

CICLO DI SPECIALIZZAZIONE

Teologia Biblica NT

La cristologia “simbolica” di Giovanni, dal Quarto Vangelo all'Apocalisse

Docente: prof. Claudio Doglio

Descrizione del corso:

Obiettivi. Nel Vangelo secondo Giovanni la figura di Gesù viene presentata attraverso il rimando ad alcuni elementi simbolici, che meritano di essere studiati anzitutto nella loro dimensione antropologica, per poi collocarli nel contesto letterario e culturale delle Scritture di Israele. Il primo obiettivo è quello di svolgere tale ricerca sul linguaggio simbolico e un importante risultato di apprendimento viene individuato nella capacità di riconoscere i tipici procedimenti letterari e teologici che Giovanni adopera trattando i simboli.

Contenuti. Lo studio teologico del Quarto Vangelo concentra l'attenzione sui «segni» narrati dall'evangelista, soprattutto sulla sua comunicazione simbolica e sulle immagini ricorrenti con profonda significazione: l'acqua e la luce, il vento e il respiro, le ore della giornata e le condizioni atmosferiche. Partendo dalla nozione letteraria di “simbolo”, si analizza il diverso modo di adoperare il linguaggio simbolico nella letteratura giovannea, distinguendo fra il procedimento storico usato nel Vangelo e quello fantastico presente nell'Apocalisse. Lo studio quindi procede ricostruendo una mappa sintetica delle principali ricorrenze simboliche, per poi prendere in considerazione esegetica i passi evangelici in cui compaiono le figure principali, senza mai distogliere l'attenzione dall'insieme della narrazione complessiva. In particolare interessano i passi in cui è Gesù stesso a presentarsi – con la teoforica espressione «Io Sono» – adoperando tali immagini: «Io sono il pane (Gv 6,35), la luce (Gv 8,12), la porta (Gv 10,7), la strada (Gv 14,6), la vigna (Gv 15,1)»; ovvero formulando promesse simboliche: «L'acqua che io gli darò diventerà in lui sorgente di acqua che zampilla per la vita eterna» (Gv 4,14). L'attenzione al substrato veterotestamentario di queste immagini e la loro basilare valenza antropologica guidano tale analisi. Infine per giungere ad una sintesi di cristologia giovannea si considerano alcune importanti scene dell'Apocalisse che presentano in modo simbolico la persona e il ruolo del Cristo: l'Agnello immolato (Ap 5,6), il Figlio dell'uomo sulla nube bianca (Ap 14,14) e il Logos sul cavallo bianco (Ap 19,11-16).

Metodo. Dopo l'introduzione del docente sul linguaggio letterario e la teologia simbolica, nonché un esame complessivo del materiale giovanneo da prendere in considerazione, l'analisi particolareggiata dei vari elementi può essere condotta in modo seminariale, affidando agli studenti l'impegno di ricercare le ricorrenze, verificare i contatti con la tradizione veterotestamentaria e riconoscere il tessuto narrativo dei vari riferimenti, per giungere insieme ad una sintesi di cristologia per simboli. La verifica di apprendimento e competenze consiste in un colloquio col docente, basato su una ricerca specifica, condotta personalmente dallo studente.

Il seguente testo contiene la trascrizione delle lezioni, condotta con diligenza e fedeltà da
Riccardo Becchi: volutamente è stato conservato il tenore dell'esposizione orale

1. Introduzione al procedimento “simbolico”

Lettura diacronica e sincronica	2
L’evangelista Giovanni.....	3
Un vangelo “spirituale”	4
Il linguaggio del “simbolo”	6
Il simbolo è un “segno”	7
Ampia gamma di significati “simbolici”	8
L’uso di <i>symbolon</i> nella traduzione dei “Settanta”	9
La Scrittura e la Parola (Gv 2,21-22).....	11
Non capirono, ma poi si ricordarono (Gv 12,16).....	12

Il nostro corso è dedicato alla cristologia simbolica di Giovanni: vogliamo riservare l’attenzione soprattutto al Quarto Vangelo, senza perdere di vista l’Apocalisse. Quindi tentiamo di mettere insieme l’impostazione metodologica della teologia di Giovanni dalla stesura del Quarto Vangelo alla stesura dell’Apocalisse.

Quello che mi interessa particolarmente è il *metodo simbolico* di Giovanni. Do per scontato che abbiate fatto l’introduzione a Giovanni e quindi tutti i discorsi fondativi relativi all’autore, all’opera letteraria, li conoscete o li potete approfondire in altro modo, mentre il nostro impegno è quello di uno studio teologico-letterario, che vuole analizzare i particolari per verificare il metodo teologico dell’insegnamento giovanneo.

Dico subito che l’intento di questo approfondimento è fare un passo oltre il metodo storico-critico e anche oltre la lettura di tipo narratologico, per recuperare l’impostazione più teologica – evidenziata dai padri – e definita, appunto, “lettura simbolica”.

Cercheremo di chiarire il metodo lasciando poi alla vostra valutazione se sia un metodo utile da sviluppare e approfondire, oppure se convenga seguire altre metodologie.

Oserei dire che diamo al corso una impostazione patristica, non nel senso che citerò tanto i padri, metodo che non userò perché pesantissimo: “il tale dice..., il tal altro afferma”, creando così una antologia di opinioni sui versetti, ma entrando piuttosto nella mentalità esegetica del mondo classico, quindi avvicinandoci il più possibile alla metodologia stessa di Giovanni.

Lettura diacronica e sincronica

Il metodo storico-critico, utile e valido, tuttavia non soddisfa più le nostre esigenze, soprattutto da un punto di vista teologico per il contenuto e il messaggio. Di fronte al testo di Giovanni, grandi autori come Brown e Schnackenburg si soffermano a ricostruire le fasi di composizione del libro. È importante che lo abbiano fatto! Le loro opere sono studi utili che hanno fornito una comprensione più approfondita del testo, facendoci notare che ha una storia di composizione. Bene, adesso lo abbiamo notato.

