

Lecture domenicali

Commento Biblico a cura di Gianantonio Borgonovo

SECONDA DOMENICA DI PASQUA

IN ALBIS DEPOSITIS

Il grande giorno di Pasqua, che si snoda da Pasqua sino a Pentecoste, mette a fuoco progressivamente l'iride policroma dei temi che compongono il sublime mosaico della confessione di fede pasquale. La seconda domenica di Pasqua è la domenica «*in albis depositis*» secondo la dizione della tradizione ambrosiana: i battezzati consegnano la veste bianca ricevuta durante la celebrazione del sacramento nella santa veglia. A partire dal 2001, dopo la canonizzazione di suor Maria Faustina Kowalska (1905-1938), proclamata santa il 30 aprile 2000 da Giovanni Paolo II, in rito romano si è aggiunta la caratterizzazione della «Festa della Divina Misericordia». In rito ambrosiano, questo tema è già sviluppato nelle ultime due domeniche che chiudono il periodo dopo l'Epifania e preparano alla Quaresima e quindi una saggia moderazione pastorale deve applicare anche in questo caso il *Novacula Occami*, secondo cui *non sunt multiplicanda entia sine necessitate*. Esprimo il mio pensiero in altre parole: la predicazione della domenica odierna stia aderente ai temi e alla ricchezza delle letture che la liturgia ambrosiana offre all'ascolto dei suoi fedeli.

LETTURA: At 4,8-24a

Il discorso di Pietro davanti al Sinedrio può essere facilmente isolato dalla sua cornice narrativa, in quanto Luca utilizza i discorsi per far procedere in altro modo la propria ricostruzione storica delle origini cristiane. In questo momento le parole di Pietro servono all'autore per chiarire l'attività di "guaritori" che i primi discepoli svolgono nella comunità di Gerusalemme, attività che caratterizza i primi momenti immediatamente dopo la Pentecoste e che, da una parte causa l'entusiasmo crescente del popolo e, dall'altra, la reazione sempre più intransigente delle autorità sacerdotali del Tempio.

Questa è la corrispondente *struttura narrativa* di At 4,1 – 5,42 (per la precisione, la sezione "gerosolimitana" culminerà con la persecuzione della prima comunità in At 8,4):

A. il segno compiuto da Pietro e Giovanni presso la Porta Bella (3,1 – 4,31)

1. il segno (3,1-11)
2. il discorso di Pietro davanti a tutto il popolo (3,12-26)
3. Pietro e Giovanni arrestati (4,1-7)
4. il discorso di Pietro davanti al Sinedrio (4,8-22)
5. la preghiera della comunità (4,23-31)
Secondo Sommario (4,32-35)

B. esempi di condotta nella prima comunità di Gerusalemme (4,36 – 5,11)

1. esempio positivo di Giuseppe – Barnaba (4,36-37)
2. esempio negativo di Anania e Saffica (5,1-11)
Terzo Sommario (5,12-16)

C. Persecuzioni e nuova configurazione della comunità (5,17 – 6,7)

1. Sadducei contro apostoli (5,17-28)
 2. breve discorso di Pietro e reazione (5,29-33)
 3. discorso di Gamaliele e liberazione (5,34-41)
- Quarto Sommario (5,42)*

⁸ Allora Pietro, colmato di Spirito Santo, disse loro:

– Capi del popolo e anziani, ⁹ visto che oggi siamo interrogati su un beneficio recato a un uomo infermo, [per sapere] come egli sia stato salvato, ¹⁰ sia noto a tutti voi e a tutto il popolo d'Israele: nel nome di Gesù Cristo il Nazoreo, che voi avete crocifisso e che Dio ha risuscitato dai morti, costui vi sta innanzi guarito. ¹¹ Egli è la pietra, che è stata scartata da voi costruttori e che è diventata la pietra d'angolo. ¹² In nessun altro c'è salvezza. Infatti, non vi è altro nome sotto il cielo, che sia dato agli uomini, in cui dobbiamo essere salvati.

¹³ Vedendo la franchezza di Pietro e di Giovanni e avendo inteso che erano persone illetterate e semplici, rimanevano stupiti e li riconoscevano come coloro che erano con Gesù. ¹⁴ Vedendo poi in piedi, vicino a loro, l'uomo che era stato guarito, non sapevano che cosa replicare. ¹⁵ Ingiungendo a costoro di uscire dal sinedrio, si consultarono tra di loro, ¹⁶ dicendo:

– Che cosa faremo a questi uomini? Poiché per opera loro è avvenuto un segno evidente, noto a tutti gli abitanti di Gerusalemme e non possiamo negarlo. ¹⁷ Perché però non si divulghi maggiormente tra il popolo, minacciamoli perché non parlino più in questo nome ad alcuno.

¹⁸ Ed avendoli richiamati, ingiunsero loro di non parlare in alcun modo né di insegnare nel nome di Gesù. ¹⁹ Ma Pietro e Giovanni, prendendo la parola, dissero loro:

– Se sia giusto dinanzi a Dio obbedire a voi invece che a Dio, giudicatelo voi. ²⁰ Non possiamo non proclamare quello che abbiamo visto e ascoltato.

²¹ Essi allora, dopo averli di nuovo minacciati, li lasciarono andare, non trovando nulla per poterli punire, a causa del popolo, perché tutti glorificavano Dio per l'accaduto. ²² Infatti, l'uomo in cui era avvenuto questo segno di guarigione aveva più di quarant'anni.

²³ Lasciati liberi, andarono dai propri [fratelli] e riferirono quanto avevano detto loro i sommi sacerdoti e gli anziani. ²⁴ Quelli, dopo aver ascoltato, innalzarono in modo unanime la loro voce a Dio.

La sequenza narrativa si sviluppa in due scene: *a)* At 4,1-4: l'arresto nel cortile del tempio, mentre Pietro sta parlando al popolo e sta suscitando grande entusiasmo, tanto che coloro che aderiscono alla parola di Pietro raggiungono le cinquemila persone; *b)* At 4,5-22: l'interrogatorio davanti al Sinedrio, che rappresenta l'autorità religiosa suprema della Gerusalemme romana. Qui Pietro, rispondendo alle interrogazioni dei sacerdoti e dei farisei, tiene il suo discorso.

Il fatto che vi sia una notte tra l'arresto e la comparizione davanti al tribunale è un dato di verosimiglianza, in quanto le cause di giudizio si tenevano preferibilmente di mattino presto, specie nella stagione calda. La scena dell'interrogatorio davanti al Sinedrio è costruita da Luca con estrema maestria, dando l'impressione di essere davanti a un momento davvero

cruciale per la vita della prima comunità. L'apparato ufficiale giudaico è schierato al gran completo (vv. 5-7). Si noti l'attenzione con cui Luca nomina «i capi» (i sacerdoti delle grandi famiglie sacerdotali), «gli anziani» che appartengono alle famiglie farisaiche (laici) e «gli scribi», esperti di diritto religioso e giurisprudenza civile (di appartenenza trasversale):

⁵Il giorno dopo si riunirono in Gerusalemme i loro capi, gli anziani e gli scribi, ⁶il sommo sacerdote Anna, Caifa, Giovanni, Alessandro e quanti appartenevano a famiglie di sommi sacerdoti. ⁷Li fecero comparire davanti a loro e si misero a interrogarli: «Con quale potere o in quale nome voi avete fatto questo?» (At 4,5-7).

La notizia riguardante il sommo sacerdote Anna è, come nel caso del Vangelo (Lc 3,2), solo in parte corretta, poiché il sommo sacerdote in carica negli anni 18-36 d.C. era Caifa (cf Gv 11,49-53); ma essendo genero di Anna, di fatto gli era sottomesso. Anna, avendo avuto ben cinque figli sommi sacerdoti, era economicamente potentissimo. Quindi, Pietro e Giovanni, comparendo davanti al Sinedrio, si trovano di fronte i più potenti Giudei di Gerusalemme in ambito economico, religioso e culturale. Il confronto tra i due discepoli e i loro inquisitori è davvero impari, ma la schermaglia giudiziaria sintetizzata da Luca in modo abilissimo, ha un esito inatteso. Eccone la *partitura* d'insieme:

vv. 8-12: discorso di Pietro

vv. 13-14: momento di sconcerto e tra i sinedriti

vv. 15-18: discussione tra i sinedriti e ingiunzione di non parlare in nome di Gesù

vv. 19-20: *parresia* (παρρησία) di Pietro e Giovanni

vv. 21-22: paura dei sinedriti e il testimone ingombrante

vv. 23-24: ritorno dai fratelli

vv. 8-12: L'interrogatorio è un'occasione per Pietro di annunciare ancora una volta il *kerygma*. Pietro lo può proclamare con forza perché *πλησθεὶς πνεύματος ἁγίου* «colmato di Spirito santo»: «Nel nome di Gesù Cristo il Nazoreo, che voi avete crocifisso e che Dio ha risuscitato dai morti, costui vi sta innanzi guarito». Persino la domanda circa il potere di operare guarigioni diventa un'occasione per annunciare la risurrezione di Gesù.

