

Lectures dominicali

Commento Biblico a cura di Gianantonio Borgonovo

QUINTA DOMENICA DI QUARESIMA

DETTA "DI LAZZARO"

Il *piccolo credo storico* di Dt 26,5-10, proclamato nella liturgia della Quinta Domenica di Quaresima, domenica in cui si proclama la risurrezione di Lazzaro, sta alla base di un'iride simbolica ricchissima che si sprigiona dalla *figura* dell'esodo, con il suo triplice movimento di *uscire / camminare / entrare*: uscire dall'Egitto per essere condotti nel deserto ed entrare nella terra della promessa; uscire alla luce per camminare nella vita sino ad entrare nel regno della morte (l'esperienza di tutti i figli di Adamo); uscire dal sepolcro per camminare nella speranza verso la piena salvezza (la speranza della risurrezione); uscire dal peccato per camminare guidati dallo Spirito sino ad entrare nella gloria (l'esperienza del battezzato secondo Rom 6-8; e, in negativo, la pericope dell'*Epistola* tratta dal primo capitolo della Lettera ai Romani); ...

LETTURA: Dt 6,4a; 26,5-11

A conclusione del corpo legislativo, prima di una breve conclusione parenetica (Dt 26,16-19) e della sezione dedicata a benedizioni e maledizioni (Dt 27,1 – 28,68),¹ il Deuteronomio, in occasione della presentazione al sacerdote delle primizie del raccolto che $\overline{\text{IADONAI}}$ ha voluto donare a Israele, introduce una confessione di fede, che fa da sommario all'ampio arco narrativo dell'intera *Tôrāh*. La festa delle primizie è collegata alla «memoria» dell'entrata in Canaan: il capo-famiglia, presentando le primizie al sacerdote, pronuncia la sua professione di fede che è stata definita dalla scuola tedesca un *piccolo credo storico*.

[6^{4a} Mosè disse: «Ascolta, Israele!]

26¹ *Quando sarai entrato nella terra che $\overline{\text{IADONAI}}$ tuo Dio ti dà come eredità, l'avrai ricevuta in possesso e là ti sarai stabilito, ² prenderai tutti i primi frutti del suolo che tu avrai prodotto dalla terra che $\overline{\text{IADONAI}}$ tuo Dio ti dà, li porrai in una cesta e andrai al luogo che $\overline{\text{IADONAI}}$ tuo Dio avrà scelto per stabilirvi il suo nome. ³ Ti presenterai al sacerdote che vi sarà in quei giorni e gli dirai:*

– *Io dichiaro oggi ad $\overline{\text{IADONAI}}$ tuo Dio che sono entrato nella terra che $\overline{\text{IADONAI}}$ ha giurato ai nostri padri di dare a noi.*

⁴ *Il sacerdote prenderà la cesta dalle tue mani e la deporrà davanti all'altare di $\overline{\text{IADONAI}}$ tuo Dio ⁵ e tu, prendendo la parola, dirai davanti ad $\overline{\text{IADONAI}}$ tuo Dio:*

¹ Per la presentazione della struttura generale del Deuteronomio, si veda il commento della II di Quaresima di quest'anno (Anno C).

– Mio padre era un arameo errante.

Scese in Egitto,
vi dimorò come un forestiero con poca gente
e là diventò un popolo
grande, forte e numeroso.

⁶ Gli Egiziani ci maltrattarono,
ci umiliarono
e ci imposero una dura schiavitù.

⁷ Allora gridammo ad ^{ADONAI}, Dio dei nostri padri,
e ^{ADONAI} ascoltò la nostra voce,
e vide la nostra umiliazione,
la nostra miseria
e la nostra oppressione.

⁸ Poi ^{ADONAI} ci fece uscire dall’Egitto
con mano potente e con braccio teso,
con terrore tremendo
e con segni e prodigi.

⁹ E ci fece entrare in questo luogo
e ci diede questa terra, terra dove scorrono latte e miele.

¹⁰ Ora, ecco, io presento i primi frutti del suolo che Tu, ^{ADONAI}, mi hai dato.

