

Lectures dominicali

Commento Biblico a cura di Gianantonio Borgonovo

DOMENICA DI PASQUA

MESSA DEL GIORNO

«Questo è il giorno che ha fatto JHWH: in esso rallegriamoci e gioiamo!».

Nell'uso liturgico cristiano Sal 118,24 (ritornello del *Salmo* odierno) è divenuto il canto per antonomasia del giorno di festa e di gioia, il giorno della risurrezione di Gesù: prima usato per il giorno della settimana che ricorda la scoperta del sepolcro vuoto, «il primo giorno dopo i sabati» (cf Gv 20,1. 19); e più tardi, quando l'anno liturgico prese ormai forma, per il giorno della Pasqua annuale cristiana. Cantato in questa cornice interpretativa, il Sal 118 celebra la Pasqua come il giorno che JHWH ha predisposto, e la risurrezione di Gesù è salutata come l'evento che continua a suscitare meraviglia ai nostri occhi. È il centro della nostra professione di fede e il motivo incessante del nostro canto, animato dalla gratuità che nasce dal *kerygma* donato dall'alto:

Pasqua? sì, Pasqua –
 ti è data ancora.
 Dal nero
adesso, dal concavo
 le arriva
 quel vociante murmure,
la tiene sveglia
quell'ansito –
 è l'aria, questa, o l'oceano?
 Fatica,
sente, dell'etere
e del mare
 in quelle inquiete masse,
in quegli
oscuri
 profondissimi commovimenti
 e conosce
quell'afono
 e ciclonico ricominciamento
del tempo da sé medesimo...
 e, sì, sono pronta
evento io stessa, o che altro?
Sono viva e mi raggiunge la vita,
sono donna
 e mi sopravviene,
nuova, la muliebrità
nell'azzurro grembo.
O resurrezione, resurrezione di quel che è – pensa
nel suo pensiero dove la morte manca.¹

¹ M. LUZI, *L'opera poetica*, a cura e con un saggio introduttivo di S. VERDINO (I Meridiani), Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1998, 2001⁴, 763.

LETTURA: At 1,1-8a

Il libro degli Atti è senza dubbio l'opera più originale attribuita allo stesso autore del Terzo Vangelo, che già nell'attestazione del *Canone Muratoriano* sarebbe Luca, uno dei collaboratori che ha accompagnato Paolo nei suoi itinerari missionari (Flm 24; Col 4,41; 2 Tim 4,11). Benché sia difficile trovare ulteriori prove circa l'identificazione dell'autore dell'opera lucana con il Luca di questi scritti, dobbiamo riconoscere che unica fu la mano che scrisse Luca e Atti.

Ci sono diverse ragioni, sia immediate sia più sofisticate, che portano a sostenere che i due libri sono della stessa mano: *a)* lo stesso Teofilo è colui al quale sono dedicati i libri; *b)* entrambi iniziano con un prologo (molto più solenne quello di Lc 1,1-4 rispetto al più scarno di At 1,1-2); *c)* Atti inizia con una breve sintesi di quanto è stato narrato nel primo racconto, sovrapponendo l'episodio finale del primo libro con quello iniziale del secondo, ovvero l'ascensione. Tuttavia, nonostante il riconoscimento che l'opera di Luca-Atti sia dello stesso autore e la constatazione che quantitativamente sia più di un quarto dell'intero Nuovo Testamento, molto resta ancora da dedurre circa l'importanza dell'opera lucana per la ricostruzione della figura di Gesù e le origini del Cristianesimo. A buon ragione, possiamo attribuire a questo autore, che per venerazione della tradizione antica continueremo a chiamare *Luca*, il titolo di «più antico storico delle origini cristiane», almeno secondo i parametri della “storia” in vigore nella cultura ellenistica del I secolo d.C.

Se Luca fu uno storico ellenistico, la sua opera dovrebbe darne evidentemente ragione. In effetti, ciò traspare con estrema chiarezza negli Atti più che nel vangelo, per il quale si trovava fortemente condizionato dalle scelte formali e letterarie delle opere che l'avevano preceduto e che sono esplicitamente ricordate in Lc 1,1-4 (almeno, con buon grado di certezza, Marco e la fonte Q).

Negli Atti, Luca rivela il suo carattere di storico ellenistico soprattutto nel confezionare discorsi per i suoi personaggi principali: ben 24 discorsi, che rappresentano circa un terzo dell'intero libro. Essi non sono la registrazione di quanto è stato effettivamente detto da quei personaggi in quei luoghi scelti, eppure ricalcano con “fedeltà viva” il pensiero e lo stile dei personaggi in azione. Anche le ambientazioni sono fittizie, eppure in grado di spiegare il senso dei discorsi che i personaggi tengono in quella determinata *location* (per usare una terminologia filmica). Ad esempio, la scelta dell'areopago di Atene per il discorso di At 17, che al suo interno rivela una chiara contraddizione tra il v. 16 in cui si dice che «Paolo, mentre li [= Sila e Timoteo] attendeva ad Atene, fremeva dentro di sé al vedere la città piena di idoli» e i vv. 22-23 in cui, forse per *captatio benevolentiae*, inizia il suo discorso all'areopago proprio così: «Atheniesi, vedo che, in tutto, siete molto religiosi.²³ Passando infatti e osservando i vostri monumenti sacri, ho trovato anche un altare con l'iscrizione: “A un dio ignoto”. Ebbene, colui che, senza conoscerlo, voi adorate, io ve lo annuncio».

Queste apparenti contraddizioni vanno risolte tenendo presente non il contesto immediato di ciascun personaggio o di ciascuna pagina, ma l'impianto narrativo dell'intero libro degli Atti e il suo rapporto con la conoscenza *storica* alla maniera di Tucidide (ca 460 a.C. – dopo il 404 a.C.) e degli altri grandi storici dell'antichità. I discorsi introdotti da Luca negli snodi cruciali degli eventi non sono la registrazione di quanto proclamato nella realtà originaria degli eventi, ma sono l'occasione di esplicitare il tragitto degli eventi nel quadro

storico generale, esattamente con la stessa finalità dei discorsi introdotti da Tucidide nella propria ricostruzione storica.²

Quanto ho detto in generale per il libro degli Atti, valga da subito a comprendere il *prologo* e l'*incipit* che la liturgia propone come lettura per la festa di Pasqua.

¹ Ho steso il primo racconto, o Teofilo, a riguardo di tutto quello che Gesù cominciò a fare e ad insegnare ² fino al giorno in cui fu accolto in alto, dopo aver dato comandi per mezzo dello Spirito santo agli apostoli che si era scelto.³

³ Ad essi si mostrò vivo dopo la sua passione con molte prove per quaranta giorni, facendosi vedere a loro e parlando delle cose riguardanti il regno di Dio.

⁴ Mangiando insieme, ordinò loro di non allontanarsi da Gerusalemme, ma di attendere la promessa del Padre, «quella – disse – che voi avete udito da me: ⁵ poiché Giovanni ha battezzato con acqua, ma voi sarete battezzati in Spirito santo tra non molti giorni».

⁶ Quelli dunque che erano radunati con lui, gli domandavano:

– Signore, in questo tempo ricostituirai il regno per Israele?».

⁷ Ed egli disse loro:

– Non sta a voi conoscere tempi o circostanze che il Padre ha fissato con propria potestà, ⁸ ma riceverete una forza quando lo Spirito santo verrà su di voi, e voi sarete miei testimoni a Gerusalemme, in tutta la Giudea e la Samaria e fino all'estremità della terra.

Nel passo scelto si devono distinguere due momenti: *a*) il *prologo* (vv. 1-2); *b*) il *congedo* di Gesù (vv. 3-8) e gli ultimi adempimenti lasciati ai suoi discepoli prima della sua ascensione, che è di nuovo brevemente raccontata (vv. 9-11) riprendendo la finale del vangelo (Lc 24,50-53).

vv. 1-2: Il prologo, la dedica e il tema da trattare fanno parte del genere introduttivo di una *monografia* da collocare in qualche categoria letteraria: discorso, narrazione, racconto, dimostrazione... Il riferimento al Terzo vangelo, nel vasto campo semantico di *λόγος* mi fa scegliere il significato di «racconto, storia (narrata)». L'uso di *πρῶτος* invece che di *πρότερος* è giustificato dall'uso del greco ellenistico e non si deve partire da questo labile elemento per ipotizzare che Luca abbia scritto un *terzo* volume.⁴ Il primo racconto abbraccerebbe la storia di Gesù dagli inizi⁵ della sua attività all'ascensione al cielo (Lc 24,50-53); *ποιεῖν καὶ*

² TUCIDIDE, *La guerra del Peloponneso* (1,68-71. 73-78; ecc.).

