

Lectures dominicali

Commento Biblico a cura di Gianantonio Borgonovo

QUINTA DI QUARESIMA

DOMENICA DI LAZZARO

La pagina di Lazzaro, colui che ritorna in vita «uscendo» dal sepolcro, è illustrata dalle due altre pagine che sviluppano il medesimo paradigma esodico: il *passaggio del mare* dei figli di Israele che escono dalla «casa degli schiavi» nella notte di grande veglia di $\overline{\text{ADONAI}}$ (Es 14,10-31, la *Lettura*) e la sintesi dell'evento cristologico che rivela l'infinita misericordia di Dio, il quale «da morti che eravamo per le colpe, ci ha fatto rivivere con Cristo [...] e con lui ci ha anche risuscitato e ha fatto sedere nei cieli» (Ef 2,4-10, l'*Epistola*).

Il **paradigma esodico** si compone di tre movimenti: «uscire dall'Egitto», «essere condotti nel deserto» ed «entrare nella terra della promessa».

I. «uscire dall'Egitto»

Nel suo studio sul modello esodico nella Bibbia, D. Daube¹ circo-scrive così l'uso del verbo *jāša'* «uscire» in riferimento all'esodo dall'Egitto:

a) in *Qal* 35×: dalla promessa di Dio ad Abramo (Gn 15,13) fino al compimento della promessa in Es 12,41 e alle successive commemorazioni nel culto o nelle preghiere d'Israele. Viene utilizzato anche in riferimento alla liberazione futura;

b) in *Hiphil* 55×: nel libro dell'Esodo e in riferimenti posteriori. Ci sono una quindicina di testi che fondano la motivazione di comandamenti sul fatto dell'uscita dall'Egitto. La salvezza nei salmi e la salvezza futura (specialmente in Ez) possono pure essere espresse con questo verbo.

Il senso del verbo è precisato dal contesto prossimo o dal riferimento al fatto narrato. In tali casi non perde il suo significato fondamentale, proprio o metaforico. Secondo Daube, non si può tuttavia affermare che questo significato specifico dell'esodo dall'Egitto colori normalmente altri usi generici o mirati del verbo. È un'affermazione che forse va corretta dalle considerazioni che faremo in questa nota.

Si deve anzitutto ricordare il *contesto antropologico* dell'uscire. L'uscire è un dato universale e radicato nell'esperienza umana con la categoria trascendentale dello spazio. Da questa universalità dell'esperienza deriva la possibilità simbolica di andare oltre la banalità dell'uscita, generando archetipi di segno opposto.

Positivamente, infatti, l'uscita è un «uscire alla luce» e quindi «nascere»: cf Gn 25,25-26; Ger 1,5... Si tratta di un'uscita rilevante anche dal punto di vista giuridico, perché colui che esce per primo ha il diritto della primogenitura (Gn 38,28s). Ma è anche un'uscita verso l'insicurezza e il dolore, in una direttrice troppo opprimente ed angusta, «dall'utero all'urna» (cf Gb 10,19). Per questa ragione, negativamente, l'uscita alla vita assume toni cupi, in quanto si va verso la morte o è una vita che rende preferibile la morte: Ger 20,18; Gb 3; 10,18; Sir 40,1; Qoh 5,14.

Mentre per l'ebraico il morire è un «entrare» nello *š'ól*, nei LXX (versione greca) si trova esplicitamente il termine *ἐξόδος* in riferimento alla morte (Sir 38,23; Sap 3,2; 7,6). Il grembo materno è pensato nella mentalità ebraica come uno spazio reale e biologico dal quale si esce:

¹ D. DAUBE, *The Exodus pattern in the Bible* (All Souls Studies 2), Faber and Faber, London 1963.

verso la luce, ma anche verso l'insicurezza e la sofferenza. L'orientamento di questa uscita dipenderà dai punti di osservazione della propria esperienza. Per Giobbe e Ger 20, ad es., è un orientamento «negativo».

La Bibbia Ebraica non esprime mai l'uscita dall'Egitto come un «parto». Il paese nemico ed oppressore non può essere considerato un grembo calmo e sicuro! Ezechiele, d'altra parte, parla della fine sperata dell'esilio e del ritorno da Babilonia come di un'uscita dal sepolcro verso una nuova vita (cf Ez 37).

II. «essere condotti nel deserto»

Dal momento dell'uscita dalla «casa di schiavitù» fino all'entrata nella terra giurata ai padri, si distende il periodo del deserto che diventa per l'Israele sedentario il simbolo della *hālākāh* «cammino», ma anche «vita morale» di sempre. Se l'«uscita» è il simbolo fecondo per esprimere linguisticamente ogni evento salvifico e l'«entrata» il simbolo per ogni azione benediciente, il «cammino» o meglio l'«essere condotti» nel deserto diviene simbolo dell'esperienza stessa di Israele in quanto popolo di Dio. Proprio per questo è nel periodo del deserto che vengono collocati tutti i corpi legislativi israelitici che pure coprono, quanto alla redazione, almeno mezzo millennio. Anche la *tôrāh*, rivelazione e istruzione per la vita, trova la sua esemplarità in questo cammino di fidanzamento e di prova, di tradimento e di punizione, sepolcro e culla del vero Israele.

La centralità paradigmatica del deserto può essere letta in filigrana nell'ordito di tutto il Pentateuco, che manifesta un suo disegno organico e significativo.

III. «entrare nella terra»

Il movimento iniziato con l'uscita dall'Egitto e continuato con il cammino nel deserto ha un traguardo: entrare nella terra. Uscire dalla schiavitù per vagare in un deserto senza mèta non è liberazione, ma dispersione ed «errare». Vagare è maledizione: basterebbe ricordare la condanna di Caino (Gn 4,12) e l'espulsione di Agar (Gn 21,9-21) che con il figlio Ismaele «vagava» nel deserto di Bersabea. La liberazione non può concludersi al Mar Rosso e neppure al Sinai. Sarebbe una punizione (cf Es 32,12; Dt 9,28 e Nm 14,15-16).

Se questa fu anche la percezione avuta dai protagonisti dei fatti, non ci è dato sapere. È per noi impossibile risalire ai sentimenti di quegli uomini: il testo biblico ci presenta una comunità incerta e vacillante e un capo sicuro del successo dell'impresa. Così, se non altro, lo compresero coloro che rileggevano nella fede le tradizioni antiche, ponendo in questa rilettura la loro esperienza del Dio liberatore.

Il verbo ebraico *bôʾ* «entrare» ha un campo semantico molto vasto. Può significare venire, andare, giungere, entrare, avvenire... La *mentalità* ebraica (e non solo) amava più lo schema temporale dello schema spaziale: per questo si preferisce esprimere l'idea dell'evento che si compie come un «*venire ad*», un «avvenimento» che apre il momento o il fatto presente all'«avvenire» (come si può verificare, abbiamo lo stesso movimento semantico anche in italiano). Noi ora ci concentriamo sul significato di «entrare», senza perdere di vista le possibili armoniche che vengono create dall'uso del lessema nei diversi contesti.

Entrare è un'esperienza fondamentale della vita dell'uomo: suppone degli spazi chiusi, naturali o costruiti dall'uomo stesso.

Tra gli spazi è privilegiato lo *spazio sacro*. L'entrata può assumere dunque valore liturgico e può essere sottolineata anche architettonicamente (cf pronao, propilei, scalinate, portali...): il richiamo simbolico è recensito anche da testi biblici (Sal 15; 24; 100; Is 33,14-16...). Ma lo spazio sacro può trovarsi anche in luoghi aperti, come in Es 3 e nei racconti patriarcali.

Si può parlare anche di *spazio sociologico* di gruppi o ambiti sociali in cui si entra a far parte: cf Dt 23 circa l'ammissione o l'esclusione dall'assemblea culturale.

Molte sono le possibilità di sostituzione paradigmatica: quando il verbo è in *Qal* e il soggetto è dunque normalmente il popolo, il verbo può essere sostituito da «vedere» (e quindi sfruttare la terra), «ereditare», «abitare», «prendere possesso». Quando il verbo è all'*Hiphil* e Dio è normalmente il soggetto, le sostituzioni paradigmatiche più frequenti sono: «far riposare», «dare», «far cavalcare» (immagine molto vivace che immagina le colline come dorsi da cavalcare). Le

opposizioni più interessanti sono: «uscire», «cacciare o essere cacciati», «essere tagliati fuori», «essere forestiero», «errare o perire».

La terra è il punto di arrivo del movimento esodico. Se l'uscita dall'Egitto è il grande momento epico della liberazione, indelebilmente segnato nella memoria credente del popolo, la terra è invece una realtà stabile e permanente, miracolo annuale di fecondità e di benedizione, che perdura al di là del tempo e della vita di ciascun israelita.

Il materiale di teologia biblica a riguardo della terra è immenso.

1. Il primo arco storico che si impone congiunge tutto il cammino esodico, *dall'Egitto a Canaan*. In Egitto gli Israeliti erano emigranti; in Canaan sono residenti e proprietari. È l'arco che congiunge tutta la vicenda dell'esodo, da Mosè fino a Giosuè, dalla «terra santa» di Es 3 alla «terra santa» di Gs 5. Un'unica grande epopea che proclama l'identità del Dio liberatore. Quanto era iniziato in Egitto si chiude ora nella terra di Canaan: lo chiude il popolo con il suo peregrinare, lo chiude Dio con il suo gesto di «donare» la terra. Se questo non avvenisse, tutto quanto precede sarebbe senza senso: fallimento per il popolo, spregio per Dio (cf Es 32,12; Dt 9,28 e Nm 14,16).

Gli estremi Egitto e Canaan servono per stabilire l'opposizione tra «soggiornare» (da extra-comunitario) e «abitare», un'opposizione che ha valore teologico. Quando infatti si «abita» nella terra e con sguardo retrospettivo si guarda all'Egitto, se ne parla come di una peregrinazione in terra straniera (cf Es 18,2; 23,9; Lv 19,34; Dt 10,19; 23,8).

Questo arco storico fondamentale include altre correlazioni possibili, cui abbiamo già avuto modo di accennare: Mosè / Giosuè, Mar Rosso / Giordano, Faraone / re di Canaan...

2. Un arco minore si crea nel passaggio *dal deserto alla terra coltivata*, dalla vita nomade e «dispersa» alla vita sedentaria e «sicura». Secondo lo schema stilizzato della narrazione biblica, solo pochi vissero questo arco per intero (Caleb e Giosuè), mentre la maggior parte visse soltanto un versante dell'esperienza.

Sul piano culturale si tratta semplicemente di due forme di vita diverse: la prima con un alone bucolico ideale (il pastore), la seconda circondata dalla pesantezza del lavoro agricolo. Tuttavia, i testi del cammino nel deserto si collocano da un altro punto di vista: gli anni del deserto furono castigo e dilazione, fatica e morte per molti. L'entrata nella terra è invece cessazione di queste fatiche. Per questo, vari testi parlano di riposo e di pace quando devono parlare dell'entrata (cf Es 33,14; Dt 3,20; 12,10; Gs 1,13.15; 22,4). La terra può dunque chiamarsi «riposo» (*m^enûhāh*).

Il Sal 95,11 chiama la terra «il mio [= di Dio] riposo». L'opposto di questo riposo è l'«errare» e l'andare alla deriva (Nm 32,13): è il simbolo usato per la condanna di Caino in Gn 4,12ss, espulso dalla terra coltivata e costretto a vagare senza mèta.

3. L'arco maggiore e teologicamente più fecondo unisce la terra alla promessa giurata ai padri. È lo schema *promessa-compimento*, che dà anche il nome a questa *'eres*: «terra promessa». È un legame profondo, poiché la promessa fonda il rapporto tra Dio e il suo popolo e rende la liberazione dall'Egitto il compimento di un giuramento divino.

I patriarchi sono portatori della promessa e devono sperimentare l'adempimento di essa solo nella dimensione del «segno». Per loro la terra rimane luogo di peregrinazione (cf Gn 17,8; 28,4; 37,1; 47,9; Es 6,4). Nella maggior parte dei testi si specifica che la promessa è fatta ai padri, ma il dono alla loro discendenza (Gn 12,7; Dt 6,23; 7,13...); in altri testi, la consegna della terra è fatta *anche* a loro (Gn 13,15; 15,7.18; 17,8; Dt 1,8; 11,9...). Alla discendenza si dà definitivamente, ai padri si dà come pegno e di nuovo la si differisce.

Paradossalmente Abramo può possedere un po' della terra, ma solo «a caro prezzo» e con la sua morte: quasi un sacrificio fondazionale. Solo attraverso la morte, Abramo e i padri prendono veramente possesso della terra giurata alla loro discendenza. Non è forse uno dei simboli più ricchi per esprimere la paradossalità dell'esperienza della fede?

L'evocazione simbolica di queste dimensioni e della loro ricca declinazione danno uno spessore esistenziale e spirituale del tutto singolare alla figura di Lazzaro di Betania,

la cui «uscita» dal sepolcro è l'ultimo dei segni che rivelano la gloria di Gesù, il Figlio dell'Uomo, il cui giorno è iniziato con il segno dell'acqua trasformata in vino a Cana di Galilea (Gv 2,1-11).

