressione di forza, grandezza e potenza³². Nella memoria collettiva di Israele era ben radicata l'esperienza di liberazione compiuta da Dio con forza. Pertanto, la speranza che Dio sarebbe intervenuto ancora e sempre in modo potente nelle nuove situazioni di oppressione era ben fondata ed aveva un chiaro significato religioso. In nessun caso, tale speranza poteva essere ridotta all'orizzonte umano, anche quando si riferisse a forme di liberazione terrena e di vittorie militari.

27 Cf. LXX: Sal 30,6; 70,23; 73,2; 76,16; 77,42; 105,10; 106,2; 135,24; Os 7,13; Sof 3,15; Is 43,1; 44,23; 63,9; Ger 38,11.

28 In alcuni Salmi nel contesto prossimo in cui ricorre λυτρόω, troviamo anche il lessico della speranza (cf. LXX: Sal 7,2-3; 30,6; 33,2; 129,8). Nei testi profetici, questo collegamento tra memoria della liberazione già compiuta in passato e attesa dell'intervento futuro, pur in assenza del lessico della speranza, è evidente in LXX: Is 44,21-28.

29 Cf. LXX: Sal 102,4; 143,10; Is 41,14; 43,14; 44,24; Ger 27,34. Particolarmente rilevante è l'occorrenza di 1Mac 4,11 che si trova nel contesto della battaglia presso Ἀμμαοῦς.

30 Cf. LXX: Is 35,9; 51,11; 62,12. Ciò è confermato in termini sintagmatici: infatti, la maggioranza delle occorrenze del verbo ha Dio per soggetto e il destinatario della liberazione è prevalentemente collettivo sia nel Pentateuco e nei Profeti, sia nei Salmi, dove, l'io orante assume comunque valore rappresentativo.

31 Dio ha liberato dalla schiavitù d'Egitto e dalla mano dei nemici; il suo intervento riscatta da ogni afflizione, dall'oppressione, dai persecutori, dai figli degli stranieri, così come dalla morte, dalle colpe, dalle ingiustizie e dalla corruzione.

32 Cf. le occorrenze in cui il verbo λυτρόω ricorre esplicitamente in relazione al braccio potente di Dio (LXX: Es 6,6; Dt 7,8; 9,26; Esd B 11,10; Sal 76,16).

L'approfondimento del significato biblico e antropologico dei verbi sperare e liberare converge in un chiaro punto di incontro e lascia intravedere un significato più profondo nelle parole dei discepoli. Ai loro occhi, Gesù era più che un profeta: era colui dal quale attendevano la manifestazione dell'intervento potente di Dio, già molte volte realizzato nella storia di Israele. Gesù era colui che avrebbe potuto realizzare la liberazione promessa nelle Scritture, grazie al quale sarebbe potuto accadere nuovamente ciò che in passato Dio aveva compiuto per il suo popolo con mano potente e braccio teso. La speranza dei discepoli, dunque, non può essere compresa solo in un orizzonte profano: anche ammettendo delle possibili ambiguità, la speranza riversata su Gesù implicava profonda fiducia in Dio, memoria della sua azione e attesa del compimento delle sue promesse. Dal punto di vista antropologico, la speranza dei discepoli era ragionevole e cognitivamente fondata. Era la morte violenta di colui dal quale attendevano la realizzazione del potente agire di Dio ad essere insensata ed irragionevole! Come dare torto ai due di Emmaus? La narrazione fa in modo che si ascoltino con interesse le istanze dei discepoli e gioca con la possibile ambiguità delle loro parole, perché il lettore si immedesima nei personaggi e prenda sul serio la loro delusione: in termini antropologici, secondo la prospettiva dei discepoli, rappresentanti di un «noi» più ampio, la morte in croce di Gesù di Nazaret rendeva inaffidabile e irragionevole la speranza fino a quel momento ragionevolmente riversata su di lui. Nasce la domanda: se il punto di vista dei discepoli viene costruito come legittimo, allora dov'è il problema?