³ La forma accettata e qui tradotta è attestata da P⁷⁴ N A B C² E Ψ, molti minuscoli, versioni antiche, lezionari e padri della chiesa. L'altra forma *ἡμέρας ἀνελήμφθη ... καὶ ἐκέλευσεν κηρύσσειν τὸ εὐαγγέλιον* «fino al giorno in cui fu accolto in alto, dopo aver dato comandi agli apostoli, che si era scelto per mezzo dello Spirito Santo, e aver ingiunto [loro] di predicare il vangelo» è invece tipicamente occidentale (D, Vetus Latina e Vulgata, Agostino e Varimado).

⁴ Le cosiddette lettere pastorali (1-2 Tim e Tito) secondo il parere di J.D. QUINN, *The Pastoral Epistles on righteousness*, in J. REUMANN, "Righteousness" in the New Testament. "Justification" in the United States Lutheran – Roman Catholic dialogue, with responses by J.A. FITZMYER - J.D. QUINN, Fortress Press, Philadelphia PA 1982, 229-238; S.G. WILSON, *Luke and the Pastoral Epistles*, SPCK, London 1979.

⁵ Dal modo di sintetizzare il Terzo Vangelo, sembrerebbe che si debbano escludere Lc 1-2. In effetti, Lc 3,1-2 ha un altro solenne prologo storico che stupisce dopo il «vangelo dell'infanzia».

διδάσκειν «fare e insegnare» formano un polarismo che esprime l'intera vita pubblica di Gesù (cf Mc 6,30; Mt 5,19).

La costruzione della frase del v. 2 è abbastanza contorta e ciò spiega il tentativo della tradizione testuale occidentale di introdurre qualche lettura *facilior*. La specificazione *διὰ πνεύματος ἁγίου* «attraverso lo Spirito santo»⁶ si trova in mezzo a due frasi con cui può essere difficilmente coordinata: *ἐντειλάμενος τοῖς ἀποστόλοις* «dopo aver dato comandi agli apostoli» e *οὗς ἐξελέξατο* «che si era scelto». Alla fine, la mia scelta è di interpretarla collegandola ai comandi dati agli apostoli nel giorno della sua ascensione, ovvero alla missione. Il collegamento tra missione e Pentecoste è una conferma di questa scelta.

Quanto al linguaggio dell'*ascensione* in Luca, sottoscrivo le parole di J.A. Fitzmyer:

“Ascensione” è un modo con cui noi ci riferiamo a ciò che Luca intende quando dice che «è stato innalzato». È il suo modo di far riferimento a ciò che altri (e precedenti) scrittori del NT hanno chiamato “esaltazione” di Cristo, un termine che Luca utilizza in At 2,33. L'ascensione svolge nel racconto lucano il ruolo di ultima apparizione del Cristo risorto nella gloria, quando prende visibile congedo dai suoi discepoli raccolti insieme [...]. Luca ha drammatizzato l'esaltazione come un'ascensione al cielo di Cristo visibilmente percettibile. L'ascensione funge così da conclusione del periodo di Gesù; una volta che il Cristo risorto ha preso il suo congedo, comincia il periodo di tensione della chiesa [...]. Non importa come sia spiegato il doppio riferimento allo stesso evento, uno alla fine del Vangelo e l'altro all'inizio degli Atti; è chiaro che Luca fa un importante cesura nella sua rappresentazione delle fasi della storia della salvezza.⁷

La duplicazione di uno stesso “evento” alla fine di un libro e all'inizio del successivo è attestata almeno in due altri casi nella Bibbia: Giosuè / Giudici (precisamente Gdc 2,6ss) e (il Secondo Libro delle) Cronache / Esdra. Quando non era ancora in uso il *codice*, la “smarginatura del racconto” era un ottimo espediente letterario per mantenere collegati dal punto di vista narrativo due *rotoli* tra loro materialmente separati.

vv. 3-8: Senza soluzione di continuità, con una semplice congiunzione «e» posta dopo un pronome relativo (*οἷς καὶ*), si passa alla scena del *congedo* con gli ultimi adempimenti che Gesù lascia ai suoi discepoli. Un tale *incipit* non è infrequente né in Luca né nel greco di epoca ellenistica.

Luca offre un breve, ma essenziale sommario del periodo delle apparizioni del Risorto ai suoi *apostoli*: per gli Atti sono soltanto gli “undici” *apostoli* ad essere considerati i testimoni del Risorto, a differenza di quanto è stato detto nel vangelo. Inoltre, sempre staccandosi dal vangelo, secondo la cui cronologia l'ascensione di Gesù sarebbe avvenuta lo stesso giorno in cui fu scoperta la tomba vuota, negli Atti essa avviene dopo un periodo di «quaranta giorni», creando così un parallelo con i «quaranta giorni» di deserto (Lc 4,1-13) che avevano aperto la vita pubblica di Gesù.

Dopo la crocifissione, la cui memoria sta tutta nell'espressione *μετὰ τὸ παθεῖν αὐτὸν* «dopo la sua passione», l'esperienza pasquale che gli apostoli ebbero del Risorto durante i «quaranta giorni» – espressa con il linguaggio del «mostrarsi vivo» (*παρέστησεν ἑαυτὸν ζῶντα*) – è sintetizzata da tre elementi qualificanti:

a) le molte prove esibite (*ἐν πολλοῖς τεκμηρίοις*);

⁶ È la prima delle 57 occorrenze dello Spirito santo negli Atti: cf poi 1,5. 8. 16; 2,4. 17. 18. 33. 38; 4,8. 25. 31; 5,3. 9. 32; 6,5; 7,51. 55; 8,15. 17-19. 29. 39; 9,17. 31; 10,19. 38. 44. 45. 47; 11,12. 15. 16. 24. 28; 13,2. 4. 9. 52; 15,8. 28; 16,6. 7; 19,2. 6; 20,23. 28; 21,4. 11; 28,25.

⁷ J.A. FITZMYER, *The Acts of the Apostles, A new translation with introduction and commentary* (The Anchor Bible 31A), Doubleday and Co., Garden City NY 1998, p. 194.

b) le apparizioni (*ὄπτανόμενος αὐτοῖς* «facendosi vedere a loro»);

c) i discorsi riguardanti il regno di Dio (*λέγων τὰ περὶ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ*) ovvero la memoria rivisitata dell'insegnamento di Gesù, in quanto l'espressione «parlare del Regno di Dio» (31 volte nel Vangelo e 6 volte negli Atti) segna per Luca il passaggio dal *kerygma* predicato da Gesù al *kerygma* che proclama Gesù come Kyrios. Tale espressione sarà ripresa alla fine degli Atti, a modo di inclusione non solo letteraria, ma anche contenutistica: «Paolo trascorse due anni interi nella casa che aveva preso in affitto e accoglieva tutti quelli che venivano da lui, annunciando il regno di Dio e insegnando le cose riguardanti il Signore Gesù Cristo, con tutta franchezza e senza impedimento» (At 28,30-31). Ciò che Gesù fece in Terra d'Israele, Paolo lo ripete a Roma.

Nei vv. 4-5 gli adempimenti si precisano e il discorso da indiretto diventa – senza salti sintattici – citazione diretta delle parole di Gesù. Un interesse particolare sta nell'utilizzo del verbo *συναλιζόμενος*: potrebbe significare un generico «ritrovarsi», ma allora ci starebbe meglio il verbo *συναυλιζόμενος*; oppure potrebbe essere un più specifico «mangiare insieme» (da *συν* «con» + *ἄλς* «sale»). Se così fosse, come a me sembra debba essere sottolineato, il «mangiare insieme» diventa memoria di Lc 22 e anticipo dello spezzare del pane nella comunità dei discepoli. Del resto, è proprio quanto Pietro testimonierà in casa di Cornelio (At 10,41).