Gesù è detto *Ναζωπαίος* «Nazoreo», come in Lc 18,37; At 2,22; 3,6; 4,10; 6,14; 22,8; 26,9 (in At 24,5 indica tutti i discepoli di Gesù); la stessa forma, al di fuori della letteratura lucana, si trova in Mt 2,23; 26,61; Gv 18,5. 7; 19,19. In Luca è meno frequente la forma *Ναζαρηνός* «Nazareno», che si trova solo in Lc 4,34 e 24,19. Tuttavia non si tratta due forme interscambiabili, in quanto il titolo *Ναζωπαίος* sembra far riferimento anche al gruppo dei discepoli e, d'altra parte, non si può negare una certa allusione al nazireato (cf *nāzîr* «consacrato» di Nm 6).

Accanto al *kerygma*, Pietro dà una citazione scritturistica a sostegno della sua parola, Sal 118,22, che la tradizione targumica già leggeva in modo messianico (cf in particolare Sal 118,26, per l'entrata trionfale in Gerusalemme). La citazione è molto pertinente, nel contesto dell'annuncio di Pietro, perché davvero mentre i capi dei Giudei hanno scartato una pietra apparentemente inutile, Dio è intervenuto per renderla «pietra angolare» o «chiave di volta» del suo nuovo tempio.

La conclusione soteriologica, dopo la prova scritturistica, è ancora più sorprendente: «In nessun altro c'è salvezza. Infatti, non vi è altro nome sotto il cielo, che sia dato agli uomini, in cui dobbiamo essere salvati» (v. 12). Tenendo conto che questa parola tiene dietro al segno operato su colui che giaceva paralizzato presso la Porta Bella, la parola di Pietro è molto audace: il *nome* è una realtà che appartiene solo a Dio, ma che ora è stata trasferita anche a Gesù il Crocifisso Risorto.

vv. 13-14: La reazione del Sinedrio è di stupore e di sconcerto. Le parole di Pietro e di Giovanni non convincono perché dotte, ma perché mirano subito al centro del dramma. Esse mettono in crisi il potere religioso di Gerusalemme, perché sono pronunciate con *παρρησία*, che indica un atteggiamento libero e coraggioso.

Luca ci tiene a sottolineare che il comportamento di Pietro e Giovanni è frutto dello Spirito, perché entrambi sono uomini illetterati e semplici: ma proprio qui sta la loro forza. Privi di cultura e di potere sociale, sono «colmati» di Spirito santo. Stando dietro a Gesù, hanno imparato una libertà che non si vende al forte di turno, al potere o al prestigio.

vv. 15-18: La discussione del Sinedrio, al contrario, deve essere fatta nel chiuso e di nascosto, i due imputati devono uscire... Tutto questo movimento diventa persino patetico, se volessimo guardare alla forza dei provvedimenti presi. L'unica cosa per cui il Sinedrio riesce a optare è il silenzio, la mancanza di comunicazione: la parola pronunciata «con *parresia* (*παρρησία*)» da due illetterati mette a tacere la massima corte giudicante.

D'altronde, non si pensi a bontà di giudizio. Quanto decretato dal Sinedrio è secondo la Legge: essa, infatti, prevedeva che la prima pena per uomini illetterati e semplici fosse appunto il solo ammonimento.

vv. 19-20: Pietro e Giovanni replicano facendo appello all'*obiezione di coscienza* e alla *forza invincibile della parola profetica*. La vera libertà umana si radica nella fedeltà a Dio e la ferma replica è ancora più dura del primo discorso: «*Se sia giusto dinanzi a Dio obbedire a voi invece che a Dio, giudicatelo voi. Non possiamo non proclamare quello che abbiamo visto e ascoltato*». Parola di una forza incommensurabile: da una parte, l'obiezione di coscienza nei riguardi dell'autorità umana (cf Nm 22-24 per Balaam o l'esperienza di Michea ben-Imla in 1 Re 22); dall'altra parte, la forza della testimonianza che – come insegnano i profeti, in particolare Amos e Geremia – diventa una forza incontenibile che deve esplodere, nonostante tutto:

«Ruggisce il leone: chi non tremerà?
JHWH Dio ha parlato: chi può non profetare?» (Am 3,8)

«Mi hai sedotto, JHWH, e io mi sono lasciato sedurre;
mi hai fatto violenza e hai prevalso.
Sono diventato oggetto di derisione ogni giorno;
ognuno si beffa di me.
Quando parlo, devo gridare,
devo urlare: «Violenza! Oppressione!».
Così la parola di JHWH è diventata per me
causa di vergogna e di scherno tutto il giorno.
Mi dicevo: «Non penserò più a lui,
non parlerò più nel suo nome!».
Ma nel mio cuore c'era come un fuoco ardente,
trattenuto nelle mie ossa;
mi sforzavo di contenerlo, ma non potevo» (Ger 20,7-9).

vv. 21-22: L'esito del confronto è tragico e la notazione scarna di Luca sembra accentuarlo ancora di più. Se nei due apostoli vi è *parresia* e la libertà della fede che dà coraggio, da parte del potere sacerdotale non rimane che il calcolo incerto e la paura di quanto la folla potrebbe fare. Ciò che è debolezza degli uomini diventa potenza di Dio e il potere umano si sbriciola nell'incapacità di scegliere, «per paura della gente». Persino colui che era stato paralizzato – e ora è lì, davanti a loro, guarito – diventa un testimone ingombrante: i detentori di un potere vuoto vorrebbero persino cancellare la verità dei fatti.

vv. 23-24: Questi due versetti sono parte della scena successiva (At 4,23-31). Pietro e Giovanni rientrano in comunità e nella preghiera fraterna fanno il punto della situazione, rileggono alla luce della Parola di Dio quanto è avvenuto e ritrovano la forza per continuare a vivere la propria libertà, nonostante l'opposizione delle autorità del tempo. Infatti, anche questa scena si concluderà mettendo in evidenza la parresia di tutto il gruppo dei discepoli e riallacciandosi a quell'«essere colmati» di Spirito santo, che ha caratterizzato Pietro, prima del suo discorso (cf v. 8): «*Quand'ebbero terminato la preghiera, il luogo in cui erano radunati tremò e tutti furono colmati di Spirito Santo e proclamavano la parola di Dio con franchezza*» (v. 31).

SALMO: Sal 118 (117)

℟ La pietra scartata dai costruttori ora è pietra angolare.

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».

Dica la casa di Aronne: «Il suo amore (*hesed*) è per sempre». ℟

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

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

²⁸ Tu sei il mio Dio e ti rendo grazie.
Mio Dio, io ti esalto!

²⁹ Rendete grazie ad JHWH perché è buono,
perché il suo amore (*hesed*) è per sempre. ℟

(Per un breve commento si veda la [Domenica di Pasqua](#))

EPISTOLA: Col 2,8-15

La tradizione ci consegna la Lettera ai Colossesi tra le «lettere della prigionia» (insieme a Efesini, Filippesi e Filemone), in quanto dovrebbe risalire a uno dei periodi di «catene» subiti da Paolo (cf Col 4,3. 10. 18; di sofferenze in generale parla Col 1,24). In effetti, la lettera ha la struttura caratteristica delle grandi lettere paoline: *a*) dopo l'indirizzo, subito un paragrafo di «benedizione»; *b*) il corpo della lettera con argomentazioni teologiche e parenesi strettamente intrecciate; *c*) la conclusione con un tono più caratteristicamente «epistolare» con annotazioni personali e saluti.

Tuttavia, pur essendo verosimilmente della stretta cerchia dei collaboratori di Paolo, è difficile ammettere che la lettera sia stata dettata direttamente dall'apostolo. Nello sviluppo, appaiono inni (Col 1,15-20), accenni a temi liturgici (Col 2,13-15), ampi sviluppi parenetici (Col 3,18 – 4,1). Ma ciò che sorprende è la mancanza di citazioni – o anche solo di allusioni

– scritturistiche che siano poi ampiamente discusse, come è uso comune nelle grandi lettere paoline. In ogni modo, Colossesi è senza dubbio un documento eccellente che testimonia l'ambiente culturale e religioso dell'Asia Minore nella seconda metà del I secolo d.C., prima di quella variegata corrente culturale e spirituale che genericamente qualifichiamo sotto il nome di *gnosticismo*. Ecco di seguito la *struttura generale* della lettera:

- A) 1,1-8: *Apertura* (indirizzo e benedizione)
- B) 1,9 – 4,6: *Corpo della lettera*
 - i. 1,9 – 2,7: il vangelo apostolico
 - ii. 2,8-23: ammonimenti circa i falsi insegnamenti
 - a. ammonimento generale a riguardo delle tradizioni umane: v. 8
 - b. motivazioni dell'ammonimento: vv. 9-15
 - c. circa le norme inutili: vv. 16-23
 - iii. 3,1 – 4,6: esortazioni per una vita in Cristo
 - a. appello fondamentale: 3,1-17
 - b. consigli di vita quotidiana: 3,18 – 4,6
- C) 4,7-18: *Chiusura* (notizie della cerchia apostolica di Paolo, saluti, conclusione autografa e benedizione finale)

Il brano liturgico scelto s'inquadra nel contesto degli ammonimenti circa i falsi insegnamenti, con l'invito a seguire una vita «secondo Cristo» e non «secondo la tradizione degli uomini» o «secondo gli elementi del mondo».

⁸ Guardate che non vi sia nessuno che vi tragga in preda mediante la filosofia e vuoti raggiri secondo la tradizione degli uomini, secondo gli elementi del mondo e non secondo Cristo.

⁹ Poiché in lui abita corporalmente tutta la pienezza della divinità ¹⁰ e voi [ne] siete ripieni in lui, che è il capo di ogni Principio e Potenza.