Prima di ascoltare le parole del Risorto, che chiariranno il vero problema e daranno avvio alla sua risoluzione, dobbiamo sostare ancora qualche istante sulle parole dei discepoli: i due di Emmaus concludono il resoconto, riferendo quanto accaduto in quello stesso giorno, di buon mattino (vv. 22-24). Ancora una volta, l'astuzia lucana è ingegnosa: il lettore, ormai pienamente coinvolto nel vissuto dei discepoli, li sente ripetere ciò che è appena stato raccontato a riguardo delle donne presso la tomba vuota (vv. 1-8). Senza potersi scrollare di dosso l'empatia suscitata verso i personaggi, riconosce almeno due elementi problematici nelle loro parole: (a) i discepoli hanno depotenziato l'annuncio delle donne (vv. 9-11). Essi hanno smarrito la chiave interpretativa che aveva permesso alle donne di passare dalla perplessità per l'assenza del cadavere di Gesù (vv. 3-4), all'esperienza della sua presenza grazie alla memoria credente delle sue parole (v. 8), riascoltate proprio dentro al-

la tomba vuota (vv. 6b-7). Dovremo tornare su questo. Per ora ci basti riconoscere che nel resoconto dei discepoli (vv. 22-23) c'è un vuoto che impedisce loro di uscire dallo stallo: hanno perso le parole interpretanti contenute nell'annuncio³³; (b) inoltre, dal punto di vista dei discepoli, non solo la morte, ma anche la plausibilità della risurrezione risulta insensata. Se è vivo, perché non si è fatto vedere (vv. 23b-24)? La strategia del racconto fa in modo che le parole dei discepoli portino l'ironia al suo culmine: il lettore, che è per davvero nella condizione di non poter vedere il Risorto, comprende che la credibilità della risurrezione non si gioca sul «vederlo», ma piuttosto sul «riconoscerlo»³⁴. Come sarà possibile questo? Con il bagaglio di dati raccolti, ascoltiamo l'intervento del Risorto (vv. 25-27).

3. La trasformazione possibile: il punto di vista del Risorto. Un rimprovero motivato?

²⁵O cuori insensati e lenti a credere sulla base di tutto ciò che hanno detto i profeti! ²⁶Non doveva forse il Cristo soffrire queste cose e così entrare nella sua gloria? (Lc 24,25-26)

Il rimprovero del Risorto non fa sconti ai discepoli, ma li aiuta a far emergere il vero punto debole della loro speranza delusa per avviarne la trasformazione. Secondo le parole del Risorto, il problema non riguarda primariamente il contenuto della speranza, ma l'attitudine del cuore. Il Risorto, infatti, interviene in maniera decisa esplicitando una nuova prospettiva su quanto hanno raccontato i discepoli. Ciò fa sì che essi stessi siano messi a confronto con un nuovo punto di vista, prima di tutto su di sé, e poi sugli eventi. Interessante è l'ordine con cui tutti gli elementi del resoconto dei discepoli sono nuovamente presi in esame: il Risorto non parte dai fatti ma dalla situazione interiore dei suoi interlocutori (v. 25), mettendo al centro dell'attenzione le condizioni antropologiche che devono essere ristabilite per riaprirsi nuovamente alla speranza. Il suo richiamo punta il dito sulla relazione problematica che si è venuta a creare nei discepoli tra cuore, parola profetica e fede: infat-

³³ Questo passaggio dell'argomentazione viene necessariamente semplificato.

³⁴ Cf. ALETTI, *L'art de raconter Jésus Christ*, pp. 187-190.

ti, insensatezza e lentezza del cuore hanno a che fare con la difficoltà a credere che quanto accaduto manifesti il piano divino³⁵. Tutto questo è messo in rapporto con le parole profetiche che insieme al resto delle Scritture – se è accettabile l'interpretazione proposta nel paragrafo precedente – sono state alla base della ragionevole speranza dei discepoli. Ora, che cosa evidenzia questo rimprovero del Risorto, se – come già segnalato – i Profeti non avevano preannunciato la sofferenza del messia?