LETTURA: Es 14,15-31

La narrazione del «passaggio del popolo» nel Mare dei Giunchi (Es 13,17 – 14,31) è una composizione letteraria che amalgama in sé diverse tradizioni antiche (non riducibili però alle sole J ed E dell'ipotesi documentaria “classica”). In ogni modo, ciò che deve stare a cuore all'interprete è di analizzare la narrazione finale. Essa è il punto di partenza della nostra analisi e testimonianza di un'opera letteraria di altissimo livello retorico.

	preludio: 13,17-22	Dio guida il suo popolo	
A.	14,1-4	Dio parla a Mosè + esecuzione	4a
A'.	14,5-9	Avveramento della parola di Dio (9b: ritornello)	
	intermezzo: 14,10-14	lamento d'Israele	17-18
B.	14,15-18	Ordine e predizione (17b.18b: ritornello)	
	intermezzo: 14,19-20	l'angelo e la nube	22
B'.	14,21-23	Esecuzione e avveramento (23b: ritornello)	
	intermezzo: 14,24-25	spavento degli Egiziani	29
C.	14,26	Dio parla a Mosè (26b: ritornello)	
C'.	14,27-29	Avveramento della parola di Dio	
	conclusione: 14,30-31	Dio guida la storia	

In questo quadro narrativo, vi sono tre coppie di scene, costruite secondo lo schema «comando-predizione» / «esecuzione-avveramento».

Tre altri passi, che ho chiamato «intermezzo» sulla scia dello studio fondamentale di E. Galbiati,² servono a creare sospensione ed attesa, mentre la scena principale si svolge lentamente. Di essi, uno è al centro della narrazione ed è un elemento non ripetuto (Es 14,19-20). Gli altri due sono invece correlati dalla notazione psicologica della paura: in 14,10-14 sono gli Egiziani ad incutere paura ad Israele, in 14,24-25 è il Dio d'Israele ad incutere paura agli Egiziani. Quanto poi è annunciato in 14,14 (« $\overline{\text{ADONAI}}$ combatterà per voi») trova adempimento in 14,25 («Fuggiamo dal cospetto d'Israele, perché $\overline{\text{ADONAI}}$ combatte per loro contro gli Egiziani»).

Vi sono poi due formule di raccordo lungo il quadro: la prima ripetuta in Es 14,4a e 17s; la seconda in Es 14,22 e 29. L'insieme è amalgamato anche dalla ripetizione di un ritornello con leggere variazioni, che appare quattro volte: Es 14,9a. 17b. 23b e 26b.

Il tutto è incluso entro la cornice di Es 13,17-22 ed Es 14,30-31, due scene che hanno il compito di dare un tema allo sviluppo del cap. 14: «Dio guida il suo popolo e combatte

² R.E. GALBIATI, *La struttura letteraria dell'Esodo. Contributo allo studio dei criteri stilistici dell'A.T. e della composizione del Pentateuco* (Scrinium Theologicum 3), Edizioni Paoline, Alba CN 1956.

per lui». Purtroppo, per ragioni di brevità, nella liturgia si leggerà soltanto il racconto a partire da Es 14,15, escludendo la prima sezione (Es 13,17 – 14,14).

¹⁵ **YADONAI** disse a Mosè:

– Perché gridi verso di me? Ordina ai figli di Israele di riprendere il cammino. ¹⁶ Tu intanto alza il bastone, stendi la mano sul mare e dividilo, perché i figli di Israele entrino nel mare all'asciutto. ¹⁷ Ecco, io rendo ostinato il cuore degli Egiziani, così che entrino dietro di loro e io dimostri la mia gloria *sul faraone e tutto il suo esercito, sui suoi carri e sui suoi cavalieri*. ¹⁸ Gli Egiziani sapranno che io sono **YADONAI**, quando dimostrerò la mia gloria *contro il faraone, i suoi carri e i suoi cavalieri*.

¹⁹ L'angelo di Dio, che precedeva l'accampamento d'Israele, cambiò posto e passò indietro. Anche la colonna di nube si mosse e dal davanti passò dietro. ²⁰ Andò a porsi tra l'accampamento degli Egiziani e quello d'Israele. La nube era tenebrosa per gli uni, mentre per gli altri illuminava la notte; così gli uni non poterono avvicinarsi agli altri durante tutta la notte.

²¹ Allora Mosè stese la mano sul mare. E **YADONAI** durante tutta la notte risospinse il mare con un forte vento d'oriente, rendendolo asciutto; le acque si divisero. ²² I figli di Israele entrarono nel mare sull'asciutto, mentre le acque erano per loro un muro a destra e a sinistra. ²³ Gli Egiziani li inseguirono, e *tutti i cavalli del faraone, i suoi carri e i suoi cavalieri* entrarono dietro di loro in mezzo al mare.

²⁴ Ma alla veglia del mattino **YADONAI**, dalla colonna di fuoco e di nube, gettò uno sguardo sul campo degli Egiziani e lo mise in rotta. ²⁵ Frenò le ruote dei loro carri, così che a stento riuscivano a spingerle. Allora gli Egiziani dissero:
– Fuggiamo di fronte a Israele, perché **YADONAI** combatte per loro contro gli Egiziani!

²⁶ **YADONAI** disse a Mosè:

– Stendi la mano sul mare: le acque si riversino *sugli Egiziani, sui loro carri e i loro cavalieri*.

²⁷ Mosè stese la mano sul mare e il mare, sul far del mattino, tornò al suo livello consueto, mentre gli Egiziani, fuggendo, gli si dirigevano contro. **YADONAI** li travolse così in mezzo al mare. ²⁸ Le acque ritornarono e sommersero *i carri e i cavalieri di tutto l'esercito del faraone*, che erano entrati nel mare dietro a Israele: non ne scampò neppure uno. ²⁹ Invece i figli di Israele avevano camminato sull'asciutto in mezzo al mare, mentre le acque erano per loro un muro a destra e a sinistra.

³⁰ In quel giorno, **YHWH** salvò Israele dalla mano degli Egiziani, e Israele vide gli Egiziani morti sulla riva del mare; ³¹ Israele vide la mano potente con la quale **YHWH** aveva agito contro l'Egitto, e il popolo temette **YHWH** e credette in lui e in Mosè suo servo.

YHWH guida il suo popolo verso la libertà, distruggendo la potenza orgogliosa di Faraone e portando il suo popolo alla fede: «Il popolo temette **YHWH** e credette in Lui e nel suo servo Mosè» (Es 14,31). La *confessione di fede* che proclama l'opera di **YHWH** nella liberazione esodica ha bisogno di dispiegare tutte le sue valenze. Affronto questo punto, tentando una lettura a diverse modulazioni: una lettura *sinfonica*, una lettura *mitica* e una lettura *teologica*.

a. lettura «sinfonica»

L'evento fondatore della liberazione è raccontato nell'ottica della fede da diverse tradizioni anticotestamentarie. La *verità* dell'evento va dunque al di là del fenomeno in sé muto ed opaco; e si tratta di una verità «sinfonica», perché raccontabile con diversità di registri simbolici e di timbri poetici. Per un'analisi più dettagliata di essi rinviamo al commentario di B.S. Childs.³

Volendo offrire uno sguardo d'insieme, riporto questa interessante sinossi:⁴

	Mezzi di faraone	Mezzi di Dio	Mare e terra	Sconfitta e salvezza
Gios 24	Carri e cavalieri	Una caligine fitta fra Egitto e Israele	YHWH fa avanzare il mare che ricopre gli egiziani	Voi avete visto con i vostri occhi ciò che ho fatto...
Tradizioni antiche	Egli attaccò il suo carro e prese 600 dei suoi migliori carri	La colonna di nube si pone dietro. La notte impedisce all'esercito di avvicinarsi. YHWH respinge il mare tutta la notte con un forte vento d'oriente, guarda da una colonna di fuoco e crea lo scompiglio nel campo egiziano.	Sul far del mattino il mare rientra nel suo letto. Gli egiziani gli vanno incontro e YHWH li rovescia in mezzo al mare.	In quel giorno YHWH liberò Israele dalle mani degli egiziani e Israele vide gli egiziani morti sulla riva.
Narratore finale di Esodo	Tutti i cavalli, i carri di Faraone, i suoi cavalieri e il suo esercito.	“Tu alza il tuo bastone”. Mosè stese la sua mano sul mare.	Le acque si divisero e i figli d'Israele si muovono sul letto del mare, con una muraglia di acqua ai loro fianchi. Le acque rifluiscono e sommergono l'esercito egiziano che inseguiva Israele.	
Es 15	Cavallo e cavaliere, carri del Faraone e il suo esercito.	La tua destra, il tuo sdegno, il soffio delle	Abissi, baratri. Le acque si ammassarono, i flutti si alzano come	La tua grazia ha guidato questo popolo, da te riscattato.

³ B.S. CHILDS, *Exodus. A commentary* (OTL), SCM Press, London 1974, ³1979, 218-229.

⁴ Y. SAOÛT, *Il messaggio dell'Esodo*, Traduzione di N. URBANELLI (Nuovi Sentieri di Emmaus), Edizioni Borla, Roma 1980, ²1989, 80s.

Sap 19,6-9

	tue narici, il tuo respiro.	diga, gli abissi si chiudono in fondo al mare. Il mare li ricopre: affondano come pietra. La terra li inghiottisce.	A questa notizia i popoli fremono.
	L'intera creazione obbediva ai tuoi ordini. La nube ricoprì il campo con la sua ombra.	Il Mar Rosso diventa un libero passaggio, le onde diventano una pianura verdeggiante. Il popolo vede prodigi.	Come cavalli erano al pascolo e come agnelli saltavano celebrando in Te, Signore, il loro liberatore.

b. lettura «mitica»

Dietro la narrazione di Es 14 si percepiscono reminiscenze mitiche. Dio viene presentato come un «combattente» che usa armi cosmiche: nube, fuoco, vento, mare... Soprattutto il *mare* richiama la lotta primordiale, in cui il Creatore spezza il suo orgoglio furente, spezzandolo in due ed imponendogli confini che non può trasgredire. È una coreografia cosmica che viene poi riutilizzata dalla simbologia poetica (Sal, II-Is e Gb) e nell'iconografia apocalittica. Ricordo alcuni testi significativi al riguardo: Is 51,9-10, Is 26,20 – 27,1; Ez 29,3ss e Gb 40,25; Sal 89,9-11.

Dai testi citati si può osservare che essi risalgono verosimilmente tutti al periodo esilico o post-esilico: si può dedurre l'influsso della mitologia babilonese, con la quale la rivelazione biblica entrò necessariamente in dialogo. Anche le tradizioni esodiche più antiche, che presentano un racconto dell'esodo più naturalistico, assumono questo colore mitico. Tutto questo linguaggio, del resto, s'inserisce perfettamente nella cornice del racconto, che aveva lo scopo di illustrare l'assoluto potere dell'unico Signore della storia umana, che non appartiene a questo cosmo, ma lo domina.

L'aspetto più interessante di tale lettura mitica dell'esodo sta nella *storicizzazione* del mito. Nei testi citati, i mostri mitici sono spesso identificati con i nemici di Israele (in modo particolare l'Egitto). Questa storicizzazione si evolverà poi nell'apocalittica, dal momento che il principale interesse di essa è la storia dei popoli e non il cosmo. La letteratura apocalittica rientra in parte, almeno da questo punto di vista, nell'alveo della letteratura mesopotamica, nella quale pure è presente una certa storicizzazione dei miti cosmogonici attraverso la figura del re, considerato egli pure un personaggio mitico per la sua caratterizzazione sacrale. In Israele – questa è la notevole differenza, fondata su una diversa concezione della regalità – la storicizzazione non avviene tramite il re, ma tramite la confessione dell'unico Dio salvatore e creatore del mondo.

M. Delcor, ponendosi in posizione critica nei riguardi di S.B. Frost, vede proprio in questa storicizzazione il caratteristico uso del mito da parte della profezia e dell'escatologia a differenza dell'apocalittica. Solo per l'apocalittica varrebbe la *rimitologizzazione*:

Con l'apocalittica [...] avviene un cambio d'atteggiamento. Essa si rivela una «rimitologizzazione» dell'escatologia. È molto chiaro, ad esempio, nell'Apocalisse di Isaia, in *Bar.Syr.*, nel *Test.A.*, nell'*Apoc.* di Giovanni. I rabbini sono stati assai scettici nei riguardi di tale letteratura che, a loro giudizio, nulla poteva aggiungere alla rivelazione della torà. [...] è significativo, osserva in modo pertinente Ginzberg, che la letteratura tannaitica non conosca nulla di Leviatan e Behemot e del banchetto messianico. Di contro, aggiunge il medesimo studioso, la

letteratura pseudepigrafica conosce l'essenziale degli elementi relativi a Leviatan e Behemot, rintracciabili in epoca seriore nei *midrašim*⁵.

c. lettura «teologica»

Ci sono almeno tre spunti teologici, sui quali mette conto di soffermarsi: il cammino di fede del popolo, la teologia della storia e il significato di un Dio che combatte con il suo popolo.

1) Il cammino di fede

Vi è un reale *progresso nella fede* del popolo «liberato». All'inizio, in Es 14,11s, abbiamo «l'Israele incredulo, totalmente dimentico di Dio, che non viene nominato. Al contrario “noi” ritorna sette volte (nell'ebraico): la preoccupazione è essenzialmente egoistica. “Egitto, egiziani” ritornano cinque volte ed esprimono la nostalgia del passato. Infine, due volte, la servitù è accettata: “è meglio per noi servire gli egiziani”. È esattamente il contrario dell'atto di fede: “vogliamo servire $\overline{\text{ADONAI}}$ che ci ha fatti uscire dall'Egitto” (cf Gs 24,16-18)». ⁶ Ma questa mancanza di fede non viene imputata come colpa al popolo: manca ancora il «segno» sul quale si fonda la professione di fede.