¹¹ In lui, voi siete stati anche circoncesi di una circoncisione “achiropita”, nella spogliazione del corpo della carne, nella circoncisione di Cristo, ¹² essendo stati con-sepolti con lui nel battesimo, e in lui siete stati anche con-risuscitati mediante la fede nella forza di Dio, che lo ha risuscitato dai morti.

¹³ E voi, che eravate morti nei peccati e per l'incirconcisione della vostra carne, Egli ha con-vivificato voi ^a con Lui.

Facendo grazia a noi ^b di tutti i peccati,

¹⁴ avendo annullato il “chirografo”, [scritto] contro di noi, che con le [sue] prescrizioni era a noi sfavorevole, lo ha tolto di mezzo, inchiodandolo alla croce.

¹⁵ Avendo privato di forza i Principii e le Potenze ne ha fatto pubblico spettacolo, dopo aver trionfato in lui [= Cristo] su di loro.

^a In questa nota e nella seguente, il problema è l'alternanza tra «voi» e «noi». Qui la scelta qualitativa delle attestazioni fa preferire $\nu\mu\hat{\alpha}\varsigma$ (N* A C, molti minuscoli, lezionari e versioni antiche). Hanno $\eta\mu\hat{\alpha}\varsigma$ P⁴⁶ B, Vetus, Vulgata e molti padri occidentali. Omettono ogni pronome N^c D F G molti minuscoli con il tipo testuale bizantino e molti padri.

^b Sembra abbastanza certa la forma $\eta\mu\hat{\iota}\nu$ (P⁴⁶ N* A B C D F G, molti minuscoli con il tipo bizantino, versioni antiche e padri soprattutto occidentali).

La pericope inizia con l'ammonimento a non lasciarsi "accalappiare" da filosofie o da vuoti raggiri, che in realtà conducono a vivere *κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων* «secondo tradizioni umane» o *κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου* «secondo gli elementi del mondo»: noi, al contrario, dobbiamo camminare *κατὰ Χριστόν* «secondo Cristo».

Con i vv. 9-10, si danno due motivi per sostenere l'esortazione precedente a fuggire i falsi maestri che non insegnano a vivere «secondo Cristo»: in lui, infatti, abita fisicamente la pienezza (*τὸ πλήρωμα*) della divinità e i credenti sono riempiti (*πεπληρωμένοι*) in colui che è il capo di ogni Principio e Potenza.

Nei vv. 11-12, l'argomentazione continua insistendo sul tema dell'incorporazione a Cristo, con una circonlocuzione *ἀχειροποίητος* «non fatta da mani umane», perché «essere riempiti» della sua divinità significa partecipare all'esperienza pasquale di Cristo con la nostra vita: morte e sepoltura (*συνταφέντες αὐτῷ*) e risurrezione (*συνηγέρθητε*) che conducono una nuova condizione di vita (*συνεζωποίησεν ὑμᾶς*).

Ma ormai con la «nuova vita» siamo nel v. 13, che segna un cambio: dal soggetto «voi» si passa al soggetto «egli» e poi, dal «voi» al «noi» (v. 13c), sfociando nei vv. 14-15 in una prosa poetica che sembra essere tratta da qualche inno che cantava la cancellazione del chirografo scritto contro di noi e la vittoria sui Principi e sulle Potenze. Sta di fatto che il linguaggio di questi versetti è molto singolare in tutto il Nuovo Testamento.

Ecco in sintesi lo sviluppo:

- v. 8: ammonimento iniziale a non lasciarsi «accalappiare» dai falsi maestri
- vv. 9-10: il baricentro cristologico
- vv. 11-12: rilettura soteriologia del *kerygma*
- vv. 13-15: la redenzione operata da Cristo è superiore a tutte le altre mediazioni

v. 8: L'ammonimento iniziale usa un verbo molto raro, *harpax legomenon* del NT, *συλαγωγέω* «trarre in preda, accalappiare», nel senso di rendere schiavo qualcuno in uno sviamento erroneo. Il verbo è molto forte e contrappone il sentiero del retto credente *κατὰ Χριστόν* «secondo Cristo», a due modi di sviamento: *κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων* «secondo la tradizione degli uomini» e *κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου* «secondo gli elementi del mondo».

Non è facile capire se con l'espressione *κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων* si pensi alla tradizione giudaica, in particolare alla *tôrâ b'pî* «*tôrâ* orale» farisaico-rabbinica (e allora saremmo davanti a un giudizio analogo a Mc 7,8) oppure si alluda all'insegnamento dei «filosofi» popolari greci o a «tradizioni» pre-gnostiche (e allora saremmo davanti a un giudizio analogo al *πατροπαράδοτος* di 1Pt 1,18). Il giudizio è comunque rivolto a qualche forma di pensiero che è creazione umana e non viene «dall'alto» come il *kerygma* centrato su Gesù Cristo come *Kyrios*.

Parallelamente, anche l'espressione *κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου*¹ allude a un pensiero umano sincretistico o a una «tradizione» in cui speculazioni angeliche (della tradizione enochica), elementi teosofici, astrologici e magici si mischiavano con i problemi di calendario, tanto importanti nella tradizione giudaica.

La storia dell'esegesi presenta tre fondamentali linee interpretative a riguardo di *τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου*:

- a) un'interpretazione *soteriologica*: «principi» ed «elementi» nel senso di un'umanità che sta al di fuori di Cristo, Giudei o Greci che siano; in ambito giudaico sarebbe la concezione paolina

¹ L'espressione *κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου* occorre 3 volte nel NT: Col 2,8. 20 e Gal 4,3.

- della «Legge», in ambito greco sarebbe la concezione paolina della «carne». Sarebbero questi gli elementi da cui uomini e donne hanno bisogno di essere liberati da Cristo;
- b) un'interpretazione *cosmologica*: si tratterebbe degli elementi che compongono il mondo materiale, ovvero aria, acqua, terra e fuoco, e delle speculazioni che in diverso modo sono generate dalla considerazione degli elementi fondamentali (di tipo pitagorico, gnostico, simbolico, ecc.);
- c) un'interpretazione *angelologica*: gli elementi del mondo sarebbero esseri spirituali, personali e attivi nelle sfere celesti, con il compito di controllare e conservare l'ordine dell'universo. Per essi si sarebbe sviluppato anche un verso e proprio culto, favorito dallo spirito sincretistico del periodo ellenistico. Benché in ambito giudaico il rigido monoteismo impedisse ogni altra forma di culto, essi si sviluppò a partire dall'angelologia della tradizione enochica (cf 1Enoc 43,1-2; 60,11-12; 80,6; 2Enoc 4,1-2...). In almeno tre passi neotestamentari si allude alla mediazione angelica nel momento in cui fu donata la *Tôrâ* al Sinai, del tutto assente nel testo "canonico": At 7,53; Gal 3,19; Eb 2,2. Il testo di Gal 4,3 presuppone almeno una qualche identificazione di questi angeli con «gli elementi del mondo».

L'interpretazione angelologica è quella prevalente nell'esegesi contemporanea e in essa s'inquadrano anche le ἀρχή «principio» ed ἐξουσία «potenza», di cui si parla anche nei vv. 10 e 15.

Questa terminologia è tipica della letteratura enochica (cf ad es., 2Enoc 20,1; 1Enoc 41,9; 61,10; *Test. Levi* 3,8; *Test. Sal.* 8,2; 18,2; 20,15) e molti di questi termini appaiono anche nei Papiri Magici Greci (PGM), per indicare esseri soprannaturali (ad es., PGM I, 215; III, 35; IV, 1193. 1275. 1599. 2198-99; XXIIb, 2. 4. 7 [= *Pregliera di Giacobbe*]).

In Ef 2,2; 6,12 essi appaiono sotto l'autorità del demonio e il loro influsso è stato comunque debellato dalla vittoria di Cristo, esaltato alla destra di Dio (Ef 1,20; 1Pt 3,22).

In Colossesi, «principii» e «potenze» sembrano essere la componente più importante dell'insegnamento dei falsi maestri. Comunque, come anche cantato nell'inno di Col 1,15-20, la potenza di Cristo è al di sopra di ogni altro potere (cf Col 2,20): la croce è il momento decisivo della loro sconfitta (cf v. 15). Per questa ragione non ci si deve sottomettere alle dottrine degli insegnamenti dei falsi maestri, in quanto ispirati agli «elementi del mondo» (v. 8).

Proprio perché pienamente solidali con la morte di Cristo, coloro che sono battezzati in Cristo (con il linguaggio di Colossesi: coloro che sono circoncisi di una circoncisione «achiropita») sanno di essere salvaguardati dall'influsso negativo di questi spiriti (v. 20; cf anche Rm 8,38).

Per concludere, in ogni modo entrambi gli sviamenti – vivere «secondo la tradizione degli uomini» e «secondo gli elementi del mondo» – provengono dalla stessa scelta di fondo: l'idolatria, ovvero la scelta di ritenere «dio» una potenza da governare con le proprie forze, giungendo all'esito ingannevole tipico della «filosofia» e dei «vuoti raggiri» (διὰ τῆς φιλοσοφίας καὶ κενῆς ἀπάτης).