Innanzitutto vanno indagate le parole assai peculiari con cui la voce del Risorto caratterizza i discepoli: infatti, i termini utilizzati per definire il loro cuore non si trovano altrove nei vangeli. Che cosa significa, dunque, che il cuore dei discepoli è insensato e lento a credere?

Per quanto riguarda l'insensatezza, dalla LXX si ricava un dato interessante: ἀνόητος, cioè «stolto, insensato», è usato prevalentemente nei libri sapienziali come antonimo di «saggio». Nel contesto sapienziale, il termine non indica semplicemente: «l'incapacità di comprendere o una mancanza di conoscenza mediante la ragione, ma piuttosto un rifiuto di riconoscere la vera sapienza che viene dall'unico Dio saggio e implica libera volontà e piena responsabilità»³⁶. Nel NT, ἀνόητος non ricorre mai nei vangeli, ma è interessante un utilizzo che ne fa Paolo, scrivendo ai Galati, in quanto per certi versi è simile all'occorrenza lucana in esame. Infatti, anche Paolo usa ἀνόητος in un contesto di rimprovero (Gal 3,1.3) e chiama i Galati «stolti», accusandoli di una perdita di intelligenza interpretativa. La situazione dei Galati è descritta come un cambiamento nell'accoglienza della predicazione dell'apostolo, secondo una trasformazione che va dall'accoglienza secondo lo Spirito, all'accoglienza secondo la carne. La questione è complessa e per noi è sufficiente notare che Paolo rimprovera i Galati per l'involuzione che stanno attraversando nel modo di recepire la parola ascoltata, a fronte di nuovi eventi accaduti.

Queste due osservazioni consegnano uno sfondo sapienziale per l'interpretazione di ἀνόητος che non è fuori luogo nemmeno nel contesto lucano, se si pensa che al v. 25 questo attributo è riferito al cuore. Nel NT, infatti, il termine καρδιά, «cuore» è usato secondo il suo significa-

³⁵ Il riferimento al piano divino è indicato testualmente dalla ricorrenza del verbo δεῖ, teologicamente pregnante.

³⁶ M. ERTO, «ἀνόητος, ἄνοια, ἄνοος», in E. BONS (a cura di), *Historical and Theological Lexicon of the Septuagint*, vol. 1, Mohr Siebeck, Tübingen 2020, pp. 791-792 (traduzione mia).

to veterotestamentario³⁷. Il cuore è il centro della persona umana, sede di tutte le sue facoltà e quindi è anche sede della sapienza, luogo dove si accoglie e si custodisce la parola divina o la si respinge per ostinazione e indurimento. Il cuore è quindi una realtà umana dinamica a cui ben si collega anche l'altro elemento della caratterizzazione dei discepoli, l'attributo βραδύς, «lento». In altre parole, il Risorto sta segnalando involuzione, chiusura alla sapienza divina e torpore nei movimenti interni al cuore. Dal contesto si comprende che questa chiusura e questa lentezza nelle reazioni del cuore riguardano la capacità di mettere in sinergia la parola profetica, su cui avevano basato la loro speranza, e gli eventi accaduti. Il rimprovero dello sconosciuto sta guidando i discepoli a prendere coscienza della loro situazione interiore: in loro si è rallentato e inceppato un processo che non va compreso solo in termini di ragionamento umano, ma in termini di interazione dinamica, sapienziale e credente, tra parola profetica e manifestazione del piano divino negli eventi della storia.

