



Emmaus e il secondo annuncio

di Gianattilio Bonifacio



Ogni processo ermeneutico funziona attraverso l'interazione tra testo e lettore. Il senso è figlio di questo incontro, rispettoso eppure creativo. Ognuno dei due partner porta con sé il proprio patrimonio, fatto di storia, di esperienze, di precomprensioni e quant'altro.

Si potrebbe obiettare che leggere il famoso racconto di Luca tenendo presente la prospettiva del secondo annuncio¹ è come scommettere sul colore dei capelli del figlio, conoscendone i genitori. La risposta è facile solo in apparenza: come ci insegna padre Mendel le combinazioni possono riservare delle sorprese. Soprattutto perché l'atto di lettura non è una fusione di orizzonti, ma un trasporto nel racconto. «Le récit embobine»², il racconto abbindola il lettore, lo aggira e non gli permette di tornare più al punto di partenza. E chi non si lascia impegolare dalle storie³, ma resiste all'al-

¹ Per una presentazione del secondo annuncio, a cui anch'io mi rifaccio, vedi Enzo BIEMMI, «Il secondo annuncio», *Esperienza e Teologia*. «Il secondo annuncio. La vita dell'uomo alfabeto di Dio» 29 (2013) 25-49.

² E. PARMENTIER, «Dieu a des histoires. La dimension théologique de la narrativité», in D. MARGUERAT (a cura di), *La Bible en récits. L'exégèse biblique à l'heure du lecteur* (= Le monde de la Bible 48), Genève: Labor et fides 2003, 112-119, 115. Per quanto segue vedi anche 116.

³ L'espressione, citata *Ibid.* dalla Parmentier, risale al titolo del libro di Wilhelm SCHAPP, *In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Ding und Mensch*, Hamburg: Meiner 1953. Vi ricorre anche Paul RICOEUR, «L'identité narrative», in Pierre BÜHLER – Jean-François HABERMACHER (a cura di), *La narration. Quand le récit devient communication* (= Lieux Théologiques 12), Genève: Labor et fides

terità del testo, rifiutandosi di abbandonare i riferimenti noti per ingaggiare il nuovo, non può aver accesso all'amore, al desiderio, all'emozione, cioè ad un vissuto tipicamente umano. Per di più i personaggi biblici, come i due viandanti, non sono dei modelli, bensì vite in evoluzione, messe sulla soglia di una risposta possibile, ma non predeterminata⁴. Sono impegnati nella vita con il loro rapportarsi a Dio come lo è il lettore, in un processo che tiene assieme – proprio come fa la trama con i personaggi – continuità e rottura⁵. Così il racconto offre un'identità possibile, quella che Ricoeur chiama "ipseità" per evidenziare come il Sè mantiene il carattere unitario nel mutare degli eventi regolati dalla configurazione della trama. Grazie ad essa il soggetto umano cambia per restare se stesso⁶.

L'analisi narrativa permette di apprezzare la *configurazione* che Luca ha impresso nel racconto, offrendo così al lettore un paradigma con cui confrontare la sua stessa esperienza e nel contempo garantendogli – grazie alla mediazione della "finzione" – un'effettiva distanza da sé per poter scoprire nuove possibilità di essere-al-mondo⁷. I viandanti di Emmaus non

1988, 287-300, 292-293, per definire lo stretto legame tra trama ed identità narrativa.

⁴ Molto interessanti sono in proposito le osservazioni di D. McCracken, «Character in the Boundary: Bakhtin's Interdividuality in Biblical Narratives», *Semeia* 63 (1993) 29-42, specialmente le pp. 30-33.

⁵ Come afferma Ricoeur l'intrigo (atto configurante) costituisce la mediazione tra permanenza e mutamento, per cui «l'identità narrativa del personaggio è lo stile unitario di *trasformazioni soggettive regolate su trasformazioni oggettive* che obbediscono alla regola di completezza, totalità e unità dell'intrigo». Vedi RICOEUR, «L'identité narrative», 291-292.

⁶ Il racconto permette la riflessione su se stessi perché fonde al meglio la terza persona della prospettiva referenziale con la prima persona della prospettiva riflessiva del discorso. Cf *Ibid.*, 296-297.

⁷ «Comprendere è comprendersi davanti al testo. Non certo imporre al testo la propria capacità finita di comprendere, ma esporsi al testo e ricevere da lui un sé più vasto, che sarebbe la proposta di esistenza rispondente, nel modo più appropriato, alla proposta del mondo». Paul RICOEUR, «La fonction herméneutique de la distan-

“prescrivono” una regola da eseguire, ma “descrivono” un cammino plausibile con cui confrontarsi, aprendo una possibilità di incontro con il Risorto, che resta a disposizione di chi si lascia intrigare dal racconto⁸.

**Cleopa, il suo
compagno
e l'Altro: la
storia di un
riconoscimento**

A differenza degli altri evangelisti, Luca – al capitolo 24 – concentra in un solo giorno tutte le apparizioni del Risorto, che articola in tre racconti facilmente identificabili per i cambi di luogo e di personaggi⁹. Nel primo e nel terzo episodio riprende le tradizioni condivise anche dagli altri evangelisti: la tomba vuota e l'apparizione al gruppo dei discepoli, con il mandato missionario, sono presenti sia in Matteo che in Giovanni, come anche nella finale deuterocanonica di Marco.

Del tutto singolare è invece il racconto di mezzo, dove Luca attinge a tradizioni solo a lui note: mette in scena due personaggi di seconda fila rispetto al gruppo apostolico, che emergono d'improvviso nel Vangelo, per poi scomparire del tutto, senza essere più menzionati neppure nel libro degli Atti¹⁰. Ep-

ciation», in ID., *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique*, II (= Esprit), Paris: Seuil 1986, p. 117. Citato da Jean ZUMSTEIN, «Narrativité et herméneutique du Nouveau Testament. La naissance d'un nouveau paradigme», *RTL* 40 (2009) 324-340, 339.