L'ordine di rimanere in Gerusalemme richiama l'inizio del Terzo Vangelo. Come la storia terrena di Gesù iniziò da Gerusalemme, così da Gerusalemme deve iniziare la diffusione della Parola di Dio (Lc 24,47 e At 1,8b). Non si dimentichi che Gerusalemme è per Luca il «centro» di tutto il progetto salvifico di Dio, come la vita di Gesù ne è il centro cronologico e teologico.

Nel discorso diretto del v. 5, *ἡ ἐπαγγελία* «la promessa» – sineddoche equivalente a «compimento della promessa» – è il dono dello Spirito, che unisce una volta di più questo discorso di congedo di Gesù con quanto è già stato annunziato in Lc 24,49. I verbi *ἐβάπτισεν* e *βαπτισθήσεσθε* potrebbero ancora avere il senso originario di «immerse» e «sarete immersi»: in questo caso sarebbe ancora più forte il contrasto tra *ὔδατι* «in acqua», complemento di modo, e *ἐν πνεύματι... ἁγίῳ* «con Spirito... santo», in cui la preposizione *ἐν* traduce evidentemente il b^e aramaico-ebraico come complemento di mezzo (cf Is 44,3b: «Verserò il mio spirito sulla tua discendenza»; Ez 36,25-26). L'aggiunta del testo occidentale *καὶ ὃ μέλλετε λαμβάνειν* «che voi state per ricevere» è inutile e per di più raddoppiamento di quanto afferma il v. 8.

Infine, la notazione cronologica *οὐ μετὰ πολλὰς ταύτας ἡμέρας* «dopo questi non molti giorni» è volutamente indeterminata (cf lo stesso modismo in Lc 15,13) e non c'è bisogno di correggerla e precisarla come fa il testo occidentale con *ἕως τῆς πεντηκοστῆς* «sino a Pentecoste».

I vv. 6-8 spostano il centro di attenzione al momento dell'ascensione. La congiunzione *μὲν οὖν* nello stile lucano sottolinea la continuità con quanto precede, *glissando* alla scena successiva: è l'effetto voluto dall'autore in tutto questo *incipit*.

La domanda reiterata (cf l'uso dell'imperfetto) esprime la viva attesa del mondo giudaico del I secolo,⁸ che emerge anche nelle parole di Cleopa, nel suo «allontanamento» da Gerusalemme ad Emmaus (cf Lc 24,21).

⁸ Cf anche *šmōneh ʿesreh* 14 and *Qaddiš* 2.

La risposta di Gesù è in verità una non-risposta per una domanda mal posta: solo al Padre compete conoscere χρόνοι ἢ καιροί «tempi o circostanze» che egli ha fissato nella propria potestà. Ma vi è una δύναμις «potenza» – la medesima «potenza dall'alto» (ἐξ ὑψους δύναμις) di cui parla Lc 24,49 – donata dallo Spirito che scenderà sugli apostoli e li renderà testimoni del Risorto. Ciò non significa affatto che Luca sostituisca lo Spirito con la δύναμις, in quanto la δύναμις è l'effetto dell'effusione dello Spirito (cf ad esempio, At 4,29. 31; oppure, al momento del battesimo, At 19,6), il compimento della parola profetica di Is 32,15.

«E voi sarete miei testimoni a Gerusalemme, in tutta la Giudea e la Samaria e fino all'estremità della terra». È davvero strano che il passo liturgico ometta questa parte del v. 8 per almeno due ordini di ragioni.

Anzitutto, il tema della testimonianza è il perno del discorso degli Atti. Il compito apostolico, come è anticipato alla conclusione del Terzo Vangelo, consiste proprio in questo: «Nel suo nome saranno predicati a tutti i popoli la conversione e il perdono dei peccati, cominciando da Gerusalemme. Di questo voi siete testimoni» (Lc 24,47-48; ripreso in At 1,22; 2,32; 3,15; 4,20. 33; 5,32; 8,25; 10,39. 41; 13,31; 18,5; 20,21. 24; 22,15. 18. 20; 23,11; 26,16; 28,23).

In seconda istanza, le tappe geografiche qui ricordate – Gerusalemme, Giudea e Samaria, estremità della terra – sono la proiezione geografica della struttura narrativa degli Atti: la chiesa di Gerusalemme (At 1-7), la predicazione in Terra d'Israele (At 8-12) e la missione sino agli estremi confini dell'impero romano (At 13-28). Essa, tra l'altro, ha anche a che vedere con la struttura del *kerygma* riportato in 1 Cor 15, di cui parleremo qui sotto a riguardo dell'*Epistola*. Non riportando questa metà versetto, si interrompe un intrigante intreccio di testimonianza e geografia, con l'itinerario geografico della missione apostolica che da Gerusalemme conduce a Roma.

SALMO: Sal 117 (118)

Potrebbe essere un inno per la vittoria di un re di Gerusalemme sui propri nemici e in ringraziamento ad JHWH per aver avuto salva la vita. Non ci sono prove ulteriori per considerarlo parte della liturgia annuale gerosolimitana, in cui la «casa di Davide» ricorda la sua ascesa al trono. La composizione stessa non permette di precisare meglio le circostanze concrete per cui l'inno fu composto:

- v. 1: invito alla lode (inclusione con il v. 29); cf Sal 136
- vv. 2-4: invito alla lode per la *hesed* di JHWH
- vv. 5-18: la battaglia che ha visto la vittoria del re jahwista
- vv. 19-22: entrata vittoriosa in Gerusalemme e nel tempio
- vv. 23-28: celebrazione di JHWH nel suo tempio
- v. 29: invito alla lode (inclusione con il v. 1); cf Sal 136

Vi è una eco sensibile di molte espressioni del cantico di Es 15. Ciò tuttavia non dice alcunché a riguardo della data di composizione, anzi suscita accentua ancora di più il problema. Che il Sal 118 sia più antico ed Es 15 ne riprenda alcuni elementi, è più verosimile del contrario.

**℟ Questo è il giorno che ha fatto il Signore;
rallegriamoci e in esso esultiamo.**

oppure:

℞ Alleluia, alleluia, alleluia.

¹ Rendete grazie ad JHWH perché è buono,
perché il suo amore (*hesed*) è per sempre.

² Dica Israele:

«Il suo amore (*hesed*) è per sempre».

℞

¹⁶ La destra di JHWH ha prevalso,
la destra di JHWH ha fatto prodigi.

¹⁷ Non morirò, ma continuerò a vivere
per annunziare le opere di Jah.

℞

²² La pietra che i costruttori hanno scartato
è divenuta la pietra angolare.

²³ Da JHWH proviene questo:
una meraviglia ai nostri occhi.

℞

In tutti e quattro i vangeli Sal 118,26 dà voce all'acclamazione della folla, quando Gesù entra in Gerusalemme la settimana prima della sua crocifissione. Egli è quindi acclamato come «Figlio di Davide» (Mt 21,9), nella cui entrata è letta la presenza del «venturo regno del nostro padre Davide» (Mc 11,9-10), del «re» (Lc 19,38), del «re di Israele» (Gv 12,13). Questa rilettura presuppone un'interpretazione messianica del Sal 118, da mettere in relazione ad altri salmi come Sal 2; 18; 20; 21; 72 e 89.

La lettura cristocentrica aggiunge alla lettura genericamente messianica il senso della crocifissione di Gesù e della sua vittoria sulla morte (Sal 118,22-23). Egli diviene quella pietra angolare che i capi di Gerusalemme avevano scartato (At 4,11). Nei sinottici, Gesù stesso cita questo passo per far comprendere quanto sta accadendo prima della sua morte (Mt 21,33-46; Mc 12,1-12; Lc 20,9-19). Sal 118,22 è citato anche da 1Pt 2,4-8 per illustrare il senso messianico della "pietra" (da cf con Is 8,14-15 e 28,16): «*Avvicinandovi a lui, pietra viva, rigettata dagli uomini ma scelta e preziosa davanti a Dio, quali pietre vive siete costruiti anche voi come edificio spirituale, per un sacerdozio santo e per offrire sacrifici spirituali graditi a Dio, mediante Gesù Cristo*» (1 Pt 2,4-5).

Due punti in particolare, nella ricca *Wirkungsgeschichte* del Sal 118, meritano di essere evidenziati.