Per il lettore, che ha a disposizione tutto il macro-racconto, tale pista interpretativa viene confermata dall'importanza della relazione tra «cuore», «parola», «fede» che emerge dalla narrazione lucana. Sono due gli esempi che, per brevità, si possono fare a questo proposito. Fin dagli inizi del suo vangelo, Luca offre al lettore un modello discepolare decisivo nel personaggio di Maria. Elisabetta, ispirata dallo Spirito Santo, caratterizza Maria come beata per aver creduto al compimento di quanto detto a lei dal Signore (Lc 1,45). Eppure, l'attitudine credente di Maria, nelle situazioni in cui si trova coinvolta nel racconto dell'infanzia, non è risparmiata dalla prova. In circostanze complesse, per due volte, la voce autorevole del narratore caratterizza Maria attraverso il tratto di un'attitudine che custodisce e rielabora nel cuore parole ed eventi non immediatamente comprensibili (Lc 2,19.51). Sia nel contesto di un evento gioioso, ma non meno misterioso, cioè la visita dei pastori che riferiscono quanto era stato detto loro; sia nel contesto di un evento enigmatico, quale quello del ritrovamento di Gesù dodicenne al tempio, Maria tiene la parola nel cuore e la fa interagire con

³⁷ Cf. J.-W. TAEGER, *Der Mensch und sein Heil. Studien zum Bild des Menschen und zur Sicht der Bekehrung bei Lukas*, Gütersloher Verlagshaus Mohn, Gütersloh 1982, p. 28; F. BAUMGÄRTEL – J. BEHM, «καρδία κτλ.», in G. KITTEL (a cura di), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, vol. 3, Kohlhammer, Stuttgart 1938, pp. 609-617.

ciò che accade: Maria, cioè, è caratterizzata da un'attitudine sapienziale³⁸, da una relazione dinamica con la parola ascoltata, che le permette di scoprire gradualmente la coerenza e l'armonia del piano divino³⁹, anche nelle circostanze in cui i fatti non sono chiari, né subito accessibili nel loro significato.

Un'altra attestazione della dinamica esistente tra «cuore», «parola», «fede», si trova nella redazione lucana della parabola del seme (Lc 8,4-15), dove tale relazione è espressa, innanzitutto, in termini negativi. Infatti, nel terzo vangelo, la spiegazione dell'immagine del seme caduto lungo la strada collega espressamente la parola sottratta dal cuore e l'impedimento a credere, quindi a salvarsi (Lc 8,12). La relazione parola-fede, in negativo, torna anche nella spiegazione del terreno sassoso (Lc 8,13): un'accoglienza credente, ma fugace non è sufficiente al frutto. Infine, tutto questo è espresso ancora meglio in positivo, poiché la redazione lucana esplicita che il frutto si dà in varia misura per chi ascolta con cuore integro e buono e porta frutto nella perseveranza (Lc 8,15). In questo caso virtuoso, la parola non è solo ascoltata e accolta, ma pure trattenuta fino al tempo della fecondità: l'immagine lascia intendere un processo di trasformazione sia del seme, sia del terreno che lo accoglie e, dunque, della parola ascoltata e del cuore che l'ha accolta⁴⁰: il frutto arriva dentro ad un processo dinamico di reciproca trasformazione che porta a fecondità. Come a dire che non basta ascoltare, occorre prestare attenzione a come si ascolta (Lc 8,18) e a come la parola è trattenuta nel cuore!

38 Per l'approfondimento di questa caratterizzazione di Maria, si veda A. SERRA, *Sapienza e contemplazione di Maria secondo Luca 2,19.51b*, Marianum, Roma 1982, pp. 24-25.40.108.283-284; ID., «I pastori al presepio. Riflessioni su Lc 2,8-20 alla luce dell'antica tradizione giudaica», in *Ricerche Storico-Bibliche* 2(1992), pp. 109-132. Questi contributi sono stati rivisti e aggiornati dallo stesso autore in ID., *Testimonianze bibliche su Maria di Nazaret*, Servitium, Milano 2020, pp. 401-443; ID., *Maria nelle sacre Scritture. Testi e commenti in riferimento all'incarnazione e alla risurrezione del Signore*, Servitium, Milano 2016, pp. 170-226.

39 Va notato che nell'episodio del ritrovamento di Gesù al tempio si trova la prima occorrenza lucana dell'importante verbo δει (Lc 2,49).