⁸L'esposizione narrativa del racconto di Emmaus, che qui viene presentata, non intende essere un'indagine esaustiva, ma semplicemente offrire una sintesi dei passaggi salienti in vista di una sua ripresa secondo la prospettiva del secondo annuncio.

⁹I. «Il primo giorno della settimana, al mattino presto» (v. 1) le donne alla tomba, trovata senza il corpo di Gesù, ricevono da parte degli angeli l'annuncio della risurrezione (vv. 1-10); II. «in quello stesso giorno» (v. 13) i due viandanti, sulla strada per Emmaus, incontrano il Risorto (vv. 13-32) e – senza soluzione di continuità – III. il Signore stesso appare a Gerusalemme dov'erano «riuniti gli Undici e gli altri che erano con loro» (v. 33; 36-53).

¹⁰Jaques DUPONT, «Les pèlerins d'Emmaüs», in *Études sur les Évangiles synoptiques. II* (= BETL 70.2), Leuven: University Press/Uiteverij Peeters 1985, 1128-1152, 1129-1130, ricorda che, secondo Eusebio di Cesarea, Giacomo ebbe come successore nella guida della comunità di Gerusalemme Simeone, figlio di Cleopa, «che è menzionato nel Vangelo ed era, a quanto dicono, cugino del Sal-

pure, nonostante la singolarità¹¹ dei due protagonisti, il racconto occupa la parte più rilevante del capitolo e in esso Luca ripropone in modo originale, ma preciso, i dati essenziali del kerygma pasquale e della predicazione apostolica¹².

Tale combinazione – in sinergia con la menzione della prassi liturgica distintiva della comunità, cioè la *frazione del pane* (v. 35) – proietta il racconto nella vita ordinaria dei lettori dove l'esistenza si intreccia con la domanda di come sia possibile nell'oggi fare esperienza del Risorto, visto che «la risurrezione non è un'evidenza immediata, la presenza del vivente deve essere riconosciuta». Sta dunque all'esegesi identificare ed illustrare il processo comunicativo e pragmatico con cui l'evangelista ha inteso rivolgersi al lettore, mantenendo l'attenzione alla prospettiva del secondo annuncio.

vatore (Egesippo racconta infatti che Cleopa era fratello di Giuseppe)» (*Hist.Eccl.*, 11,2), quindi zio di Gesù. Origene, dal canto suo, identifica regolarmente in un tal "Simone" il compagno di Cleopa. In ogni caso il testo di Luca non permette nessuna di queste identificazioni.

¹¹ Da *singolativo* così come lo intende Gérard GENETTE, *Figure III* (= PBE 468), Torino: Einaudi 1976, 163: «Raccontare una volta sola quanto è avvenuto una volta sola».

¹² Vedi in proposito DUPONT, «Les pèlerins d'Emmaüs», 1131–1136: il v. 34 richiama da vicino 1Cor 15,3-5 (con il cambio lucano da *Kēfas* a *Simōn*). Ritornano temi quali: a) la vita terrena di Gesù (vv. 19b-20 → At 11,22-23); b) la colpa dei giudei (v. 20 → At 3,13-15; 4,10; 7,52; 13,27-29); c) l'identificazione di Gesù come «profeta potente in parole e opere» del v. 19b che in At 7,22 è attribuita – con queste precise parole – a Mosè, che quindi è allineato a Gesù; d) la speranza della raccolta di Israele del v. 21 conferma il parallelismo tra i due personaggi (cf Lc 1,68; 2,28 e At 7,35). Che poi il racconto sia schiettamente lucano per forma e concezione lo dimostra in modo convincente ancora Dupont – alle pp. 1140-1141 – illustrando il chiaro parallelismo con l'episodio di viaggio che vede protagonisti Filippo e l'eunuco in At 8,26-39.

La composizione del racconto tra cambiamento e riconoscimento

Molti studiosi hanno riconosciuto – a partire dagli aspetti formali come ripetizioni, parole-chiave, contrapposizioni, ecc. – un’organizzazione concentrica del racconto, che mette in evidenza i cambiamenti che lo caratterizzano¹³.

La concentrazione di elementi tipici del kerygma pasquale, l’unità di tempo garantita dall’unico giorno di Pasqua ed infine l’epilogo con la conferma da parte di Simone della risurrezione consigliano di riconoscere nei vv. 22-24 il centro del racconto in quanto costituiscono il polo “oggettivo” delle testimonianze pasquali, cioè la tomba vuota e l’annuncio angelico alle donne¹⁴.

Rispetto al nostro racconto, il lettore sa sin dall’inizio tutto questo perché Luca stesso lo informa che «Gesù in persona si avvicinò e camminava con loro» (v. 15). I personaggi invece ne sono all’oscuro: i due viandanti, i cui «occhi erano impediti a riconoscerlo» (v. 16), non possono fare affidamento neppure sul gruppo apostolico rimasto a Gerusalemme, perché al momento si è limitato a constatare l’assenza del corpo: «lui però non l’hanno visto» (v. 24 e anche v. 11).

Il differenziale di consapevolezza tra lettore e personaggi costituisce l’elemento centrale dello sviluppo della trama. Il racconto infatti non si limita alla proclamazione che Gesù è risorto, ma si impegna soprattutto a definire a quali condizioni e attraverso quali passaggi sia possibile farne espe-

¹³ Lo schema deriva da una combinazione delle proposte strutturali presentate da Jaques DUPONT, «Les disciples d’Emmaüs», in Jaques DUPONT (a cura di), *Études sur les Évangiles synoptiques. II* (= BETL 70.2), Leuven: University Press/Uiteverij Peeters 1985, 1153–1181, 1160-1167. Che l’elemento centrale / apicale stia al v. 23, vede d’accordo solo Léon-Dufour, Meynet e Guillaume. Boisnard infatti lo colloca al v. 24, Sr. Jeanne d’Arc al v. 26, Van Iersel ai vv. 28-29 ed infine Schuermans ai vv. 30-31.