Le deporrai davanti ad ^{ADONAI} tuo Dio e farai una prostrazione davanti ad ^{ADONAI} tuo Dio. ¹¹ E gioirai di tutto il bene che ^{ADONAI} tuo Dio avrà dato a te e alla tua famiglia, tu, il levita e il forestiero che sarà in mezzo a te.

La struttura della pericope è scandita dal verbo *bôʿ* «entrare», utilizzato in diverse forme per esprimere le *entrate* che vengono collegate teologicamente dal gesto liturgico di presentare le primizie:

- v. 1: *w^ehājāh kî tābôʿ ʿel-hāʿāreš* Quando sarai entrato...
- v. 2: *ʿāšer tābîʾ mēʿarš^ekā* che tu avrai prodotto dalla terra...
- v. 3a: *ūbāʿtā ʿel-hakkōhēn* ti presenterai al sacerdote...
- v. 3b: *kî bāʿtī ʿel-hāʿāreš* che sono entrato nel paese...
- v. 9: *wajbīʿēnū ʿel-hammāqôm hazzeh* e ci fece entrare in questo luogo...
- v. 10: *hēbēʿtī ʿet-rēʿšīt p^erī hāʿādāmāh* io presento i primi frutti del suolo...

Intrecciando insieme le occorrenze del verbo, si può ottenere il seguente pensiero: i figli d’Israele, entrati nella terra della promessa (vv. 1 e 3b), a differenza dei loro antenati che erano «aramei erranti», riconoscono che è stato ^{ADONAI} a introdurli nella terra (v. 9). L’entrata di un tempo è ora ripresentata dall’entrata nello spazio cultico presso il sacerdote (v. 3a) e suscita la risposta rituale, che consiste nel presentare a Dio le primizie (v. 10) di quanto la terra ha prodotto (v. 2).

La struttura letteraria del *piccolo credo storico* si compone di una premessa e di una conclusione, in dialettica tra loro, e di una quadruplici serie di tre azioni, con una scansione ternaria che si ripercuote anche nelle determinazioni “di secondo livello” nei vv. 5. 7 e 8:

- premissa:* ⁵ **Mio padre era un arameo errante.**
- I.* A. Scese in Egitto,
 B. vi dimorò come forestiero con poca gente
 C. e là diventò un popolo
 a) grande
 b) forte
 c) e numeroso.
- II.* A. ⁶ Gli Egiziani ci maltrattarono,
 B. ci umiliarono
 C. e ci imposero una dura schiavitù.
- III.* A. ⁷ Allora gridammo ad ^{ADONAI}, Dio dei nostri padri,
 B. e ^{ADONAI} ascoltò la nostra voce,
 C. e vide
 a) la nostra umiliazione,
 b) la nostra miseria
 c) e la nostra oppressione;
- IV.* A. ⁸ Poi ^{ADONAI} ci fece uscire dall’Egitto
 a) con mano potente e con braccio teso,
 b) con terrore tremendo
 c) e con segni e prodigi,
 B. ⁹ e ci fece entrare in questo luogo
 C. e ci diede questa terra, terra dove scorrono latte e miele.
- conclusione:* ¹⁰ **Ora, ecco, io presento i primi frutti del suolo
 che Tu, ^{ADONAI}, mi hai dato.**

All’essere errante (o perduto: ^{ʾābad}) del padre nella premessa, corrispondono alla fine i doni della terra (la *storia di salvezza del Dio liberatore*) e dei primi frutti del suolo (la benedizione del Dio creatore). Secondo Norbert Lohfink, l’opposizione tra la premessa e la conclusione (da lui chiamate frase I e XIV) sarebbe l’originaria preghiera che un autore deuteronomista (dtr) avrebbe assunto ed ampliato con la sistematizzazione della professione di fede. La contrapposizione portante nell’antica formula sarebbe quindi potuta essere tra il padre *nomade* e il *cittadino* sedentario o agricoltore.