Per credere, bisogna prima «vedere» il segno offerto da Dio. Infatti, nella risposta al popolo (14,13s), Mosè per tre volte usa il verbo «vedere» (*rā'āh*). Israele deve contemplare l'azione gratuita condotta avanti da Dio: per ora, $\overline{\text{ADONAI}}$ non chiede nessuna collaborazione al popolo. Vi è un'interessante lettura spirituale di Origene a questo proposito:

È alla terza tappa che si hanno i segni divini. Ricordati che si è letto più sopra, quando Mosè diceva a Faraone: «Per un cammino di tre giorni andremo nel deserto e sacrificheremo al Signore nostro Dio». Ecco dunque lo spazio di tre giorni verso il quale si affrettava Mosè e Faraone vi si opponeva; diceva infatti: «Non andate troppo lontano». Faraone non permetteva che i figli d'Israele giungessero al luogo dei segni, non permetteva che essi pervenissero fino a poter gioire dei misteri del terzo giorno. [...] Per noi, il primo giorno è la passione del Signore, il secondo quello della discesa agli inferi e il terzo giorno è il giorno della risurrezione. È per questo che il terzo giorno «Dio li precedeva, di giorno in una colonna di nube, e di notte in una colonna di fuoco». Ora, se, come si è detto più sopra, l'Apostolo ci insegna con ragione che in queste parole sono contenuti i misteri del battesimo, è necessario che «coloro che sono battezzati in Cristo siano battezzati nella sua morte e sepolcristi con lui» e che il terzo giorno con lui risorgano dai morti coloro che, ancora al dire dell'Apostolo, «egli ha risuscitato insieme con lui e li ha fatti sedere insieme nelle regioni celesti». Quando dunque il mistero del terzo giorno sarà accolto da te, Dio comincerà a condurti e a mostrarti lui stesso la via della salvezza⁷.

Dopo aver visto i segni, Israele giunge alla fede (Es 14,30s). Ora il popolo è veramente l'Israele di Dio, risorto dal sepolcro del mare, il mattino dopo il «passaggio». La paura della potenza armata di Faraone e dell'acqua, paura dettata dalla lettura umana della storia, lascia ora il posto al «timore» (*jir'āh*) che porta a riconoscere l'intervento di Dio salvatore.

La fede, che non fu la ragione e il fondamento della liberazione conseguita, ora si esprime in lode. Infatti Es 15, pur essendo una pagina tardiva quanto a scrittura, è il

⁵ M. DELCOR, *Mitologia e apocalittica*, in ID., *Studi sull'apocalittica*, Edizione italiana a cura di A. ZANI (StBi 77), Paideia Editrice, Brescia 1987, 161-199: 199.

⁶ Y. SAOUT, *Il messaggio...*, 91.

⁷ ORIGENES, *Homélies sur l'Exode*, texte latin, introduction, traduction et notes par M. BORRET (SC 321), Les Éditions du Cerf, Paris 1985, V, 2 (pp. 155ss).

primo grande canto di lode che si trova nella Bibbia, nel suo montaggio redazionale. L'agire di Dio suscita una risposta di lode da parte del credente, come «riconoscimento» della mano di Dio operante nel segno. Lo stesso inviterà a fare il Secondo Isaia, al ritorno dall'esilio:

Senti? Le tue sentinelle alzano la voce,
insieme gridano di gioia,
poiché vedono con gli occhi il ritorno di $\overline{\text{YADONAI}}$ in Sion.
Prorompete insieme in canti di gioia, rovine di Gerusalemme,
perché $\overline{\text{YADONAI}}$ ha consolato il suo popolo,
ha riscattato Gerusalemme.
 $\overline{\text{YADONAI}}$ ha snudato il suo santo braccio davanti a tutti i popoli;
tutti i confini della terra vedranno la salvezza del nostro Dio (Is 52,8-10).

2) La teologia della storia

Nel cap. 14 di Esodo traspare una *teologia della storia*, in cui parola ed azione di Dio coincidono ed il miracolo ordinario della natura diventa, con gli occhi della fede, il miracoloso straordinario della liberazione. Quanto al tema della potenza della parola divina che opera quanto decide, bisognerebbe ricordare testi quali Ez 12,25; 17,24; Is 40,21-25; 48,12-15... Quanto al secondo tema, bisogna dire che in nessuna tradizione l'evento fu narrato solo come fatto ordinario o come «miracolo» divino. Israele vide la mano potente di Dio all'opera in questo «ordinario miracoloso», che ha sconfitto la superpotenza egiziana. Nessuna descrizione è di fatto «naturale». Tutti, pur nella diversità di molti particolari, parlano di un intervento di Dio, in cui Dio agì con *le armi* della natura. Questo elemento sottolinea le due dimensioni dell'agire di Dio nella loro indivisibile unità: liberazione e creazione, salvezza e benedizione. La creazione diventa fondamento dell'agire efficace di Dio; la liberazione diventa segno che muove alla fede nel Dio creatore.

3) La guerra di $\overline{\text{YADONAI}}$

Da ultimo, dobbiamo ricordare i tratti che avvicinano Es 14 allo schema della *guerra di $\overline{\text{YADONAI}}$* . Il concetto di «guerra di $\overline{\text{YADONAI}}$ » che si trova nella Bibbia non va confuso con altre forme di guerre religiose, ad es. il *jihad* musulmano. In essa il fedele musulmano combatte per il suo Dio, per diffondere la fede in Allah su tutta la terra. Nell'Israele antico era invece Dio che combatteva per il suo popolo. Per questo sarebbe improprio chiamarla «guerra santa»; molto meglio definirla *guerra di $\overline{\text{YADONAI}}$* , come fa la tradizione biblica che sfortunatamente non ci è giunta per iscritto (cf il «Libro delle guerre di $\overline{\text{YADONAI}}$ », ricordato da Nm 21,14).

La narrazione di queste guerre si è cristallizzata anche in una *Gattung* («forma») ben precisa. Troviamo alcuni elementi di questa forma presenti anche nella narrazione di Es 14,⁸ soprattutto la confessione che è posta coraggiosamente sulle labbra degli egiziani in Es 14,25. Ma accanto troviamo anche differenze importanti. In Es 14, Dio solo è protagonista e il popolo, inattivo, deve solo contemplare l'azione compiuta da Dio. Contrariamente allo schema della «guerra di $\overline{\text{YADONAI}}$ », la fede non è chiesta ad Israele *prima* del combattimento, ma solo *dopo*. Giustamente si sottolinea l'inizio assoluto di Israele e si potrebbe dire: «Al principio, sulla riva del mare, Dio creò Israele a partire dal nulla».

⁸ Cf Es 14 con Gdc 4: i preparativi militari di Faraone e di Sisara; l'esortazione prima del combattimento; lo scompiglio provocato dall'intervento di $\overline{\text{YADONAI}}$; la totalità dell'annientamento.

Letta in questa luce, lo schema della «guerra di ^{ADONAI}» contribuisce a sottolineare il carattere totalmente gratuito dell'intervento liberatore di Dio per il suo popolo. Quella gratuità che sarà sempre ricordata nella predicazione profetica e nelle altre tradizioni dell'AT, ricordando l'esodo:

^{ADONAI} si è legato a voi e vi ha scelti, non perché siete più numerosi di tutti gli altri popoli – siete infatti il più piccolo di tutt'i popoli –, ma perché ^{ADONAI} vi ama e perché ha voluto mantenere il giuramento fatto ai vostri padri, ^{ADONAI} vi ha fatti uscire con mano potente e vi ha riscattati liberandovi dalla condizione servile, dalla mano del faraone, re di Egitto (Dt 7,7s).

SALMO: SAL 106 (105),1-2. 4. 9-10. 12. 47-48a

℟ Mia forza e mio canto è il Signore.

- | | | |
|----|--|---|
| 1 | Rendete grazie al Signore, perché è buono,
perché il suo amore è per sempre. | |
| 2 | Chi può narrare le prodezze del Signore,
far risuonare tutta la sua lode? | |
| 4 | Ricordati di me, Signore, per amore del tuo popolo,
visitami con la tua salvezza. | ℟ |
| 9 | Minacciò il Mar Rosso e fu prosciugato,
li fece camminare negli abissi come nel deserto. | |
| 10 | Li salvò dalla mano di chi li odiava,
li riscattò dalla mano del nemico. | |
| 12 | Allora credettero alle sue parole
e cantarono la sua lode. | ℟ |
| 47 | Salvaci, Signore Dio nostro,
radunaci dalle genti,
perché ringraziamo il tuo nome santo:
lodarti sarà la nostra gloria. | |
| 48 | Benedetto il Signore, Dio d'Israele,
da sempre e per sempre. | ℟ |

EPISTOLA: Ef 2,4-10

Dopo l'indirizzo (Ef 1,1-2) e la solenne benedizione che funge da prologo (Ef 1,3-14), la prima delle tre parti della Lettera agli Efesini (Ef 1,15 – 2,22) descrive la grandiosa opera di salvezza attuata da Dio in Cristo Gesù.

L'autore della lettera (un discepolo di Paolo?) inizia con un riferimento all'opera che lo Spirito sta attuando in questo momento della storia della salvezza (1,15-23), poi torna a parlare della risurrezione di Cristo e della partecipazione ad essa di coloro che erano nel peccato (2,1-10), passando a considerare anche la croce di Cristo e la sua ricaduta sulla storia della salvezza, facendo di Giudei e Gentili un solo popolo nella pace (2,11-22), un Cristo identificato con la chiesa di Giudei e Gentili che sta crescendo ed edificandosi nella pace.

⁴Ma Dio, ricco di misericordia, per il grande amore con il quale ci ha amato, ⁵da morti che eravamo per le colpe, ci ha fatto rivivere con Cristo: per grazia siete salvati. ⁶Con lui ci ha anche risuscitato e ci ha fatto sedere nei cieli, in Cristo Gesù, ⁷per mostrare nei secoli futuri la straordinaria ricchezza della sua grazia mediante la sua bontà verso di noi in Cristo Gesù.

⁸Per grazia infatti siete salvati mediante la fede; e ciò non viene da voi, ma è dono di Dio; ⁹né viene dalle opere, perché nessuno possa vantarsene. ¹⁰Siamo infatti opera sua, creati in Cristo Gesù per le opere buone, che Dio ha preparato perché in esse camminassimo.

Per rispettare la sintassi, il paragrafo dovrebbe iniziare con Ef 2,1 e i primi tre versetti – sebbene siano un anacoluto – andrebbero considerati strettamente uniti alla parte seguente dei vv. 4-10. I vv. 4-10 sono strutturati in forma innica, eccetto forse gli ultimi versetti 8-10 che rappresentano un *excursus* a favore della gratuità della salvezza, in polemica con coloro che si vantano delle proprie opere.

Il “diavolo” (Ef 4,27; 6,11) o il “Maligno” (Ef 6,16) è molto citato nel NT, che tuttavia con difficoltà dà materiale sufficiente per ricostruire un’ontologia coerente o una sorta di demonologia satanica. Il luogo ove viene collocato in questo passo è molto eloquente: l’atmosfera, il cielo (non la terra né gli inferi). A quanto sembra, in Efesini come nello Gnosticismo del II secolo il regno del Maligno è rappresentato tra il cielo di Dio e la terra, come un muro di separazione. La vittoria di Cristo consisterebbe nell’abbattere questo muro di separazione, ritornando al Padre che l’ha inviato, permettendo così agli umani di ascendere con lui al cielo di Dio. Tuttavia, il muro di separazione in Ef 2,15 non è identificato con il Maligno, ma con la Legge. A meno di dimostrare che in Efesini la Legge e il Maligno coincidano! In ogni modo, in accordo con la visione dei Vangeli e dell’Apocalisse, il Maligno è *ora in azione* e, secondo Ef 6,12-16, egli opera contro la chiesa da fuori, ma anche dal suo interno (cf Ef 5,5-6). Gli ultimi tempi sono tempi di lotta (cf la richiesta finale del “Padre nostro”).

Su questo sfondo di tenebra, oscurato dal Maligno, si staglia l’opera positiva di Dio che ha liberato Gesù dalla morte e lo ha costituito Signore della vita. La celebrazione di quanto Dio ha fatto è motivata da un amore generoso: l’inno assume toni poetici al punto che alcuni commentatori hanno pensato che al fondo di esso vi fosse un inno battesimale con due ritornelli aggiunti dall’autore della lettera: *χαριτί ἐστε σεσωσμένοι* «in forza dell’amore siete stati salvati» (vv. 5 e 8).

I protagonisti dell’iniziativa salvifica sono: Dio, presentato alla maniera profetica come *πλούσιος ὢν ἐν ἐλέει* «ricco di misericordia» (cf Es 34,6; Dt 7,7-9; ecc.); Cristo Gesù, ricordato quattro volte come colui per mezzo del quale si realizza l’azione salvifica di Dio; e il «noi», i destinatari della comunità dei credenti, distinta in due gruppi in base alla provenienza etnica, i Giudei e i Greci.

Dal punto di vista cronologico, l’economia salvifica si sviluppa in due momenti: un *prima*, collocato nel passato di morte e schiavitù, e un *adesso*, un presente di vita e di liberazione che tende verso il futuro, in cui si manifesta l’immenso amore salvifico di

Dio. Il punto di passaggio dal *prima* all'*adesso* è stabilito in base all'azione di Dio, motivata unicamente dal suo amore unico e generoso.

Se l'impatto teologico e l'influsso tematico di questi versetti sembra abbastanza lineare, non altrettanto immediato è il linguaggio utilizzato. Esso risente fortemente da quell'ambiente che riflette il tentativo di dialogo tra il Giudaismo e l'Ellenismo. Volendo essere più precisi, si deve riconoscere con chiarezza l'influsso delle grandi lettere di Paolo, in particolare Romani con il tema della gratuità dell'intervento di Dio nella storia umana, ed anche l'influsso della tradizione enochica.

Bisogna, in particolare, dare valore ad alcune espressioni del linguaggio utilizzato. La situazione storica, segnata dal peccato, è collegata con una realtà definita da tre importanti immagini: «il secolo del mondo presente», «il principe della potenza dell'aria» e «lo spirito che ora è all'opera tra i ribelli».