¹⁴ REDALIÉ, «I discepoli di Emmaus (Lc 24,13-35)», 166, fa anche notare che alla stringatezza del resoconto sul ministero (v. 19: 23 parole, trad. CEI 2008) e sulla passione (v. 20: 21 parole), fa da controparte il maggior dettaglio degli eventi di quello stesso giorno, che occupa 3 versetti (22-24: 59 parole). Lo sbilanciamento tra tempo della storia e tempo del racconto evidenzia nettamente l’importanza della Risurrezione.

rienza¹⁵. Se dunque il polo “soggettivo” del riconoscimento costituisce l’obiettivo primario del racconto, i tentativi di spiegazione che si fermano alla formalità della struttura concentrica perdono molto della loro efficacia perché rischiano di far prevalere una singola fase, rispetto all’intero processo¹⁶. D’altro canto Luca stesso invita a considerarlo complessivamente quando – riportando la sintesi fatta dagli stessi viandanti dell’incontro con il Risorto – lo divide in due fasi, che segnalano il passaggio dall’ignoranza al riconoscimento: «essi narravano ciò che era accaduto *lungo la via* e come l’avevano *riconosciuto* nello spezzare il pane» (v. 35).

Alla luce di queste considerazioni, pur tenendo presente la struttura concentrica, ritengo senz’altro più utile evidenziare il processo drammatico della trama suddividendola in cinque fasi, che costituiranno anche lo schema della nostra indagine: (1) situazione iniziale, (2) complicazione, (3) azione trasformatrice, (4) soluzione e (5) situazione finale¹⁷.

¹⁵ Cf *Ibid.*, 165.

¹⁶ Inoltre, come appare chiaro dalla nota 14, i diversi tentativi di ricostruzione della struttura concentrica si infrangono contro l’inconciliabilità delle soluzioni, specialmente a proposito dell’elemento centrale e quindi decisivo ai fini della comprensione del messaggio.

¹⁷ Si tratta dello schema elaborato da Paul LARIVAILLE, «L’analyse (morpho)logique du récit», *Poétique* 19 (1974) 368-388. Per una sua illustrazione rimando a Daniel MARGUERAT – Yvan BOURQUIN, *Per leggere i racconti biblici. La Bibbia si racconta. Iniziazione all’analisi narrativa*, Roma: Borla 2001, 49-53. DUPONT, «Les disciples d’Emmaüs», 1174-1177, riprende invece la tassonomia aristotelica della *Poetica* come sequenza di (i) complicazione (*desis*) – (ii) cambiamento (*metabasis*) attraverso la *peripateia* (colpo di teatro) e l’*anagnōrisis* (riconoscimento) – (iii) risoluzione (*lysis*); benché Larivaille abbia inteso rielaborare/semplificare la tassonomia di Vladimir Propp, la proposta di Dupont in sostanza non cambia di molto, se non per la maggior granularità dello schema a cinque fasi.

Il passato che non passa (vv. 13-15a)

Con la consueta formula di transizione («ed ecco»: v. 13) Luca introduce la *situazione iniziale* con i due nuovi personaggi e le indicazioni di spazio e di tempo. La novità della scena però non cancella i legami con il contesto. Anzitutto i due appartengono al gruppo «di quelli»: al lettore è facile tornare al v. 9 dove i destinatari del messaggio delle donne sono «gli undici e tutti gli altri» (cfr. anche v. 33) e riconoscere il riferimento al gruppo di provenienza dei due viandanti. Benché di seconda fila, sono pur sempre dei discepoli.

Ancora, ma per contrasto, si nota un ulteriore richiamo a quanto già raccontato: si tratta dei movimenti. Le donne «andarono al sepolcro» (v. 1) e «tornate dal sepolcro» (v. 9) riferirono ai discepoli; Pietro, a sua volta, «corre al sepolcro» (v. 12): il punto di attrazione finora era ben chiaro e con esso il diretto interesse per il corpo di Gesù e la sua misteriosa assenza. I due discepoli invece non vanno al sepolcro, ma si dirigono lontano da Gerusalemme stessa, verso il villaggio di Emmaus¹⁸. Luca ricorrendo ad una perifrasi (*ēsan poreuomenoi*) conferisce un tratto di persistenza al loro camminare, che non è esagerato definire fuga. È un movimento di separazione fisica dai luoghi della passione e della morte di Gesù, che denota anche una separazione emotiva: la sorte in cui era incorso il maestro getta la sua ombra minacciosa sui due amici¹⁹; la perdita di solidarietà con il resto del gruppo e la ricerca dell'isolamento ne sono la diretta conseguenza.

Eppure nonostante questa volontà di allontanarsi per lasciarsi alle spalle il passato con tutto il suo carico di frustrazione e di paura, esso riemerge. L'espressione con cui il narratore lo identifica – «tutto quello che era capitato» (v. 14) – ne stempera i tratti personali, tuttavia, pur ridotto ad un affastellarsi di accadimenti, si impone alla conversazione dei due amici, che loro malgrado sono costretti a dipanarne il senso. Lo conferma la ripresa del v. 15a, dove Luca aggiunge

¹⁸ Difficile da identificare visto che sono in lizza almeno tre località diverse. Vedi in proposito S. REECE, «Seven stades to Emmaus», *NTS* 48, 2 (2002) 262-266.