È dunque tramontata da questo punto di vista la tesi di G. von Rad,² il quale considerava il *kleines geschichtliche Credo* una professione di fede molto antica che sarebbe servita già a J (di epoca davidico-salomonica nella sua ipotesi) quale trama portante della storia della salvezza narrata. Il *piccolo Credo storico* rimane sì nel suo valore di sommario sintetico, ma va considerato come la *memoria fondatrice* a cui giunge il Deuteronomio agli inizi del periodo post-esilico e da cui parte la ricostruzione storica deuteronomista che da lì nasce.

² La prima volta ne parla in *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch*, Stuttgart 1938, poi ripreso nei *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, Band I (Theologische Bücherei 8), Christian Kaiser Verlag, München 1958, 1971⁴, pp. 9-86.

Anche nel Sal 95 (94), la ripetizione del verbo *bô* «entrare» nei vv. 6 e 11 fa dell'entrata nello spazio cultico del tempio una ripresentazione dell'entrata nella terra promessa: la prima diventa *memoria* e *attualizzazione* della seconda:

⁶ Entrate: prostrati, adoriamo,
in ginocchio davanti ad ^{יְהוָה} che ci ha fatti.

⁷ È lui il nostro Dio
e noi il popolo del suo pascolo,
il gregge che egli conduce. [...]

¹⁰ Per quarant'anni mi disgustò quella generazione
e dissi: "Sono un popolo dal cuore traviato,
non conoscono le mie vie".

¹¹ Perciò ho giurato nella mia ira:
"Non entreranno nel luogo del mio riposo".

Il popolo, con la metafora del gregge, viene invitato ad entrare nel tempio per rendere omaggio al suo Dio. Ma entrando, deve ascoltare un oracolo di grave ammonimento: alcuni non entrarono nella terra ed essi, che già vi si trovano, potrebbero vanificare la loro entrata. La lettera agli Ebrei riprende questo simbolo per affermare che rimane ancora un «oggi» ed un'«entrata» ancora da attuare, che si varcano con la definitiva accettazione della nuova alleanza in Cristo (Eb 3,7 – 4,11).

Con il sintagma saldamente fissato per indicare l'*entrata nella terra*, fa da contrasto l'uso del verbo *bô* «entrare», particolarmente in Geremia, per indicare l'esilio o il ritorno alla schiavitù. Il verbo cambia di direzione e diventa la minaccia di «entrare a Babilonia» o di «entrare di nuovo in Egitto»:

- *bô* *bābel*: Ger 20,6; 24,21; 27,22; 28,3; 34,3; 39,7;

- *bô* (*ʿereṣ*) *miṣrajim*: Ger 42,14.15.17.18.19.22; 43,2.7; 44,8.14.28.

Il testo di Dt 26 è dunque una composizione tardiva che dà profondità teologica a usi e credenze molto più antichi. In ogni modo, il *credo storico* qui presentato è una delle sintesi più riuscite della teologia esodica.

jāṣā «uscire»

Nel suo studio sul modello esodico nella Bibbia, D. Daube³ circoscrive così l'uso di *jāṣā* «uscire» in riferimento all'esodo:

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

b) in *hiphil* 55 volte: nel libro dell'Esodo e in riferimenti posteriori. Ci sono una quindicina di testi che fondano la motivazione di comandamenti sull'uscita dall'Egitto. La salvezza nei salmi e la salvezza futura (specialmente in Ezechiele) 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, tuttavia, non si potrebbe affermare che tale significato specifico dell'uscita

³ D. DAUBE, *The Exodus pattern in the Bible* (All Souls Studies 2), Faber and Faber, London 1963.

dall'Egitto colori altri usi generici o mirati del verbo. Ma l'ampliamento simbolico del valore semantico supera questa barriera.