40 Lo studio delle metafore e delle immagini bibliche, mediante l'applicazione degli strumenti della linguistica cognitiva, riceve sempre più interesse tra gli studiosi. Per una recente applicazione al terzo vangelo e per una sintetica presentazione di tali strumenti di analisi, si veda utilmente R. LANIER, *Old Testament Conceptual Metaphors and the Christology of Luke's Gospel*, T&T Clark, London 2018, pp. 15-33.

Se si torna ai due di Emmaus con i dati acquisiti, sentiamo che le parole del Risorto si fanno più comprensibili: per i discepoli, la morte di croce ha ragionevolmente costituito il tempo della prova, durante il quale la parola delle Scritture, sulla cui base avevano fondato la loro speranza, non è stata sufficientemente custodita, trattenuta e rielaborata nella perseveranza sicché non è giunta a fruttificare nella fede. Il piano divino è rivelato certamente nelle Scritture, ma al tempo stesso le supera e si compie in maniera sempre eccedente nella storia: il compimento delle parole profetiche non avviene in termini di realizzazione di una previsione⁴¹, ma di armonia e coerenza con il significato più profondo del piano salvifico che rivelano. Dunque, né la comprensione della parola profetica, né la comprensione degli eventi avviene in maniera automatica, ma attraverso una sinergia che, nell'accoglienza della parola trattenuta e messa in relazione agli eventi, arriva gradualmente alla comprensione credente sia della parola, sia degli eventi. Nelle parole del Risorto, ciò che è messo in discussione non è la ragionevolezza della speranza dei discepoli, ma l'inadeguatezza dell'ascolto e della custodia sapienziale della parola profetica posta in collegamento con la sua progressiva e sempre eccedente attualizzazione nella storia. Il problema per i discepoli non sta nella speranza legittimamente fondata sull'esperienza e sulla memoria dell'agire potente di Dio nella storia, né negli eventi sconvolgenti che apparentemente hanno smentito definitivamente la speranza nel suo agire con braccio potente e mano tesa. Antropologicamente, ciò che va ripristinato è la disponibilità ad attraversare il processo dinamico e sapienziale grazie al quale la parola profetica può essere custodita, trattenuta nel tempo della prova e posta in relazione con la storia, secondo una nuova prospettiva, secondo la novità dell'agire di Dio. Né la parola, né gli eventi si spiegano da soli: i due di Emmaus non sono gli unici discepoli che devono attraversare questo processo. Era accaduto anche alle donne arrivate al sepolcro (vv. 1-3): la tomba vuota era un non senso (v. 4), nonostante gli annunci di Gesù (Lc 9,22.44; 18,31-33). Parimenti, la parola di Gesù, prima degli eventi non poteva essere compresa (Lc 9,45;

⁴¹ Cf. V. FUSCO, «La Scrittura nella tradizione sinottica e negli Atti», in E. NORELLI (a cura di), *La Bibbia nell'antichità cristiana. I. Da Gesù a Origene*, EDB, Bologna 1993, p. 143; M. CRIMELLA, *Luca. Introduzione, traduzione e commento*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2015, pp. 369-370.

18,34), ma quella medesima parola, ripetuta alle donne proprio nella situazione enigmatica che stavano vivendo, fatta risuonare nuovamente nel vuoto della tomba (vv. 6c-7), fa sì che si generi la memoria credente (v. 8), in cui sia le parole, sia gli eventi possono essere spiegati, ricevendo reciprocamente la luce della Pasqua. Ecco dunque il senso del rimprovero: mettendo in luce il vero problema, le parole dello sconosciuto-Risorto sono propedeutiche alla trasformazione dei discepoli che lui stesso porterà a compimento. Così, per loro si apre la via alla rifondazione della speranza.