¹⁹ Vedi ad es. anche Gv 20,19: i discepoli sono «a porte chiuse per timore dei giudei».

al generico *omilein*, anche il verbo *syzetein*: dibattere, argomentare, disputare.

Però l'inefficacia dell'indagine appare in tutta evidenza non appena Gesù si affianca a loro.

**Il blocco della
comprensione:
vissuti in cerca di
senso (vv. 15b-16)**

La *complicazione* è determinata dall'apparizione del terzo personaggio, Gesù, che – noto al lettore ma sconosciuto ai discepoli – innesca la tensione drammatica del processo di riconoscimento.

Nel contesto delle feste pasquali, durante le quali molti pellegrini si recavano a Gerusalemme e attraversavano i suoi dintorni, era normale imbattersi in qualcuno di essi. Il narratore informa immediatamente il lettore che colui che si avvicina e cammina assieme ai due è «Gesù stesso» (v. 15b), eppure «i loro occhi erano trattenuti (così) da non riconoscerlo». L'espressione sembra implicare che effettivamente potevano essere in grado di riconoscere Gesù, ma che un qualche ostacolo li impediva. A tutta prima si può pensare al *topos* letterario del Risorto non immediatamente riconoscibile (vedi ad es. Maria al sepolcro in Gv 20). Qui però il vangelo non dice che Gesù si era presentato in modo particolarmente sorprendente, anzi sottolinea che era proprio lui²⁰. Per Luca l'ostacolo non è costituito dalla condizione gloriosa del corpo del Signore²¹, ma concerne direttamente i due compagni. Infatti il resoconto di Cleopa, benché stringato, attesterà una completezza di informazioni, tipica di co-

²⁰ In greco *kai autos Iēsus* ha un valore rafforzativo: proprio lui. DUPONT, «Les pèlerins d'Emmaüs», 1144, è dello stesso avviso quando ricorda che mentre la finale deutero-canonica di Mc (16,12) spiega il misconoscimento con il fatto che Gesù si è presentato «in altra forma», secondo Luca Gesù non è per nulla mascherato (*déguisé*).

²¹ Vi è differenza con il racconto che segue immediatamente, dove – in modo conforme alla tradizione primitiva – il non riconoscimento è spiegato dalla paura di vedere un fantasma (*pneuma*: v. 37) e sorprendentemente dalla gioia (v. 41). Il Risorto stesso si incarica di togliere ogni dubbio prima con l'ostensione delle piaghe (vv. 38-40) e poi con la consumazione del cibo (vv. 42-43).

loro che fanno parte della cerchia più intima dei discepoli²², per cui l'incomprensione non è dovuta ad una lacuna di ordine quantitativo, ma qualitativo, cioè di carattere interiore e psicologico. Il distacco e la fuga va ricondotto all'incapacità di conferire agli eventi che hanno vissuto e/o conoscono un senso plausibile, valutandoli sbrigativamente come un fallimento: «Noi speravamo...» (v. 21).

Raccontarsi per capire (vv.17-29)

Prima di arrivare al riconoscimento del Risorto Luca frapone un lungo dialogo sulla strada per Emmaus che non è precisamente risolutore della tensione (non porta al riconoscimento), ma costituisce il processo di *trasformazione* perché dà agio ai discepoli di raccontare la loro prospettiva sugli eventi e di confrontarla con quella altrui. È un passo decisivo in quanto permette ai due di riappropriarsi del proprio vissuto, di definirlo emotivamente e di collocarlo in un quadro che fa emergere, dentro l'affastellarsi dei fatti, le persone e le relazioni. Vi conferisce senso.

Il racconto affida questo obiettivo alla cura premurosa e discreta del Risorto, ben rappresentata dal suo avvicinarsi per condividere il cammino (v. 15b). Egli prende l'iniziativa facendo spazio alla prospettiva dei due interlocutori, interessandosi però dei loro discorsi, piuttosto che del contenuto dei fatti (v. 17a: «Quali sono questi discorsi...»): quanto racconterà Cleopa non è un resoconto obiettivo, ma un'interpretazione la cui inadeguatezza appare evidente sia a livello della competenza extra-testuale del lettore, sia al livello del racconto stesso grazie al rimprovero e alla correzione messe in atto da Gesù (vv. 25-27). A fronte di questo ostacolo cognitivo ed affettivo il percorso verso la comprensione si prospetta complesso e Luca ne registra con attenzione i passaggi salienti, il primo dei quali consiste nell'interruzione del viaggio, sin qui spedito, per dare la possibilità ai discepoli di prendere atto della propria situazione emotiva: «Si fermarono, col volto triste» (v. 17b). È un primo passo verso la presa in carico dell'esperienza

²² Come segnalato sopra alla nota 12, i vv. 19-24 costituiscono un'esposizione coerente dei dati essenziali del kerygma apostolico.

ancora difficile da maneggiare. Cleopa, l'unico nominato che parla a nome di entrambi²³, è preso di mira dalla bonaria ironia del narratore: convinto di saperne molto di più del suo interlocutore, in realtà non riconosce nel forestiero l'oggetto del suo racconto²⁴. Il discepolo dapprima rimane evasivo («gli accadimenti in essa [Gerusalemme] in questi giorni»: v. 18b) e solo l'ulteriore richiesta di Gesù («Quali?» v. 19) dà il via alla sua esposizione, che non è un semplice resoconto dei fatti, ma un'evidente presa di posizione circa Gesù, il suo operato e la sua sorte: riferisce di un passato ormai finito (vv. 19-20), denuncia un futuro disatteso (v. 21), approda su un presente segnato dallo sconcerto e dal dubbio (vv. 22-24)²⁵. Quello che manca non è la ricchezza del vissuto, ma un criterio che gli dia senso, come dimostra il brusco intervento del Risorto.