Si ricordi anzitutto il *valore antropologico* dell'«uscire». ⁴

«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, è un «uscire alla luce» e quindi «nascere» (cf Gen 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 di primogenito (Gn 38,28s). Ma è anche un'uscita verso l'insicurezza e il dolore, in una direttrice talvolta opprimente ed angusta: «dall'utero all'urna» direbbe Giobbe (cf Gb 10,19). Per questa ragione, negativamente, l'uscita alla vita assume toni cupi, in quanto si va verso la morte o una vita che rende preferibile la morte: Ger 20,18; Gb 3; 10,18; Sir 40,1; Qo 5,14. Mentre per l'ebraico il morire è un «entrare» nello *š'ôl*, nel greco dei LXX si trova esplicitamente *ἐξόδος* per parlare della morte (Sir 38,23; Sap 3,2; 7,6). Il grembo materno è dunque pensato nella lingua (e mentalità) biblica come uno spazio reale e biologico dal quale si esce 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 esempio, è un orientamento negativo.

Il Primo Testamento non esprime mai l'uscita dall'Egitto come un *parto*, perché il paese nemico ed oppressore non può essere considerato un grembo calmo e sicuro. Ez 37, invece, parla della fine sperata dell'esilio e del ritorno da Babilonia come di un'uscita dal sepolcro verso una nuova vita. ⁵

hālak b' midbār «camminare nel deserto»

Dal momento dell'uscita dalla «casa di schiavitù» fino all'entrata nella terra promessa ai padri, si distende il periodo del deserto che diventa per Israele l'emblema paradigmatico della vita di sempre. Se l'«uscita» è il simbolo fecondo per esprimere linguisticamente ogni evento salvifico e l'«entrata» il simbolo per ogni azione benedicente, il «cammino» o, meglio, l'«essere condotti» nel deserto diviene il simbolo dell'esperienza stessa di Israele in quanto popolo di *ADONAI*. Proprio per questo è nel periodo del deserto che vengono collocati tutti i corpi legislativi della storia di Israele che pure coprono, storicamente, 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 dell'Israele della fede.

La centralità paradigmatica del deserto può essere letta in filigrana nell'ordito della narrazione dell'intero Pentateuco, che manifesta un suo disegno organico e significativo. Se infatti si pone tra parentesi l'ouverture di Gn 1-11, che potrebbe anche essere pensata come una premessa della storia seguente, traspare un disegno narrativo globale che unisce i primi cinque libri biblici, al cui centro – narrativo e teologico – sta il paradigma della vicenda dell'Israele di sempre, sintetizzato nella trama dell'episodio del vitello d'oro di Es 32-34. Tutta la vita è infatti una *hālākāh*, un «cammino», ma in particolare

⁴ Cf G. DURAND, *Le strutture antropologiche dell'immaginario; Introduzione all'Archetipologia generale*, a cura di E. CATALANO (La Scienza Nuova 12), Edizioni Dedalo, Bari 1972, pp. 461-80.

⁵ A dire il vero, Ez 37,12-13 utilizza il verbo *ʿālāh*, che nei testi esodici è spesso sinonimo di *jāšāʿ*.

la scelta etica è *hālākāh*, la via da seguire per raggiungere la pienezza della vita e della felicità secondo il comandamento di Dio.

bôʾ «entrare»

Il movimento che inizia con l'uscita dall'Egitto e continua 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 e vagabondaggio (*ʿābad* «errare»). Vagare è una maledizione:⁶ basterebbe ricordare la condanna di Caino (Gn 4,12) e l'espulsione di Agar (Gn 21,9-21), la quale con il figlio Ismaele *vagava* nel deserto di Be'eršeba. Se la liberazione si concludesse al Mare dei Giunchi o anche al Sinai, sarebbe una punizione (cf Es 32,12; Dt 9,28 e Nm 14,15-16).

Il testo biblico ci presenta una comunità incerta e vacillante al momento dell'entrata nella terra 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 confessione di fede nel Dio liberatore.

Il verbo ebraico *bôʾ* «entrare» ha un campo semantico molto vasto. Può significare venire, avvenire, andare, giungere, entrare... Si sa che la lingua biblica 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).

Entrare è un'altra esperienza fondamentale della vita umana: suppone degli spazi da cui uscire, spazi chiusi, naturali o costruiti dall'uomo stesso.