La situazione di morte da cui si parte è descritta con un vocabolario simile a quello etico delle liste dei vizi e delle virtù. È una situazione di corruzione che trova la sua radice nella «carne», cioè nella condizione dell'uomo peccatore. Il punto di arrivo è invece descritto con tre neologismi, coniati con l'avverbio *σύν* «con»: «con-vivificati», «con-risuscitati» e «con-intronizzati». È la trascrizione cristologica del paradigma esodico. In questo modo, l'autore sottolinea anche la solidarietà salvifica sotto due aspetti: il primo con Cristo, fonte e ragione della nuova condizione di salvezza; il secondo con i cristiani provenienti dai gruppi distinti, ebrei e greci. L'anticipazione dello stato salvifico definitivo dell'unione con Cristo risorto è la caratteristica cristologica di Efesini (insieme a Colossesi). Ciò però non significa che la realtà storica sia assorbito in una fuga in avanti di carattere entusiastico.

Gli ultimi versetti (vv. 8-10), che pongono l'accento sulla radicale iniziativa divina, escludono ogni valenza meritocratica dell'uomo e terminano con uno sguardo alla prassi ed *ἐπὶ ἔργοις ἀγαθοῖς* «alle opere buone» che devono essere l'impegno quotidiano dei credenti. La condizione della salvezza è «opera di Dio» e dipende totalmente dall'azione di Dio, ma tutto questo è orientato a quella prassi positiva che *προητοίμασεν ὁ θεός* «Dio stesso ha predisposto» oppure «alla quale Dio ha designato». Forse c'è il rischio di un determinismo spirituale, ma l'espressione rimarca con forza che l'iniziativa è solo dalla parte di Dio ed è Lui a orientare l'operatività dell'esistenza cristiana.

VANGELO: Gv 11,1-53

Con il cap. 11 si chiude la sezione del racconto giovanneo iniziata con il giorno di Cana, ove Gesù compì il suo primo segno. Siamo idealmente sempre nel *sesto giorno*, il giorno della creazione dell'Uomo (cf Gn 1,26-28), ma anche il vertice dell'opera creatrice di Dio. Il giorno del Figlio dell'Uomo giunge sino al compimento della risurrezione di Lazzaro.

In Gv 11,55 infatti è annunciata l'ultima pasqua e in Gv 12,1 si apre l'ultima settimana prima della Pasqua definitiva, non più chiamata *dei Giudei*, una Pasqua che culmina con la crocifissione che avviene anch'essa il *sesto giorno*, prima del Grande Sabato. Il *giorno sesto* è quindi il giorno della nuova alleanza e il giorno della creazione ultimata, quella del Figlio dell'Uomo che culmina nella risurrezione.

La nuova alleanza dello Spirito (cf anche Gv 1,17) fa nascere una nuova comunità di uomini e donne, che potranno veramente godere di una vita definitiva, ovvero della ri-

surrezione. Essa prende forza e vita dal Crocifisso Risorto, quando consegna il suo Spirito: è il compimento più profondo della creazione e della liberazione esodica, perché davvero con lo Spirito del Risorto «usciamo» dal sepolcro e dalla morte, per «essere guidati» dalla mano del Vivente e poter «entrare» nella gloria.

¹ Un certo Lazzaro di Betania, il villaggio di Maria e di Marta sua sorella, era malato. ² Maria era quella che unse di profumo il Signore e gli asciugò i piedi con i suoi capelli; suo fratello Lazzaro era malato. ³ Le sorelle mandarono dunque a dirgli: «Signore, ecco, colui che tu ami è malato».

⁴ All'udire questo, Gesù disse:

– Questa malattia non è per la morte, ma è per la gloria di Dio, e così per mezzo di essa sarà glorificato il Figlio di Dio.

⁵ Gesù amava Marta e sua sorella e Lazzaro. ⁶ Quando sentì che era malato, rimase per due giorni nel luogo dove si trovava. ⁷ Poi disse ai discepoli:

– Andiamo di nuovo in Giudea!

⁸ I discepoli gli dissero:

– Rabbi, poco fa i Giudei cercavano di lapidarti e tu ci vai di nuovo?

⁹ Gesù rispose:

– Non sono forse dodici le ore del giorno? Se uno cammina di giorno, non inciampa, perché vede la luce di questo mondo; ¹⁰ ma se cammina di notte, inciampa, perché la luce non è in lui.

¹¹ Disse queste cose e poi soggiunse loro:

– Lazzaro, il nostro amico, si è addormentato; ma io vado a svegliarlo.

¹² Gli dissero allora i discepoli:

– Signore, se si è addormentato, si salverà.

¹³ Gesù aveva parlato della morte di lui; essi invece pensarono che parlasse del riposo del sonno. ¹⁴ Allora Gesù disse loro apertamente:

– Lazzaro è morto ¹⁵ e io sono contento per voi di non essere stato là, affinché voi crediate; ma andiamo da lui!

¹⁶ Allora Tommaso, chiamato Didimo, disse agli altri discepoli:

– Andiamo anche noi a morire con lui!

¹⁷ Quando Gesù arrivò, trovò Lazzaro che già da quattro giorni era nel sepolcro. ¹⁸ Betania era vicina a Gerusalemme, a circa tre chilometri, ¹⁹ e molti Giudei erano venuti da Marta e Maria a consolarle per il fratello.

²⁰ Marta dunque, come udì che veniva Gesù, gli andò incontro; Maria invece stava seduta in casa. ²¹ Marta disse a Gesù:

– Signore, ^{9a} se tu fossi stato qui, mio fratello non sarebbe morto! ²² Ma anche ora so che quanto tu chiederai a Dio, Dio te la concederà.

²³ Gesù le disse:

– Tuo fratello risorgerà!

²⁴ Gli rispose Marta:

– So che risorgerà nella risurrezione dell'ultimo giorno.

²⁵ Gesù le disse:

^a Da considerare una lettura certa. *Κύριε* manca solo nel codice Vaticano (B) e in un manoscritto siriano.

– Io sono la risurrezione e la vita;^{10b} chi crede in me, anche se muore, vivrà;
²⁶ chiunque vive e crede in me, non morirà in eterno. Credi questo?

²⁷ Gli rispose:

– Sì, o Signore, io credo che tu sei il Cristo, il Figlio di Dio, colui che viene nel mondo.

²⁸ Dette queste parole, andò a chiamare Maria, sua sorella, e di nascosto le disse:

– Il Maestro è qui e ti chiama.

²⁹ Udito questo, ella si alzò subito e andò da lui. ³⁰ Gesù non era entrato nel villaggio, ma si trovava ancora là dove Marta gli era andata incontro. ³¹ Allora i Giudei, che erano in casa con lei a consolarla, vedendo Maria alzarsi in fretta e uscire, la seguirono, pensando che andasse a piangere al sepolcro.

³² Quando Maria giunse dove si trovava Gesù, appena lo vide si gettò ai suoi piedi dicendogli:

– Signore, se tu fossi stato qui, mio fratello non sarebbe morto!

³³ Gesù allora, quando la vide piangere, e piangere anche i Giudei che erano venuti con lei, si commosse profondamente e, molto turbato, ³⁴ domandò:

– Dove lo avete posto?

Gli dissero:

– Signore, vieni a vedere!

³⁵ Gesù scoppiò in pianto. ³⁶ Dicevano allora i Giudei:

– Guarda come lo amava!

³⁷ Ma alcuni di loro dissero:

– Lui, che ha aperto gli occhi al cieco, non poteva anche far sì che costui non morisse?

³⁸ Allora Gesù, ancora profondamente commosso, si reca al sepolcro.

Era una grotta e contro di essa era posta una pietra. ³⁹ Dice Gesù:

– Togliete la pietra!

Gli risponde Marta, sorella del morto:

– Signore, manda già cattivo odore: è lì da quattro giorni.

⁴⁰ Le dice Gesù:

– Non ti ho detto che, se crederai, vedrai la gloria di Dio?

⁴¹ Tolsero dunque la pietra. Gesù allora alzò gli occhi e disse:

– Padre, ti rendo grazie perché mi hai ascoltato. ⁴² Io sapevo che mi dai sempre ascolto, ma l'ho detto per la gente che mi sta attorno, perché credano che tu mi hai mandato.

⁴³ Detto questo, gridò a gran voce:

– Lazzaro, vieni fuori!

⁴⁴ Il morto uscì, i piedi e le mani legati con bende, e il viso avvolto da un sudario. Dice loro Gesù:

– Liberatelo e lasciatelo andare.

^b La presenza di *καὶ ἡ ζωὴ* deve essere ritenuta certa (P⁶⁶ **Ν** A B C D L W Δ Θ Ψ molti minuscoli, *Byz* [E F G H], lezionari e molti padri). La omettono P⁴⁵, la VL, alcuni manoscritti siriaci e il Diatessaron; Cipriano e Paolino da Nola.

⁴⁵ Molti dei Giudei che erano venuti da Maria, alla vista di ciò che egli aveva compiuto, credettero in lui. ⁴⁶ Ma alcuni di loro andarono dai farisei e riferirono loro quello che Gesù aveva fatto.

⁴⁷ Allora i capi dei sacerdoti e i farisei riunirono il sinedrio e dissero:
– Che cosa facciamo? Quest'uomo compie molti segni. ⁴⁸ Se lo lasciamo continuare così, tutti crederanno in lui, verranno i Romani e distruggeranno il nostro tempio e la nostra nazione.

⁴⁹ Ma uno di loro, Caifa, che era sommo sacerdote quell'anno, disse loro:

– Voi non capite nulla! ⁵⁰ Non vi rendete conto che è conveniente per voi che un solo uomo muoia per il popolo, e non vada in rovina la nazione intera!

⁵¹ Questo però non lo disse da se stesso, ma, essendo sommo sacerdote quell'anno, profetizzò che Gesù doveva morire per la nazione; ⁵² e non soltanto per la nazione, ma anche per riunire insieme i figli di Dio che erano dispersi. ⁵³ Da quel giorno dunque decisero di ucciderlo.

⁵⁴ *Per questo, Gesù non girava più in pubblico tra i Giudei, ma da lì si ritirò nella regione vicina al deserto, in una città chiamata Efraim, dove rimase con i discepoli.*

Gv 11,1-54 si compone di due sequenze narrative disposte come un dittico *a contrasto*: da una parte, Gesù che conferisce la vita piena al credente che è morto (Gv 11,1-46); dall'altra, la condanna a morte di Gesù da parte delle autorità giudaiche di Gerusalemme (Gv 11,47-53). La pagina si chiude con la notazione del ritiro di Gesù con i discepoli nella città di Efraim, al di fuori della Giudea (Gv 11,54).

La famiglia di Marta, Maria e Lazzaro rappresenta una comunità che non ha ancora compreso la novità della vita nello Spirito comunicato dal Risorto e vive con la paura della morte: l'intervento di Gesù libera dall'impedimento radicale della morte e permette alla comunità di comprendersi alla luce della risurrezione del Crocifisso.

Dall'altra parte, la seconda pala del dittico presenta invece la condanna a morte di Gesù proprio da parte delle autorità giudaiche e a motivo del suo dare la vita. Il conflitto è ormai giunto all'apice. Il popolo è ormai vicino alla decisione suprema: stare dalla parte del suo Messia oppure di una libertà irrimediabilmente compromessa.

La pagina, un altro racconto condotto magistralmente dal Quarto Evangelista, mostra alla fine il superamento della paura di andare incontro alla morte da parte di questa comunità, che non ancora aveva capito.

La prima sezione del racconto (Gv 11,1-16) comincia con la presentazione dei personaggi¹¹ e la situazione di Lazzaro (vv. 1-2), seguita dal dialogo a distanza che la piccola comunità ha avuto con Gesù (vv. 3-6). La decisione di Gesù di andare di nuovo in Giudea suscita una forte obiezione tra i discepoli, cui risponde Gesù (vv. 7-10). La parola di Gesù che invita i suoi ad andare con lui suscita la reazione disfattistica di Tommaso (vv. 11-16).

La seconda sezione (Gv 11,17-27) si apre con l'arrivo di Gesù a Betania e la presentazione della comunità che lì vive, ancora fortemente legata alle attese del Giudaismo

¹¹ Nella presentazione dei personaggi, si faccia attenzione al disordine cronologico causato dalla *prolessi narrativa* a proposito di Maria. Nel v. 2, si afferma che «Maria era quella che cospargesse di profumo il Signore e gli asciugò i piedi con i suoi capelli», ma di questo episodio si parlerà più avanti in Gv 12,1-8.

circa la morte e la risurrezione e circa il Messia. A partire dalla situazione descritta nei vv. 17-20, Marta, nel dialogo con Gesù, viene condotta alla pienezza della confessione di fede (vv. 21-27).

La terza sezione del racconto (Gv 11,28-38a) è invece l'incontro di Gesù con Maria, che è la comunità afflitta dalla morte. Ella è chiamata all'incontro dalla sorella Marta (vv. 28-32). L'incontro con Gesù mostra la diversità della sua afflizione rispetto al dolore di Gesù (vv. 33-38a).

Con la quarta scena (Gv 11,38b-46) ci si sposta al sepolcro, dove il simbolo fermo della pietra che sta davanti al sepolcro (vv. 38b-41a) esprime con chiarezza la vittoria della vita conferita da Gesù capace di vincere la morte e di liberare i suoi dalla paura della morte (vv. 41b-44). Più di ogni altro segno, la risurrezione di Lazzaro provoca diverse reazioni dei Giudei (vv. 45-46).