²³ La presenza del nome è significativa in quanto conferisce al racconto un certo spessore di verosimiglianza, ma nel contempo cristallizza il personaggio, relegandolo nella sua singolare dimensione storica. L'anonimato dell'altro personaggio invece permettere al lettore uno spazio che gli consente l'immedesimazione nel percorso descritto dal racconto.

²⁴ Il verbo usato da Cleopa al v. 18a è *paroikeō*: esso connota la situazione dell'interlocutore di provvisorietà e/o di estraneità (il dimorare in terra straniera).

²⁵ Nonostante i dati siano coerenti con la predicazione apostolica, il modo con cui Cleopa li racconta, cioè sollevando dubbi e insinuazioni, lo connota negativamente. A mo' d'esempio si possono evidenziare: (i) l'identificazione di Gesù come *profeta*, che pur corretta non è esaustiva della sua persona (cf ad es. 9,18,20: profeta per la gente, ma figlio di Dio per Pietro; 11,32: più di Giona; At 7,22: più di Mosè; (ii) l'ingenua solidarietà con i sommi sacerdoti e i capi che non esita a riconoscere come «nostri» (v. 20) e ai quali non si riferisce come a peccatori, contrariamente a quanto affermato dagli angeli in 24,7a; (iii) la registrazione della condanna a morte e della crocefissione, ma – diversamente da 7b – senza menzionare la risurrezione; (iv) la speranza disillusa che non ascrive a Gesù l'autorevolezza divina della liberazione di Israele (cf Is 41,14; 43,14; 44,22-24; *PssSol.* 9,1 e 1Macc 4,11); (v) il sentimento di stupore / sorpresa / confusione (*exestēsan ymas*: v. 22), che sfocia nella mera constatazione dell'assenza di Gesù.

Il *lui* misconosciuto è esattamente quello che prende la parola²⁶. Secondo il Signore l'incapacità di credere deriva alla mancanza di fede nei profeti, perché costoro offrono l'unica prospettiva che permette di inquadrare nella volontà di Dio la sorte di sofferenza e di gloria del Cristo: «Non bisognava...?» (v. 26). Infatti «le cose riguardo se stesso» (v. 27), illustrate dal Risorto, richiamano il racconto di Cleopa circa «le cose riguardo Gesù di Nazareth» (v. 19), ma con una differenza capitale: quest'ultimo le interpreta secondo la sua esperienza, il primo invece si fonda sulla totalità della Scrittura e conseguentemente sull'autorità stessa di Dio. Introduce un più profondo e ampio orizzonte di senso che permette di riconsiderare l'intera esperienza dei due amici e quindi di reindirizzarla: la loro speranza non è mal riposta, perché la sofferenza e la morte del Cristo non è una fatalità che sfocia nel fallimento, ma fa parte del piano di Dio e quindi con essa si realizza realmente la *liberazione di Israele* (cf v. 21).

Con il v. 28 la meta è ormai raggiunta, ma il racconto ancora lascia in sospeso il problema centrale: riusciranno a riconoscerlo, visto che il pellegrino manifesta l'intenzione di proseguire? Il chiarimento messo in atto da Gesù a livello cognitivo non basta²⁷. Occorre che il senso attinga all'esperienza e dia maggior spazio alla relazione. Luca illustra abilmente questo ulteriore sviluppo, connotando di grande intensità la reazione dei discepoli: al forte verbo *parabiazomai* (lo forzarono) associa l'imperativo («resta con noi») e il riferimento all'ora tarda (v. 29a). Il suo obiettivo è di evidenziare l'efficacia dell'intervento del Risorto: da straniero (cf v. 18) è fatto oggetto dell'attenzione e della premura di due amici; tra loro e lui s'è creato un senso di vicinanza e di solidarietà che hanno timore di perdere.

²⁶ R.J. DILLON, *From Eye-Witnesses to Ministers of the Word* (Analecta Biblica 82; Roma 1978), 111, fa notare il nesso tra «ma *lui* non l'hanno visto» (v. 24) – «e *lui* disse loro». Citato da J. P. HEIL, *The Meal Scenes in Luke-Acts. An Audience-Oriented Approach* (= SNTS.MS 52), Atlanta, GA: Society of Biblical Literature 1999, 203.

²⁷ A questo si riferisce soprattutto l'espressione del v. 25 «Stolti e lenti di cuore».

La possibilità offerta dal Signore di riformulare la propria storia alla luce di un nuovo criterio di senso ha finalmente creato le condizioni di un nuovo incontro. L'evangelista ci rassicura del fatto che egli vi acconsente, facendo coincidere la preghiera dei due discepoli con la sua intenzione: «Egli entrò per rimanere con loro» (v. 29b).

L'esperienza della condivisione (vv. 30-32)

Finalmente la tensione accumulata sapientemente da Luca trova *soluzione*. Gesù da invitato assume il ruolo di ospite che offre il pasto ai due discepoli e ciò determina sia l'apertura degli occhi (v. 31) che il cambiamento del cuore (v. 32).

I gesti e le parole della cena contengono il senso con cui Gesù ha inteso la sua intera vicenda: vita donata come offerta di comunione (22,19), aperta alla condivisione escatologica del Regno (22,29-30). Riproposti ai due discepoli e riletti alla luce delle Scritture – posti cioè in un quadro liturgico/celebrativo²⁸ – confermano definitivamente tale intenzionalità e pertanto assicurano che la celebrazione eucaristica della chiesa apre all'incontro con il Risorto e alla comunione con lui²⁹.