Tra tutti, è privilegiato lo *spazio sacro*:⁷ l'entrata può quindi assumere valore liturgico e può essere evidenziata anche architettonicamente (con 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 per Mosè e nelle teofanie di Gn 12-36.

Si può parlare di *spazio sociologico* per gruppi o ambiti sociali in cui si entra a far parte (cf Dt 23 circa l'ammissione o l'espulsione dall'assemblea liturgica del tempo).

In costruzione con *ʿereš* «terra», si può avere il verbo in forma *qal* o *hiphil*. Molte sono le possibilità di sostituzione paradigmatica. Quando il verbo è in *qal*, il soggetto è normalmente Israele e può essere sostituito da *rāʾāh* «vedere», e quindi sfruttare la terra, *jāraš* «ereditare», *jāšab* «abitare»... Quando il verbo è in *hiphil*, il soggetto è normalmente Dio e le sostituzioni paradigmatiche più frequenti sono: *hēniʾh* «far riposare», *nātan* «dare», *hirkīb* «far cavalcare» (cf Dt 32,13, con un'immagine molto vivace, che fa pensare alle colline come dorsi di asino da cavalcare)...

La *ʿereš* «terra» è la mèta del movimento esodico. Se l'uscita dall'Egitto è il grande momento epico della liberazione, indelebilmente segnato nella *memoria fondatrice* della fede di Israele, la terra è una realtà stabile e permanente, miracolo annuale di fecondità e di benedizione, che perdura al di là del tempo e della vita di ciascuno.

⁶ In ebraico il verbo *ʿabad* significa «vagare», ma anche «perdersi» e quindi «perire».

⁷ Cf G. VAN DER LEEUW, *Fenomenologia della religione*, a cura di V. VACCA (Universale Scientifica Boringhieri 133-135), Paolo Borinighieri, Torino 1975, §§ 57 e 64.

1. Il primo arco storico che si impone congiunge tutto il cammino esodico, dall'Egitto a Canaan. In Egitto i figli di Israele sono vissuti da emigranti (cf Dt 26,5: *gûr*); in Canaan sono residenti e proprietari (*jāšab*). È l'arco che congiunge l'intera 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 di ^{YADONAI}, 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 *gûr* e *jāšab*, una opposizione con 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: Mosè e Giosuè, Mar Rosso e Giordano, Faraone e re di Canaan...

2. Un arco minore si crea nel passaggio dal deserto alla terra coltivata, dalla vita nomade ed «errante» alla vita sedentaria e «sicura». Secondo lo schema stilizzato della narrazione biblica, solo due protagonisti vissero questa esperienza per intero, Caleb e Giosuè, mentre tutti gli altri, compresi Mosè e Aronne, vissero soltanto una parte dell'esperienza. Sul piano culturale si tratta semplicemente di due diverse forme di vita: la prima con un alone di bucolicità ideale (il pastore), la seconda circondata dalla gravità 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 significò la cessazione di queste fatiche. Per questo, vari testi parlano di riposo e di pace quando parlano dell'entrata (cf Es 33,14; Dt 3,20; 12,10; Gs 1,13.15; 22,4). La terra può dunque chiamarsi *m^enûhāh* «luogo di riposo». Il Sal 95,11 chiama la terra «il mio [=di Dio] riposo», come si è visto poco sopra.

3. L'arco 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' di questa terra, ma solo 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 il paradosso della fede?

SALMO: SAL 104 (105)

Il Sal 105 è una proclamazione delle grandi gesta di Dio a favore di Israele, in certo modo parallelo al Sal 78. Sorprende che manchi ogni accenno al Sinai/Horeb e quindi alla consegna delle tavole della Legge a Mosè. 1 Cr 16,8-36 cita in parte il presente salmo, ma da questo non è possibile dedurre molto né per la datazione né per il significato teologico.

Nonostante l'apparente semplicità, il salmo è molto ricco di espedienti poetici, che rendono talvolta insidiosa la corretta sticometria con conseguente difficoltà di traduzione. Le pochi frasi scelte dalla liturgia sono un commento del dono della terra quale compimento della promessa fatta ai padri e mèta finale del cammino iniziato con la liberazione dalla «casa degli schiavi» in Egitto.