BROWN R. E., <i>Giovanni. Commento al vangelo spirituale</i> , Cittadella, Assisi 1991 ³ SCHNACKENBURG R., <i>Il vangelo di Giovanni</i> , 4 volumi, Paideia, Brescia 1973-87

Sappiamo che il Quarto Vangelo non è stato scritto a tavolino di punto in bianco, non è stato scritto dieci anni dopo, ma oltre settanta anni dopo i fatti; ma non semplicemente *dopo* settant’anni, bensì *durante* settant’anni. Noi però adesso abbiamo un libro finito e il fatto che gli autori, ovvero l’Autore abbia impiegato settant’anni a scriverlo, non è che ci interessi più di tanto. Ne dobbiamo comunque tenere conto, perché tanto tempo così dice la possibilità di una grande rielaborazione; uno scritto nato di getto probabilmente

non ha tutti questi riferimenti. Allora è proprio qui che dobbiamo arrivare. Se l'autore, con l'aiuto della comunità e quindi di tanti altri scrittori, ci ha messo così tanto tempo ad arrivare ad un testo finito – che poi non è neanche finito, perché è pieno di elementi che si sarebbero potuti ritoccare e migliorare – vuol dire che l'attenzione è stata posta sui particolari e nei particolari narrativi, descrittivi, ci sono dei messaggi significativi che meritano di essere valorizzati. Vi propongo quindi una lettura sincronica, non diacronica. È proprio una scelta di metodo e di campo.

— *La lettura diacronica* implica una ricostruzione di tutto il tempo di composizione, cercando di spiegare che un capitolo è stato scritto prima di un altro capitolo e così via.

— *La lettura sincronica* valorizza invece l'unità del testo: abbiamo una realtà omogenea, ben definita, che è il testo canonico di Giovanni. Il testo definitivo potrebbe avere dei particolari da correggere, da migliorare, però non li hanno migliorati, lo hanno pubblicato così e noi lo studiamo così com'è. Partiamo quindi dal presupposto che sia un'opera unitaria, non una amalgama di episodi, ma una costruzione logica, cioè intelligente, voluta da una mente intelligente, che ha organizzato un racconto in un certo modo.

Per la lettura narratologica applicata al Vangelo di Giovanni, vedi:

V. MANNUCCI, *Giovanni, il Vangelo narrante. Introduzione all'arte narrativa del quarto Vangelo*, EDB, Bologna 1993

R. VIGNOLO, *Personaggi del Quarto Vangelo. Figure della fede in San Giovanni*, Glossa, Milano 1995

F.J. MOLONEY, *Il Vangelo di Giovanni* (Sacra Pagina, 4), LDC, Leumann (TO) 2007

Per una maggiore valorizzazione dei particolari simbolici, vedi:

J. MATEOS – J. BARRETO, *Vangelo di Giovanni. Analisi linguistica e commento esegetico*, Cittadella, Assisi 1982

Piuttosto che la metodologia storico-critica, utilizzeremmo quindi quella narratologica per vedere come la dinamica del racconto presenta i personaggi, le loro relazioni. Però questo metodo di indagine del racconto lo vogliamo integrare con una attenzione – appunto tipicamente patristica – al significato delle immagini, al modo significativo di raccontare, dove i particolari hanno senso, ma non per una informazione curiosa – cioè per rispondere alla curiosità di sapere (ad esempio) che ora era quando i due discepoli si fermarono presso Gesù – bensì per sapere perché Giovanni lo dice. Molte curiosità sulla storia di Gesù resteranno insoddisfatte, in compenso ci vengono dette delle cose che non ci interessano più di tanto, ma il testo è così e sottolinea questi aspetti.

L'evangelista Giovanni

Parto da una scelta di identificazione del personaggio *Giovanni* con una figura sacerdotale di Gerusalemme, con la quale l'evangelista non è in contrasto per il fatto di essere “figlio di Zebedeo”, pescatore del Lago di Galilea. Una valida ricostruzione è stata elaborata da Martin Hengel, di cui seguo la proposta, integrandola con le osservazioni di Henri Cazelles.

HENGEL M., *La questione giovannea*, Paideia, Brescia 1998 (orig. tedesco 1993).

CAZELLES, H., «Jean, fils de Zébédée, “prêtre” et apôtre», *RSR* 88 (2000) 253-258

Molti autori moderni sostengono l'ipotesi della appartenenza di Giovanni ad una famiglia sacerdotale di Gerusalemme. In particolare Cazelles fa notare che il nome *Zebedeo* – questo è secondo i vangeli il nome del padre degli apostoli Giacomo e

Giovanni – ricorre in diversi elenchi di famiglie sacerdotali di Gerusalemme; ma ciò che conta è dimostrare che l'appartenenza di Giovanni ad una famiglia sacerdotale non sia in contraddizione con il particolare sinottico del Giovanni figlio di Zebedeo che, per seguire Gesù, lascia il padre con i garzoni sulla barca. Proprio perché una famiglia sacerdotale di Gerusalemme potrebbe avere un'impresa di pesca sul lago.

Ma non ci addentriamo in queste cose, anche perché finiremmo per fare un romanzo di fantasia. Ci è però utile, come presupposto di partenza, considerare l'autore di questo testo come una persona inserita nella cultura letteraria e teologica del giudaismo gerosolimitano, cioè appartenente ad una famiglia e ad un ambiente dove la cultura biblica e la tradizione del giudaismo è forte.

In ogni caso – ammesso che non vi piaccia questa ipotesi e vogliate essere più fedeli all'immagine tradizionale del povero pescatore del lago di Galilea – dobbiamo immaginare un Giovanni che durante il ministero di Gesù è un giovane, inferiore a vent'anni, mentre settant'anni dopo – quando finisce la stesura del testo evangelico – ne doveva avere più di novanta!

Partiamo da questa osservazione elementare: il ragazzo che ha fatto una esperienza significativa di quel maestro, Gesù di Nazaret, ha avuto in settant'anni tutto il tempo per integrare la propria cultura e ripensare quella esperienza alla luce della sua competenza teologica. Partire però da un ambiente di periferia, ai margini della cultura, è decisamente più complesso che non partendo da un ambiente familiare integrato nella cultura di Gerusalemme e soprattutto formato con la mentalità, con il modo di ragionare tipico di un sacerdote di Gerusalemme.

Di fatto noi troviamo nel Quarto Vangelo un procedimento che dà enorme importanza all'Antico Testamento. Il grande codice di riferimento per comprendere il racconto giovanneo è l'Antico Testamento, senza che l'autore faccia molte esplicite citazioni. Ne fa sì, ma non tante; non è la citazione esplicita ad essere determinante, anzi, è più significativo l'uso implicito del riferimento alle Scritture giudaiche, essendo il suo scritto rivolto a persone che capiscono il riferimento. È un procedimento allusivo che appartiene al metodo esegetico tipico del mondo giudaico: interpretare un testo raccontando un altro testo. Ovvero raccontare un testo con dei particolari che richiamino un altro testo, in modo tale da illuminarli a vicenda, secondo quelle regole esegetiche che nel giudaismo erano abitualmente insegnate e praticate.