In sintesi, ecco lo sviluppo della prima pala del dittico:

- I. vv. 1-2: presentazione dei personaggi e situazione
vv. 3-6: dialogo a distanza tra Gesù e Marta, Maria e Lazzaro
vv. 7-10: decisione di Gesù di tornare in Giudea
vv. 11-16: il coinvolgimento dei discepoli
- II. vv. 17-20: arrivo di Gesù a Betania; situazione di Betania
vv. 21-27: la fede di Marta in Gesù Messia, figlio di Dio
- III. vv. 28-32: Marta invita Maria ad andare incontro a Gesù
vv. 33-38a: il dolore di Maria e il dolore di Gesù per la morte di Lazzaro
- IV. vv. 38b-41a: la necessità di credere per togliere la pietra dal sepolcro
vv. 41b-44: la vittoria della vita sulla morte
vv. 45-46: le opposte reazioni dei Giudei

Sulla seconda pala del dittico, in opposizione all'azione di vita di Gesù, sta la reazione delle autorità dei Giudei, che giungono alla decisione di uccidere Gesù, con il principio nazionalistico espresso da Caifa e ironicamente ricordato dall'evangelista: «È meglio che muoia uno solo, ma non perisca la nazione intera!» (v. 49).

- vv. 47-48: il disorientamento del consiglio convocato dopo la risurrezione di Lazzaro
- vv. 49-52: la parola profetica di Caifa, sommo sacerdote
- v. 53: la decisione di uccidere Gesù

Prima pala:

I sezione – vv. 1-2: Lazzaro è la forma greca del nome ebraico *ʿelʾāzār* «Dio aiuta», nome di grande importanza nella discendenza sacerdotale perché portato dal terzo figlio di Aronne (dalla sposa Elišeba), padre di Pinḥas (Es 6,23. 25). Nel Primo Testamento, ben 10 altre persone portano questo nome glorioso (ben-Abinadab, 1 Sam 7,1; ben-Dodo, 2 Sam 23,9; un levita della casa di Maḥli al tempo di Davide, 1 Cr 23,21-22; ben-Pinḥas, Esd 8,33; un cantore del tempio nei giorni di Nehemia, Neh 12,42; un discendente di Paroš, che si separò al tempo di Ezra da una moglie non giudea, Esd 10,25; uno scriba torturato a morte al tempo di Antioco IV, 2 Mac 6,18-31; il quarto figlio di Mattatia, 1 Mac 2,5; il padre di Giasone, ambasciatore a Roma di Giuda Maccabeo, 1 Mac 8,17; inoltre, 1 Esd 8,43; 9,19 [greco] ricorda un Eleazar, che il TM chiama Eliezer, in Esd 8,16; 10,18). Nel NT il nome appare solo nella parabola di Lc 16,19-31 (a dire il vero un Eleazar appare anche nella genealogia di Mt 1,15 come figlio di Eliud e padre di Mattan).

Il luogo di *Βηθανία* «Betania» si trova a Est di Gerusalemme e corrisponde all'attuale villaggio di *El-Azariyeh*, ai piedi del Monte degli Ulivi, ma sul versante che guarda verso il deserto di Giuda. Il nome del villaggio deriva evidentemente dalla memoria di Lazzaro, nel luogo del “segno” giovanneo. Questa Betania non è da confondere con la Betania di cui parla Gv 1,28 (*Bethabara* secondo Origene e le versioni siriane), il luogo ove Giovanni battezzava. Sulla dialettica delle due “Betanie” il narratore svilupperà una particolare simbologia, come si vedrà nel seguito (vv. 17ss).

Il modo con cui sono presentate le relazioni tra Maria, Marta e Lazzaro lascia sorpresi. Anzitutto si dice che vi era ἦν δὲ τις ἀσθενῶν «ora, vi era un malato», Λάζαρος ἀπὸ Βηθανίας «Lazzaro [originario] di Betania», ἐκ τῆς κώμης Μαρίας καὶ Μάρθας τῆς ἀδελφῆς αὐτῆς «[proveniente] dal villaggio di Maria e di Marta, sua sorella». Due problemi si pongono subito: 1) il fatto che Lazzaro sia [originario] di Betania, ma [provenga] dal villaggio delle due sorelle, di cui Maria è la referente primaria, sta a dire che non si parla di una semplice relazione familiare di fraternità, ma di una familiarità di altro genere (comunità giudaica o essenica? comunità gesuanica?) che poteva mettere insieme il paese di origine dal paese di abitazione; 2) perché non parlare subito della fraternità di Lazzaro con Maria e Marta?

La tensione appare ancora più chiara nel v. 2, in cui si presenta Maria come «colei che aveva unto di profumo il Signore e asciugato i piedi con i suoi capelli». Dal punto di vista narrativo l'unzione non è ancora avvenuta, perché di essa si parla dopo la risuscitazione di Lazzaro, in Gv 12,1-8. Solo a questo punto si dice che ἦς ὁ ἀδελφὸς Λάζαρος ἡσθένει «era malato il di lei fratello Lazzaro». È ovvio che se Lazzaro è fratello di Maria, lo è anche di Marta, ma perché non dirlo subito esplicitamente? Quale relazione si vuole mettere in evidenza? Forse non quella familiare, bensì quella di una comunità di fede.

vv. 3-6: Il v. 3 inizia con una missiva: ἀπέστειλαν οὖν αἱ ἀδελφαὶ πρὸς αὐτὸν λέγουσαι «le [sue] sorelle mandarono dunque a dirgli», una costruzione caratteristicamente semitica, perfettamente ri-traducibile in ebraico, *wattišlahnāh 'ahjôtājw 'ēlājw lē'mōr*. Il messaggio è scarno, ma preciso: «Signore, ecco colui che ami è malato». Anche qui, con la frase ritradotta in ebraico, si chiariscono i punti ambigui: *'ādōnī, hinneh 'āšer 'āhabtā hōleh hū'* «signor mio [titolo reverenziale di buona educazione, non il titolo divino *'ādōnāj*], ecco colui che ami è malato».

La risposta di Gesù (v. 4) è simile a quanto Gesù dice in Gv 9,3-5: la malattia dell'«amico» sarà un momento propizio per comprendere il senso della morte alla luce della risurrezione del Signore crocifisso e risorto. Il fatto che «questa malattia non sia a vantaggio della morte, ma nell'interesse della gloria di Dio» ci fa capire che non vi è contraddizione tra questa parola di Gesù e quanto accadrà di seguito (e sempre nella vita del credente). La morte non viene tolta, ma vinta alla luce della risurrezione di Cristo stesso: in questo sta appunto la gloria del Figlio di Dio.

Se non si fosse capito, ecco dunque l'esplicitazione del v. 5: l'atteggiamento di Gesù non è indifferenza o trascuratezza nei riguardo di coloro egli ama, come Marta e Maria insinueranno appena incontrano Gesù (vv. 21 e 32); è invece manifestazione del suo Amore più profondo (si usa nel v. 5 il verbo ἀγαπάω, a differenza del verbo φιλέω del v. 3), un amore che vince anche la morte. Non vi è nessuna ragione perché Gesù si fermi ancora due giorni, una volta che gli è giunto il messaggio inviatogli dalle sorelle, invece che partire immediatamente per Betania. Non è certo per sottolineare la realtà di una risurrezione e non di un semplice risveglio di cadavere... Anzi i vv. 17 e 39 fanno intuire

che Lazzaro è già morto quando il messaggio delle sorelle perviene a Gesù. La sottolineatura giovannea sta piuttosto nel dire che le azioni e le decisioni di Gesù non sono mosse dal desiderio e da forze umane, ma soltanto dall'ispirazione divina che lo guida.

vv. 7-10: «Poi, dopo questo»: l'incipit del v. 7 rimarca l'attesa dei due giorni decisi prima di partire per la Giudea. La frase rivolta da Gesù ai suoi discepoli non è un'esortazione, ma una forma di coortativo, che nelle nostre lingue potrebbe essere sostituita da un verbo modale: «Dobbiamo ritornare in Giudea!».

La risposta dei discepoli rivela l'incomprensione di quanto Gesù sta facendo (v. 8): egli non decide di andare in Giudea per Lazzaro, ma per portare a compimento l'ora della gloria del Figlio di Dio. Ed è per questo che a seguire, l'evangelista riporta la parola riferita all'opera che deve essere compiuta da Gesù finché è giorno (v. 9). Sia i Giudei sia i Romani dividevano le ore della luce in dodici parti che erano dunque a lunghezza variabile a seconda delle stagioni. Il nostro concetto di «ora» è invece un'astrazione rispetto a quel computo antico.

Avere il sole che produce luce o non averlo sono due condizioni che permettono o meno di trovare la via per camminare sul sentiero che raggiunge la mèta prefissata. Luce e tenebra sono quindi il simbolo eloquente per dire la capacità o l'incapacità di vedere il sentiero su cui muoversi e camminare senza inciampo. E Gesù stesso è il vero sole che permette di vedere e comprendere.

vv. 11-16: Con il v. 11 il discorso di Gesù si volge di nuovo alla condizione di Lazzaro: non è un altro discorso, ma ne è l'esito. L'ora di Gesù, la croce del Risorto, è la via per vincere anche la morte. Così va anche inteso il passaggio logico con cui inizia il v. 11: *ταῦτα εἶπεν, καὶ μετὰ τοῦτο λέγει αὐτοῖς* «questo disse e dopo ciò rivela a loro». Sulla base dell'ora della croce, Gesù rivela la possibilità della risurrezione per chiunque crede in Lui: *Λάζαρος ὁ φίλος ἡμῶν κεκοίμηται· ἀλλὰ πορεύομαι ἵνα ἐξυπνίσω αὐτόν* «Lazzaro, il nostro amico, si è addormentato, ma io vado a risvegliarlo». La morte non è la fine del tutto, ma un «sonno» (*κεκοίμηται*, cf il «cimitero» ovvero il luogo ove ci si addormenta in attesa della risurrezione) da cui il Risorto ci desterà (*ἐξυπνίσω*) per una nuova vita.

L'ironia giovannea che scaturisce da questa affermazione di Gesù (vv. 12-15) si sviluppa su un duplice piano: quello fisico (dormire vs. svegliarsi, essere malato vs. guarire) e quello spirituale (morire vs. risorgere, essere perduto vs. essere salvato). Alla fine del dialogo di Gesù con i discepoli (v. 15), si torna al punto di partenza già esposto nel v. 7: *ἀλλὰ ἄγωμεν πρὸς αὐτόν* «ma dobbiamo andare da lui».

E l'ultima parola ironica è proprio quella di Tommaso, colui che – ultimo dei Dodici – sarà portato da Gesù stesso a credere in Lui come Signore e Dio: *ἄγωμεν καὶ ἡμεῖς ἵνα ἀποθάνωμεν μετ' αὐτοῦ* «dobbiamo andare anche noi a morire con lui!» (v. 16). Veramente, soltanto morendo con Cristo si apre la porta che dà accesso alla vita piena della risurrezione.

II sezione – vv. 17-20:¹² Questa sezione finalmente fa capire meglio chi sia la “famiglia” di Betania: è una comunità formata da tre fratelli, un gruppo di discepoli ancora legati

¹² Il commento a Gv 11,17-45 sono una revisione del commento di J. MATEOS - J. BARRETO, *Il vangelo di Giovanni; Analisi linguistica e commento esegetico*, Traduzione di T. TOSATTI (Lettura del Nuovo Testamento 4), Cittadella Editrice, Assisi 1982.

però alla mentalità giudaica. Di qui nascono concezioni non ancora illuminate dalla risurrezione di Gesù circa la morte e la risurrezione. Nel suo dialogo con Marta, che rappresenta tutta la comunità di ascendenza giudaica, Gesù dissipa tali credenze e fa conoscere il significato della sua persona e della sua missione, conducendo Marta (ovvero quella comunità) alla pienezza della fede propria del discepolo del Risorto (v. 15).

I “quattro” giorni sono un tempo in sé concluso, quello appunto del passato giudaico (v. 17). I tre fratelli di Betania rappresentano dunque un gruppo di discepoli, che vivono ancora nell’ambiente giudaico. Le due “Betanie” – questa e quella di Gv 1,28 – simboleggiano due situazioni diverse delle prime comunità: coloro che hanno creduto a Gesù, uscendo fuori dall’antica istituzione giudaica, e coloro che, pur avendo aderito a Gesù ed essendo discepoli, non hanno ancora rotto con il passato giudaico.

Anche i Giudei che vanno a far visita alla comunità di Betania danno prova di sincera amicizia con questa comunità di discepoli: non hanno visto in loro alcuna rottura con il Giudaismo (v. 19). Si conferma il significato della duplice Betania. Mentre Gesù va a trovare Lazzaro per “svegliarlo” (v. 11), i Giudei vanno a trovare le due sorelle per porgere loro condoglianze di solidarietà nella morte irrimediabile. Sono andati a consolare le sorelle, senza poter offrire loro nulla. Solo Gesù può dare loro il vero conforto di una vita nonostante la morte.

Gesù sta giungendo e Marta gli esce incontro (v. 20). Con un simbolo di movimento si esprime lo stesso incontro che si avrà luogo in seguito come *nuova confessione di fede*. Il percorso della fede di Marta è la risposta al movimento di Gesù che sta giungendo. L’incontro fra Gesù e i suoi è sempre la convergenza di due movimenti (cf Gv 1, 38): egli viene dai suoi (Gv 1,11), ma ciascuno deve avvicinarsi a lui (Gv 6,37). Maria, che non si rende conto dell’arrivo di Gesù, rimane nella casa dove si vive la solidarietà nella morte. Lì Gesù non entra. Maria è seduta: la morte di Lazzaro per lei ha significato il termine della vita del fratello e la riduce all’inattività. Tale idea di morte come distruzione paralizza la comunità e la fa rimanere nell’ambiente del dolore, mescolata a quanti non hanno fede in Gesù.

vv. 21-27: Marta chiama Gesù «Signore» (v. 21), come nel messaggio fatto pervenire a Gesù, in cui le sorelle lo avvisavano che il fratello era malato (v. 3); così il gruppo cristiano chiama Gesù. La frase pronunciata da Marta esprime il suo dolore, ma insinua anche un’obiezione: il dolore della morte si sarebbe potuto evitare. Dove c’è Gesù regna la vita, no?