℟ Lodate il Signore, invocate il suo nome.

¹ Rendete grazie ad ^{ADONAI}, invocate il suo nome,
fate conoscere fra i popoli le sue opere.

² A lui cantate, a lui inneggiate,
fate inni di tutte le sue meraviglie.

℟

¹⁰ Poiché l'ha stabilita come statuto per Giacobbe,
per Israele come patto eterno,

¹¹ dicendo: «A te darò quella terra,
Canaan sarà la parte della vostra eredità ».

℟

¹² Quando erano in piccolo numero,
pochi e forestieri in quel luogo,

¹⁴ non permise che alcuno li opprimesse
e castigò re per causa loro:

¹⁵ «Non toccate i miei consacrati,
non recate danno ai miei profeti».

℟

EPISTOLA: Rom 1,18-23a

Considerando la *disposizione* generale della lettera ai Romani, il passo liturgico scelto sta all'inizio della prima parte, subito dopo l'enunciazione del titolo, ovvero del «vangelo» di Paolo. La dimostrazione che Paolo si accinge a tessere è che tutti, Giudei e Greci, indistintamente sono sotto il dominio del peccato.

Ecco il richiamo alla *dispositio* retorica dell'intera lettera ai Romani:

1,1-7: indirizzo

1,8-15: proemio

A. 1,16 – 4,25: *prima parte*

1,16-17: la proclamazione del “vangelo di Paolo”

1,18 – 3,20: Giudei e Greci, tutti sono sotto il dominio del peccato

3,21 – 4,25: la manifestazione della «giustizia di Dio»

B. 5,1 – 8,39: *seconda parte*

5,1-11: in che cosa consiste la «giustizia di Dio»

5,12-21: dove ha regnato il peccato, ha sovrabbondato il perdono

6,1 – 8,39: dalla morte del peccato, condotti dallo Spirito verso la gloria

C. 9,1 – 11,36: *terza parte* (Israele e il vangelo)

D. 12,1 – 15,13: *sezione parenetica*

15,14-33: epilogo della lettera con i progetti per il futuro

[il cap. 16 è forse un altro biglietto messo a conclusione di Romani o addirittura un'aggiunta dei discepoli di Paolo. Esso comunque termina con una dossologia che usa un linguaggio chiaramente non paolino (16,25-27); questo passo innico forse fungeva da conclusione per la raccolta delle lettere di Paolo, una raccolta in cui Romani occupava l'ultimo posto, come nel Canone Muratoriano o in Tertulliano].

Si noti che il linguaggio di *ira* ≠ *giustizia* (ὀργή ≠ δικαιοσύνη) è da intendersi in senso giudiziario e quindi, in italiano, corrispondente ai nostri esiti processuali di *condanna* ≠ *assoluzione*. Non solo, ma il giudizio già in atto in questa storia va compreso come un processo «a due parti», per cui ciascuna delle due parti è direttamente coinvolta nell'esito giudiziario della parte avversaria: se uno si dichiara colpevole, dichiara innocente la controparte; viceversa, se uno si dichiara innocente, dichiara colpevole la controparte. Ora, questo giudizio non è sopraggiunto in un secondo momento, ma è già fissato sin dall'inizio dal dono inalterabile di Dio che ha scelto di manifestarsi nella cornice di questa creazione. Dio rimane da sempre e per sempre il Dio della vita, della libertà e della giustizia; l'ambiguità non sta in Dio, ma nella libertà dell'umanità, che – non scegliendo il Dio vivo e vero – finisce per sperimentare il male e la morte.