Troviamo quindi che l'autore del Quarto Vangelo ha anzitutto la visione di una storia della salvezza: considera la persona di Gesù inserita in una storia di salvezza – in un prima e in un poi – e interpreta la persona e la vicenda di Gesù alla luce del patrimonio letterario e culturale che gli era proprio, che è il patrimonio di Israele. Giovanni, però, non presenta semplicemente il personaggio di Gesù come inserito nella storia della salvezza, ma come il vertice, il compimento, la realizzazione di quello che era anticipato.

Un vangelo “spirituale”

Questo procedimento è stato definito con termini diversi. La più antica definizione del modo di procedere giovanneo la troviamo in Clemente Alessandrino, in un'opera che si intitola «ὑποτυπώσεις» (*hypotypóseis*), cioè “Ipotesi” (al plurale). È un'opera che non possediamo – se non in frammenti – perché è stata molte volte citata da autori seguenti. Il testo che interessa a noi è citato da Eusebio di Cesarea nella *Storia ecclesiastica* che è una miniera di informazioni. La citazione precisa: libro VI, cap. 14, par. 7.

Nel capitolo 14 della *Storia ecclesiastica* Eusebio parla dei libri di Clemente e fa il riassunto del contenuto di quest'opera: riporta anzitutto le sue particolari teorie, soprattutto a proposito della Lettera agli Ebrei, ma questo non ci interessa. Poi Eusebio riporta che Clemente ha ricostruito la genealogia apostolica dei vangeli; noi diremmo che ha tentato una soluzione di questione sinottica ricostruendo l'ordine. Alla fine del paragrafo 7 riporta questa importante affermazione di Clemente:

Ultimo poi, Giovanni, vedendo che negli altri vangeli era presentato il lato umano della vita di Cristo, secondando l'invito dei discepoli, spinto dai suoi conoscenti e ispirato divinamente dallo Spirito, fece un «εὐαγγέλιον πνευματικόν» (*euangélion pneumatikón*) "vangelo spirituale".

Questa è una traduzione! Il testo greco dice «τὰ σωματικά» (*tà somatiká*) e basta; neutro plurale, derivato da «σωματικός» (*somatikós*), cioè relativo al «σῶμα» (*sóma*), il corpo; è un aggettivo che corrisponde all'italiano "somatico" e designa ciò che è legato al corpo. Ma è usato al neutro plurale: cioè "le cose corporee". Traduzione proposta è libera e forbita: "il lato umano della vita di Cristo". Attenzione, però, perché il testo di Clemente dice solo che negli altri vangeli Giovanni ha visto "*tà somatiká*" quindi ha deciso di scriverne uno "*pneumatikón*".

È la prima volta che compare la definizione "*vangelo spirituale*" per designare il testo secondo Giovanni. Clemente Alessandrino, nel III secolo, inserito nella cultura alessandrina, abituato a una lettura allegorica dei testi letterari – tutti i testi letterari, Omero compreso – dice che Giovanni ha scritto un "*euangélion pneumatikón*", mentre i sinottici raccontano "*tà somatiká*". Questa è la più antica testimonianza patristica di interpretazione del metodo di Giovanni.

È certo poca cosa! Se avessimo il libro di Clemente, probabilmente ci sarebbe di più, invece ne abbiamo il riassunto fatto da un altro! Eusebio ha semplicemente riportato le due cose che secondo lui meritavano di essere ricordate delle *Ipotesi* clementine; noi le conserviamo, ma non sappiamo come Clemente abbia approfondito la problematica. L'idea però c'è. La contrapposizione è posta tra *soma* e *pneuma*.

Se i racconti sinottici mostrano ciò che riguarda il *soma*, il racconto giovanneo è *pneumatico*. Non dobbiamo però contrapporre questi testi in modo troppo netto, perché in fondo il racconto di Giovanni è *somatico* come i sinottici. Evidentemente però il fiuto letterario di Clemente gli fa osservare che il metodo di composizione letteraria del Quarto Vangelo è diverso, è quello che egli definisce *pneumatico*, usando un linguaggio che la scuola di Alessandria ama, riprendendolo da Paolo (cf. Rm 1,11; 7,14; 15,27; 1Cor 2,13.15; 3,1; 9,11; 10,3-4; 12,1; 14,1.37; 15,44.46; Gal 6,1; Ef 1,3; 5,19; 6,12; Col 1,9; 3,16).

Partendo soprattutto da 1Cor 15,44 («*si semina un soma psychikon, risorge un soma pneumatikon*»), si è creata una classificazione, distinguendo le persone *somatiche*, le persone *psichiche* e le persone *pneumatiche*; questa distinzione farà furore nel mondo gnostico, ponendo al vertice solo gli spirituali, cioè coloro che hanno una comprensione piena e matura della fede. Non per niente il vangelo secondo Giovanni piacque enormemente agli gnostici e i primi commentatori del suo testo furono proprio i grandi maestri gnostici: Valentino ed Eracleone. In Egitto, nel III secolo, si legge Giovanni come testo prediletto e lo si interpreta in chiave gnostica. La scuola catechetica di Alessandria, con Clemente e Origene, adopera un linguaggio simile: riconosce il testo di Giovanni come *spirituale*, senza le esagerazioni gnostiche.

Il linguaggio del “simbolo”

Sarà con Origene che comparirà il termine «σύμβολον» (*sýmbolon*) “simbolo” insieme all’aggettivo «συμβολικός» (*symbolikós*) “simbolico”, per definire una particolare lettura. Sostanzialmente la definizione di “vangelo spirituale” e “vangelo simbolico” si corrispondono. Nel linguaggio patristico più antico συμβολικῶς (*simbolicamente*) è sinonimo di πνευματικῶς (*spiritualmente*), come è dimostrabile in Giustino (*Dial.* 86,3) e in Clemente (*Ped.* 2,12). In Ap 11,8 la grande città è definita πνευματικῶς come Sodoma ed Egitto: è chiaro il significato “simbolico” del termine “spirituale”.

cf. C. DOGLIO, « “*Pneumatikós*” (Ap 11,8). Lettura biblica nello Spirito, in: R. Fabris (ed.), *La Parola di Dio cresceva* (At 12,24). *Scritti in onore di Carlo Maria Martini nel suo 70° compleanno* (Supplementi della Rivista Biblica, 33), EDB, Bologna 1998, 77-86

Un vocabolo diverso indica però una analoga metodologia teologica e, dato che l’aggettivo *simbolico* – piuttosto che *spirituale* – è quello che è diventato più comune nel nostro linguaggio, è bene che ci soffermiamo a chiarire l’uso di questo termine: che cosa significa? e: come lo applichiamo al vangelo secondo Giovanni?