4. La speranza rifondata: la novità ermeneutica che apre alla comprensione credente della realtà

²⁶Non doveva forse il Cristo soffrire queste cose e così entrare nella sua gloria? ²⁷E cominciando da Mosè e da tutti i profeti interpretò per loro in tutte le Scritture ciò che si riferiva a lui. (Lc 24,26-27)

Il Crocifisso-Risorto continua il suo discorso e offre ai discepoli ciò che a loro stessi manca: dopo aver fatto emergere il versante antropologico della difficoltà, è lui «in persona» – seppure ancora sconosciuto – ad introdurre la prospettiva teologica che permetterà la svolta, mettendo in relazione in modo nuovo gli eventi, con la memoria delle Scritture. Dopo aver dissimulato di non conoscere l'accaduto (v. 19a), perché uscisse dalla bocca dei discepoli la loro interpretazione, ora consegna la conoscenza profonda dei fatti, quella che solo lui può avere e donare. Così l'interpretazione viene riorientata. Il Crocifisso-Risorto, con le sue parole, introduce la prospettiva da cui è possibile ricomprendere sia gli eventi, sia la parola delle Scritture. Nel discorso diretto (v. 26), emergono i primi due elementi rilevanti per il nostro tema: (a) innanzitutto, i fatti sconvolgenti che hanno messo alla prova la speranza dei discepoli non sono *bypassati*, ma attraverso l'uso del linguaggio teologico della necessità (δεῖ) sono integrati nella logica del piano divino che si manifesta nella storia. Nella prospettiva antropologica, che i discepoli hanno legittimamente e ragionevolmente espresso, l'incoerenza della croce non può essere spiegata. Il suo significato traspare solo nella prospettiva del compimento del progetto salvifico che rovescia l'apparente insensatezza di questi eventi; (b) ciò è ancora più chiaro, considerando la «posizione» da cui tale linguaggio teologico è utilizza-

to per la prima volta nella narrazione. Una posizione, cioè una prospettiva, grazie alla quale parole tante volte annunciate (Lc 9,22.44; 18,31-33), ma mai capite dai discepoli (Lc 9,45; 18,34), possono essere finalmente comprese: al v. 26, infatti, il verbo $\delta\epsilon\iota$ è usato al tempo passato e sintatticamente regge sia il patire, sia l'entrare nella gloria da parte del Messia. Se per i discepoli ciò diventerà pienamente comprensibile nel momento del riconoscimento (vv. 31-32), per il lettore che ascolta queste parole conoscendo l'identità di colui che le pronuncia, è evidente fin da ora che la prospettiva da cui Luca fa parlare il Crocifisso-Risorto è quella della gloria. Da questa posizione, Egli può affermare, spiegare e rileggere la piena conformità al piano divino di passione e glorificazione, presentate in maniera inseparabile l'una dall'altra. Così egli afferma la piena credibilità anche del patire del Messia⁴², superando l'incoerenza percepita dai discepoli.

L'istruzione del Crocifisso-Risorto continua con la spiegazione delle Scritture (v. 27): a questo punto, però, la narrazione lucana opta per un cambiamento di strategia nella comunicazione con il lettore che conosce solo in modo indiretto il contenuto di questa spiegazione⁴³. Tale scelta narrativa fa sì che il racconto resista ad ogni tentativo di interpretare questa strana forma di citazione biblica con la ricerca infruttuosa di passi scritturistici che parlino del Messia sofferente, ma si presti maggiormente alla ricerca della funzione ermeneutica del procedimento messo in atto⁴⁴. Il lettore non ha accesso alla spiegazione del Risorto, ma conosce chi è colui che la compie e riconosce che il Cristo presentato come oggetto delle profezie è lo stesso che le interpreta in relazione a sé: il Crocifisso-Risorto è contemporaneamente soggetto e oggetto dell'atto ermeneutico⁴⁵. Ecco perché rappresenta l'anello di congiunzione che, compiendo in se stesso le parole delle Scritture in maniera

⁴² Volutamente, si utilizza d'ora in poi il termine con l'iniziale maiuscola, ad indicare una cristologia «alta» che viene progressivamente costruita e riempita di contenuto.

⁴³ In termini narrativi, l'opacità del racconto viene rovesciata: ora sono i discepoli a saperne più del lettore. Cf. M. CRIMELLA, «The Transformation of Characters in Lk 24. A Narrative Investigation», in *Revue Biblique* 119(2012), pp. 179-180.