L’avverbio *qui* si oppone nella narrazione al *luogo* in cui Gesù rimase due giorni dopo aver saputo la notizia (v. 6). Marta dice a Gesù sarebbe dovuto venire a Betania per evitare la morte di suo fratello. Come già Tommaso rispetto a Gesù e agli altri discepoli (v. 16), anche Marta crede che la morte di suo fratello gli abbia interrotto la vita e Gesù avrebbe potuto evitare questo con la sua presenza, guarendolo. Attendeva una guarigione, senza rendersi conto che la vita che Gesù ha loro comunicato ha guarito già il male radicale dell’uomo: la sua schiavitù alla morte. Marta non sa ancora cosa significa l’amore di Gesù (v. 5). Senza di lui la morte è la rovina dell’uomo, la fine della sua esistenza; ma per quanti egli ama, è soltanto un sonno (v. 11).

Marta sa due cose, ancora insufficienti però per colui che è un discepolo del Risorto: 1) la prima è che ella riconosce il potere taumaturgico di Gesù, come il funzionario del re in Gv 4,46-54. Gesù potrebbe restituire la vita a un morto (cf anche Eliseo in 2 Re 4,8ss). Tuttavia, Marta non sa ancora che il Padre ha affidato a Gesù il potere di dare la

vita definitiva e la risurrezione a coloro che aderiscono a Lui (Gv 6,37-40). La risposta di Gesù a Marta è che Lazzaro vive nonostante la morte fisica (v. 23);

2) la seconda cosa che Marta *sa* riguarda la risurrezione dell'*ultimo giorno* (v. 24), bagaglio della fede farisaica in opposizione ai Sadducei. Marta sembra delusa dalle parole che Gesù le ha detto, perché nella sua mentalità sembrano essere quelle di un buon fariseo che parla della risurrezione finale e così non può capire la novità di Gesù.

Ecco allora l'esplicitazione della novità di Gesù: *ἐγὼ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωὴ* «io sono la risurrezione e la vita». Gesù non è solo un medico e un taumaturgo, ma comunica la vita che Egli ha ricevuto dal Padre e la dona a coloro che aderiscono a Lui. La vita comunicata all'uomo è Gesù stesso, essendo il suo stesso Spirito, la presenza di Gesù e del Padre in colui che lo accetta e si attiene al suo messaggio (Gv 14,23). Per questo viene a crearsi nell'uomo una condizione definitiva, *αἰώνιος*, normalmente tradotto «eterna». Mentre Marta si immaginava una risurrezione lontana, Gesù identifica se stesso con la risurrezione, che non è più la condizione della fine dei tempi, perché Lui – che è la vita – è lì presente.

L'unica condizione richiesta perché lo Spirito di Gesù possa entrare nella vita dell'uomo è l'adesione a Lui, che include l'accettazione della sua vita e della sua morte come norma della propria vita. Il fondamento di tale affermazione sta nel principio del v. 26: *πᾶς ὁ ζῶν καὶ πιστεύων εἰς ἐμὲ οὐ μὴ ἀποθάνῃ εἰς τὸν αἰῶνα* «chiunque vive e crede a me non morirà mai» (cf Gv 8,51). La morte fisica per il discepolo del Risorto non è più una realtà di morte. Questa formulazione precisa, e in un certo modo corregge, la prima: la morte, di fatto, non esiste più.

Questa è la fede che Gesù attende da Marta: *πιστεύεις τοῦτο;* «credi questo?». Per essere discepoli di Gesù non sono più sufficienti le antiche credenze giudaiche, occorre invece partire dalla rivelazione del Risorto.

Appare qui la concezione escatologica giovannea. Come non c'è intervallo fra la morte e l'esaltazione di Gesù, perché la sua morte è la manifestazione della sua gloria, così non vi è nemmeno distanza fra la sua venuta storica e quella escatologica. La prima prelude alla seconda e si consuma in essa, come i suoi segni anticipano quella della croce e culminano in essa. Gesù è «colui che viene» (cf Gv 1,15. 27. 29), quello che è venuto tra i suoi (Gv 1,11) nella sua venuta storica, e colui che viene nuovamente da loro dopo la sua morte (Gv 14,3. 18. 23. 28; cf 16,16ss). Essa è ormai «l'ultimo giorno» (cf Gv 6,39), seguito dal primo giorno dopo i sabati (Gv 20,1), che inaugura la nuova creazione, la tappa definitiva. È l'«ultimo giorno» della sua morte-esaltazione quando ha luogo il giudizio di «questo ordinamento», «il mondo» (Gv 12,31; 16,11), e quello di ogni uomo (Gv 3,19-21). Allo stesso modo, la risurrezione attesa per l'ultimo giorno è offerta in questo giorno della sua morte-esaltazione, nel quale la creazione dell'uomo è portata a compimento con il dono dello Spirito (Gv 19,30. 34).

È questo che Gesù vuole dire a Marta, correggendo la concezione tradizionale. La comunità di Gesù è la comunità di quanti già possiedono la vita definitiva; sono «i risorti dalla morte». Per chi ha ricevuto lo Spirito di Dio non esiste interruzione di vita, la morte è solo una necessità fisica.

La confessione di fede di Marta è l'anticipo della fede cui il Quarto Vangelo intende condurre il suo lettore (Gv 20,31): Gesù è il Messia, l'Unto, il Consacrato da Dio con lo Spirito, il Figlio di Dio, *l'unico Dio generato* (cf Gv 1,18).

Che Gesù sia il Figlio di Dio è la testimonianza resa da Giovanni Battista dopo essere stato presente alla discesa dello Spirito, che significava al tempo stesso la consacrazione messianica (Gv 1,34; cf 10,36). Con tale significato, il titolo Messia era stato applicato a Gesù da Andrea (Gv 1,41). Natanaele riprende il titolo «Figlio di Dio», dato dal Battista, ma lo interpreta come «re di Israele» (Gv 1,49). Marta invece ridona al titolo Messia il suo pieno significato: l'unzione, che è lo Spirito, fa di Gesù il Figlio di Dio, la presenza del Padre fra gli uomini.

L'ultimo titolo messianico della confessione di Marta, ὁ εἰς τὸν κόσμον ἐρχόμενος «colui che viene nel mondo», è stato già utilizzato dalla folla quando riconosce Gesù come «il Profeta» (Gv 6,14). L'uso che ne fa ora Marta evidenzia la differenza fra la sua mentalità giudaica precedente e quella attuale del discepolo. La gente attendeva il Profeta, continuatore della tradizione biblica, un inviato che parlasse a nome di Dio, un secondo Eliseo, anche se più grande di lui (Gv 6,9). Anche Marta aveva pensato al Messia come a «il Profeta», affermando che Dio gli avrebbe concesso tutto ciò che avesse chiesto (v. 22; cf Gv 4,19; 9,17; 9,35b). Ora invece comprende qual è il vero oggetto della speranza: il Messia figlio di Dio, che dà a tutti coloro che credono in lui la vita che non conosce morte. Comprende anche che l'amore del Padre non è occasionale, ma universale ed eterno. Ha colto il significato delle promesse delle Sacre Scritture e in che modo esse siano testimonianza di Gesù come datore di vita (Gv 5,39s). Questa non è più la fede giudaica, ma quella del discepolo del Risorto.

III sezione – vv. 28-32: Marta chiama sua sorella, ma non ha un messaggio proprio da trasmetterle e in realtà non fa altro che trasmettere la chiamata di Gesù (v. 28). L'arrivo di Gesù nella comunità è una dimostrazione di amore che reclama una risposta. Marta, che ha incontrato Gesù – sia perché gli è andata incontro, sia perché è giunta alla fede piena in Lui – va a cercare la sorella, come Andrea era andato a cercare suo fratello Simon Pietro (Gv 1,41), e Filippo a cercare Natanaele (Gv 1,45). Non va per farle conoscere Gesù, come nei due casi citati, dato che Maria lo conosce già, ma perché sa che Maria deve udire dalle labbra di Gesù ciò che essa ha udito. Per questo Marta lo chiama: «il Maestro».

Maria esce immediatamente perché riconosce la voce di Gesù, il pastore (cf Gv 10,3s), che la chiama, e risponde senza esitare. È una voce che la strappa via dall'immobilità in cui si trovava (v. 20), paralizzata dal dolore senza speranza. Essa, che era nella casa del dolore, si alza e la lascia. Gesù non entra nel villaggio e tanto meno in casa, come prima non aveva fatto le condoglianze a Marta.

I visitatori interpretano la partenza di Maria come un nuovo impulso di dolore, quasi che voglia andare a piangere al sepolcro (ὅτι ὑπάγει εἰς τὸ μνημεῖον ἵνα κλαύσῃ ἐκεῖ, v. 31). Aspettano soltanto il pianto, che esprime la coscienza della disgrazia. Maria invece è uscita in fretta per andare da Gesù. Dovrà percorrere lo stesso cammino di conversione di Marta. I Giudei escono dietro Maria; seguendo un discepolo, vanno, senza pensare, a incontrarsi con Gesù. L'intervento di quest'ultimo avverrà alla loro presenza. E davanti all'opera di Gesù saranno chiamati a compiere la loro scelta (Gv 11,45s).

Il dolore di Maria è più profondo ed espressivo di quello di Marta. Le parole sono quasi identiche a quelle di sua sorella, ma esprimono in primo luogo il ricordo di Lazzaro (cfr. nota). Come quelle di Marta sono un implicito rimprovero a Gesù per non aver evitato la morte del fratello. La ripetizione, in stretto parallelismo, trasforma questa frase

nel *leitmotiv* degli incontri. Così Giovanni sottolinea che non è missione di Gesù preservare i suoi dalla morte naturale.

Gesù non le risponde. Il dolore per questa morte non può trovare altro conforto che la vita stessa. Al lamento di Marta aveva risposto con le parole di vita. In contrasto con le condoglianze dei Giudei, una solidarietà senza efficacia, Gesù non pronuncia parole di conforto né esorta alla rassegnazione. Chiamerà Lazzaro perché esca dal sepolcro.

vv. 33-38a: Gesù guarda quelli che piangono rumorosamente (v. 33): Maria, la sorella del defunto, e i visitatori che si erano riuniti con lei. Maria non ha ancora speranza. Il suo pianto è come quello dei «Giudei», che non conoscono Gesù. Pur avendo creduto, non comprende ancora la novità della sua fede. Questa non dà soltanto la garanzia della vita futura, che anche i Giudei attendevano. In tal caso, Gesù sarebbe stato uno dei loro maestro. La sua azione sarebbe consistita nell'offerta di una dottrina differente o superiore, che avrebbe però condotto alla stessa fine. Egli, invece, non offre un cammino diverso per giungere alla vita, ma una vita diversa, quella *definitiva*, che è la mèta della creazione (Gv 14,6).

Gesù si controlla (v. 34); non vuole partecipare a questo genere di dolore. Il suo si manifesterà dopo, ma con un altro tipo di pianto. Questo è il pianto sconcolato per l'inevitabilità e definitività di una morte senza speranza, tutt'al più con la speranza di una lontana risurrezione (Gv 11,24). L'espressione *ἐνεβριμήσατο* «si controllò» può avere un secondo significato, per l'ambivalenza dell'aggiunta greca *τῷ πνεύματι*, che può indicare semplicemente un atto interiore di volontà, o connotare lo «spirito» come opposto alla «carne».

Gesù domanda dove sia il luogo del sepolcro (v. 35), ed essi lo invitano ad andare a vederlo personalmente. Quest'ultima frase è identica a quella con cui Filippo invita Natanaele a convincersi per esperienza della realtà di Gesù; qui invece invitano Gesù a constatare la realtà della morte. Si tratta di due movimenti contrari: quello dell'uomo che si avvicina a Gesù e quello di quest'ultimo che si avvicina all'uomo. Per la prima volta Giovanni presenta Gesù dinanzi alla cruda realtà della morte, destino dell'uomo debole e infermo (v. 1). Il movimento dell'uomo verso Gesù è la fede; quello di Gesù verso l'uomo è la vita. Il Figlio di Dio manifesterà la sua gloria, il suo amore per l'uomo (v. 4). La condizione umana portava inesorabilmente alla morte. A questa morte tragica, fallimento e frustrazione, rispondono il pianto di Maria e quello dei Giudei. La domanda di Gesù («Dove l'avete posto?»), mostra che sono loro ad aver collocato Lazzaro nel sepolcro senza speranza.

Gesù non si è lasciato trascinare dallo sconforto degli astanti, piange ora spontaneamente (v. 36), mostrando il suo affetto personale per Lazzaro e il suo dolore per l'assenza dell'amico. Il suo pianto non è rumoroso ma sereno. Solidarizza con il dolore, non con la disperazione. Il pianto di Gesù mancherebbe di significato se egli fosse sul punto di rendere a Lazzaro la vita fisica. Il suo dolore esprime il suo amore per l'uomo, amore di amico, che nasce dalla sua stessa condizione umana. In Gesù, l'affetto di Dio si trasforma in solidarietà di uomo. Dio è nell'«Uomo».

I presenti interpretano correttamente il pianto di Gesù («Guardate quanto gli voleva bene!») ma parlano del suo affetto per Lazzaro come di cosa passata; tuttavia, l'amore di Gesù è sempre presente.

Alcuni dei presenti fanno un commento diverso, ricordano ciò che Gesù aveva fatto per il cieco (v. 37). Si stupiscono che quella manifestazione di potenza non sia stata

esercitata verso l'amico malato impedendogli di morire. Come in altre occasioni, l'evangelista suggerisce al lettore un secondo significato per bocca dei suoi personaggi: Gesù, che fu capace di dare vita nel battesimo (episodio del cieco dalla nascita, Gv 9,6), non sarebbe stato capace di conservare questa vita? Rivolta prima che Gesù vada al sepolcro, la domanda sembra insinuare la speranza di trovare Lazzaro vivo.