È il solo passo del NT in cui appare il vocabolo «filosofia», e per di più è utilizzato in senso negativo. È vero che Filone definisce la *Tôrâ* «la filosofia ereditata dai padri» (*Legum Allegoriae*, 156: ἡ πατριος φιλοσοφία) o anche «la filosofia mosaica» (*De Mutatione Nominum*, 223: ἡ κατὰ Μωϋσῆν φιλοσοφία), e che Giuseppe Flavio presenta sadducei, farisei ed esseni come «filosofie» del Giudaismo del I secolo (cf *Bell.* II,119; *Ant.* XVIII,11). Ma è anche vero, d'altra parte, che molti gruppi di varie religioni, nel vasto e poliedrico impero romano dell'epoca, cercavano di presentarsi come «filosofie», benché fossero in realtà un'accozzaglia di magie e superstizioni. Proprio a queste l'autore di Colossesi sembra alludere, visto il

parallelo con «vuoti raggiari» (cf già Clemente Alessandrino, *Strom.* VI, 8, 62), non alla filosofia in generale.

vv. 9-10: La centralità di Cristo, già cantata nell'inno di Col 1,15-20, è ora di nuovo messa al centro dell'argomentazione e corre come "filo rosso" in tutta la sezione, che illustra che cosa significa vivere «secondo Cristo»: «in lui» (ἐν αὐτῷ) abita corporalmente tutta la pienezza della divinità (v. 9); «in lui» (ἐν αὐτῷ) voi [ne] siete ripieni (v. 10); «nel quale» (ἐν ᾧ) siete stati circoncisi (v. 11); «con lui» (αὐτῷ συν-) siete stati con-sepolti, «e in lui» (ἐν ᾧ) siete stati anche con-risuscitati (v. 12); Dio ha con-vivificato voi «con lui» (σὺν αὐτῷ, v. 13); dopo aver trionfato su di loro «in lui» (ἐν αὐτῷ, v. 15).

Le parole dell'inno di Col 1,15-20 sono riprese e applicate all'insegnamento dei falsi maestri: dalla confessione di fede cristologica si fa derivare lo sviluppo teologico. In particolare è Col 1,19 ad essere ripreso in questo punto specifico: ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησεν πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι «poiché in lui [Dio] decise di far abitare ogni pienezza». Si riprende il verbo κατοικέω «abitare»; si specifica πᾶν τὸ πλήρωμα «tutta la pienezza» con il genitivo τῆς θεότητος «della divinità». Ma perché aggiungere σωματικῶς? e come tradurlo correttamente?

L'avverbio indica come la pienezza della divinità abita in Cristo, ma proprio qui la discussione è più che mai aperta:²

1. come corpo organizzato (e questo "organismo" è Cristo)
2. esprimendosi come corpo (come "corpo di Cristo" che è la chiesa)
3. nella concreta realtà, realmente (non in figura)
4. in essenza
5. assumendo un corpo visibile, incarnato

Ch.F.D. Moule conclude scegliendo come più probabile la quinta possibilità, in quanto σωματικῶς «corporalmente», allude al σῶμα e sta ad indicare la singolarità di questa "inabitazione" di Dio nella «carne» di Gesù.

Il discorso continua, spostandosi immediatamente sul «voi» perché la pienezza della divinità che inibita «corporalmente» in Cristo Gesù permette anche ai credenti – per azione divina – di esserne riempiti (si noti la paronomasia tra il πλήρωμα e il πεπληρωμένοι). Il «ne» che la nostra traduzione aggiunge è molto audace, perché fa riferimento alla «pienezza di divinità» immediatamente precedente. Ma il senso non può essere che questo: per i credenti, l'essere incorporati in Cristo significa poter partecipare già da ora a ciò che Egli è, perché egli è «il capo di ogni Principio e Potenza». La struttura escatologica del pensiero del mittente è ormai ben lontana dall'attesa apocalittica espressa nella Prima Tessalonicesi o nella Prima Corinzi: per Colossesi, le potenze angeliche avverse sono già sconfitte dalla vittoria del Crocifisso Glorioso, che ne è diventato il loro capo e dominatore.

vv. 11-12: Lo sviluppo del tema dell'incorporazione in Cristo dei credenti continua ed è fortemente sottolineato dalla rilettura del *kerygma* (cf I Cor 15,3-5), che viene ora declinato per l'esistenza di tutti i credenti («consepolti... conrisuscitati... convivificati...»; cf anche Rom 6,3-6; 7,1-6; 8,17; 2 Cor 1,3-9; 4,7-14; 5,14-17; 7,3; 13,4; Gal 2,19. 20; 6,14. 15; Ef 2,5. 6; Fil 3,9-11; Col 2,20; 3,1-4. 9. 10; I Tess 4,14; 5,10).

Questa partecipazione alla Pasqua di Cristo è donata ai credenti mediante una mistica circoncisione *achiropita*, cioè «non fatta da mani di uomo». Ciò spiega il passaggio inatteso

² Si veda questa sintesi in CH.F.D. MOULE, *The origin of christology*, Cambridge University Press, London – New York 1977, 1979² (ristampa: 1995), pp. 92-94.

alla circoncisione nel presente contesto. La circoncisione di cui qui si parla è rivisitare la stessa esperienza pasquale di Gesù Cristo, affermando così il compimento spirituale del rito fisico, come già avevano affermato i profeti (Dt 10,16; 30,6; Ger 4,4; Ez 44,7), in quanto la «circoncisione di Cristo» è in realtà la partecipazione spirituale alla sua morte-sepolta-risurrezione attraverso il battesimo (nella linea di una circoncisione “spirituale” si veda anche 1QS 5,5: «Ognuno circonciderà il prepuzio dell’inclinazione malvagia e della cervice ostinata così che essi possano gettare un fondamento di verità per Israele, per la comunità dell’eterna alleanza»).

È una circoncisione *achiropita*: basterebbe questa espressione per far sentire tutta la novità di questo passo. L’aggettivo *χειροποιήτος* «fatto da mano umana» è usato dai LXX per parlare degli idoli (Lv 26,1; Is 2,18; anche 16,12), falsi dei (Is 11,9) o immagine (Lv 26,30). Nel NT, invece, indica quanto è costruito dagli uomini in dialettica con l’opera di Dio (cf Mc 14,58; At 7,48; 17,24; Ef 2,11; Eb 9,11. 24). Attribuire quindi a qualcosa il titolo di *achiropita* significa riconoscere che è opera di Dio, come l’abitazione del cielo di cui parla 2 Cor 5,1, come il tempio celeste di cui parla Gesù (Mc 14,58). In Col 2,11, la «circoncisione di Cristo», *achiropita*, sta in opposizione alla circoncisione praticata dal Giudaismo. Anzi, a ben guardare la sequenza dei verbi della partecipazione del credente alla Pasqua di Cristo, si intuisce che il primo verbo, quello del *con-morire* con lui è rimpiazzato proprio dalla circoncisione di Cristo.

Nell’argomentazione che si sta sviluppando, l’affermazione che la circoncisione *achiropita* avviene *ἐν τῇ ἀπεκδύσει τοῦ σώματος τῆς σαρκός* «nella spogliazione del corpo della carne» può essere interpretata in due modi:

1. la *σάρξ* «carne» è il corpo votato alla morte di Rm 7,24, il corpo del peccato di Rm 6,6, con un simbolismo sempre legato al battesimo (cf Gal 3,27). Questa interpretazione suppone che la circoncisione di Cristo sia il battesimo;
2. la seconda linea interpretativa la vede come un riferimento alla morte violenta di Cristo in croce (cf Col 1,22). Questa seconda interpretazione ha il vantaggio di dare contesto – la morte in croce, appunto – alla frase seguente che parla della vittoria di Cristo sui Principii e le potenze (Col 1,15).

«La circoncisione di Cristo» non è dunque in prima istanza il battesimo, che rimpiazza la circoncisione della carne, perché la figura battesimale inizia con il v. 12, quando si introduce il *kerygma* pasquale nella vita del credente. A questo proposito, si noti che nel v. 12 il pronome relativo *ἐν ᾧ* non va riferito al battesimo, ma ancora a Cristo Gesù, sebbene sia ad esso non immediatamente vicino.

La prospettiva escatologica di Colossesi è molto diversa da quella di Rm 6-8 (o anche di 2 Cor 4,14 e Fil 3,11). Non è però soltanto un’evoluzione del pensiero teologico, del resto sempre possibile in ogni autore. Si tratta invece di uno dei motivi più convincenti per concludere che il mittente della lettera non può coincidere *tout court* con il Paolo delle grandi lettere. L’affermazione di Colossesi è che i credenti sono *già da ora* risorti con Cristo (cf anche 3,1 ed Ef 2,6). Non è eliminato ogni incremento per il futuro, in quanto ad esempio il futuro comporterà la rivelazione piena di quella vita che ora è nascosta con Cristo in Dio (Col 3,3-4). Ma la singolarità sta nel fatto che già da ora si partecipa anche della risurrezione di Cristo, sebbene non vi sia il fanatismo di Imeneo e Fileto, «*i quali hanno deviato dalla verità, sostenendo che la risurrezione è già avvenuta* ([τῆν] ἀνάστασιν ἤδη γεγονέναι), *sconvolgendo così la fede di alcuni*» (2 Tim 2,18).