L'ostacolo alla vista è rimosso³⁰. Il cammino fatto assieme ha raggiunto la sua meta, il Signore, vincitore della morte, è stato finalmente riconosciuto, ma «egli divenne invisibile a loro» (v. 31b). Non si tratta di una contraddizione: l'aggettivo *àfantos*, significa invisibile e non assente o lontano. Egli

²⁸ La sequenza dei gesti e delle parole di Gesù al v. 30 conferisce alla scena di Emmaus gli innegabili connotati della celebrazione eucaristica. Lo confermano i due viandanti stessi, quando raccontando dell'accaduto ricorrono al linguaggio tipico delle comunità primitive: la frazione del pane (v. 35). Infatti la *klàsis artou* o il verbo *klaiô* per designare la celebrazione domestica appaiono ad es. in At 2,42.46 e 20,7. Per ulteriori chiarimenti vedi DUPONT, «Les pèlerins d'Emmaüs», 1142–1143.

²⁹ La comunione tra il Risorto e i due discepoli è un tratto distintivo del racconto, che parte dal v. 15 (camminava *con loro*) e raggiunge il suo apice al momento del pasto: lo invitano a stare *con loro* (v. 29a); entrò per restare *con loro* (29b); si mise a tavola *con loro* (30a).

³⁰ Il passivo divino qui richiama direttamente l'azione del Risorto.

continua ad essere presente, ma in una modalità che sfugge all'esperienza sensoriale quotidiana. La presenza del Risorto non si impone ai discepoli, ma resta accessibile nell'ambito del segno sacramentale, cioè nell'ambito umano della fede in una presenza altrimenti invisibile. Il Risorto diventa *invisibile* perché la fede si possa manifestare.

Il racconto iniziato con i due discepoli che conversano «l'un l'altro» (v. 14), torna a presentarli ancora intenti a parlare «l'un l'altro» (v. 32), ma l'argomento è diverso. Non sono più "accadimenti", ma è un'esperienza interiore condivisa da entrambi. Il cuore, precedentemente rimproverato da Gesù come «tardo, lento» ora è riconosciuto da loro stessi come «ardente». I discepoli riconoscono che *prima* che i loro occhi fossero definitivamente aperti dallo spezzare il pane, il Signore già aveva dischiuso per loro le Scritture su quanto lo riguardava. La duplice apertura del cuore e della vista, rimanda ai due fondamenti della vita cristiana: la Scrittura e la celebrazione dell'eucarestia.

L'abilitazione dei due discepoli (vv. 33-34)

Ritorna l'ultima menzione del giorno di Pasqua, però nella scansione più precisa ed urgente: «in quella stessa ora» (v. 33a). Non fa più problema che sia tarda. Si mettono comunque in marcia verso Gerusalemme. L'inversione del tragitto è segno del cambiamento interiore descritto dal racconto: il luogo originario della fede è ri-guadagnato e con esso anche la relazione fondamentale con la comunità apostolica riunita: «gli Undici e gli altri con loro» (v. 33b).

Tra i due gruppi si crea una nuova comunione perché il percorso dei due discepoli di Emmaus rispecchia quello degli apostoli. Prima anche costoro erano scettici e increduli al racconto delle donne (vv. 11), ora sono presentati nel loro ruolo fondamentale di *annunciatori* del Risorto, raccolti attorno a Pietro, beneficiario dell'apparizione del Signore (v. 34). L'espressione «veramente è risorto il Signore e si diede a vedere a Simone» ricalca molto da vicino il kerygma pasquale che Paolo riporta in 1Cor 15,3-5: esso è il fondamento del vangelo predicato dalla chiesa (1Cor 15,1) e l'elemento costitutivo della sua identità sociologica, in quanto gruppo riunito.

I due discepoli di Emmaus, abilitati dall'esperienza del

Risorto, si inseriscono a pieno titolo nella missione apostolica: anch'essi *raccontano del riconoscimento*. Ma a loro riguardo Luca insiste sull'aspetto "ordinario" della vita ecclesiale, venendo così ad interpellare più da vicino i destinatari della sua opera. A questo proposito il riferimento locale è molto significativo: la spiegazione-apertura da parte del Risorto avviene «sulla via»: è il luogo del cammino, dello snodarsi della vita e della storia ed è anche metafora – negli Atti degli Apostoli – della vita cristiana stessa³¹, in cui la fede di ciascuno gioca un ruolo determinante nel riconoscere il Risorto a partire dall'esperienza comunitaria della frazione del pane.

Le apparizioni pasquali ai discepoli non sono un'esclusiva degli Apostoli, perché tra i primi beneficiari, stando al racconto di Luca, ci sono stati due discepoli di secondo piano. Non si tratta neppure di un'esclusiva degli "allora presenti", perché – nell'ascolto della Parola e nell'Eucarestia –, ogni credente è abilitato a riconoscere la presenza viva e consolante del Risorto e a testimoniarla con la sua vita.

Da Emmaus all'oggi del secondo annuncio

Sarebbe perlomeno ingenuo ricercare un esatto parallelismo tra la vicenda di Emmaus e la situazione in cui viviamo oggi. Tuttavia l'efficacia comunicativa del racconto sta proprio nella sua capacità di creare un mondo possibile che stimola il confronto e dischiude possibilità effettive di ripensamento rispetto alla nostra situazione, lasciandoci comunque liberi e responsabili nell'immaginare nuovi percorsi per il presente.

I due viandanti sono discepoli in crisi. Per loro l'esperienza cristiana ha subito un tracollo ed è sfociata in una amara delusione; tuttavia neppure la fuga e l'isolamento riescono a cancellare del tutto la memoria di questo vissuto. Ci sono senza dubbio delle analogie con la maggioranza dei battezzati in Italia, se non altro per la densità e la ricchezza dell'esperienza che ciascuno ha maturato, a volte subito, durante la sua vita e di come questa troppo spesso non sia riuscita

³¹ Cf At 19,9.23; 22,4; 24,14.22.

a valere come riferimento significativo³². Tuttavia la ricerca, pur faticosa e non di rado contraddittoria, di bene e di senso porta con sé la promessa di «una notizia di bontà radicale (eu-) sempre nuova»³³. Facendo leva su questa presenza di vangelo, ripercorriamo la strada di Emmaus lasciandoci guidare dai passi che la scandiscono.