¹⁸ Infatti l'ira di Dio è stata rivelata dal cielo contro ogni empietà e ogni ingiustizia di uomini che soffocano la verità con ingiustizia, ¹⁹ poiché ciò che di Dio si può conoscere è loro manifesto. Dio stesso lo ha loro manifestato. ²⁰ Infatti i suoi attributi invisibili, la sua eterna potenza e divinità, essendo fin dalla creazione del mondo comprensibili attraverso le sue opere, si contemplano chiaramente, così che essi sono inescusabili, ²¹ perché, pur avendo conosciuto Dio, non lo hanno glorificato né ringraziato come Dio, ma si sono smarriti nei loro ragionamenti e il loro cuore insensato è stato ottenebrato. ²² Dicendo di essere sapienti, sono impazziti ²³ e hanno scambiato la gloria del Dio incorruttibile con la somiglianza dell'immagine di uomo corruttibile, di uccelli, di quadrupedi e di rettili. ²⁴ Perciò Dio li ha abbandonati a brutture, nella concupiscenza dei loro cuori, tanto da disonorare fra loro i propri corpi.

Il passo scelto dalla liturgia è l'*introduzione generale* alla dimostrazione che «tutti, Giudei e Greci, sono sotto il dominio del peccato» e quindi tutti sarebbero meritevoli di condanna (ὀργή θεοῦ), ma Dio interviene a favore di tutti concedendo il suo perdono (δικαιοσύνη θεοῦ), gratuitamente, attraverso la croce di Cristo Gesù (cf Rm 3,21-26).

L'*introduzione* (vv. 18-21), che dà il tema allo sviluppo di Rm 1,18 – 3,20, sottolinea che la responsabilità della situazione ricade sul versante umano, in quanto il genere umano, pur conoscendo Dio attraverso la creazione, non gli ha dato gloria e non ha reso

grazie. La ragione è che si sono smarriti con i loro stessi ragionamenti e in questo modo il loro cuore insensato ne è stato ottenebrato.

La tesi è poi ripetuta per tre volte con lo stesso schema logico. Una prima frase, a modo di protasi, denuncia il peccato di idolatria dei pagani; una seconda frase, a modo di apodosi, descrive la “punizione” divina (sempre con il verbo *παρέδωκεν* «consegnò, abbandonò», che in realtà esprime un’*autocondanna*):

- | | | |
|------|--------------------------------------------|-------------------------------------------------------|
| I. | vv. 22-23: «dicendo di essere sapienti...» | v. 24: «perciò Dio li ha abbandonati...» ⁸ |
| II. | v. 25: «essi hanno scambiato...» | vv. 26-27: «perciò Dio li ha abbandonati...» |
| III. | vv. 28a: «e poiché non ritenero...» | vv. 28b-31: «perciò Dio li ha abbandonati...» |

La conclusione del ragionamento sta nel v. 32: «*Pur conoscendo il giudizio di Dio, che cioè gli autori di tali cose meritano la morte, non solo le commettono, ma anche approvano chi le fa*».

Tale struttura argomentativa esplicita quale sia la tesi fondamentale di Paolo, in questo fedele alla tradizione profetica e all’apologetica alessandrina presente nel Libro della Sapienza di Salomone: tutti i vizi sono la conseguenza della trasgressione del primo comandamento, ovvero dell’idolatria. Quanto invece alla “punizione” divina, essa è espressa pure con la legge profetica del contrappasso (anche in ciò si rivela una sintonia tra il pensiero di Paolo e il Libro della Sapienza): si è puniti dallo strumento stesso utilizzato per peccare. La dialettica delitto-castigo è assunta come legge interpretativa della fenomenologia delle idolatrie.

Quindi, Rm 1,18-32 è una requisitoria giuridica che dice il giudizio di Dio e mette a nudo l’inescusabile responsabilità umana. Ma è anche uno stile retorico per *oggettivare* il problema su altri, prima di arrivare alla requisitoria frontale in Rm 2,1ss. Anche in ciò Paolo imita i profeti (cf Natan con Davide in 2 Sam 12; Isaia con i capi di Gerusalemme in Is 5,1-7).

In relazione con le altre letture liturgiche, il passo paolino può servire a sviluppare una valenza simbolica della teologia esodica: vi è bisogno di essere liberati dal peccato, per poter camminare nella libertà, sino a raggiungere – nella gloria – la pienezza della nostra salvezza (cf Rm 6-8).