διὰ τῆς πίστεως τῆς ἐνεργείας τοῦ θεοῦ: la condizione unica è la fede nella forza di Dio. *πίστις τῆς ἐνεργείας* è un genitivo oggettivo (cf Ef 1,19-21). Anche il significato di *ἐνέργεια*

τοῦ θεοῦ «forza che viene da Dio» è illuminato dal testo di Efesini e da Col 1,29: εἰς ὃ καὶ κοπιῶ ἀγωνιζόμενος κατὰ τὴν ἐνέργειαν αὐτοῦ τὴν ἐνεργουμένην ἐν ἐμοὶ ἐν δυνάμει «Perciò mi affatico lottando, in base alla forza che viene da lui e che agisce in me con potenza». La stessa forza che ha fatto risorgere Cristo dai morti è distribuita a tutte le membra del suo corpo per rigenerare in essi la nuova vita di risorti.

vv. 13-15: Con il v. 13 cambia la prospettiva e ciò è segnalato anche da una sintassi pesante: il «voi» che è stato soggetto nei vv. 11-12 diviene ora oggetto ed è rimpiazzato dalla terza persona singolare di Dio, che già aveva fatto capolino nella frase incidentale del v. 12 «il quale lo [= Cristo] risuscitò da morte». La connessione con quanto precede è comunque assicurata dal fatto che ora si dà contenuto alla «nuova vita» di risorti.

La condizione di morte precedente significava essere lontani da Dio perché in una condizione insanabile di peccato (cf Ef 2,1-6). Si noti a questo riguardo il passaggio dal «voi» (i Gentili) al «noi» (gli Ebrei). I Gentili erano in una situazione di morte per i peccati (παράπτωμα) e per l'incirconcisione (ἀκροβυστία³) della loro carne: la situazione è identica a quella descritta da Rm 1,18-32 e, considerando il vocabolo utilizzato, si dovrebbe dire che essi partecipavano della condizione di Adamo (cf Rm 5,12-21). Ebbene, Dio li ha *convivificati* con Cristo, vale a dire ha dato loro una nuova dignità che prima non avevano, perché nel corpo di Gesù ebreo anch'essi ora possono partecipare della stessa promessa di Israele.

Diverso invece è il discorso che inizia con χαρισάμενος ἡμῖν πάντα τὰ παραπτώματα «facendo grazia a noi di tutti i peccati». Si noti soprattutto quel «noi» che abbraccia tutti i credenti, circoncisi e non circoncisi, Giudei e Greci. Infatti, il verbo χαρίζομαι (cf Ef 4,32) esprime, con altro vocabolario, la *giustificazione-δικαιοσύνη* ovvero l'amnistia che Dio ha gratuitamente donato a tutti rendendo la morte di Cristo espiazione per tutti (cf Rm 3,21-26).

Con questa frase inizia probabilmente una confessione formulata in modo innico. Ciò spiega: *a*) la peculiarità del vocabolario di questi versetti; *b*) la sintassi pesante che per due volte ripete lo stesso schema (ABA': participio + verbo principale + participio).

A. ἐξαλείψας τὸ καθ' ἡμῶν χειρόγραφον τοῖς δόγμασιν ὃ ἦν ὑπεναντίον ἡμῖν «avendo annullato il “chirografo”, [scritto] contro di noi, che con le [sue] prescrizioni era a noi sfavorevole». L'immagine di un *chirografo* commerciale serve ad affermare che Dio ha abolito un contratto a noi sfavorevole. Con altra immagine Paolo lo aveva già detto nella lettera ai Galati: «Cristo ci ha riscattati dalla maledizione della Legge, diventando lui stesso maledizione per noi, poiché sta scritto: Maledetto chi è appeso al legno, perché in Cristo Gesù la benedizione di Abramo passasse ai pagani e noi, mediante la fede, ricevevamo la promessa dello Spirito» (Gal 3,13-14).

B. καὶ αὐτὸ ἦρκεν ἐκ τοῦ μέσου «lo ha tolto di mezzo»: Dio non solo ci ha perdonato i nostri peccati, ma ha tolto via ogni memoria della nostra condizione di peccato, con una vera e propria “amnistia”.

A'. προσηλώσας αὐτὸ τῷ σταυρῷ «inchiodandolo alla croce»: l'immagine è molto forte e richiama il passo di Gal 3,13-14. La croce di Gesù diventa anche il momento in cui appare evidente che Dio ha scelto di fare piena amnistia del peccato del mondo. Non si tratta

³ Il vocabolo occorre una ventina di volte nel NT e solo in Paolo, se si eccettua At 11,3 (contesto significativo per la comunità di Antiochia!). Per Paolo è una sinecdoche quasi fissa che indica i Gentili: Rm 2,25-27; 3,30; 4,9-12; 1 Cor 7,18. 19; Gal 2,7; 5,6; 6,15; Ef 2,11; Col 3,11.

soltanto di tracciare una X sullo scritto che ricorda un debito in corso. Il riferimento è invece proprio alla croce di Gesù, letta alla luce della figura del Servo sofferente di JHWH (Is 52,13 – 53,12). Forse ci potrebbe essere un'allusione alla *inscriptio* (ἐπιγραφή), che dettava il motivo della crocifissione (cf Mc 15,26 e parr.; Gv 19,19-22).

C. ἀπεκδυόμενος τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας «avendo privato di forza i Principii e le Potenze». Il riferimento alla tradizione enochica è importante per capire il senso di questo atto di “spoliazione”. Il verbo ἀπεκδύομαι «spogliare, disarmare» (cf anche Col 3,9), come il sostantivo ἀπέκδυσις (Col 2,11), è davvero caratteristico di Colossesi. È uno di quei verbi che, pur essendo di forma media, hanno tuttavia un significato attivo. Dio avrebbe tolto le insegne e le dignità ai Principii e alle Potenze nella croce del Figlio Gesù.

D. ἐδειγμάτισεν ἐν παρρησίᾳ «ne ha fatto pubblico spettacolo». Il verbo δειγματίζω significa qui «mettere in mostra» (cf la sola altra occorrenza nel NT in Mt 1,19, in riferimento a quello che avrebbe dovuto fare Giuseppe nei riguardi di Maria stando alla legge). Con l'espressione aggiunta ἐν παρρησίᾳ dunque assume il valore di «farne un pubblico spettacolo». Questa manifestazione pubblica della perdita della loro autorità e dignità è in realtà la dimostrazione della superiorità di Cristo.

C'. θριαμβεύσας αὐτοὺς ἐν αὐτῷ «dopo aver trionfato su di loro in lui [= Cristo]». Anche il verbo θριαμβεύω occorre solo qui e in 2 Cor 2,14 e il suo utilizzo allude all'immagine di un corteo per celebrare una vittoria. Si tratta dunque di una celebrazione di vittoria o di trionfo, magari proprio nel senso di portare in giro per la città, come trofeo di vittoria, il nemico o qualche suo oggetto che lo rappresenti.

Coloro che un tempo erano morti nel peccato hanno potuto sperimentare una nuova vita attraverso la partecipazione alla risurrezione di Cristo. I Principii e le Potenze che tenevano sottomessa l'umanità nel peccato hanno sperimentato la loro definitiva sconfitta nella sua morte in croce.⁴

VANGELO: Gv 20,19-31

Come già si è accennato per la domenica di Pasqua, Gv 20 è costruito su un duplice movimento (Gv 20,1-18 e 20,19-29), più un adagio finale (Gv 20,30-31). Spicca anzitutto il parallelo tra Gv 20,1 e Gv 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 si svolge «presso la tomba», mentre il secondo si svolge presumibilmente nel cenacolo. Anche la dislocazione topografica isola i vv. 30-31 (prima conclusione del Quarto Vangelo).

L'elemento narrativo che caratterizza il primo movimento 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 (v. 2 e v. 18).

L'elemento narrativo che invece caratterizza il secondo movimento (vv. 19-29) è il personaggio di Tommaso, che disegna un arco narrativo il cui titolo potrebbe essere *dall'incredulità alla fede*, tema sul quale insiste anche l'adagio finale dei vv. 30-31.

⁴ Il pronome ἐν αὐτῷ va riferito a Cristo direttamente e non alla croce, sebbene la vittoria di Dio in Cristo si manifesti proprio nella sua croce.

Le apparizioni del Risorto ai discepoli la sera del primo giorno dopo il sabato è una tradizione che Giovanni ha in comune con Luca (cf Lc 24,36ss). Li accomuna anche una serie di elementi narrativi, come l'ostensione delle mani e del costato, l'invito a toccarlo e la gioia dei discepoli nel vedere il Signore risorto e vivo. D'altra parte invece, l'inaugurazione della missione è qualcosa che Giovanni ha in comune con Mt 28,16-20. Per il resto, si tratta di materiale proprio del Quarto Vangelo, in particolare è tipica di Giovanni la rielaborazione della figura di Tommaso.

¹⁹ Venuta la sera, in quello stesso giorno, il primo dopo i sabati, con le porte chiuse dove stavano i discepoli ^a per paura dei Giudei, venne Gesù e stette in mezzo e dice a loro:

– Pace a voi!

²⁰ E, detto questo, mostrò loro le mani e il costato. E i discepoli dunque, veduto il Signore, gioirono. ²¹ Disse a loro [Gesù] di nuovo:^b

– Pace a voi! Come il Padre ha mandato me, così anch' io mando voi!

²² Detto questo, soffiò sopra e dice a loro:

– Ricevete lo Spirito santo! ²³ Se rimettete i peccati di qualcuno, saranno rimessi,^c se riterrete quelli di qualcun altro, saranno ritenuti.

²⁴ Tommaso, uno dei Dodici, detto Didimo, non era con loro quando venne Gesù. ²⁵ Gli dicevano gli altri discepoli:

– Abbiamo visto il Signore!