È importante notare che la parola *sýmbolon* non compare nel Nuovo Testamento; nel greco neotestamentario non esiste questo vocabolo, in nessuna forma, neanche nei derivati. È invece una parola molto antica nella lingua greca e molto diffusa nel linguaggio greco di tutte le epoche.

Il sostantivo *sýmbolon* deriva dal verbo «συμβάλλω» (*sym-bállo*). «συν» (*syn*) è la preposizione “con” che indica unione, mentre “ballo” è il verbo, letteralmente con il significato di “gettare”, “mettere”. Dunque “*symbállo*” vuol dire “mettere insieme”. Esiste anche la forma femminile del nome, «συμβολή» (*symbolé*), che vuol dire “incontro”, “connessione”, “giuntura” e anche “convenzione”; nell’ambito economico vuol dire “contributo”, nel senso di qualcosa che si messo insieme: “colletta”. È un vocabolo diffuso nel linguaggio greco; mentre il femminile indica qualcosa di astratto, il neutro, “*sýmbolon*”, richiama piuttosto un oggetto, una cosa concreta.

Nel linguaggio greco classico *sýmbolon* designava un oggetto di riconoscimento. Nell’Atene classica del V secolo era la tessera con cui si poteva accedere all’assemblea; era un documento di identità e di riconoscimento: era una specie di passaporto o carta d’identità. Designava un documento, un oggetto che permetteva di riconoscere la persona e quindi aveva una grande diffusione nell’uso popolare nel significato di documento, tessera. Ma di qui ad arrivare al significato teologico il passo è ancora lungo.

Perché si adopera questo vocabolo derivato dal verbo “mettere insieme” per indicare una tessera? Perché l’uso è molto arcaico e parte dall’utilizzo di due frammenti di un unico oggetto spezzato. Una tessera primitiva di riconoscimento è oggetto diviso in due: in genere un coccio, un piattino. Spezzandolo, la linea di frattura determina una situazione originale e unica, perciò utilizzabile come segno di riconoscimento: “Tu tieni una parte e io ne tengo un’altra. Se non posso venire io di persona, affido questo *simbolo* ad un mio delegato; l’importante è che mettiate insieme i due pezzi: se combaciano, vuol dire che è autentico”. Il concetto di tessera o di segno di riconoscimento, nel mondo greco è legato alla parte da unire ad un’altra parte, in modo tale da ottenere l’unità. *Sýmbolon* è un pezzo non completo che ha bisogno dell’altro pezzo; mettendo insieme i due pezzi si ha «ὅλον» (*hólon*), cioè “il tutto”.

Partendo da questa metodologia arcaica è nato il nome che poi ha fatto indipendentemente la sua strada, ma ha conservato nella mentalità greca il riferimento al

“mettere insieme”. Quindi l’oggetto chiamato *sýmbolon* deve essere messo insieme ad un altro per cui finisce per diventare sinonimo di “segno”, anche se più significativo.

Il simbolo è un “segno”

Giovanni non adopera *symbolon*, bensì la parola “segno”: «σημεῖον» (*semèion*). Questo è un termine frequente e indica semplicemente un segno, un segnale, dal verbo che designa una comunicazione non verbale.

Senza parlare io agito due dita e, allontanando l’indice dal medio, ti ho fatto capire che devi tagliare, tagliare il discorso, essere più corto, smetterla di parlare. Guardate quanti processi mentali abbiamo fatto, anche se sono semplicemente due dita che si muovono; però, anche se non hanno nulla a che fare con le forbici, richiamano l’idea delle forbici. Le forbici richiamano l’idea del taglio, però il taglio non è quello della carta o della stoffa. Io stavo facendo riferimento al fatto che tu stavi parlando, eri troppo lungo e io non avevo più voglia di ascoltarti. Smetti di parlare. Guarda quante cose ti ho detto. Questo tipo di comunicazione è «σημαίνειν» (*semáinein*) = “fare un segno”, cioè un «σημεῖον» (*semèion*)! Non te l’ho detto con una formula logica, ma te l’ho detto, cioè ti ho fatto arrivare un messaggio; senza parole ti ho comunicato un’idea, un messaggio. Ti ho detto: taci, smettiti di parlare, sono stufo di sentirti. Ti ho detto tante cose, dipende poi come le prendi e quante ne hai capite, ma il messaggio è arrivato. Ecco, il movimento di due dita è un *semèion*, un segno; e così una infinità di altre cose.

La nostra vita è fatta di segni. Pensate a livello stradale, sono tutti segni convenzionali: strisce bianche per terra, strisce gialle, strisce blu. Parcheggiando all’interno di quelle blu bisogna pagare, perché? È un segno: vedi la striscia blu e sai che devi pagare; se invece è gialla è riservata a qualcuno; se invece è bianca... è occupata, c’è già qualcuno! Semplicemente il cambio di colore costituisce un segno. È molta la differenza tra il movimento di due dita e il colore di una striscia per terra. Eppure anche il colore della striscia è un *semèion*. In quel segno non c’è nessuno che parla o, meglio, è il Comune che sta parlando a te e ti sta facendo un discorso ben preciso. Qui puoi lasciare l’autovettura solo se sei disposto a pagare, oppure solo se appartieni a una categoria di persone a cui è riservato il posto. È proprio come se si facesse un discorso e così via.

La parola *sýmbolon* rispetto al *semèion* ha di più l’idea del procedimento mentale di composizione. Possiamo tradurre tranquillamente “segno”, ma il vantaggio della parola greca che è stata scelta dalla tradizione patristica, soprattutto alessandrina, è stato quello di specificare il procedimento che il lettore, il destinatario del segno, deve fare, mettendo insieme i particolari.