Gesù ha pianto, mostrando il suo affetto per Lazzaro, suo amico. Ora va al sepolcro, non per dolore, come i Giudei avevano pensato di Maria (v. 31), ma a manifestare la gloria di Dio, il suo amore che salva l'uomo dalla morte irreparabile attraverso l'uomo Gesù.

IV sezione – vv. 38b-41a: Siamo all'acme dell'episodio. La precisazione data da Giovanni, che il sepolcro fosse una grotta (v. 38b), ricorda il sepolcro dei patriarchi, la grotta di Maḥpela, dove furono sepolti Abramo, Isacco e Giacobbe (Gn 49,29-32; 50,13). La grotta-sepolcro è legata alle origini del popolo. In opposizione al sepolcro nuovo di Gesù, in cui nessuno era stato ancora posto (Gv 19,41), questo è quello antico, il sepolcro di Israele dove tutti sono stati posti. Lazzaro è stato inumato alla maniera e secondo la concezione giudaica, per «riunirsi con i suoi padri» (cf Gn 15,15); «con i suoi» (Gn 35,28); «con il suo popolo» (Gn 49,33 LXX). La pietra, che blocca il passaggio, è simbolo della definitività della morte: separa i due mondi, quello dei morti e quello dei vivi, e rimanda la risurrezione fino all'ultimo giorno, secondo la concezione giudaica espressa da Marta (v. 24).

A questo punto, il narratore sottolinea nuovamente il vincolo fra Marta e Lazzaro, il morto (v. 39). La comunità pensa che la morte sia la fine (*τοῦ τετελευτηκότος* «il finito, il morto»). L'obiezione di Marta davanti all'ordine di Gesù ci riporta al simbolo dei *quattro giorni* (v. 17), sottolineando i danni della morte e mostra ancora una volta che la sorella distingue fra la morte di un discepolo e quella che l'umanità da sempre ha sofferto. Non crede che l'adesione a Gesù abbia mutato la condizione dell'uomo. La fede prima espressa da Marta, chiara nella sua formulazione (v. 27), vacilla davanti alla cruda realtà del defunto («manda già cattivo odore»). Non sa riconoscere la qualità dell'amore di Dio, né la portata della sua opera creatrice.

Gesù, riferendosi alle proprie parole pronunciate, rimprovera a Marta la sua mancanza di fede (v. 40). La vita che vince la morte manifesta la gloria di Dio. Se Marta davvero credesse, cioè se riconoscesse Gesù come risurrezione e vita, vedrebbe gli effetti del suo amore per l'uomo: la vita di suo fratello.

L'amore di Gesù ha già realizzato la sua opera in Lazzaro, ma Marta non la può vedere finché non arriva a credere. Glielo impedisce la sua persistenza nell'antica concezione, rappresentata dalla pietra che chiude il sepolcro. La fede appare qui come condizione per vedere / sperimentare personalmente la gloria-amore di Dio, manifestata nel dono della vita definitiva.

La parola di Gesù a Marta (*ὄψη* «vedrai») collega questo episodio con la promessa fatta a Natanaele: «vedrai cose più grandi» (Gv 1,50) e anticipa il compimento della seconda promessa, rivolta a tutti i discepoli: «vedrete il cielo ormai aperto...» (Gv 1,51). Questa seconda promessa si compirà nella manifestazione suprema della gloria, Gesù sulla croce (Gv 19,37: «guarderanno a colui che hanno trafitto»). La gloria che sta per manifestarsi è quella di Dio (v. 40) e quella del Figlio di Dio (v. 4): uno stesso amore, quello del Padre, presente in Gesù e attivo nella sua persona.

Davanti al rimprovero, la comunità si decide a lasciare la sua idea della morte (v. 41a). Scompare così la frontiera fra morti e vivi. La pietra non solo non lasciava entrare, ma non lasciava nemmeno uscire. Pretendeva di porre la parola «fine» all'esistenza umana.

vv. 41b-44: Gesù, alzando gli occhi in alto (v. 41b), manifesta ai presenti la sua comunicazione con il Padre. Il testo non dice che Gesù preghi e, di fatto, il verbo «pregare» non occorre mai in Giovanni. Gesù non esprime nemmeno una domanda, come si era attesa Marta, ritenendo che la sua intercessione presso Dio sarebbe stata efficace (v. 22). Rende grazie al Padre, che gli ha dato tutto (Gv 3,35). Per questo non ha bisogno di chiedere. È la seconda volta che Gesù pronuncia un'azione di grazie nel Quarto Vangelo. La prima volta (Gv 6,11) ne furono oggetto i beni creati, l'alimento già esistente; rese grazie per il pane, dono di Dio a tutti, che egli stava per spartire rendendosi mediatore della condivisione del dono. Ma il pane esprimeva e conteneva il dono che Gesù fa di se stesso, come pane che comunica la vita definitiva (6,51). Ora rende grazie per questa vita comunicata.

Gesù ha coscienza permanente della sua relazione con il Padre (v. 42. Che questi lo abbia ora ascoltato non è altro che un caso particolare di ciò che avviene sempre, perché Gesù e il Padre sono una cosa sola (Gv 10,30), unico è il loro disegno (Gv 5,30; 6,39-40), e una è la loro azione (10, 37). Il Padre non lo ha mai lasciato solo (Gv 8,29). Con questa formula: *che sempre mi ascolti*, Gesù scopre al tempo stesso il suo atteggiamento interiore di continua azione di grazie al Padre. La riconoscenza, espressione dell'amore, è un aspetto del suo rapporto con Lui. Gesù riconosce così che il suo essere e il suo amore procedono dal Padre.

Rende grazie per coloro che lo circondano. Mette così in risalto l'importanza di ciò che sta per fare e vuole che se ne conosca l'origine. La sua azione si realizza in mezzo a un mondo ostile. Egli onora suo Padre (Gv 8,49) e vuole attribuirgli la gloria.

L'azione di grazie risponde alle accuse di bestemmia. Lo avevano accusato di farsi uguale a Dio (Gv 5,18), di farsi Dio (Gv 10,33); ora vuole mostrare loro come egli e il Padre siano uno. Si dimostrerà la verità dell'argomentazione data dal cieco guarito ai dirigenti: «Noi sappiamo che chi... realizza il suo disegno, questi lo ascolta» (Gv 9,31). Con questo fatto Gesù vuole metterli davanti all'evidenza della sua missione divina. Vuole che gli uomini riconoscano l'amore di Dio presente e attivo per suo mezzo nel mondo. Gesù desidera che, venendo a conoscere la vita che vince perfino la morte, l'umanità si convinca.

La fede appare due volte in relazione con lo stesso fatto: la fede di Marta è condizione per vedere la gloria; quella dei presenti sarà effetto della sua manifestazione.

Vi è nel primo contatto con Gesù un'accettazione della sua parola (Gv 1,39, due discepoli; 1,43, Filippo; 4,50, funzionario; 9,7, il cieco dalla nascita). Ma è la manifestazione della gloria-amore a fondare l'adesione a lui (Gv 2,11). Per questo la fede in Gesù come inviato, alla quale gli astanti debbono giungere, sgorgnerà dal fatto di riconoscere nell'opera di Gesù l'azione del Padre, che manifesta la sua gloria.

Questa comunità (Marta), da parte sua gli ha dato la sua adesione; ma, ancorata alla tradizione giudaica, non ha ancora scoperto pienamente la realtà di Gesù: Egli è la presenza dell'amore del Padre (Gv 1,51). Deve vedere la gloria (Gv 1,39), per vivere con lui la condizione di discepolo (cf Gv 17,24).

Il sepolcro in cui avevano collocato Lazzaro, secondo il costume e la mentalità dei giudei, non era il luogo adatto a lui. Sono stati loro a collocarlo (v. 34). È il sepolcro

del passato (v. 38b). Il credente non è destinato al sepolcro perché, anche se muore, continua a vivere (v. 25; cf Gv 19,41). Per questo, con il suo ordine, Gesù presenta Lazzaro vivo nella morte. Coloro che assistono devono convincersi che la morte fisica non ha interrotto la vita del discepolo. I dettagli del testo, bende e sudario, fanno risaltare la realtà della morte, come prima aveva fatto la resistenza di Marta a togliere la pietra. Le gambe e le braccia legate mostrano l'uomo incapace di movimento e attività.

Il testo espone un paradosso. Colui che esce è morto e ostenta tutti gli attributi della morte, ma esce da solo, perché è vivo.

Ordinandogli di uscire, Gesù lo presenta agli astanti, invitandoli a mutare la loro concezione. L'esortazione a togliergli le bende è l'invito a tradurre in pratica la nuova convinzione che il morto è vivo, che non è sottomesso al potere della morte.

Gesù non rende Lazzaro alla comunità, lascia che se ne vada: ormai è libero. Il cammino di Lazzaro conduce al Padre (cf Gv 6,21), con il quale Lazzaro vive. La narrazione illustra il cambiamento di mentalità davanti alla morte che Gesù domanda ai discepoli. Sono loro che l'hanno legato, e loro che devono slegarlo. Come la pietra che avevano posto rinchiudeva il morto nel passato, nel sepolcro di Abramo, le bende con cui lo avevano legato gli impedivano di giungere alla casa del Padre. Si descrive drammaticamente la concezione giudaica del destino dell'uomo, che impediva alla comunità di comprendere l'amore che il Padre le aveva manifestato in Gesù. Non che Lazzaro debba ancora andare dal Padre, sono loro che devono lasciarlo andare, comprendendo che Lazzaro vive nella sfera di Dio, invece di trattenerlo nella loro mente come un defunto senza vita.

Sciogliendo Lazzaro *morto* sono loro a sciogliersi dalla paura della morte che li paralizzava. Così escono tutti fuori dal sepolcro, che li sottometteva alla schiavitù della morte. Soltanto ora, sapendo che morire non significa cessare di vivere, la comunità sarà in grado di donare la propria vita come ha fatto Gesù, per riaverla di nuovo (Gv 10,18; cf 6,61s).

vv. 45-46: La reazione naturale a questo fatto sarebbe stata l'adesione a Gesù. La vita è la suprema aspirazione dell'uomo, la sua luce (Gv 1,4; 8,12), e Gesù ha mostrato di comunicare la vita che vince la stessa morte. Tra coloro che erano andati da Maria, molti si schierano dalla sua parte. Impotenti davanti alla morte, erano andati a esprimere la loro solidarietà nel dolore (vv. 19 e 31). Con Gesù è spuntata la speranza; la morte non è l'ultima parola. Fra la loro istituzione e Gesù – che fu respinto proprio da essa – optano per quest'ultimo. Conoscono il sistema religioso giudaico, e sanno che non offre la soluzione al grande problema dell'uomo; Gesù invece, presenza e attività dell'amore di Dio, la offre. Maria, figura della comunità (v. 2), è l'unica che ora venga ricordata. La frase «ed erano stati presenti a ciò che aveva fatto» si può applicare tanto a Gesù quanto a Maria. L'ambiguità potrebbe essere intenzionale: da un lato, Gesù ha presentato Lazzaro vivo, mostrando loro l'amore del Padre; ma, dall'altro, è la comunità che lo ha sciolto e lasciato andar via, vale a dire: essa ha percepito la qualità di vita che possiede, e non si spaventa più davanti alla morte. Ha visto la gloria, e questa splende adesso nella sua condotta. Finché ha avuto paura della morte, la comunità non dava segni di differenza alcuna fra Giudei e discepoli di Gesù. Ora la coscienza della vita e la certezza della sua continuità nella morte, fanno della comunità una testimonianza dell'amore di Dio, che libera l'uomo dalla paura più profonda, radice di tutte le sue schiavitù. Questa testimonianza conduce gli altri a credere in Gesù.

Ma anche di fronte ai fatti più evidenti vi sono quelli incondizionatamente ligi all'ordinamento ingiusto, quelli che non si arrendono perché non desiderano la vita: sono come morti che cercano la morte. La notizia è dunque portata da costoro ai farisei, che controllano la situazione (Gv 9,13). Che l'uomo abbia vita e sia libero è per loro uno scandalo, un motivo di inquietudine. Giovanni elimina qui l'ambiguità precedente: denunciano quanto fatto da Gesù. È lui il responsabile dell'esistenza dell'uomo nuovo.

Liberando l'uomo dalla paura radicale della morte, Gesù lo rende pienamente libero. L'uomo non può essere disposto a dare la sua vita come Gesù, se non è convinto di poter vivere nonostante la morte. Soltanto la certezza di possedersi pienamente al di là della morte libera in lui la capacità di dedizione generosa e totale.

Seconda pala (unica sezione):

vv. 47-48: I sommi sacerdoti (sadducei) e i farisei (almeno coloro che erano membri del sinedrio) sono i due gruppi che rappresentano l'autorità religiosa di Gerusalemme (cf Gv 7,32 e 45). Sono loro infatti i *Giudei*, di cui parla spesso il Quarto Vangelo, in quanto abitanti a Gerusalemme e quindi della Giudea. Non bisogna confondere questo gruppo direttivo con la totalità dei diversi gruppi giudaici del tempo di Gesù. I loro interessi economici e politici li portarono alla rovina. Sono proprio loro i primi a muoversi *contro* l'operato di Gesù.

Nel loro dialogo in consiglio, non nominano mai Gesù per nome, quasi per una *damnatio* prima ancora di averlo condannato a morte. Non bisogna stupirsi troppo del loro atteggiamento. È il rischio di ogni autorità e di ogni potere umano: sconfessare e ritenere negativo ogni opposizione al proprio operato, confondendo il proprio volere con il volere stesso di Dio.