Primo, il v. 17a: «Non morirò, ma continuerò a vivere». Il *kerygma* della risurrezione di Cristo Signore cambia la prospettiva del nostro vivere. Non più una lenta e inesorabile discesa verso lo *Š'ōl*, ma la speranza di poter continuare a vivere con il Risorto: «*Voi siete morti, ma la vostra vita è nascosta con Cristo in Dio*» (Col 3,3).

Secondo, i vv. 22-24: sono l'affresco più bello per illustrare la Pasqua di Cristo e la meraviglia compiuta da Dio che mantiene sino in fondo la sua promessa. Questi versetti ci insegnano a tenere unito il mistero pasquale, come ci ha insegnato la recente celebrazione del Sacro Triduo e l'adorazione della Croce Gloriosa: quel Risorto è il Crocifisso e colui che è morto in croce per noi è l'eterno Signore della gloria. Entrambi i momenti vanno tenuti uniti nella meditazione della Pasqua, perché da una parte non si cada nell'esaltazione fanatica di un Risorto del quale si dimentica l'atroce sofferenza della croce e, dall'altra, ci si deprima in una mistificazione della croce, dimenticando che la volontà del Padre è sempre vita e risurrezione, persino nell'agonia della croce.

EPISTOLA: I Cor 15,3-10a

È noto che il cap. 15 della Prima Lettera ai Corinti è parte di una sequenza di risposte dell'apostolo ad alcuni problemi a lui posti da questa sua comunità particolarmente viva, ma anche un po' irrequieta. Precisamente ecco di seguito i quattro principali problemi trattati in I Cor 7-15:

- a) matrimonio e verginità (cap. 7)
- b) le carni sacrificate agli idoli (capp. 8-10)
- c) le assemblee liturgiche (capp. 11-14)
- d) la risurrezione dai morti (cap. 15)

Da I Cor 14,40 a I Cor 15,1 si passa all'improvviso, con un semplice δὲ, che è una leggera transizione cronologica più che logica, ad un nuovo argomento. Questa strana connessione fa pensare che in effetti l'apostolo non stia rispondendo direttamente a una questione posta a lui dai Corinzi, ma sia invece introdotto un argomento che all'apostolo stava particolarmente a cuore e che capiva non essere rettamente compreso dalla sua comunità. Difficile rimane capire quali siano le vere ragioni di questa crisi. A meno di pensare con K. Barth, che in verità tutta la Prima Corinzi sia stata pensata a partire da questo argomento finale del cap. 15 e che in realtà i problemi precedenti fossero una sorta di preambolo per mostrare l'importanza del tema cruciale dell'escatologia cristiana, alla luce della risurrezione di Cristo e, in Lui, della risurrezione di tutti i credenti. In effetti, sembra proprio che il problema da cui parte la dimostrazione di Paolo e che potrebbe essere all'origine dei temi sin qui trattati nella Prima Corinzi sia una concezione escatologica "realizzata", che toglie ogni incremento di valore al dopo-morte: l'esperienza carismatica e sacramentale portava i Corinzi ad annullare la risurrezione futura (cf 2 Tim 2,18) e a concepire la salvezza cristiana in una linea che si potrebbe definire *pre-gnostica*, uno spiritualismo che giungeva a cancellare la dimensione fisica dell'essere nel mondo e anche dell'essere risorti, e che assumeva le infrastrutture del pensiero più dall'incorruttibilità platonica che non dalla risurrezione giudaica.

¹ *Vi confermo quindi, fratelli, il vangelo che io vi ho annunziato, che voi avete ricevuto, nel quale restate saldi ² e per il quale siete salvati, se lo conservate nella maniera in cui ve l'ho annunziato. Altrimenti avreste creduto invano!*

³ Ho trasmesso, infatti, a voi anzitutto quello che anch'io ho ricevuto:

Cristo morì per i nostri peccati secondo le Scritture

⁴ e fu sepolto

ed è stato risuscitato il terzo giorno secondo le Scritture

⁵ e apparve a Cefa

e poi ai Dodici; ⁶ in seguito apparve a più di cinquecento fratelli in una sola volta – dei quali i più sono in vita sinora, alcuni però sono morti –; ⁷ in seguito apparve a Giacomo, e poi ^a a tutti gli apostoli.

^a Hanno anche qui εἴτα κ² B D Ψ e la maggior parte dei codici. Hanno invece εἴπειτα P⁴⁶ κ* A F G K e molti minuscoli.

⁸ Ultimo di tutti, come a un aborto, apparve anche a me. ⁹ Io infatti sono il minimo degli apostoli e neppure sono degno di essere chiamato apostolo, perché ho perseguitato la chiesa di Dio. ¹⁰ Ma per dono di Dio sono quel che sono e il suo dono verso di me non è stato vano, anzi ho faticato più di tutti loro; non io però, ma la grazia di Dio che è con me.^b

¹¹ Dunque, sia io sia loro così predichiamo e così avete cominciato a credere.

Il lungo cap. 15 è giustamente definito «una monografia sulla risurrezione dai morti a sé stante».¹¹ La struttura della pagina, che riflette la struttura dell'argomentazione teologica del pensiero paolino, pone a fondamento della dimostrazione il *kerygma* originario condiviso dalla tradizione apostolica:

- a) vv. 1-11: la tradizione ricevuta circa la risurrezione
 - a. vv. 1-2: il vangelo annunziato da Paolo
 - b. vv. 3-5: il *kerygma* apostolico
 - c. vv. 6-7: le altre apparizioni del Risorto
 - d. vv. 8-11: l'apparizione del Risorto a Paolo
- b) vv. 12-34: la fede nella risurrezione dai morti fondata sulla risurrezione di Cristo
 - a. vv. 12-19: la risurrezione di Cristo come prova
 - b. vv. 20-28: conseguenze della risurrezione di Cristo
 - c. vv. 29-34: implicazioni del pensiero della risurrezione
- c) vv. 35-49: come sarà possibile la risurrezione (la natura del corpo risorto)
- d) vv. 50-57: la risurrezione come vittoria finale in Cristo (il «mistero» della fine)
- e) v. 58: conclusione parenetica

vv. 1-2: L'introduzione dei primi versetti lascia chiaramente trapelare l'importanza accordata da Paolo al tema che sta per trattare e che sente veramente come la pietra fondazionale dell'impianto del proprio pensiero teologico. Perciò, ad evitare ogni inutile equivoco apologetico, Paolo parte dal fondamento primo, τὸ εὐαγγέλιον «il vangelo», che è caratterizzato da quattro dimensioni:

a) ὃ εὐηγγελισάμην ὑμῖν «che io vi ho annunziato»: la prima condizione è il legame di generazione tra l'apostolo che ha «evangelizzato il vangelo» e la comunità che lo ha accolto. «Potreste infatti avere anche diecimila pedagoghi in Cristo, ma non certo molti padri: sono io che vi ho generato in Cristo Gesù mediante il Vangelo» (1 Cor 4,15). Alla base della vita della comunità e come *medium* per comprendersi anche in questo momento di nebbia, non vi può essere altro fondamento. Paolo lo ha già ricordato all'inizio della lettera: «Nessuno può porre un fondamento diverso da quello che già vi si trova, che è Gesù Cristo» (1 Cor 3,11). E l'accusa più pesante contro i Corinzi sta nella Seconda Lettera: «Se il primo venuto vi predica un Gesù diverso da quello che vi abbiamo predicato noi, o se ricevete uno spirito diverso da quello che avete ricevuto, o un altro vangelo che non avete ancora sentito, voi siete ben disposti ad accettarlo» (2 Cor 11,4). È questa la «gelosia» che lega l'apostolo alla sua comunità mediante l'unico vangelo!

^b Il testo è abbastanza dubbio. ἡ σὺν ἐμοί è attestato da \aleph^2 A D¹ Ψ 0150 0270^c, molti minuscoli, la maggior parte bizantina, lezionari, versioni antiche e molti padri. La forma ἡ εἰς ἐμέ è attestata da P⁴⁶, un manoscritto della siriana e Gerolamo. σὺν ἐμοί si trova in \aleph^* B D^{*} F G 0243 0270^{*}, alcuni minuscoli, Vetus Latina e Vulgata, con padri occidentali.