Vi ho detto prima che il termine *sýmbolon* non ricorre nel Nuovo Testamento, ma il verbo «συμβάλλω» (*symbállō*) sì. È solo lucano. Ricorre per lo più negli Atti degli Apostoli, ma con il senso di “conversare”. Il sinedrio si riunisce e i vari membri discutevano fra di loro:

At 4,¹⁵ Si consultavano gli uni con gli altri «συνέβαλλον πρὸς ἀλλήλους»
(*synéballon prós allélous*)

Oppure nell’episodio famoso dell’areópago di Atene ...

At 17,¹⁸ alcuni epicurei e stoici filosofi “conversavano con lui (cioè con Paolo)”
«συνέβαλλον αὐτῷ» (*synéballon autó*)

Significa “mettere insieme” delle opinioni, quindi è un verbo usato semplicemente in un racconto di persone che convergono e discutono (cf. anche Lc 14,31; At 18,27; 20,14).

Un versetto però è particolarmente significativo per noi: non c'entra con Giovanni, ma ci è utile per capire la mentalità. È facilmente ricordato a memoria e usato abbondantemente nella predicazione, il versetto lucano riguarda la Madre di Gesù:

Lc 2,¹⁹ Maria, conservava tutte queste cose *meditandole* nel suo cuore.

«Μαριάμ πάντα συνετήρει ταῦτα τὰ ῥήματα συμβάλλουσα ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῆς»
Mariam panta syneterei táuta ta rhémata symbállousa en te kardía autès

Probabilmente non avete idea che il verbo “meditare” è «συμβάλλω» (*sym-bállo*); Maria conservava tutte queste *rhémata*, “mettendole insieme” nel proprio cuore. Il termine «ῥήμα» (*rhéma*) è quello preferito da Luca per rendere l'ebraico «*dābār*»: “parola”, “fatto”. *Rhéma* infatti è termine concreto, materiale, come tutti i vocaboli che in greco terminano in «μα» (*ma*): perciò indica non solo la parola, ma anche il fatto, l'avvenimento.

La stessa parola “conferenza” deriva dal verbo «συμβάλλω» (*symbállo*); la conferenza potrebbe essere un modo per tradurre “simbolo”. Pensate che differenza, che salto logico c'è. Che cos'è una conferenza? È una realtà dove uno parla ad un altro (dal latino: “portare insieme”, molto simile al greco!); però non è la conferenza come la intendiamo noi. In genere la conferenza è la presentazione di qualche cosa ed è anche un modo per incontrare delle opinioni, per confrontare, per dialogare. Il testo di Luca è stato tradotto con “meditare”, si può anche tradurre così, ma la conferenza non è una meditazione. Che cosa fa Maria? «Συμβάλλουσα» (*symbállousa*), “mette insieme” tutte queste «ῥήματα» (*rhémata*) nel suo cuore, dove “cuore” sta per “testa”, cioè intelligenza. Se noi prendiamo questo versetto lucano e lo applichiamo alla metodologia giovannea, abbiamo un primo accenno al metodo dell'evangelista.

Che cosa ha fatto Giovanni? Ha conservato i «ῥήματα» (*rhémata*) della esperienza storica, «συμβάλλον» (*symbállon*) “mettendo insieme” tutto nel suo cuore, cioè nella sua testa, nella sua persona intelligente. La sua esperienza personale è stata l'ambiente in cui hanno assunto un ordine, una forma i vari *rhémata*. Questo procedimento è quello che chiamiamo *simbolico*. È una specie di “conferenza cristologica”, una meditazione – se volete – cioè un procedimento logico di mettere insieme le parti per arrivare all'unità del tutto.

Ampia gamma di significati “simbolici”

Nell'ambito culturale greco il termine «σύμβολον» (*sýmbolon*), che indicava semplicemente il “segno”, finì per assumere la valenza di segno segreto, segno di riconoscimento, parola d'ordine che fanno in pochi e venne adoperato nel linguaggio dei misteri, cioè nelle celebrazioni – noi diremmo esoteriche – soprattutto legate a Dioniso.

Si adoperava infatti proprio il termine “*mysterion*” per indicare queste particolari celebrazioni e la lingua cristiana assunse il linguaggio misterico per parlare dei sacramenti. Pur con il rischio di creare confusioni, i primi cristiani ebbero il coraggio di adoperare quella terminologia corrente per parlare dei propri “santi misteri”; introdussero così il linguaggio di *iniziazione* cristiana e presero ugualmente da quel mondo misterico la terminologia del “simbolo”.

Nel linguaggio origeniano il termine “simbolo” indica soprattutto il rito, il segno in quanto parte di una celebrazione rituale (cf. *Commento a Giovanni* VI,6.33). Il rito del battesimo è un segno, il rito eucaristico è fatto di segni. In quell'ambito tipicamente liturgico, che comporta l'iniziazione ai santi misteri, venne applicata la terminologia simbolica e, difatti, per noi è normale dire che la liturgia è simbolica, piena di simboli.

Così il termine *sacramento*, tipicamente latino – che originariamente significava “giuramento militare”, quindi non aveva nulla a che fare con quello che pensiamo noi – venne a identificare i *symbola*, cioè i segni della fede. Il vocabolo latino *sacramentum* finì quindi per corrispondere al greco *symbolon*.

Un altro uso fu quello della tessera di riconoscimento, come prova di appartenenza alla comunità che ha la retta fede, per cui venne chiamato “simbolo” il testo della professione di fede ed è rimasta ancora per noi oggi la terminologia che indica il “credo” come “Simbolo Apostolico” o “Simbolo Niceno-costantinopolitano”. Qui il procedimento mentale del “mettere insieme” non c’è più: è divenuto un termine tecnico per indicare l’appartenenza al gruppo. Per dimostrare di essere ortodosso, cioè di avere la retta fede, devi presentare le tue credenziali, cioè la tessera di riconoscimento, che consiste in un testo ecclesiastico: «Credo in un solo Dio, Padre onnipotente...». Quando questa preghiera viene recitata insieme unisce, “mette insieme”; però il suo nome non è legato al fatto di dirla insieme, bensì al significato di documentazione, come credenziali: diventa il criterio di riconoscimento del fedele. C’è quindi una evoluzione particolare nella documentazione degli atti di fede.