Avevano buone ragioni di temere che tutti andassero con Gesù e si rivoltassero contro di loro. Gesù aveva lanciato invettive insostenibili nei loro riguardi. Li aveva chiamati ipocriti e omicidi (Gv 8,44), li aveva definiti degli schiavi (Gv 8,34) e aveva detto che il loro dio era il denaro (Gv 2,16; 8,20; 8,44); aveva detto di loro che, pur essendo rappresentanti di Dio, non lo conoscevano (Gv 8,54-55), li aveva accusati di non osservare la *Tôrāh* di Mosè (Gv 7,19), ma di seguire una dottrina che non viene da Dio, che è un'invenzione per il loro proprio vanto (Gv 7,18). C'è da meravigliarsi di trovare questo gruppo dirigente contro Gesù?

Non è detto che la minaccia dei Romani sia del tutto falsa. Certo è che la paura dei Romani è da leggere come una fine della loro autorità, più che una minaccia contro il popolo giudaico. È però evidente che dietro le parole del v. 48b stanno le ombre vivide di quanto è successo a Gerusalemme nel 70, a seguito della prima rivolta giudaica: quel grandioso e monumentale tempio erodiano, iniziato nel 20 a.C. e terminato soltanto dopo 84 anni di lavoro nel 64 d.C., ha avuto una vita di soli sei anni! Poi, raso al suolo, completamente, proprio come Shilo (cf Ger 7 e 26).

vv. 49-52: L'entrata in scena del sommo sacerdote è insieme solenne ed effimera. La sottolineatura che Caifa fosse sommo sacerdote quell'anno potrebbe essere intesa come una precisazione cronologica, ma anche come espressione di qualcosa di effimero e caduco. Anche in questo opera tragicamente l'ironia di Giovanni: proprio quell'anno il sommo sacerdote avrebbe dovuto riconoscere la grandezza del Messia di Dio per Israele e invece, con la sua parola, contribuisce all'eliminazione di Gesù.

Effettivamente, la parola di Caifa dice profeticamente quale sarebbe stato il disegno di Dio. Ma proprio qui è in tensione quell'ironia che Giovanni semina un po' dappertutto nel suo vangelo: Caifa proclama solennemente ciò che effettivamente Dio avrebbe operato attraverso la loro diabolica presa di posizione. Perché il Dio dell'esodo sa trarre a libertà il suo popolo recluso in «casa di schiavitù» e sa trasformare in sacrificio di espiazione quella morte apparentemente assurda del suo servo (cf Is 53,10).

La parola di Caifa (v. 50) è espressa con linguaggio molto preciso e puntuale: «Non vi rendete conto che è conveniente per voi che un solo uomo muoia per il popolo, e non vada in rovina la nazione intera!». *Popolo* ha una valenza teologica e richiama il patto di ADONAI con Israele (cf soprattutto Es 19 e 24); *nazione*, al contrario, ha valenza politica e in quel momento significa la struttura legata sì all'autorità dei Romani e dei vari re-fantoccio che si susseguono dopo Erode il Grande (morto nel 4 a.C.), ma legata soprattutto al potere amministrato nel tempio dai sacerdoti.

L'esplicitazione teologica dei vv. 51-52 è fondamentale, non solo per illuminare il presente passo, ma anche per anticipare l'interpretazione corretta della scena della crocifissione, quando i soldati, da una parte, decidono di non strappare la tunica (Gv 19,23-24) e, dall'altra parte, la Madre e il discepolo che Gesù amava, al quale Gesù affida la Madre (Gv 19,25-27). Entrambe le scene esprimono la riunificazione dei figli di Dio dispersi, di cui parla Giovanni interpretando le parole di Caifa. Il testo giovanneo allude a Ger 38,8 LXX = 31,8 TM che parla del popolo d'Israele disperso:

Ecco, li riconduco dalla terra del settentrione
e li raduno dalle estremità della terra *nella festa di Pasqua...*

Le ultime parole in corsivo non sono presenti nel TM, ma solo nella versione greca dei LXX (*ἰδοὺ ἐγὼ ἄγω αὐτοὺς ἀπὸ βορρᾶ καὶ συνάξω αὐτοὺς ἀπ' ἐσχάτου τῆς γῆς ἐν ἑορτῇ φασεκ*). L'unità però cui Gesù convoca tutti i dispersi sarà qualcosa di veramente eccedente ogni attesa: non sarà soltanto la convocazione in un solo luogo di coloro che si trovano ai quattro angoli della terra, ma sarà la comunione con sé e con il Padre:

²⁰*Non prego solo per questi,
ma anche per quelli che crederanno in me mediante la loro parola:*
²¹*perché tutti siano una sola cosa;
come tu, Padre, sei in me e io in te,
siano anch'essi in noi,
perché il mondo creda che tu mi hai mandato (Gv 17,20-21).*

Si leggano anche Gv 10,30 e 14,20. La morte di Gesù in croce sarà la morte del pastore che dà la vita per le pecore (Gv 10,10s): la croce sarà la massima ingiustizia per quanto gli uomini hanno fatto, ma anche la massima manifestazione della gloria di Dio, del suo amore per gli uomini, perché lì Dio ha dimostrato di saper vincere persino la croce e la massima ingiustizia umana.

v. 53: Caifa ha saputo trovare tragicamente il consenso di tutti. Le autorità di Gerusalemme con questa sentenza dimostrano che la morte in croce non è stata una fatalità, ma una trama politicamente pensata, a freddo, per difendere i propri interessi di parte. Gesù l'aveva loro già rimproverato: «Voi siete dalla parte del vostro padre il Diavolo e volete adempiere i desideri del padre vostro! Egli è un omicida fin da principio, non è rimasto nella verità, poiché non c'è verità in lui» (Gv 8,44).

La pagina si conclude con una notazione geografica. Essa ha pure bisogno di parole profetiche per essere compresa: Gesù e i suoi si ritirano a Efraim, fuori dalla Giudea.

Gesù, che porta lo stesso nome di Giosuè, ha attraversato il mare ed è uscito dalla terra di schiavitù (Gv 6,1); ha attraversato il Giordano come Giosuè, giungendo nella terra della promessa (Gv 10,40); ora, per un complotto contro di lui, come Giosuè, riceve un luogo di rifugio «al di fuori dei suoi», che non hanno voluto accoglierlo (cf Gv 1,11). Si legga il testo di Gs 19,49b-50 secondo la versione greca dei LXX:

I figli di Israele diedero a Giosuè, figlio di Nave, un'eredità in mezzo a loro. Seguendo l'ordine del Signore, gli diedero la città che egli chiese: Timna Serai, nella terra di Efraim. Egli costruì la città e vi si insediò.

Giovanni chiama quel luogo Efraim, cioè Samaria, ricordando che la donna di Samaria e i samaritani di Sicar l'avevano riconosciuto come *Salvatore del mondo* (Gv 4,42).

Un altro testo profetico, Ger 38,8 LXX (= 31,8 TM), promette la riunificazione di tutto Israele nel giorno della pasqua, in quanto Efraim è detto da Dio suo *primogenito* (Ger 38,9 LXX = 31,9 TM). Samaria, a differenza della Giudea, si mostrerà accogliente del vangelo del Risorto e la riunificazione, di cui ha parlato profeticamente Caifa, avverrà secondo il progetto sempre sorprendente di Dio.

PER LA NOSTRA QUARESIMA

1. Lazzaro è morto da quattro giorni: l'evidenza, la ragionevolezza, il dolore della perdita.

Il segno ultimo di Gesù svela nella vicenda più radicale della morte la forza della vita per chi crede in Lui. La ferita aperta del morire è sempre lotta intestina tra vita e morte, tra presenza e rifiuto, tra spirito e carne. È l'appuntamento, sulla soglia, di un'esistenza chiamata ad affidarsi totalmente per vincere la morte.

La verità dell'uomo si svela su questa soglia. Credere in Lui non è la negazione della nostra costitutiva creaturalità, ma è ricevere e accogliere uno spazio vuoto di invocazione, di attesa per una nuova forma di vicinanza, di affidamento, di relazione con Lui.

L'imprevedibile forza creatrice di Dio può germogliare dappertutto come risurrezione dai sepolcri del nostro quotidiano.

Marta ha ragione quando dice a Gesù che suo fratello «manda già cattivo odore». L'odore della morte in un uomo è inenarrabile. Nulla di quanto conosciamo e odoriamo, nella natura e nelle cose somiglia a quell'odore, che non si può dimenticare.

Noi siamo sulla soglia. E tuttavia l'esperienza della morte ci appartiene e vive nella nostra intimità come paura, come strappo e congedo per coloro che abbiamo amato e questa soglia l'hanno oltrepassata. Il silenzio della morte, tanto più se l'altro ci è familiare, prossimo, rivela che noi siamo privati della possibilità di condivisione con l'altro, che coinvolgeva la nostra esistenza.

La fede cristiana si misura con l'ansia e il turbamento; non sono altro dalla fede, ma materia stessa della fede.

La casa dell'amicizia, a Betania, il villaggio di Maria e di Marta sua sorella, è abitata dalla morte, dall'assenza: del fratello Lazzaro e dell'amico Gesù, assente.

Le lacrime e un grido potente per riportare alla vita Lazzaro. Un segno che sempre ci sconvolge, perché non appartiene alle nostre misure. La vittoria sulla morte... Nulla conosciamo nella nostra storia di questo. Solo crediamo.

Acqua sorgiva,
Luce che rischiara le tenebre,
Vita che spezza le catene della morte.

Il paradosso dell'amico riportato alla vita da Gesù è dato dalla condanna a morte, a causa di questo segno. Potente e impotente, allo stesso tempo, è l'amore, perché, mentre ridona la forza della vita, si espone al non-essere della morte.

Il Figlio si consegna ai desideri di morte, e di essa fa un luogo dove si irradia il suo amore. Eccedenza e gratuità abissale.¹³

2. L'evangelista narra il cammino di Gesù verso il villaggio, il cammino di Marta verso Gesù, il suo ritorno a chiamare Maria, che "veloce" si orienta verso Gesù. Tutto è in movimento, ma tutto deve anche uscire dalla paralisi della morte.

Tutti i personaggi lasciano il luogo in cui si trovano. Tutti escono: Gesù e i discepoli dalla Transgiordania; i giudei da Gerusalemme, Marta dal villaggio; Maria con i giudei dalla sua casa e dal villaggio; Lazzaro dalla tomba. Se Gesù, arrivato presso Betania, si ferma e non entra nella casa del lutto, si rimette ben presto in cammino col gruppo verso il luogo dove sfida la morte, mentre il movimento degli altri personaggi converge verso di lui.¹⁴

3. Il tempo ci comunica qualcosa della morte, la finitezza, che è insieme l'evidenza del terminare e il mistero del compiersi del tempo ricevuto. Perciò per noi il vedere è, presto o tardi, il veder finire, il vederci finire. E il ricevere è ispirato dal paradossale invito che chiede di restare per accogliere i doni della vita e d'altra parte, di imparare a partire.¹⁵

4. Nel dialogo tra Marta e Gesù a proposito della risurrezione di Lazzaro, si intravede il dialogo permanente tra la Chiesa, comunità peregrinante, e il Signore: «Signore, se tu fossi stato qui, mio fratello non sarebbe morto». La morte è il grande male dell'uomo, perché è la privazione della luce, della gioia a cui egli è profondamente teso. [...]

La comunità di fede continua l'implorazione di Marta. La constatazione del male della morte ci conduce a dire al Signore: «Ma ora so che qualunque cosa chiederai a Dio, egli te la concederà» [...]

Il Signore risponde, e in tal modo garantisce la nostra fede: «Io sono la risurrezione e la vita; chi crede in me anche se muore, vivrà; chiunque vive e crede in me, non morrà in eterno».¹⁶

5. La speranza è risposta, risonanza e corrispondenza a un appello che non solo la attrae, ma la suscita. La speranza è un cuore che trova il suo battito nella passione amovole e che nell'amore puro cerca la sua luce, il sogno di una coscienza che aspira a

¹³ F. CECCHETTO, *Testi inediti*.

¹⁴ X. LÉON DUFOUR, *Lettura dell'Evangelo secondo Giovanni II (capitoli 5-12)* (La Parola di Dio), Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo MI 1992, p. 506.

¹⁵ R. MANCINI, *Esistere nascendo. La filosofia maieutica di Maria Zambrano* (Saggi 41), Città Aperta Edizioni, Troina EN 2007, p. 154.

¹⁶ B. CALATI, *Conoscere il cuore di Dio. Omelie per l'anno liturgico*, Introduzione di P. STEFANI (Quaderni di Camaldoli 11), EDB, Bologna 2001, p. 93.

vivere la verità, la risposta di un'anima che è l'identità originale e diveniente di ciascuno nel mondo.¹⁷

6. Il segno della risurrezione di Lazzaro ci conduce a contemplare la forza dell'umanità di Gesù, il dolore per l'amico amato e le sue sorelle, il turbamento di fronte alla sua Ora ormai vicina, deliberata come condanna a morte dalle autorità giudaiche.

Assumendo la promessa della risurrezione si tratta di accettare di entrare nell'ombra e nel silenzio di un altrove, di un ulteriore e di un altrimenti rispetto al già dato. Ma è l'esperienza dell'ombra e del silenzio tipici del dolore, affrontata con il paradossale affidamento necessario ad attraversare la morte in tutte le sue forme.¹⁸

7. [Dio si rivela] nella scelta di far nascere e, sempre di nuovo di far rinascere traversando l'angoscia, il dolore, la morte, superando l'indifferenza e la violenza.

Ma dire che in ciò Dio si rivela è ancora poco. Dio è questa scelta. Dio resta mistero. Ma la sua rivelazione nella scelta di creare, di amare, di farsi prossimo, dice un nucleo essenziale del suo mistero.¹⁹

¹⁷ R. MANCINI, *Esistere nascendo*, p. 176.

¹⁸ R. MANCINI, *Il silenzio, via verso la vita* (Sequela Oggi), Edizioni Qiqajon, Comunità di Bose - Magnano BI 2002, p. 53.

¹⁹ R. MANCINI, *Il silenzio, via verso la vita*, p. 171.