Ma egli disse loro:

– Se non vedrò nelle sue mani il segno dei chiodi e non metterò il mio dito nel segno dei chiodi e non metterò la mia mano nel suo fianco, io non crederò.

²⁶ Otto giorni dopo, i suoi discepoli erano di nuovo dentro e Tommaso era con loro. Viene Gesù, a porte chiuse, stette in mezzo e disse:

– Pace a voi!

²⁷ Poi dice a Tommaso:

– Porta qui il tuo dito e guarda le mie mani; porta la tua mano e mettila nel mio fianco; e non essere incredulo, ma credente!

²⁸ Gli rispose Tommaso:

– Il mio Signore e il mio Dio!

²⁹ Gli dice Gesù:

– Credi perché mi hai visto? Beati coloro che non hanno visto e hanno creduto!

^a La forma *μαθηται* «discepoli» è da preferirsi (ℵ* A B D W 078, alcune versioni antiche, tra cui la Vetus e la Vulgata, Agostino e Varimado), in quanto spiega le altre due: *μαθηται συνηγμένοι* «discepoli radunati» (ℵ^c molti minuscoli con il tipo bizantino, versioni antiche, molti lezionari e padri) e *μαθηται αὐτοῦ συνηγμένοι* «i suoi discepoli radunati» (L 33, versioni copta, etiopica e slava).

^b Il testo è molto incerto, ma le forme testuali attestate sono simili: *ὁ Ἰησοῦς πάλιν* (A B, molti minuscoli e lezionari); *πάλιν ὁ Ἰησοῦς* (due minuscoli: 565 1071); soltanto *ὁ Ἰησοῦς* (lezionari e il minuscolo 1627) soltanto *πάλιν* (ℵ D L W [*πάλιν αὐτοῖς*] versioni antiche e Padri)

^c Il testo è abbastanza incerto: la lezione migliore rimane *ἀφέωνται* (ℵ^c A D L 157 [*ἀφέονται*] 050. minuscoli lezionari e padri. Altre lezioni: *ἀφίονται* (B 892 [*ἀφίωνται*]), *ἀφίενται* (B W e la maggior parte dei minuscoli con versioni antiche e padri), *ἀφειθήσεται* (ℵ* versioni antiche e padri, soprattutto occidentali).

³⁰ Molti e altri segni fece Gesù in presenza dei suoi ^d discepoli. Essi non si trovano scritti in questo libro. ³¹ Questi però sono stati scritti perché crediate ^e che Gesù è il Cristo, il Figlio di Dio, e perché, continuando a credere, abbiate vita nel suo nome.

A parte l'adagio finale, che costituisce la prima conclusione del Quarto Vangelo (vv. 30-31), il secondo movimento si compone di due scene (vv. 19-23 e 26-29). Esse ruotano attorno a due temi principali – la missione dei discepoli e la fede di Tommaso – e sono separate da un intermezzo, importante come preparazione della seconda apparizione con Tommaso presente (vv. 24-25). Ecco in particolare la *struttura narrativa*:

Prima scena (vv. 19-23):

- A. v. 19a: notazione cronologica – situazione
- B. v. 19b: venne Gesù (ἦλθεν ὁ Ἰησοῦς) e stette in mezzo + *saluto*
- C. v. 20a: mostrò loro le mani (τὰς χεῖρας) e il fianco (τὴν πλευράν)
- D. v. 20b: veduto il Signore (ἰδόντες τὸν κύριον), gioirono (ἐχάρησαν)
- X. vv. 21-23:
 - a) v. 21a: introduzione e *nuovo saluto*
 - b) v. 21b: missione
 - c) v. 22a: soffio per il dono dello Spirito
 - d) v. 22b: parola per il dono dello Spirito
 - e) v. 23: perdono

Intermezzo (vv. 24-25):

- A'. v. 24a: mancanza di Tommaso – situazione
- B'. v. 24b: quando venne Gesù (ὅτε ἦλθεν Ἰησοῦς)
- D'. v. 25a: «Abbiamo visto il Signore» (ἐωράκαμεν τὸν κύριον)
- E'. v. 25b: risposta di Tommaso: «Se non vedrò (ἐὰν μὴ ἴδω)...»
- C'. v. 25c: «...il mio dito nel segno dei chiodi... e la mia mano nel suo fianco»
- E". v. 25d: «non crederò (οὐ μὴ πιστεύσω)»

Seconda scena (vv. 26-29):

- A". v. 26a: notazione cronologica – situazione
- B". v. 26b: viene Gesù (ἔρχεται ὁ Ἰησοῦς) e stette in mezzo + *saluto*
- C". v. 27ab: invito a Tommaso: «Metti il dito... mani-fianchi»
- D". v. 27c: «non essere più incredulo, ma credente»
- X. vv. 28-29: *vedere e credere*
 - a) v. 28: confessione di Tommaso «Il mio Signore e il mio Dio!»
 - b) v. 29: conclusione: necessità di vedere (o ascoltare) per credere

vv. 19-23:

A. Anche Lc 24,33-49 ambienta l'apparizione ai discepoli *sul tardi della sera* (cf anche la finale lunga di Marco, che però, com'è noto, è una conflazione con gli altri vangeli, inserita soltanto nel II secolo d.C.). L'aggancio fondamentale di Giovanni è con il v. 1 del suo racconto pasquale e, mediante questo, all'*inno* di Gn 1: a portarci a questo è l'uso

^d Testo molto incerto tra le due forme con o senza il pronome αὐτοῦ. Sembra prevalere la forma con il pronome per la quantità delle attestazioni.

^e La grande incertezza del testo dipende da un σ che fa leggere πιστεύσητε (congiuntivo aoristo in senso incoativo «cominciare a credere») oppure πιστεύητε (congiuntivo presente «continuare a credere»). La prima forma vince in quantità di attestazioni, la seconda è qualitativamente preferibile (P⁶⁶, sembra **⊗*** B 0250 e minuscoli 157 892).

dell'espressione τῆ μιᾷ σαββάτων (in comune con Mc, Mt e Lc). Infatti, l'uso di un numero cardinale al posto di un ordinale rimanda a Gn 1,5: *jôm 'eḥad*. È una sequenza giorno/sera che stabilisce l'inizio dell'*ottavo giorno*, una "nuova settimana" che culmina *otto giorni dopo*: è dunque iniziato un nuovo computo che si inserisce in quello settenario.

Il fatto che Giovanni collochi le apparizioni il primo giorno della settimana è – con molta probabilità – dovuto all'influsso dell'usanza delle prime comunità, ormai entrata nella tradizione – di celebrare l'eucaristia il primo giorno della settimana (cf At 20,7; 1 Cor 16,2), che in seguito diventerà il giorno del Signore (cf Ap 1,10). La causalità, a mio parere, non va dalla celebrazione eucaristica alla localizzazione delle apparizioni, bensì al contrario, dalle prime apparizioni alla prassi liturgica. Altrimenti, non ci sarebbe stata alcuna ragione per la comunità di Gerusalemme di festeggiare il primo giorno della settimana. È invece proprio del Quarto Vangelo sottolineare che le porte del luogo dove si trovavano fossero *sbarrate* per paura dei Giudei (διὰ τὸν φόβον τῶν Ἰουδαίων). In questo modo, tuttavia, s'insinua un'affermazione apologetica: il corpo del Risorto non appartiene più alle leggi fisiche di questo mondo e può passare persino attraverso le porte sbarrate.

Il luogo dove si trovano i discepoli è chiamato da Giovanni con una circonlocuzione che permette all'evangelista di non essere. Sembra evidente che si pensi a un luogo in Gerusalemme o nelle vicinanze, perché comunque Gesù è circondato da "Giudei". Lc 24,33 dice esplicitamente che i discepoli erano riuniti in Gerusalemme. Che si trattasse del medesimo luogo dell'ultima cena, si deve a due equazioni impossibili da giustificare: *a*) che questo luogo coincida con la "stanza superiore" (τὸ ὑπερῶον) di cui parla anche At 1,13; *b*) che questo ὑπερῶον coincida con la stanza superiore (ἀνάγαιον μέγα), dove fu consumata l'ultima cena di Gesù (Lc 22,12).

I destinatari dell'apparizione sono chiamati μαθηταί «discepoli». Chi sono? Sembra che si possa stabilire che il racconto tradizionale parlasse degli Undici (cf Lc 24,33; Mt 28,16; Mc 16,14). D'altra parte, un segno di questa tradizione è rimasto anche in Gv 20, quando Tommaso è definito come «uno dei Dodici». Alcuni hanno sostenuto che in questo modo Giovanni abbia voluto sminuire il ruolo e l'importanza dei Dodici. Ma in Gv 6,67. 70 e nella scuola giovannea (cf Ap 21,14) i Dodici mantengono un ruolo fondamentale. μαθηταί «discepoli» ha un significato più comprensivo che esclusivo: Giovanni vuole fare degli Undici (in quel momento transitorio, sino alla scelta di Mattia, equivalente a Dodici) i primi di una *missione* che sarebbe continuata anche dopo di loro e di cui essi rimasero le colonne portanti, non i monopolizzatori.