La proposta liturgica dei segni della salvezza è una lettura simbolica. È vero che la terminologia diventa esplicita, ovvero noi la possiamo documentare, a partire dal III secolo; tuttavia non significa che tale mentalità cominci solo nel III secolo. Intendo dire: Giovanni non adopera la parola *symbolon*, ma il suo procedimento letterario e teologico possiamo tranquillamente definirlo simbolico, secondo il metodo che riconosciamo in Origene e negli altri padri. Questi infatti, quando adoperano il linguaggio del simbolismo – applicandolo alla liturgia e ai sacramenti – affermano che sono segni della fede, che significano un messaggio e realizzano quello che significano. Questo tipo di pensiero è giovanneo: l’autore del Quarto Vangelo ha infatti una fine mentalità simbolica: mette insieme e tende alla unità.

L’uso di *symbolon* nella traduzione dei “Settanta”

È chiaro che il modo di pensare di Giovanni, giudeo del I secolo, non è uguale al modo di pensare di Origene, greco del III secolo; però il procedimento simbolico è analogo e, con la sua mentalità giudaica, Giovanni racconta simbolizzando, cioè presentando dei segni significativi che permettono di comprendere un messaggio. Il quarto evangelista racconta i fatti della vita di Gesù con una intenzione rivelatrice e così – proprio perché il particolare rivela qualche cosa di più grande, che va oltre – tutti i particolari, messi insieme, permettono di tessere la rivelazione.

Proprio per evidenziare l’antichità del linguaggio e della metodologia, è ancora necessaria una osservazione di tipo linguistico in riferimento alla Settanta. Dato che adopero una parola greca, devo cercarla nella Settanta: anche qui però trovo poco! Il termine *symbolon* nella Settanta lo troviamo solo tre volte.

In Osea 4,12 ἐν συμβόλοις traduce a senso il testo ebraico, perché nell’originale c’è “legno” (בַּעֲצֵי = il suo legno), nel senso di idolo o amuleto superstizioso. Quindi non c’entra niente: probabilmente adoperava *symbolon* al plurale facendo riferimento a riti esoterici magici.

Le altre due ricorrenze sono nel Libro della Sapienza, testo tipicamente greco, che non ci dà la possibilità di confrontare con un corrispettivo ebraico. Una prima volta troviamo un passaggio non significativo dove gli empi parlano di “*symbola*” della euforia. Il passo non ha alcun valore teologico, se non la testimonianza dell’uso di questo termine:

Sap 2,⁹«Nessuno di noi sia estraneo alla nostra intemperanza. Lasciamo dappertutto i *segni* della nostra gioia (σύμβολα τῆς εὐφροσύνης)»

Ritengo invece importante un solo passo, l'ultimo che resta, in Sap 16,6. Siamo verso la fine di questo libro, laddove viene fatta la «σύγκρισις» (*sýnkrisis*), cioè il confronto fra la vicenda degli ebrei e quella degli egiziani. È il racconto delle piaghe dell'Egitto confrontate con le prove di Israele nel deserto, mostrando come Dio abbia usato realtà simili per punire gli uni e salvare gli altri. Il capitolo 16 è dedicato al serpente di bronzo, un episodio raccontato nel Libro dei Numeri (21,4-9). Il saggio autore fa un *midrāsh* sull'esodo, rileggendo la vicenda dei serpenti velenosi che uccidono il popolo. Il versetto del Libro della Sapienza dice:

Sap 16,⁶ A scopo di ammonizione e per breve tempo furono tormentati, avendo avuto un *segno di salvezza* (σύμβολον ἔχοντες σωτηρίας – *sýmbolon soterias*) perché conservassero il ricordo (εἰς ἀνάμνησιν) del precetto della tua legge.

Grazie a quel serpente innalzato da Mosè, chi lo guardava rimane in vita. Perciò il serpente di bronzo è *simbolo* di salvezza: il suo scopo è far ricordare il comandamento della legge, cioè che la salvezza viene da Dio! Il Libro della Sapienza parla del serpente di bronzo utilizzato da Mosè come di un segno, un segno particolare, che ha una funzione che noi diremmo “sacramentale”: guardare quell'oggetto produce guarigione a chi è stato morso dal serpente. Quell'oggetto è più di un semplice segno, è un segno efficace, è un *simbolo di salvezza* nel senso che fa vedere l'oggetto che uccide, ma produce l'effetto opposto. Il serpente morde e fa morire; ma guardando quell'oggetto – che rappresenta proprio un serpente mortifero – il ferito viene guarito e ottiene la possibilità di vivere. Per descrivere questa strana dinamica il Libro della Sapienza adopera il termine *sýmbolon* ed è proprio l'uso tecnico di un giudeo alessandrino del I sec. a.C.

Mi sembra molto importante questa ricorrenza del Libro della Sapienza, perché riguarda un particolare che è presente anche nel vangelo secondo Giovanni. Egli, giudeo gerosolimitano del I sec. d.C., pur non adoperando la parola *sýmbolon*, parla del serpente di bronzo in modo estremamente importante:

Gv 3,¹⁴ E **come** Mosè innalzò il serpente nel deserto, **così** bisogna (δεῖ) che sia innalzato il Figlio dell'uomo.

«Come... così bisogna». Quel forte verbo che indica un dovere teologico (δεῖ), una inevitabilità legata al progetto di Dio, mostra un rapporto fra l'episodio dell'Antico Testamento – “Mosè innalzò il serpente” – e l'innalzamento del Figlio dell'uomo. È Gesù che sta parlando, ma non dimentichiamo che è Giovanni che lo fa parlare, perché questo particolare nei sinottici non c'è: appartiene a un discorso tipicamente giovanneo.

Parto di qui, semplicemente perché trovo un aggancio linguistico: quello che la Sapienza chiama *sýmbolon*, Giovanni lo riprende in modo analogo, presentandolo senza usare quel termine. Giovanni non racconta però semplicemente quel che è avvenuto al popolo di Israele, ma attualizza; fa quindi di più, dicendo che Gesù è come il serpente nel deserto: deve essere innalzato affinché gli uomini abbiano la vita. Con un procedimento simbolico Giovanni *metterà insieme* il “guardare al trafitto” (Gv 19,37) con l'immagine del serpente dell'esodo: chi guarda con fede il Cristo crocifisso viene salvato! Chi guarda l'immagine del morto in croce, segno della morte, della condanna, del male, della negatività, ne ottiene al contrario la vita. Quello che è avvenuto in Gesù è il compimento di quello che era significato nell'antico racconto. Tale procedimento di esegesi del racconto biblico è tipicamente giudaico: serve proprio per chiarire il senso dell'evento di Gesù.