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 risurrezione. 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

⁸ È quindi necessario leggere almeno sino al v. 24, per poter comprendere l’argomentazione paolina.

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 Betània, 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, ^a 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;^b 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 N 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 11,1-45); dall'altra, la condanna a morte di Gesù da parte delle autorità giudaiche di Gerusalemme (Gv 11,46-53). 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 al massimo di incandescenza. Il popolo è ormai vicino alla decisione suprema: per il suo Messia oppure per una libertà compromessa irreparabilmente.

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.

Nella prima sezione del racconto (Gv 11,1-17) si comincia con la presentazione dei personaggi⁹ 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

⁹ 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 falso principio nazionalistico espresso da Caifa: «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

(*)**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.

(*) Vista la lunghezza del passo, mi limito a commentare la seconda pala del dittico (vv. 47-53). Chi volesse leggere l'intero commento, legga anche la Quinta Domenica di Quaresima degli Anni A e B.

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*

ἐορτῆ 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

I. Esperienza della morte

*Nulla sappiamo di questo svanire
che non accade a noi. Non abbiamo ragioni
– ammirazione, odio oppure amore –
da mostrare alla morte la cui bocca una maschera
di tragico lamento stranamente sfigura.¹⁰*

¹⁰ R.M. RILKE, *Nuove poesie. Requiem*, Einaudi, Torino 1992, p. 107.

2. *Il paradosso è legge dell'esperienza cristiana.*

La Parola di Gesù è secondo Giovanni, nel suo Vangelo, prima di tutto una sfida: alla miseria morale degli uomini e, perché no, alla loro angustia mentale. A questa pochezza è contrapposta l'abbondanza di amore del Padre per il Figlio e nel Figlio a tutti gli uomini. Il tema fondamentale resta proprio quello: l'identità di Padre e Figlio. Gesù ritorna sempre sulla primaria proposizione che molti, riluttanti, giudicano una pretesa. Rivolto agli ascoltatori e ai discepoli si dice sempre insoddisfatto del grado di certezza che ha raggiunto la loro fede.

Una rampogna latente o dichiarata rimane sempre nel fondo del suo discorso come preludio alle grandi lezioni. Solo nelle previsioni dell'ultimo giorno c'è al cospetto del Padre indulgenza e tenerezza per i dodici e per i veri seguaci.¹¹

3. *Soglia*

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 una esistenza chiamata ad affidarsi totalmente per vincere la morte.

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.¹²

La verità dell'uomo si svela su questa soglia. Credere in Lui non è la negazione della nostra costitutiva creaturalità, ma 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 ovunque 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.

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. [...]

¹¹ M. LUZI, *Con Giovanni l'uomo tocca il soprannaturale*, «Il Corriere della Sera», 10 dicembre 2000, p. 32.

¹² R. MANCINI, *Esistere nascendo. La filosofia maieutica di Maria Zambrano* (Saggi 41), Città Aperta Edizioni, Troina EN 2007, p. 154.

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».¹³

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.

4. *Uscire dall'ombra della morte*

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

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

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 vivere la verità, la risposta di un'anima che è l'identità originale e diveniente di ciascuno nel mondo.¹⁵

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.¹⁶

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.

¹³ 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.

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*, p. 176.

¹⁶ R. MANCINI, *Il silenzio, via verso la vita* (Sequela Oggi), Edizioni Qiqajon, Comunità di Bose - Magnano BI 2002, p. 53.

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.¹⁷

8. Attingere alla fede nel Signore, vincitore della morte, è imparare la logica di Dio, nella vita umana, e attraverso l'ombra della morte, imparare che cosa sia la vita autentica, quella dei risorti.

*Fecondità della morte
Accesso a terreni inesplorati,
soglia di nuovo rovetto.*

*Ogni abisso è abitato da Dio, nel suo Figlio.
Non c'è spazio di umanità
– anche quello più abbandonato dalle relazioni umane (la morte) –
che sia abbandonato da Dio.*

¹⁷ R. MANCINI, *Il silenzio, via verso la vita*, p. 171.