¹¹ H.G. CONZELMANN, *Der erste Brief an die Korinther* (KEK.NT 5), Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1968, 1981², p. 249.

b) ὁ καὶ παρελάβετε «che voi avete ricevuto»: da qui nasce infatti il ringraziamento incessante rivolto a Dio da parte dell’apostolo, «perché, ricevendo la parola di Dio che noi vi abbiamo fatto udire, l’avete accolta non come parola di uomini ma, qual è veramente, come parola di Dio, che opera in voi che credete» (I Tess 2,13).

c) ἐν ᾧ καὶ ἐστήκατε «nel quale restate saldi»: non basta la chiamata originaria occorre anche il dono della perseveranza (si noti il verbo greco al perfetto, a indicare la permanenza dello «stare saldi»).

d) δι’ οὗ καὶ σώζεσθε, τίνι λόγῳ εὐηγγελισάμην ὑμῖν εἰ κατέχετε, ἐκτὸς εἰ μὴ εἰκῆ ἐπιστεύσατε «per il quale siete salvati, se lo conservate nella maniera in cui ve l’ho annunziato». Qui sembra che Paolo ceda un poco agli entusiasti di Corinto che già pensavano di essere nello stato di risorti e redenti. Ma è solo un abbaglio, perché in realtà «conservare quella parola evangelizzata» se si vuole giungere alla piena salvezza. Per questo, il verbo σώζεσθε «siete salvati» non è da intendersi come presente *realizzato*, ma *continuativo* e *progressivo*.

L’alternativa posta dall’ultima frase (ἐκτὸς εἰ μὴ εἰκῆ ἐπιστεύσατε «altrimenti avreste creduto invano») dice l’alternativa radicale dell’accoglienza: o si accoglie l’autentico evangelo della vita oppure anche la fede è una condizione senza senso. Proprio alla luce di questa alternativa finale si comprende il senso di quel verbo iniziale γνωρίζω, solo apparentemente semplice da tradurre. Propriamente γνωρίζω significa «far conoscere»; ma che senso ha «far conoscere» il primo annuncio evangelico a chi ha già fatto molti passi nella via cristiana? Il senso più adatto, stando invece il rischio messo in luce dall’ultima frase, è quello di «confermare», nel senso di «mantenere fermo» quel primo annuncio accolto liberamente nella fede.

vv. 3-5: L’introduzione riprende la catena della tradizione: παραλαμβάνω «ricevere» (in ebraico sarebbe *qibbēl*) e παραδίδωμι «trasmettere» (ebraico *māsar*). In questo momento, dunque, Paolo riconosce che il suo vangelo di fatto gli è stato consegnato dalla tradizione della comunità credente (contro quanto polemicamente afferma in Gal 1,11-12; è interessante che anche in Gal 1,11 il discorso inizi con γνωρίζω). Il contenuto di quanto gli è stato consegnato dalla tradizione è una *confessione di fede* sintetica ed estremamente studiata, ben bilanciata nella sua struttura.

Al soggetto “Cristo” si accompagnano quattro verbi. Essi sono scanditi in due movimenti principali (*mori... è stato risuscitato...*) e in due frasi complementari (*fu sepolto... apparve a Cefa e ai Dodici*). Le due frasi principali sono accompagnate da due specificazioni (*per i nostri peccati... il terzo giorno...*) e da due rimandi generali all’adempimento delle Scritture (*secondo le Scritture*):

3b	Χριστὸς ἀπέθανεν Cristo morì	ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν per i nostri peccati	κατὰ τὰς γραφὰς secondo le Scritture
4	καὶ ἐτάφη e fu sepolto		
	καὶ ἐγήγερται ed è stato risuscitato	τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ il terzo giorno	κατὰ τὰς γραφὰς secondo le Scritture
5	καὶ ὤφθη e apparve	Κηφᾶ a Cefa	

L’esplicita citazione segnalata da Paolo e la struttura calibratissima delle affermazioni ci inducono a pensare che il testo sia effettivamente la più antica *confessione di fede*, verosimilmente coniata nella comunità di Antiochia, sia per il gruppo di lingua greca, sia per

il gruppo di lingua ebraica, in quanto la retroversione in ebraico (o aramaico) non presenta alcuna difficoltà:

3b	<i>wajjāmot [hammāšīʿh]</i>	<i>mēʿāwōnōtēnū</i>	<i>kēpī kīʿbē haqqōdeš</i>
4	<i>wajjiqqābēr</i>		
	<i>wajjūqam</i>	<i>bajjôm haššē līšī</i>	<i>kēpī kīʿbē haqqōdeš</i>
5	<i>wajjērāʿ</i>	<i>ʿel-kēpāʿ</i>	

Il *kerygma* è lieto annunzio e non narrazione di quanto è avvenuto. Per questo, il testo non esplicita il come-dove-quando si è dato l'evento, ma *che* è avvenuto e *che cosa* è avvenuto.

La prima affermazione riguarda il valore di *espiazione* attribuito alla morte di Cristo. Per una migliore comprensione di ciò si rilegga Rm 3,21-26. Il riferimento alle Scritture è essenziale per comprendere tale linguaggio e principalmente dovremmo citare Is 52,13 – 53,12 («Ma JHWH ha voluto prostrarlo con quella sofferenza, il Terribile ha reso la sua vita un'espiazione [ʿāšām]», Is 53,10). Tuttavia, non è determinante il passo preciso, bensì la prospettiva interpretativa dell'insieme delle Scritture a portare a tale conclusione (cf la spiegazione del Risorto ai due discepoli di Emmaus: *καὶ ἀρξάμενος ἀπὸ Μωϋσέως καὶ ἀπὸ πάντων τῶν προφητῶν διερμήνευσεν αὐτοῖς ἐν πάσαις ταῖς γραφαῖς τὰ περὶ ἑαυτοῦ* «E, cominciando da Mosè e da tutti i Profeti, spiegò loro in tutte le Scritture quanto si riferiva a lui», Lc 24,27).

La seconda affermazione, complementare rispetto alla prima, è la sepoltura. Essa sottolinea la *realtà* della morte di Gesù (cf anche Rm 6,4; Col 2,12). «La sepoltura costituisce il sigillo posto sulla fine irrimediabile del crocifisso». ¹² La tradizione evangelica registra in tutti e quattro i vangeli canonici la sepoltura di Gesù (Mc 15,46; Mt 27,60; Lc 23,53; Gv 19,42) e il richiamo alla morte dei padri è immediato (cf in particolare la solenne sepoltura di Giacobbe in Gn 50 e poi Gn 25,8-9; 35,19; Dt 10,6; Gdc 8,32; 12,7. 10. 15). Il *kerygma* non parla del sepolcro vuoto, perché guarda più alla realtà della morte che non alla risurrezione. Tuttavia, la sua formulazione presuppone che il *corpo* di Gesù non stia più dove è stato sepolto.

La terza affermazione, a differenza delle altre, è espressa in modo del tutto singolare con un verbo al perfetto e in forma passiva: *ἐγήγερται* «è stato risuscitato». Il passivo è un modo per non esprimere il soggetto divino (cf con l'aoristo, nei testi paolini, Rm 4,25; 6,4. 9). È dunque Dio che ha risuscitato Gesù (nella letteratura paolina, in forma attiva, si vedano 1 Tess 1,10; 1 Cor 6,14; Gal 1,1; Rm 4,24; 8:11; 2 Cor 4,14). Più eccezionale è il perfetto. Esso sta a significare che l'evento della risurrezione continua nel presente, come afferma Fil 2,9 con il linguaggio dell'esaltazione, e dunque non si limita ad un fatto avvenuto «il terzo giorno». Tale specificazione va intesa come un modismo molto comune nell'ambito biblico in genere e anche nella letteratura neotestamentaria (cf Mt 16,21; 17,23; 20,19; Lc 9,22; 18,33; 24,7. 46; At 10,40). Del resto, nessun testo canonico racconta direttamente il momento della risurrezione e i quattro vangeli riportano soltanto la scoperta del sepolcro vuoto: la memoria del «terzo giorno» potrebbe dunque riferirsi al momento della visita delle donne al sepolcro e al fatto di averlo trovato vuoto. Quanto al problema del riferimento scritturistico, vale quanto è stato detto per l'affermazione della morte di Gesù come espiazione. Non necessariamente ci si riferisce a un testo particolare, in questo caso il testo

¹² *Le lettere di Paolo, 1. Traduzione e commento*, a cura di G. BARBAGLIO (Commenti Biblici), Edizioni Borla, Roma 1980, p. 523.

di Os 6,2, che fu privilegiato in tanti commenti patristici, a partire da Tertulliano (*Adv. Marcionem*, IV, 43, 1). Ci sarebbero tanti altri testi più significativi per questo contesto specificamente kerygmatico, come Giona 2,1 (richiamato esplicitamente nella tradizione evangelica, Mt 12,40); Es 19,11; 2 Re 20,5... Nella tradizione evangelica vi è poi anche un'altra espressione, *μετὰ τρεῖς ἡμέρας* «dopo tre giorni», che pure è utilizzata quando si parla della risurrezione di Gesù (cf Mt 27,63; Mc 8,31; 9,31; 10,34). Dunque, la frase non è un'indicazione di tempo precisa, ma una sottolineatura per riaffermare ancora una volta che la morte di Gesù non è un episodio “apparente”, bensì “reale”.