Stiamo quindi affermando che Giovanni ha meditato i *rhémata* della vita di Gesù e nell'arco di settant'anni – mettendo insieme tutti i particolari della sua esperienza storica con Gesù e con l'aiuto di innumerevoli contributi – ha offerto finalmente quel quadro così significativo che è il suo Vangelo. Noi adesso lo prendiamo in considerazione, notando attentamente che c'è stata una crescita di comprensione.

La Scrittura e la Parola (Gv 2,21-22)

È opportuno a questo punto sottolineare due versetti molto importanti, all'interno del testo giovanneo, che indicano questa dinamica di maturazione della interpretazione.

Il primo è un testo letterariamente significativo, perché comporta l'intervento diretto del narratore nel racconto. Siamo nel contesto della cacciata dei mercanti dal tempio di Gerusalemme e le autorità si rivolgono a Gesù interrogandolo.

Gv 2,¹⁸ Allora i Giudei presero la parola e gli dissero: «Quale «σημεῖον» (*semèion* – *segno*) tu mostri per fare queste cose?».

È molto importante la domanda. Quali sono le tue credenziali? Ma chi sei? quale segno mostri? chi ti credi di essere per poter fare una cosa del genere?

¹⁹ Rispose Gesù e disse a loro: «Sciogliete (λύσατε) questo tempio e in tre giorni lo rialzerò (ἐγερῶ)».

Compaiono due verbi ambigui: *sciogliere* (λύειν) e *rialzare* (ἐγείρειν). Si possono applicare indifferentemente ad una costruzione (*abbattere* e *ricostruire*) o ad una persona (*uccidere* e *risuscitare*). Si sta parlando del tempio, nell'atrio del tempio, quindi sembra che il senso logico sia quello del tempio. Gli hanno chiesto: “Quale *semèion* mostri”. Gesù risponde: “Sciogliete questo tempio e io in tre giorni lo risveglio, lo rialzo”.

²⁰ Gli dissero allora i Giudei: «In quarantasei anni è stato edificato questo tempio e tu in tre giorni lo tiri su?».

Qui il racconto finisce, con il versetto 20. Infatti non è più detto nulla dell'episodio concreto: né come reagisce Gesù, né come hanno continuato a procedere i capi. Infatti, a partire dal v. 21, è il narratore che interviene e parla con il lettore. Questo non è affatto un procedimento comune, anzi è abbastanza raro: nei sinottici non compare quasi mai e in Giovanni poco; quelle poche volte meritano di essere considerate. Questa è una di quelle!

²¹Ma quello [*cioè Gesù*] parlava riguardo al tempio del suo corpo

Nell'espressione “tempio *del* suo corpo” il genitivo è *epesegetico* (cioè esplicativo): parlava del tempio *che* è il suo corpo. Qui c'è già un salto logico notevole: l'evangelista dice che Gesù stava parlando del suo corpo, inteso come un tempio.

²²Quando dunque si rialzò [*o fu rialzato*] dai morti, si ricordarono i suoi discepoli che questo aveva detto, e credettero alla «γραφὴ» (*graphé* – scrittura) e al «λόγος» (*logos* – parola) che disse Gesù.

Per precisare la spiegazione ritorna lo stesso verbo «ἐγείρω» (*egèiro*) usato prima: ὅτε οὖν ἠγέρθη ἐκ νεκρῶν. È un versetto molto importante, perché dice che gli apostoli si sono ricordati (ἐμνήσθησαν) della parola di Gesù *dopo la risurrezione*. Dopo che se ne furono ricordati, credettero (ἐπίστευσαν). Credettero a due realtà: alla Scrittura e alla parola di Gesù. In tale espressione *Graphé* e *Logos* sono strettamente congiunti. Giovanni sta raccontando la storia della fede apostolica: sta dicendo che i discepoli sono

cresciuti, sono maturati; hanno capito di più quando hanno ricordato – dopo che è successo – e a quel punto hanno creduto.

Che cosa c'entra la Scrittura in questo caso? Perché gli apostoli devono credere alla Scrittura? Evidentemente perché il riferimento al tempio è legato alla Scrittura; credono a tutto quello che la Scrittura dice sul tempio, ma... non hanno più il tempio in muratura. Allora, in che modo credono alla Scrittura che parla del tempio? Applicando i testi della Scrittura sul tempio al *soma* di Gesù, al suo *corpo* risorto. In altre parole, qui c'è la riflessione apostolica sull'interpretazione delle Scritture alla luce di Gesù e – parallelamente – l'interpretazione di Gesù alla luce delle Scritture: è un necessario, doppio processo ermeneutico. Gli apostoli leggendo le Scritture, cioè quello che noi chiamiamo Antico Testamento – ma che erano all'epoca gli unici testi sacri esistenti, chiamati Torah, Profeti, Scritti – capiscono meglio Gesù e nello stesso tempo, ripensando a quello che Gesù ha detto e fatto, capiscono meglio le Scritture. Dalle Scritture arrivano a Gesù e da Gesù vanno alle Scritture: è un continuo circolo interpretativo. Le Scritture illuminano Gesù, Gesù illumina le Scritture.

Questo è il procedimento simbolico. Il primo atto simbolico è mettere insieme *graphé* e *logos*; *logos* detto da Gesù, ma senza dimenticare che per Giovanni Gesù è il *Logos*. La *graphé* è un documento scritto, mentre il *Logos* è prima della *graphé* – ed è anche dopo! Giovanni lo ha conosciuto nella persona di Gesù, nell'uomo Gesù che ha detto una precisa parola. Poi ha capito che *Gesù* in persona è *la Parola* e, mettendo insieme la *graphé* e il *logos* di Gesù, ha capito chi è il *Logos*. Il grande lavoro teologico di Giovanni è stato simbolico. Insisto su questo, per far capire che cosa intendo quando dico “simbolico”: noi potremo studiare una cristologia simbolica, proprio partendo dai testi ed evidenziando la metodologia adoperata da Giovanni nella composizione dei suoi racconti.

Non capirono, ma poi si ricordarono (Gv 12,16)

Vediamo adesso un altro testo, altrettanto significativo. Siamo alla fine della prima parte del racconto giovanneo, nell'episodio dell'ingresso trionfale di Gesù in Gerusalemme. In quella occasione...