B. L'uso del verbo ἔρχομαι «venire, andare» nel contesto di apparizioni è tipicamente giovanneo e possiede una profonda risonanza cristologica, in connessione con la promessa di ritornare posta sulla bocca di Gesù in Gv 14,18 e 28 (sempre con lo stesso verbo ἔρχομαι). Nel saluto si deve scorgere molto di più della banale traduzione dell'ebraico *šālôm 'ālêkem*: come i saluti degli angeli nei racconti del Primo Testamento (cf Gdc 6,23) quel saluto è anzitutto un'assicurazione al destinatario e in Giovanni è legato a quella promessa di pace di Gv 14,27-28, quale adempimento della pace promessa dai profeti.

C. L'ostensione delle mani e del costato in questo momento della narrazione ha anzitutto un valore teologico: quel Risorto è lo stesso Gesù crocifisso, in cui il testimone credette, dopo averlo visto. Morte e risurrezione sono ancora una volta presentate come la duplice faccia dello stesso evento dell'*innalzamento* giovanneo: l'innalzamento della croce trova il suo adempimento nell'innalzamento del Risorto. In questo senso, veramente la risurrezione è il senso della croce.

D. Nel quarto passaggio del racconto vi sono due affermazioni importanti: la *gioia* dei discepoli e il loro modo di *vedere*. La *gioia* è anch'essa adempimento della promessa di Gesù (Gv 16,21-22) e richiama l'adempimento messianico: pace e gioia sono i segni del tempo escatologico ed ora esse sono realizzate (cf Ap 19,7; 21,1-4 li collega nella sua pienezza al momento del compimento ultimo, iniziato proprio sulla croce). «Vedere il Signore» è la professione di fede sulla quale si muoverà l'intermezzo e la seconda scena. Si tenga presente che Giovanni ha sempre evitato di dare questo titolo a Gesù lungo la sua vita terrena (cf solo, per diverse ragioni: Gv 4,1; 6,23 e 11,2). Si comprende quindi la portata fondamentale di questa affermazione.

E. È senza dubbio difficile tracciare una storia della tradizione dei vv. 21-23, ma è soprattutto chiaro l'intonazione impressa da Giovanni. Il v. 21, pur se espresso in modo giovanneo, dice un tema comune a tutte le tradizioni neotestamentarie: apparizioni pasquali e missione si muovono insieme (cf Mt 28,19; Mc 16,7 (e 15); Lc 24,47; 1 Cor 15,8-9; Gal 1,16). Anche il dono dello Spirito è parte integrante delle apparizioni pasquali: cf Mt 28,19 (indirettamente) e Lc 24,49 (come promessa al futuro, perché "storicizza" il dono dello Spirito a Pentecoste). Il tema dello Spirito è di primo piano nella teologia della rivelazione giovannea: è chiaro che se anche c'era un dato tradizionale, esso è comunque ricompreso e sviluppato con particolarità giovannee.

Quanto alla specificazione della missione secondo lo Spirito come prassi del perdono, bisogna anzitutto ricordare che anche nelle altre tradizioni, la missione trova delle specificazioni: in Lc 24,47 è la predicazione del perdono dei peccati; in Mt 28,16-20 è il fare discepoli tutti i popoli nel battesimo; in Mc 16,9-20 – finale lunga – è la predicazione del *kerygma* e la prassi battesimale. Anche questo dato è tuttavia rielaborato da Giovanni, che unisce in questo momento anche un altro *logion* tradizionale (cf Mt 16,19; 18,18), ottenendo alla fine questo triplice sviluppo: a) l'inaugurazione della missione; b) il dono dello Spirito; c) il contenuto della missione.

a) *l'inaugurazione della missione.*

Giovanni nel corso del vangelo non ha mai chiamato i discepoli "apostoli", se non in Gv 13,16, che tuttavia va inteso come citazione di un detto rabbinico, riportato anche dalla tradizione sinottica (Mt 10,24s; Lc 6,40): *š'luḥô šel-'ādām kāmôhû* «un inviato di una persona è come lui stesso». La *missione* per Giovanni inizia ora, con la risurrezione. Tuttavia, vi è anche un approfondimento teologico ulteriore. L'invio dei discepoli è modellato e causato dalla missione che il Padre ha affidato al Figlio: la missione apostolica è una continuazione della missione del Figlio, in quanto "crea comunione" attorno alla presenza viva di Cristo nel *kerygma*. Come il Padre era presente nella missione del Figlio, così il Figlio è presente nella missione apostolica (cf Gv 12,45 e 13,20).

Il v. 21 è da accostare a Gv 17,18:

Gv 20,21: come il padre ha mandato (*ἀποστέλλω*) me, anch'io mando (*πέμπω*) voi

Gv 17,18: come tu mi hai mandato (*ἀποστέλλω*) nel mondo, anch'io li ho mandati (*ἀποστέλλω*) nel mondo

In Gv 20,21 vi è la variazione del verbo (*ἀποστέλλω* per la missione ricevuto dal Padre; *πέμπω* per quella affidata ai discepoli) e manca *εἰς τὸν κόσμον*, che però è facilmente sottinteso. Ma sono davvero due verbi del tutto paralleli? Guardando a tutta la letteratura giovannea, si può concludere che *ἀποστέλλω* è più generico di *πέμπω*: quest'ultimo indica quasi sempre la missione nel contesto della rivelazione divina (Padre-Figlio e Figlio-Spirito)

e quindi la missione indicata con $\pi\acute{\epsilon}\mu\pi\omega$ presuppone l'opera rivelatrice. La cosa più importante sta nella struttura parallela con cui è letta la missione dei discepoli: essi partecipano all'unica missione che dal Padre si è compiuta nel Figlio e con il dono dello Spirito si è diffusa nel mondo. Ma ancora più importante è sottolineare la condizione di possibilità per l'espletarsi di questa missione, ovvero il dono dello Spirito.

b) *il dono dello Spirito.*

Anche in Gv 20,21 si ha esplicitato questo legame. La “pentecoste giovannea” permette ai discepoli di inaugurare la missione. L'effusione dello Spirito è il dono del Crocifisso Glorificato (Gv 19,30. 34 e 1 Gv 5,6-8). L'adempimento già simbolicamente raffigurato al momento della morte in croce è ora presentato come *nuova creazione*. Il verbo $\acute{\epsilon}\mu\phi\nu\sigma\acute{\alpha}\omega$ fa subito pensare a Gn 2,7 (LXX) e Sap 15,11 che rilegge con questo verbo l'atto creatore di Dio nei riguardi dell'uomo. Con questa nuova creazione si raggiunge ciò che Ch. Dodd chiama «l'acme finale delle relazioni personali tra Gesù e i suoi discepoli».

Non solo, ma si tratta dello Spirito *santo*.⁷ La santità dello Spirito è anch'essa collegata al tema della missione, in particolare in due passi della preghiera sacerdotale (Gv 17,17-19 e 21-23). Letti in parallelo i due passi hanno una medesima logica:

<i>Gv 17,17-19</i>	<i>Gv 17,21-23</i>
A. santificazione dei credenti	A'. unità dei credenti
B. missione nel mondo	B'. conversione del mondo

Leggendo tutte le relazioni di questo sviluppo, otteniamo questi intrecci: la missione dei discepoli ha come scopo la conversione del mondo alla fede nell'inviato del Padre (B → B'); ma la santificazione dei credenti è la condizione e il fondamento stesso della loro unità (A → A'); ma l'unità dei discepoli è il presupposto per la conversione del mondo (A' → B') e la santificazione è il passaggio necessario per la missione (A → B).

La santificazione, per Giovanni, è l'approfondimento nella verità della rivelazione attraverso lo Spirito del Risorto. In altre parole, è la partecipazione alla vita filiale, alla comunione stessa con Dio, come ben lo esprime il testo di 1 Gv 1,1-4.

c) *il contenuto della missione.*

Questo ci porta dunque a comprendere il contenuto giovanneo della missione come perdono dei peccati. Non voglio entrare qui nella discussione circa il potere di rimettere i peccati. Basti solo sottolineare la relazione esistente tra lo Spirito e il perdono dei peccati. Già in passi come Gv 1,33 e 3,5 emerge la relazione tra effusione dello Spirito e perdono dei peccati. Il simbolismo di Gv 20,22 è nella linea di una nuova creazione, capace di rinnovare dall'interno l'uomo con la sua azione santificatrice. Il rimando ai testi scritturistici è obbligatoriamente agli oracoli della nuova alleanza di Ger 31,31-34 ed Ez 36,24-28, con l'eventuale ripresa di Sal 51,12-14: lo spirito promesso dal profeta (Ezechiele) o invocato nella preghiera dell'orante è ora pienamente concesso dal Risorto ai suoi discepoli.

vv. 24-29: Dell'intermezzo e della seconda scena, voglio approfondire solo la relazione tra *vedere* e *credere*: i discepoli hanno visto e hanno creduto (vv. 20b e 25a), mentre Tommaso dapprima non si fida della loro parola e prima di credere vuole vedere e toccare (v. 25b), poi invece vede e crede e non ha più bisogno di toccare (vv. 27-28). Al credente di ogni tempo è

⁷ La mancanza di articolo è un semitismo (*ri'ah haqqōdes*) riprodotto materialmente in greco. Non bisogna quindi tradurre: «Ricevete *uno* Spirito santo!»

indicata la via per giungere a *credere*: egli non può più *vedere*, ma deve a sua volta *ascoltare* (v. 29).