A partire dalla ricchezza e dalla densità della vita

Il contesto vitale del racconto è la situazione esistenziale dei due amici ad un tornante decisivo della vita in cui la ricerca di un senso si impone con tutta la sua serietà, senza che la fuga e l'isolamento siano in grado di offrire una qualche soluzione. Sono discepoli alle prese con il fallimento del loro maestro e della loro stessa esperienza di sequela. Il Risorto li incontra e li accompagna mostrando assoluto interesse per quanto hanno vissuto. La sua estraneità (cf v. 18) non ha lo scopo di raggirarli, ma di metterli nelle condizioni di valorizzare la loro storia: si fa da parte perché essa emerga. Con questa discrezione egli è testimone autorevole del modo di agire di Dio, l'amante della vita, comunque essa sia.

È questo il primo passo del dramma: la crisi “per difetto” a cui sono esposti due compagni è presa sul serio dal Risorto³⁴. Per dirla con Christoph Theobald, è la presa d'atto dell'universalità del vangelo «inteso nel senso più elementare del termine come notizia di bontà nascosta in ogni vita». Nel nostro caso anche in quella di discepoli smarriti (falliti?) di fronte all'inspiegabile disastro della vicenda di Gesù, che cercano di arginare (e qui sta il buono del loro tentativo) ricollocandola dentro un orizzonte, in cui però la presenza di Dio appare irrimediabilmente lontana. Tristezza e delusione

³² Per un inquadramento della situazione attuale rimando a BIEMMI, «Il secondo annuncio», 25-27.

³³ CHRISTOPH THEOBALD, «L'annuncio del vangelo in un contesto secolarizzato», *Esperienza e Teologia. «Il secondo annuncio. La vita dell'uomo alfabeto di Dio»* 29 (2013) 9-24, 10.

³⁴ Come segnala Biemmi, BIEMMI, «Il secondo annuncio», 34-35, l'espressione “crisi per eccesso e per difetto” è stata elaborata da DANIELE LORO, *Adulti e vita interiore. Tra esperienze di crisi e ricerca di senso*, Imprimatur: Padova 2008, 70-72.

affiorano alla coscienza non solo come protesta, ma come nostalgia di una bontà a cui non riescono per il momento a dare forma³⁵.

**Raccontarsi
per capirsi e
l'importanza di chi
sa ascoltare**

Lo sviluppo più consistente del racconto è rappresentato dal dialogo tra i due e Gesù. Luca inoltre conferisce molto spazio alle parole di Cleopa, mentre è piuttosto reticente circa il contenuto dell'istruzione del Risorto. Fatto salvo il disegno complessivo dell'evangelista, l'accento comunque non cade sulla catechesi, ma sull'esposizione del vissuto dei due amici³⁶. L'obiettivo di questa strategia è chiaro: solo raccontando la propria esperienza si è in grado di definirne contorni e contenuti. È il passaggio necessario, benché non sufficiente, per poterla inquadrare e comprendere. La delicata insistenza di Gesù perché essi raccontino è quindi funzionale a mostrare l'importanza che va riconosciuta a quanto hanno vissuto come discepoli alle prese con l'epilogo tragico della passione e l'annuncio sconcertante della Risurrezione. In definitiva è la loro esperienza di discepoli che costituisce la prospettiva d'accesso agli eventi pasquali. Senza questo vissuto – per quanto problematico possa essere – gli eventi resterebbero inaccessibili.

Tuttavia, accanto a questa importante attenzione, non va sottovalutato come l'evangelista ci tenga a mostrare come i due amici, pur avendo a disposizione tutti gli elementi del kerygma pasquale, non riescano a combinarli in modo tale

³⁵ Nel racconto di Emmaus emerge con evidenza il difetto, ma quanto esso sviluppa vale anche per l'eccesso: di fronte ad un dono esorbitante (si pensi all'esperienza della genitorialità o dell'innamoramento) si è comunque chiamati a riformulare la propria identità, in un nuovo orizzonte di significati in cui l'altro domanda di essere integrato senza strumentalizzazioni. Vedi ancora BIEMMI, «Il secondo annuncio», 36-41.

³⁶ Luca è molto stringato circa il contenuto dell'insegnamento di Gesù su Mosè e i profeti a proposito della sua vicenda, perché saranno gli Atti ad esplicitarlo con maggior ampiezza e precisione, come si può costatare ad es. nei discorsi di Pietro (At 2-5), di Stefano (At 7) e in quello di Paolo ad Antiochia di Pisidia (At 13).

che risultino compatibili con la promessa di liberazione, che ha animato la loro sequela.

In questa discontinuità tra vissuto e significato si colloca l'azione del Risorto. Egli, accettando anzitutto di ascoltarli, permette loro di passare da una discussione autoreferenziale e fatalmente sterile ad un racconto che si apre all'altro ed è costretto pertanto a misurarsi con i dati perché risultino comunicabili. Così crea le condizioni per la riappropriazione dell'esperienza e dello stato emotivo che ne consegue. Questa presa d'atto giustifica e tempera l'asprezza del rimprovero da parte del Risorto («stolti e lenti di cuore»: v. 25) perché presuppone un diverso livello di consapevolezza da parte loro, che rende possibile l'assunzione di un nuovo punto di vista: quello delle Scritture e della volontà di Dio. Tale prospettiva non cancella la durezza degli eventi («il Cristo doveva patire queste sofferenze»: v. 26) e quindi non travolge con un inaccettabile *happy end* la densità del loro vissuto, ma permette di reconsiderarlo come spazio in cui s'è resa disponibile, al modo di Dio, l'effettiva liberazione di Israele.