Infine, l'ultima affermazione ci ricollega ai testimoni oculari, coloro che permettono all'evento della risurrezione di essere conosciuto nella nostra storia. Il linguaggio usato presuppone il retroterra delle teofanie del Primo Testamento, con la forma verbale *nif'al* del verbo *rā'ā* «vedere», ovvero *nir'eh* «si fece vedere», tradotto dai LXX con *ὠφθῆ* (cf Gn 12,7; 17,1; 18,1; 22,14; 26,2. 24, ecc.). Quanto poi alla lista dei testimoni, al *kerygma* originario deve appartenere – a quanto sembra – il solo Cefa (cf infatti Lc 24,34). Il resto, a partire dai Dodici (cf però Lc 24,36-43 e Mt 28,16-20), sembra essere un'aggiunta che interessa Paolo e la sua successiva argomentazione.

vv. 6-7: La lista dei testimoni, a partire dai Dodici che stanno alla fine del v. 5, sembra essere una mappa della struttura della prima comunità e comunque è una lista di testimoni già precedente la stesura della Prima Corinzi. Stanno in sequenza:

- Cefa e poi (*εἶτα*) i Dodici
- in seguito (*ἔπειτα*) più di cinquecento fratelli in una sola volta (a proposito di questo gruppo di testimoni, è importante per Paolo sottolineare – in vista dell'argomentazione successiva – che alcuni di essi sono già morti; dunque noi non viviamo ancora nella dimensione definitiva di risorti, come alcuni “entusiasti” di Corinto volevano sostenere).
- Giacomo e tutti gli apostoli
- Paolo stesso (vv. 8-11)

Nella trama di questo elenco si può leggere l'evoluzione della comunità cristiana come è narrata negli Atti. Si parte dal gruppo fondazionale di Cefa e dei Dodici (At 1-2); si sviluppa la prima comunità di tipo quasi-monastico, una comunità che assume strutture simili alle comunità esseniche (At 3-5); segue poi la distinzione tra il gruppo ebraico e il gruppo greco, con Giacomo e gli apostoli che prendono le redini della comunità di Gerusalemme (At 6-8); e infine l'irruzione della grande figura di Paolo che si assumerà il compito di irradiare il vangelo al di fuori delle comunità giudaiche.

vv. 8-11: Paolo alla fine pone anche se stesso nell'elenco dei testimoni del Risorto. Luca, negli Atti, è di altro avviso: Paolo ha avuto una visione (At 9,17; 26,16), non un'apparizione pasquale, che – tra l'altro – eccederebbe i confini cronologici stabiliti dallo “storico” per le apparizioni del Risorto nei «quaranta giorni» dopo il ritrovamento del sepolcro vuoto.

Paolo si classifica all'ultimo posto e si paragona addirittura a un feto abortito, il cui senso è comunque parallelo agli altri due titoli che si auto-attribuisce: *ἔσχατον... πάντων* «ultimo di tutti» e *ὁ ἐλάχιστος τῶν ἀποστόλων* «il minimo degli apostoli». Tutto ciò che Paolo è diventato è puro dono di Dio: «*Per dono di Dio sono quel che sono e il suo dono verso di me non è stato vano*» (v. 10).

La conclusione del paragrafo, non compresa nella lettura liturgica, porta il marchio inconfondibile dello spirito di Paolo, che sembra ritornare al confronto polemico con Cefa e con Apollo dei primi capitoli della lettera: «*anzi ho faticato più di tutti loro*» (v. 10b). Soltanto

la chiara percezione di dipendere dal Signore Gesù e, per mezzo di lui, da Dio gli fa subito aggiungere: «non io però, ma il dono di Dio che è con me». Tuttavia, anche in questa affermazione Paolo mantiene vivo il senso della cooperazione tra il dono di Dio e la sua libertà (perciò è preferibile il testo ἡ σὺν ἐμοί, invece del più blando ἡ εἰς ἐμέ ο σὺν ἐμοί senza articolo, come si è discusso nella nota di critica testuale).

L'affermazione precedente è comunque una deriva apologetica. C'è bisogno quindi di riprendere il filo del discorso circa le conseguenze del *kerygma* della risurrezione: «Dunque, sia io sia loro così predichiamo e così avete cominciato a credere» (v. 11).

È dunque a partire da questo *kerygma* condiviso da Paolo, dai Corinzi e da tutti gli “apostoli” che si può sviluppare l'argomentazione teologica seguente (vv. 12-58).

VANGELO: Gv 20,11-18

Gv 20 è costruito su un duplice movimento, più un adagio finale. Spicca anzitutto il parallelo tra Gv 20,1 e 20,19, con un rimando evidente all'inno di Gn 1 («e fu sera e fu mattino»). A ciò corrisponde la diversa dislocazione topografica dei due movimenti: il primo (vv. 1-18) si svolge «presso la tomba», mentre il secondo (vv. 19-29) si svolge presumibilmente nel cenacolo. Anche questo elemento isola Gv 20,30-31, che sono la prima conclusione del Quarto Vangelo.

L'elemento narrativo che caratterizza il primo movimento (vv. 1-18) è il personaggio di Maria di Magdala. La sua presenza crea anche un'inclusione tra il v. 1 e il v. 18, disegnando un arco narrativo nel primo movimento *dalla tristezza dell'inizio alla gioia della fine*. Ciò è sottolineato anche dalle due esclamazioni della Maddalena:

- «Hanno portato via il Signore dal sepolcro e non sappiamo dove l'hanno posto» (v. 2)
- «Ho visto il Signore» (v. 18).

L'elemento narrativo che invece caratterizza il secondo movimento (vv. 19-29) è il personaggio di Tommaso, che disegna un arco narrativo che si potrebbe titolare *dall'incredulità alla fede*.

¹¹ Maria invece se ne stava presso il sepolcro, fuori, e piangeva. E mentre piangeva, si chinò verso il sepolcro ¹² e vide due angeli in bianche vesti, seduti l'uno dalla parte del capo e l'altro dei piedi, dove era stato posto il corpo di Gesù. ¹³ Ed essi le dicono:

– Donna, perché piangi?

Ed ella dice a loro:

– Hanno portato via il mio Signore e non so dove l'hanno posto.

¹⁴ Detto questo, si voltò indietro e vede Gesù, in piedi; ma non sapeva che egli fosse Gesù. ¹⁵ Le dice Gesù:

– Donna, perché piangi? Chi cerchi?

Ella, pensando che fosse il custode del giardino, gli disse:

– Signore, se l'hai portato via tu, dimmi dove l'hai posto e io andrò a prenderlo.

¹⁶ Le dice Gesù:

– Maria!

Ella si voltò e gli dice in ebraico:

– Rabbuni (che significa: «Maestro»)!
¹⁷ Le dice Gesù:

– Non mi trattenero! Non sono ancora salito al Padre, ma tu va' dai miei fratelli e di' loro che io salgo al Padre mio e Padre vostro, Dio mio e Dio vostro.

¹⁸ Maria di Magdala va ad annunziare ai discepoli: «Ho visto il Signore!» e che le aveva detto queste cose.

L'incontro di Maria di Magdala con Gesù vivo dopo la morte rappresenta in modo tutto singolare l'esperienza pasquale di tutta la comunità, che non è ancora nella situazione della gioia e comunione escatologica, ma può già da adesso vivere con il suo Signore attendendo alla missione di comunicare a tutto l'evangelo.