Tommaso è il quarto esempio di credente presentato da Giovanni in questo capitolo in cui sono raccolte le esperienze pasquali:

- il discepolo che Gesù amava (vede e subito crede: v. 8)
- Maria di Magdala (vede e non riconosce; convertitasi, crede: vv. 16-18)
- il gruppo dei discepoli (vedono e credono: v. 20)
- Tommaso (prima di credere vuol vedere: vv. 24-25)

Anche dal punto di vista espressivo, in Gv 20 è presente tutta l'iride dei tempi verbali e delle varie radici del verbo *vedere*, la cui gradazione non ha ovviamente valore ottico, ma teologico: le forme di *βλέπειν* esprimono l'azione fisica del *vedere* (vv. 1 e 5); di *θεωρεῖν* dicono il guardare che si interroga (vv. 6. 12 e 14); e infine, le forme di *ὄραω* ed *εἶδον* indicano il *vedere* con gli occhi della fede (vv. 8. 18. 20. 24 e 29).

Alla fine del capitolo, con la beatitudine del v. 29, si apre invece la lunga serie di credenti che crederanno senza poter vedere, ma dovendo ascoltare la parola della testimonianza apostolica.

Da questo punto di vista, la fede di Tommaso è la mèta della ricerca del Quarto Vangelo: Ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου «il mio Signore e il mio Dio!». Si tratta della traduzione di JHWH e di *'ēlohîm* nel greco dei LXX, ovvero i “nomi” principali che si davano a Dio nelle Sacre Scritture di Israele: ciò che per Israele era quel Dio che li aveva fatti uscire dall'Egitto, ora per Tommaso è quel Gesù che ha davanti a sé. Gv 5,23 dice che la volontà del Padre è che «tutti onorino il Figlio come onorano il Padre», perché «chi non onora il Figlio, non onora il Padre che lo ha mandato». Tommaso ha raggiunto questa identificazione e tale confessione non può essere compiuta se non nello Spirito.

Intrigante è l'ultima beatitudine di Gesù: ὅτι ἐώρακάς με πεπίστευκας; μακάριοι οἱ μὴ ἰδόντες καὶ πιστεύσαντες «Credi perché mi hai visto? Beati coloro che non hanno visto e hanno creduto!». È chiaro che esso esprime due condizioni diverse: a) la condizione di chi vede il Risorto e crede; b) la condizione di chi non può più vedere il Risorto (ed eventualmente fa qualcos'altro), ma giunge ugualmente alla fede sulla testimonianza di coloro che l'hanno visto. Il contrasto è tra due situazioni oggettivamente diverse tra loro e non tra la beatitudine degli uni e l'infelicità degli altri: tutti, infatti, sono nella gioia (cf Gv 20,20) e una gioia che nessuno può togliere (cf Gv 16,22). Giovanni vuole affermare che è possibile raggiungere la fede in Cristo Risorto, sia come testimoni delle apparizioni (l'esperienza singolare e fondante dei Dodici) sia come uditori del *kerygma* che *ascoltano*, ma non possono vedere (cf 1 Gv 1,1-4; in altro contesto, anche 1Pt 1,8).

Non è quindi corretta l'esegesi di R. Bultmann che vede nella beatitudine di Gv 20,29 una lode di quella fede che non ha bisogno di vedere, anzi disapprovando l'esigenza di vedere, quasi che Giovanni abbia riportato le tradizioni delle apparizioni soltanto per dire che non sono importanti, come non lo erano i segni per il Gesù della storia, poco più che una concessione alla debolezza della carnalità.

La relazione tra *vedere* e *credere* è essenziale per Giovanni, sebbene si esprima con diverse sfumature:

- il credere superficiale di chi rimane solo esteriormente impressionato dal segno portentoso che è stato compiuto;
- il credere che sa capire attraverso il segno una realtà più profonda, ma direttamente inattuabile, nella logica della «parola fatta carne»;

- con la risurrezione, anzi con la fine dell'epoca apostolica, diviene necessaria una terza relazione tra *vedere* e *credere*: siamo nel tempo dello Spirito, interprete del *kerygma*, che annuncia quella morte e quella risurrezione.

Un'ultima importante particolarità: il Risorto di Giovanni non lascia i suoi discepoli come il Figlio dell'Uomo glorificato di Mt 28,16-20 (cf anche Lc 24,51; At 1,9-11; Mc 16,19). La scena rimane aperta. Gesù resta presente con i suoi mediante quello Spirito, che rimarrà al loro fianco per sempre come interprete e avvocato.

vv. 30-31: Questa “finale” del Quarto Vangelo è molto importante dal punto di vista compositivo. Essa rivela che il cap. 21 è un'aggiunta a una composizione già “chiusa”: è la firma della comunità giovannea che attesta ciò che ha ricevuto dalla parola apostolica che l'ha generata. I «segni» di cui si parla fanno riferimento a tutto quanto ha fatto e ha detto Gesù, nell'interpretazione offerta attraverso gli occhi credenti del discepolo che ormai può coincidere veramente con il «discepolo che Gesù amava»: non perché questi fosse Giovanni, ma perché ormai – dopo tanti anni – Giovanni ha pienamente capito che cosa avrebbe dovuto fare il discepolo ideale nei giorni in cui si compirono quei «segni». Proprio la “conversione” di Giovanni (si pensi a lui come colui che Gesù soprannominò *ben-regeš* «figlio del tuono», Mc 3,17, o alla sua richiesta di Mc 10,35-40), come la conversione di Pietro, di Maria Maddalena e di tutti gli altri discepoli della prima ora, ha permesso ai discepoli della seconda generazione di trovare nelle parole di questi testimoni l'attestazione che li ha portati a «credere che Gesù è il Cristo, il Figlio di Dio», e così «continuando a credere, ad avere vita nel suo nome».

PER LA NOSTRA VITA

I. *Perplexità e rischio*

La perplessità si produce quando la conoscenza è tale da lasciare margine al rischio, quando dobbiamo rischiare nello scegliere. [...]

Il perplesso ha idee, sa definire le alternative di fronte alle quali ammutolisce. Conosce, ma gli manca quest'ultimo “mobile” che muove la vita, che la trascina e la fa uscire; non ha dinanzi a sé il suo personaggio, non gli mostra il suo volto.

Il segreto non è la mancanza di conoscenza, bensì un timore che paralizza. Non può affrontare il rischio della vita, il pericolo di dire sì e no.

Non si tratta di chiarirgli nulla, perché non è di chiarezza che ha bisogno. La perplessità non si può vincere semplicemente attraverso la semplice spiegazione delle parole. Si tratta di muoversi, di arrischiarsi a scegliere.

La perplessità è una debolezza dell'anima che non deriva dalla conoscenza, ma dalla relazione tra la conoscenza e il resto della vita, che non si lascia penetrare da essa. La perplessità implica un'abbondanza di conoscenza. In ogni perplessità c'è un turbamento; si è di fronte a un tipo di conoscenza che abbaglia e non penetra.

È la mancanza della visione, di una visione, ciò che lo fa rimanere chiuso. [...] Nelle situazioni vitali è difficile distinguere tra i vari aspetti un prima e un dopo. Tutto avviene simultaneamente in una visione che apre le porte dell'anima e che innamora.⁸

⁸ M. ZAMBRANO, *Verso un sapere dell'anima*, Traduzione di E. NOBILI, Edizione italiana a cura di R. PREZZO (Minima 31), Raffaello Cortina Editore, Milano 1996, pp. 74-76.

2. *La confessione pasquale*

Tommaso viene condotto dalla visione alla confessione. Il Vangelo ci trascina fuori da una prospettiva chiusa, ci accompagna a contemplare e forse a nostra volta confessare, nel tempo della nostra vita «Mio Signore e Mio Dio!».

A che cosa mi serve l'annuncio del più glorioso dei miracoli, se io non posso averne esperienza e verificarlo di persona?

[...] Così parla il dubbio in ogni tempo e così pensa Tommaso, il discepolo di Gesù (Gv 20,25). Da poche parole che di lui ci sono conservate (Gv 11,16; 14,5), lo conosciamo come un discepolo pronto a ogni sacrificio, ma che le domande che aveva da fare a Gesù le faceva apertamente e chiaramente. Dopo la morte di Gesù si era separato dagli altri discepoli ed era rimasto lontano anche nel giorno di Pasqua.

«Non crederò prima di aver visto e toccato», afferma duramente, quando il messaggio gli arriva per tramite degli altri discepoli. Tommaso ha ragione quando non vuole credere prima di aver trovato la fede in prima persona, ma la via sulla quale la cerca è falsa. Malgrado la sua riluttanza a credere, Tommaso va dai discepoli. Questo è importante, perché mostra la sua disponibilità a lasciarsi convincere e dunque mostra l'onestà del dubbio. Tuttavia è la libera grazia del Risorto, che ora si rivolge anche al singolo, che fa superare il dubbio e che crea nel dubbioso la fede nella Pasqua.

Gesù [...] dà il saluto di pace, che è indirizzato a tutti, ma in particolare al cuore del discepolo.

Incomprensibile abbassamento del Signore verso il suo discepolo dubbioso, il farsi mettere alla prova da lui. «Non essere più incredulo». Non si dice se Tommaso abbia steso la mano. Non è importante. Importante è che in Tommaso erompa la fede pasquale. «Mio Signore e mio Dio». In ciò è contenuta tutta la confessione pasquale. Prima di questo dubbioso nessuno aveva parlato così.⁹

⁹ D. BONHOEFFER, *Voglio vivere questi giorni con voi*, a cura di M. WEBER, Traduzione dal tedesco di A. AGUTI - G. FERRARI (Books), Editrice Queriniana, Brescia 2007, pp. 138-139.