Gv 12,¹⁴Gesù, trovato un asinello, vi montò sopra, come sta scritto: ¹⁵«Non temere, figlia di Sion! Ecco, il tuo re viene, seduto sopra un puledro d'asina»

Il testo di Zaccaria (9,9) non è trascritto alla lettera, ma fuso con un passo di Isaia, perché nell'originale non c'è “non temere”, ma “rallegrati”. A noi però interessa il versetto 16, perché il fatto che un autore neotestamentario aggiunga l'espressione “come è detto nel profeta” è abbastanza comune, è una nota di appoggio. Il versetto 16, invece, è estremamente originale perché, ancora una volta, l'autore del Quarto Vangelo ci racconta la sua dinamica ermeneutica.

Gv 12,¹⁶Queste cose non capirono i suoi discepoli «τὸ πρῶτον» (*tò próton*) in un primo tempo, ma quando fu glorificato Gesù, allora si ricordarono che queste cose erano scritte su di lui e queste cose fecero a lui

Per dire che «non capirono» / «οὐκ ἔγνωσαν» (*égnosán*) Giovanni adopera proprio il verbo «γινώσκω» (*ginósco*), il termine importante della conoscenza. Queste cose per i discepoli rimasero incomprensibili. In un *primo* tempo: «τὸ πρῶτον» (*tò próton*): tale indicazione lascia intendere una voluta contrapposizione (ἀλλά), perché allude ad un secondo tempo in cui i discepoli sono giunti alla conoscenza. Il tempo della comprensione coincide con la risurrezione di Gesù, cioè – nel linguaggio giovanneo – la sua “esaltazione” o “glorificazione”: «*ma poi quando fu glorificato*» (ὅτε ἐδοξάσθη

Ἰησοῦς). È un altro modo per parlare della risurrezione, secondo la terminologia tipicamente giovannea della gloria: la gloria di Gesù non è semplicemente la rianimazione del suo cadavere, ma è l'intronizzazione del Signore; la gloria è la manifestazione della potenza di Dio. Quindi, quando Gesù – indicato proprio col nome dell'uomo – è stato glorificato, assunto nella gloria, cioè è diventato potente, capace di influire, allora... si ricordarono (τότε ἐμνήσθησαν).

La conoscenza è strettamente legata al ricordo. A questo punto è importante ricordare, come espressamente afferma l'evangelista, che nel vangelo secondo Giovanni la funzione di ricordare è attribuita al Paraclito:

Gv 14,²⁶ Ma il Consolatore, lo Spirito Santo che il Padre manderà nel mio nome, egli v'insegnerà ogni cosa e *vi ricorderà* (ὑπομνήσει) tutto ciò che io vi ho detto.

Tutti i testi sul Paraclito, che troviamo nei capitoli 14–16, sono indicativi di un'ermeneutica apostolica; infatti tutti i verbi attribuiti al Paraclito sono verbi tipicamente apostolici. Che cosa fa lo Spirito? Insegna, ricorda, incoraggia, testimonia, convince, guida; sono tutti verbi che si possono tranquillamente applicare agli apostoli. Concretamente sono gli apostoli che hanno guidato, insegnato, testimoniato, convinto, ricordato ciò che Gesù faceva, ma l'opera apostolica è guidata dallo Spirito.

In tal modo Giovanni vuol dire che la *gloria* del Cristo risorto – qui vista più nella sua caratteristica di *potenza* – comunicando lo Spirito di Dio rende gli apostoli capaci di capire di più di quel che avevano compreso vedendo i fatti concretamente: ecco l'operazione simbolica. C'è di nuovo il riferimento sia alle Scritture sia all'evento di Gesù, con un passaggio dal prima al poi. Quando il fatto avvenne gli apostoli videro l'asino, ma non pensarono a Zc 9,9, né al significato che aveva; constatarono solo che si era seduto su un asino e capirono poco o nulla. Invece, con il tempo – non una settimana dopo, ma anni dopo, a forza di ripensare a quel fatto – a qualcuno degli apostoli è venuto in mente che c'era un versetto di Zaccaria in cui si parlava di un re che viene, debole, su un asino.

Provate a immaginarvi – in modo un po' da romanzo – la scena di uno dei discepoli che dice: “Mi è venuto in mente un passo di Zaccaria: lo abbiamo letto l'altro giorno e ho fatto un collegamento. Vi ricordate che sono cose proprio simili a quelle capitate a Gesù? Anche Gesù quella volta... eh!, sì, proprio nel momento in cui entrava in Gerusalemme, mandò a cercare un asino. Ma allora c'è un rapporto e un significato!”. Chi decide che quel testo di Zaccaria sia relativo a Gesù? La riflessione apostolica: il loro processo di “simbolizzazione” (= mettere insieme!).

Stabilire un collegamento fra ciò che è stato scritto (ταῦτα ἦν ἐπ' αὐτῷ γεγραμμένα) e ciò che è capitato (ταῦτα ἐποίησαν αὐτῷ) costituisce il fondamentale procedimento simbolico. Trovare il nesso fra il versetto di Zaccaria e il fatto di Gesù è procedimento ermeneutico che chiamiamo *simbolico*: consiste infatti nel mettere insieme due pezzi. Ecco allora che oggi, quando noi leggiamo il versetto di Zaccaria, non riusciamo a leggerlo senza pensare a Gesù Messia che entra trionfalmente in Gerusalemme in atteggiamento mite e indifeso. Quando leggiamo l'episodio evangelico lo capiamo molto di più, perché abbiamo l'annuncio profetico. Ormai questi due pezzi sono stati messi insieme e il fatto che siano insieme determina un senso nuovo, più completo. Ecco la totalità, il tutto: l'insieme è il senso messianico, il senso teologico.

Con queste osservazioni abbiamo semplicemente impostato il nostro discorso, cercando di chiarire come questo procedimento di comprensione piena della persona e dell'opera di Gesù sia stato comune a tutti gli apostoli, cioè come sia alla base dei racconti evangelici e alla base delle riflessioni paoline. Ma in modo particolare l'evangelista

Giovanni ha elaborato un racconto in cui, con insistenza, allude alle Scritture per comprendere il *Logos* di Gesù, quindi Gesù stesso.

Il riferimento può essere una citazione esplicita, ma anche la mentalità biblica in genere. Così, in una infinità di altri passi, dovremo notare come Giovanni faccia riferimento a dei testi – o a una mentalità – utilizzando un linguaggio allusivo. Come ad esempio quando parla del “terzo giorno” o delle “sei idrie di pietra”: non sono banali particolari, ma tasselli con un intento preciso, da integrare in un grandioso quadro d’insieme.