Vi sono in particolare due pagine bibliche che danno spessore simbolico all'incontro pasquale della Maddalena con Gesù Risorto: Gn 2-3 e il *Cantico*. Entrambe le pagine conducono a scoprire in questa rielaborazione giovannea le ricche valenze del simbolo sponsale, in riferimento a Cristo e alla sua comunità di credenti.

La scena è molto breve e lo stile narrativo essenziale:

- a) vv. 11-13: presso il sepolcro, Maria di Magdala piange e incontra i messaggeri
- b) vv. 14-17: Gesù si fa incontro a Maria
- c) v. 18: la missione di Maria

vv. 11-13: Stare presso il sepolcro è un segno ambiguo: da una parte è indice di un grande legame affettivo, ma dall'altro è un luogo che lega alla morte, impossibile da abbandonare. Ella si china dentro il sepolcro per cercare l'amato del suo cuore, ma in una dimensione ancora segnata dalle catene della morte, perché i due messaggeri stanno al capo e ai piedi, dove era stato posto il *σῶμα* «corpo» di Gesù. Nel pianto di Maria sta tutto lo sconcerto e la difficoltà della prima comunità cristiana a prendere coscienza di che cosa potesse significare che «Gesù è vivo!». Che i messaggeri possano coincidere in qualche modo con le bende è alluso dal racconto stesso. Vestiti di bianche vesti, i due messaggeri stanno dove si trovavano il sudario e le bende: «*Giunse anche Simon Pietro, che lo seguiva, ed entrò nel sepolcro e osservò i teli posati là, e il sudario – che era stato sul suo capo – non posato là con i teli, ma avvolto in un luogo a parte*» (Gv 20,6-7). E Maria, in quanto «donna»: a Cana (Gv 2,4) e sulla croce (Gv 19,26) è il titolo dato alla Madre Maria; presso il pozzo, è il titolo per la Samaritana (Gv 4,21) che rappresenta l'Israele della prima alleanza che deve incontrare il suo vero sposo della nuova alleanza (Os 2,16-25). Il pianto di Maria è il segno che considera ormai finito ciò che invece non è ancora iniziato (cf Ap 17-21). Ci potrebbe essere anche un confronto dialettico tra Gesù e Mosè,¹³ e sarebbe l'ultimo nel Quarto Vangelo.

vv. 14-17: Prima di poter incontrare il suo sposo e il suo Signore, Maria di Magdala deve «convertirsi». La notazione *ἐστράφη εἰς τὰ ὀπίσω* «si volse indietro» è molto importante a questo punto; sta a significare che, nel v. 16b, il nuovo movimento ricordato, *στραφείσα*,

¹³ Si veda questo passo midrashico, ripreso da Bonsirven: «Quando Mosè morì, Giosuè lo pianse per molti giorni, finché il Santo gli disse: “Giosuè, fino a quando sarai desolato? Forse è morto solo per te? Non è morto anche per me?”. Da quando è morto, infatti, in mia presenza c'è lutto (cf Is 22,12) (*La Bibbia apocrifa*, Testi scelti e tradotti da J. BONSI RVEN, Introduzione di DANIEL ROPS, Presentazione di E. GALBIATI (Sorgenti di Vita 10), Massimo, Milano 1962, p. 342).

non può valere anch'esso come movimento fisico, ma deve essere inteso in senso spirituale «convertitarsi». Soltanto questa conversione permette alla comunità-sposa di comprendere e rispondere correttamente alla domanda cruciale del suo Signore: τί κλαίεις; τίνα ζητεῖς; «Perché piangi? Chi cerchi?». Prima di allora, Maria lo confonde con il giardiniere. Ma perché si dia davvero una conversione del cuore, c'è bisogno che Gesù stesso la chiami per nome e «le parli sul cuore» (cf Os 2,16): *Μαριάμ* «Maria!». Solo allora Maria sa rispondere «come nei giorni della sua giovinezza, come quando uscì dal paese d'Egitto» (Os 2,17). *Ραββουνι* «maestro» è anche il modo con cui la donna poteva rivolgersi al marito, nel qual caso assume la sfumatura di «mio signore»,¹⁴ come *ʾādōnī*, *baʿlī* o *ʾišī* (cf Os 2,18). La relazione di maestro dice la sequela dei discepoli, iniziata con il primo incontro (Gv 1,38);¹⁵ la relazione di marito dice la nuova realtà di amore che unisce la comunità-sposa al suo Messia-sposo (cf Os 2,21-22).

La scena e le parole del v. 17 hanno fatto molto discutere. Il gesto presupposto dalle parole pronunciate da Gesù è che Maria lo abbia abbracciato: *μὴ μου ἄπτου* «Non mi trattenerel!». Il senso delle parole è che l'incontro del Risorto con la sua comunità qui sulla terra non è ancora la consumazione della festa nuziale dell'*eschaton*.

La festa nuziale sarà lo stadio ultimo, quando la sposa, dopo aver percorso lo stesso cammino dello sposo, quello dell'amore totale, giungerà al medesimo talamo, già pronto (20,6) nel giardino (19,41) dove non si conosce la morte (20,7).

Giovanni sta richiamando alla realtà la comunità cristiana. Ancora non si trovano nello stadio finale, ma in quello della missione (20,21), l'esito della quale è assicurato dallo Spirito che ricevono. L'evangelista invita all'attività. Bisogna continuare la missione di Gesù, realizzando le opere di colui che l'ha inviato (9,4), mostrando fino alla fine l'amore di Dio per l'uomo (17,22s).

La vita della comunità viene inquadrata nella prospettiva del passa al Padre. Per giungere alla terra della vita, è necessario passare attraverso la morte. [...]

Questa tensione tra il «già» e il «non ancora» crea dinamismo nella vita cristiana. Così Maria la Maddalena incontra Gesù nell'orto-giardino, tuttavia egli la invidia a compiere una missione. Essa possiede Gesù, e la tempo stesso non lo possiede ancora.¹⁶

L'incontro spalanca alla comunità-sposa la sua nuova relazione con Dio: egli ora è Padre di Gesù e Padre dei discepoli, Dio di Gesù e Dio dei discepoli. Anzi, non solo dei discepoli di quel momento, ma potenzialmente degli uomini di ogni tempo. Tuttavia, non viene cancellata la singolarità della relazione del Figlio (*υἱός*) rispetto a tutti gli altri figli (*τέκνα*), che attraverso l'Unigenito ricevono l'adozione.

v. 18: Maria adempie subito la sua missione e in questo rappresenta tutta la comunità che deve vivere il tempo di attesa del compimento della festa nuziale annunciando a tutti il mistero del Figlio crocifisso e risorto. Non si tratta di ripetere soltanto delle cose ascoltate (*ταῦτα εἶπεν αὐτῇ* «le aveva detto queste cose»), perché la memoria di queste parole nasce dall'incontro esperienziale con il Signore: *Ἐώρακα τὸν κύριον* «ho visto il Signore». La

¹⁴ Cf H.L. STRACK - P. BILLERBECK, II, 25.

¹⁵ È stata messa più volte in relazione questa scena con la scena iniziale del Quarto Vangelo, quando i primi discepoli incontrano Gesù (Gv 1,35-39). Là era Gesù a volgersi verso di loro e a vederli, ma in entrambi i casi è Gesù a chiedere: «Che cosa cercate?». Anche la risposta dei discepoli è simile: *Rabbi* «maestro», forma parallela a *Rabbuni*. Tuttavia, questo titolo non significa che Gesù sia semplicemente un *rabbi* alla pari dei *rabbi* del Giudaismo a lui coevo.

¹⁶ J. MATEOS - J. BARRETO, in collaborazione con E. HURTADO - Á.C. URBÁN FERNÁNDEZ - J. RIUS CAMPS, *Il vangelo di Giovanni; Analisi linguistica e commento esegetico*, Traduzione di T. TOSATTI, Revisione redazionale di A. DAL BIANCO (Lettura del Nuovo Testamento 4), Cittadella Editrice, Assisi 1982, pp. 806s.

comunità della nuova alleanza è il gruppo dei discepoli che – scrutando le Scritture – scopre nella persona di Gesù e nel suo gesto di dare la vita per la vita del mondo l'anticipo della propria realtà non solo futura, ma già presente e operante ora come caparra.