⁴⁴ In questa sede è impossibile presentare in maniera completa l'articolazione dell'argomentazione sviluppata nella ricerca in corso.

⁴⁵ È ciò che afferma P. TREMOLADA, «"Bisogna che si compiano tutte le cose scritte su di me nella legge di Mosè, nei profeti e nei Salmi" (Lc 24,44). Il compimento "canonico-cristologico" delle Scritture in Lc-At», in S. ROMANELLO – R. VIGNOLO (a cura di), *Rivisitare il compimento. Le Scritture d'Israele e la loro normatività secondo il Nuovo Testamento. At-*

sorprendente e non prevedibile, è l'unico che le può spiegare adeguatamente e che, spiegandole, rivela il senso nascosto in eventi apparentemente irragionevoli.

D'ora in poi, per i discepoli e per il lettore, il processo interiore da attraversare per mettere in collegamento fruttuoso esperienza e piano divino, fatti enigmatici e parola delle Scritture passerà attraverso la persona stessa del Crocifisso-Risorto, di cui occorre assumere la prospettiva sulla storia e sulle Scritture.

In altre parole, la prospettiva della Pasqua, se assunta, riattiva quella dinamica sapienziale del cuore che può tornare ad aprirsi alla rivelazione e prepararsi a riconoscere il Risorto nella fede. Questo è ciò che nella narrazione accadrà ai discepoli, questo è ciò a cui è chiamato il lettore, tornando al suo mondo reale.

4. Conclusione

Lo studio narrativo del racconto di Emmaus offre un guadagno antropologico e teologico notevole per il lettore paziente che accetti di scavare tra le pieghe ingegnose della strategia narrativa e nella profondità del lessico utilizzato.

Attraverso l'osservazione attenta dell'itinerario dei discepoli dalla *speranza delusa* alla *speranza rifondata*, il lettore lucano può raccogliere strumenti decisivi per il proprio compito: riconoscere l'affidabilità dell'annuncio ricevuto (Lc 1,4). A questo, infatti, è stato invitato fin dall'inizio della narrazione.

Ora, a conclusione del vangelo, il destinatario del racconto è rimandato al suo mondo reale, nel quale sarà interpellato a custodire la prospettiva pasquale che può fondare e rifondare continuamente la speranza anche di fronte agli eventi ragionevolmente più difficili da spiegare.

Il percorso di trasformazione, in cui i due discepoli di Emmaus sono stati guidati, rimanda il lettore lucano «di tutti i tempi» a vivere «il suo tempo» riconoscendo la costante, seppure misteriosa realizzazione del piano divino nella storia: è questa certezza pasquale che rifonda la speranza e permette di superare contraddizioni e incoerenze. Nel pro-

cesso sapienziale che custodisce e fa interagire pazientemente Parola e storia secondo la prospettiva del Crocifisso-Risorto, il lettore – come i personaggi del racconto – sarà guidato egli stesso alla rifondazione della speranza e alla comprensione credente della realtà.

MELANIA GRAMUGLIA SDC
Dottoranda Pontificio Istituto Biblico
Roma
melaniagramuglia2606@gmail.com

Keywords

Analisi narrativa – Punto di vista – Speranza – Messia sofferente – δεῖ.
Narrative analysis – Point of view – Hope – Suffering Messiah – δεῖ.

Summary

The hope of the two disciples on the road to Emmaus (Lk 24:21) is interpreted, in most cases, as an expectation of political and military liberation, disappointed by the death of the prophet of Nazareth. Through narrative criticism and lexicon analysis (in particular ἐλπίζω and λυτρόω), this contribution offers an alternative interpretation: the disciples are bearers of a reasonable and cognitively grounded collective hope, rooted in the religious experience of their people. Furthermore, by studying the dynamics of the narration, it is noted that the narrative strategy aims to elicit interest in the disciples' point of view so that the transformative journey on which the unknown-Risen One is leading them can be attentively observed: with his rebuke, he underlines the true weakness of their expectation (v. 25), and with his explanation of the Scriptures, he introduces them to his own point of view, which can re-establish their hope (vv. 26-27).