Una condivisione che non strumentalizza

L'effetto di questo percorso è una fondamentale presa di distanza dalla fuga e dall'isolamento: da qui in avanti non si sentono più soli e avvertono quasi come una minaccia la volontà del pellegrino di proseguire. L'insistenza del «resta con noi», però, nasconde anche un pericolo: la dipendenza che riduce l'autonomia e la libertà individuale, impacciandole con le vesti di un malinteso allineamento comunitario.

Il Risorto si guarda bene dall'approfittarne. Anzitutto l'intervento decisivo per il riconoscimento consiste nella riproposizione da parte del Signore della logica con cui egli è vissuto fino al dono di sé. Il pane spezzato e condiviso manifesta e rende accessibile questa logica di gratuità nell'orizzonte della comunione fraterna e della vita liturgica, ma nel contempo ne rimane il criterio di verifica. Lo spiega bene l'esito a cui approda il riconoscimento: Gesù diventa non manifesto³⁷. La sua presenza non viene meno, ma è affidata

³⁷ È bene sottolineare che l'aggettivo *afantos* usato da Luca deriva dal verbo *fainein*, il cui significato principale è "essere brillante,

all'ordine dei segni: i soli con cui gli uomini possano confrontarsi senza essere sopraffatti. Di conseguenza la comunione che il pane spezzato veicola diviene accessibile solo nel vissuto dei discepoli: illuminati dal vangelo e plasmati dalla grazia del dono, fanno della loro esistenza il luogo dove la gratuità del Signore è sperimentabile. Così il vissuto dei cristiani guadagna un posto decisivo nella testimonianza del vangelo e la fede elementare nella bontà della vita può diventare assunzione consapevole di uno stile di cui la prossimità e la gratuità sono i tratti distintivi. Esattamente come quelli assunti dal Signore Gesù, che nel farsi da parte permette alla fede dei due amici di venire alla luce³⁸.

Accogliere, riconoscere e abilitare

Il racconto si chiude con il ritorno dei due viandanti a Gerusalemme. È un ritorno a casa, tra quegli amici che avevano abbandonato perché non più capaci di dare significato alla loro presenza tra loro. Li trovano riuniti attorno all'apostolo Pietro, la cui autorevolezza è ascritta all'iniziativa del Risorto che «gli si diede a vedere» (v. 34). Nei confronti dei due fuggiaschi non oppongono alcun rimprovero, ma li accolgono annunciando loro la Risurrezione. Per Luca è questo il primo e fondamentale compito degli apostoli. Ma non è esclusivo: nell'economia dell'intero capitolo 24 il racconto dei due compagni occupa lo spazio più consistente ed ha una funzione abilitante perché – se è vero che gli apostoli sono i primi annunciatori e testimoni della Risurrezione – è l'esperienza dei due amici che diventa paradigmatica di come lo si possa riconoscere nella vita di ogni giorno e nella prassi ordinaria della preghiera comune attorno all'eucarestia. Nel riportare la loro storia – vissuta sulla simbolica via della loro esistenza – essi conferiscono spessore e agibilità esistenziale all'annuncio apostolico. In fondo è proprio questo l'intento pragmatico di Luca.

appariscente, manifesto”. Qui siamo di fronte esattamente ad una anti-teofania.

³⁸ Per questo passaggio vedi ancora THEOBALD, «L'annuncio del vangelo in un contesto secolarizzato», 13-15.

Alla fine risulta palese l'orientamento della *rifigurazione* qui presentata. I punti di contatto con gli snodi essenziali del secondo annuncio emergono con grande chiarezza: la partenza dal vissuto nei suoi tornanti decisivi, lo spazio garantito ai racconti di vita e la loro valorizzazione in quanto segnati dalla ricerca di bene, l'offerta di senso nella prospettiva della gratuità evangelica, l'essenzialità dei riferimenti ecclesiali rappresentati dall'annuncio e dalla condivisione eucaristica, il riconoscimento delle competenze maturate, che abilita alla testimonianza e alla ministerialità, la vita "incontrata dal Risorto" come luogo dove si concretizza la fede annunciata dalla chiesa³⁹.

Inevitabilmente la prospettiva da cui si è partiti ha guidato la lettura, ma nel contempo ha inteso lasciarsi intrigare dal racconto. La speranza è che non risulti forzata o pretestuosa, ma rispettosa, senza essere servile, di un processo – quello evangelico offertoci da Luca – che in quanto Parola di Dio ci domanda l'impegno della comprensione e della riappropriazione. *Dio ha delle storie*⁴⁰. Storie che ci riguardano, che cioè ci permettono come individui e come comunità ecclesiale di guardarci di nuovo.

SOMMARIO

L'articolo illustra come la lettura narrativa del racconto di Emmaus presenti una sequenza di passaggi capaci di rifigurare il percorso del secondo annuncio, collocandolo all'interno del processo formativo che il Risorto ha messo in atto nei confronti dei due discepoli in fuga.

³⁹ Si può confrontare questo elenco con la parte finale dell'articolo di BIEMMI, «Il secondo annuncio», 41-48, dove presenta alcune proposte per la catechesi e la pastorale.

⁴⁰ È il titolo del contributo della Parmentier citato alla nota 2.

Emmaus and the second Annunciation

ABSTRACT

The article shows how the narrative lecture of Emmaus story has got a sequence of passages capable of reshaping the second Annunciation's path, putting it in the formative process that the Rebirth put in place towards the two disciples on the run.