PER LA NOSTRA VITA

1. Mattino di Pasqua

*O meravigliosa accondiscendenza della grazia per noi,
o inestimabile tenerezza dell'amore
per redimere il servo ha dato il Figlio alla morte...*

(Exultet)

Al nostro mattino pasquale si affacciano, attraversando il tempo, nella sempre sconvolgente novità dell'annuncio evangelico, volti che ci accompagnano a riconoscere e confessare il Cristo risorto dai morti.

È il desiderio e il pianto per la “perdita del Signore” di Maria di Magdala, che solo il Risorto “converte” e fa “voltare”, fino ad affidarle il compito dell'annuncio di Risurrezione; è la ricerca e la corsa al sepolcro dei due discepoli, e la capacità del discepolo amato da Gesù di scrutare e scorgere la sua presenza “attraverso i segni” della sua vittoria sulla morte.

L'assenza e il desiderio di incontrarlo, la sollecitudine e l'intelligenza del cuore per riconoscerlo, l'ostinazione di farne una esperienza diretta, personale, per poter confessare, ancora oggi: «Mio Signore! mio Dio!».

Volti e tracce sul nostro mattino di Pasqua . Il Vangelo di Giovanni ci guida...

2. Maria di Magdala

Il primo dei giorni, prestissimo, era ancora buio, Maria Maddalena va al sepolcro – vuoto – e corre da Simon Pietro e dal discepolo che Gesù amava dicendo: «Hanno portato via il Signore dal sepolcro, ma non sappiamo dove l'hanno messo» (cf Gv. 20,1-2).

L'assenza è un dramma, è il buio, un mattino non nato. Gesù di Nazaret non c'è, e con lui non si può stabilire nessun contatto. L'incontro con questo primo volto della Pasqua – Maria - non è una cronaca, ma una sfida nel tempo presente al discepolo di Gesù crocifisso e risorto. L'annuncio dell'assenza: «Hanno portato via il corpo del Signore» nella forma del plurale risuona nell'oggi, anche se non ci rendiamo forse conto di quanto possa pesare per la nostra vita questa incapacità di “vederlo”...

Maria di Magdala rimane presso il sepolcro, all'esterno, in pianto. Non vi è nessun movimento; immobilizzata dall'evidenza della morte, incapace di voltarsi. «Vede Gesù ma non sa che è Lui». Lo vede e non lo incontra. Il Vangelo di Giovanni indugia sul pianto di Maria, sull'incapacità di riconoscere il Signore risorto. E in lei, ci dà di scrutare le paralisi di ogni discepolo, che si ricreano quando la ricerca di Lui non va per la via che egli stesso insegna.

Maria non muove i passi verso la vita perché angosciata da un affetto ferito mortalmente. Il volto del pianto è sul passato, sulla tenebra di morte, sul sepolcro vuoto, sulla certezza che “l'abbiano portato via”... Nei simboli della descrizione evangelica il posto occupato dal cadavere di Gesù è sostituito da un annuncio trascendente (angeli in vesti bianche). Nel luogo del cadavere c'è un annuncio!

«Perché piangi?». La domanda di Gesù è come un piegarsi attento e sollecito a rompere il circolo vizioso del senso di morte che prende di fronte a una perdita considerata ormai irreparabile. È un invito a rimettersi in cammino, anche se Maria volta le spalle al “mattino della Pasqua”, non riconoscendo la luce del Risorto che le parla. Lo interroga: «Se l’hai portato via tu, dimmi...». Il suo amore non basta a riconoscerlo.

Gesù stesso, chiamandola per nome, la invita a “trasfigurare” il suo amore, il suo sguardo accecato dal pianto. Occorre convertire e rinnovare il desiderio della ricerca, il nostro stesso sguardo, accogliere un legame con il Cristo che “sale al Padre” (Gv 20,17). Il mistero della Risurrezione chiede il cambiamento radicale del nostro “modo di cercare” il Signore.

Gesù consegna un “ordine”: «Va’ dai miei fratelli e di’ loro: “Salgo al Padre mio e Padre vostro, Dio mio e Dio vostro”». Il Risorto insegna a Maria come lo si deve cercare e solo ora può annunciare: «Ho visto il Signore!» (Gv 20,18).

3. I due discepoli

Alla notizia di Maria: «Hanno portato via il Signore dal sepolcro, ma non sappiamo dove l’hanno messo», due discepoli Simon Pietro e il discepolo che Gesù amava partono e vanno al sepolcro. «Correvano insieme, loro due. Ma l’altro discepolo corre avanti più veloce di Pietro. Arriva per primo al sepolcro. Si china, scorge le bende per terra. Ma non entra. Anche Simon Pietro arriva al sepolcro. Entra e osserva le bende per terra, e il sudario per coprire il capo, non per terra con le bende, ma a parte, piegato in un angolo. Entra allora anche l’altro discepolo, quello arrivato per primo al sepolcro: ed ecco, vide e credette» (Gv 20,3-8).

L’evidenza che ha paralizzato Maria provoca nei due discepoli un movimento. La corsa è il simbolo della ricerca. Ma non ogni ricerca porta a “vedere e credere”. Il Vangelo mostra l’amore di una relazione come una “corsa veloce”, un chinarsi a scorgere segni e comprenderne il significato. Uno spazio riflessivo, una sosta su “quel lenzuolo appiattito”. È un indizio importante, in contrasto con l’evidenza di un “cadavere rubato”. Il discepolo amato da Gesù scorge un particolare che sembra insignificante; la percezione di chi cerca amando è acuta, sa “vedere e credere”, coglie anche le sfumature che l’evidenza vorrebbe smentire. La relazione viva con il Signore conduce il discepolo ad una certezza: la vita non può dissolversi nella morte dopo aver fatto l’esperienza della figliolanza con il Dio vivente. Noi subiamo la morte, ma Dio non è prigioniero di questa fragilità...

Il discepolo amato vive nel tempo questa relazione originaria che restituisce alla vita.

4. Alla sera dello stesso giorno Gesù Risorto prende il posto nella comunità

“Stette in mezzo”. Lui, presente, nella sua condizione di morto e risorto, “mostra le mani e il costato”. È la manifestazione della pienezza sorgiva della sua condizione; egli sta al centro con la forza della sua morte e risurrezione (cf Gv 20,19ss).

Viene come risorto e “alita lo Spirito su di loro”, ri-creandoci dalla condizione di fragilità a quella della figliolanza e fraternità. La cecità del pianto di Maria di Magdala lascia il posto alla luce, in questo mattino di Pasqua. I discepoli, oggi, confessano che il Signore risorto è presso il Padre e al contempo “con noi”, nell’assemblea credente, come mediazione assoluta, da cui discende la forza della risurrezione. Noi ci accostiamo non con la pretesa di un contatto fisico, ma con l’affetto e la responsabilità, con la sollecitudine della ricerca che si affida a Gesù risorto. «Signore mio! Dio mio!». L’annuncio della risurrezione passa attraverso i testimoni, che pure dalla notte imparano ad accogliere la luce della Pasqua. Allora Maria di Magdala, i due discepoli, Tommaso. Adesso, i nostri nomi! ¹⁷

¹⁷ I nn. 1-4 sono una riflessione di F. CECCHETTO.

PASQUA ORCIANA

Resurrezione dai morti

O dal baratro

O dal gorgo

Di un tutto consumato tempo?

Prima del plenilunio

la campagna è tenebra,

nera notte è,

sperduta la basilica.

L'uno fuori del pronao,

l'altra nella sua conca

il fuoco e l'acqua aspettano

nel buio il loro battesimo.

Poi disserta la luce

la sua nera palpebra.

Si conferma la regola del mondo,

cresce lentamente il giorno,

è aprile pieno, la terra

che ci s'era prima aperta

nuda, secca

di cenere e di calce,

bruciata da una luce sua, la trova

ora prativa

ciascuno, e tenera

in tutte le sue valli,

la cerca nei suoi anfratti,

ne segue tutt'intorno

il volo, il suo decollo

poggiata da poggiate,

verde

poi sempre meno verde

fino all'indaco lontano

che in etere

quasi ne muta la sostanza

e neppure più quel gambo...

È lì,

al centro della sua vittoria

l'anno. O l'anima?

Corsa tutta, corsa fino al fondo

della necessità

la terribile esperienza. Amen.¹⁸

¹⁸ M. LUZI, *Fraasi e incisi di un canto salutare*, in *L'opera poetica*, a cura e con un saggio introduttivo di S. VERDINO (I Meridiani), Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1998, 2001⁴, 917s.