

CICLO DI SPECIALIZZAZIONE

Teologia Biblica NT

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

Docente: prof. Claudio Doglio

2. Lettura simbolica di Gv 9

Un racconto incastonato fra discussioni.....	2
Un “segno” di creazione	4
La tenebra e la luce	6
L'opera del vasaio.....	7
La simbolica piscina di Siloe	9
L'indagine sulla guarigione: la questione “Gesù”	11
L'inchiesta dei farisei.....	12
L'interrogatorio dei genitori	13
La struttura complessiva del racconto.....	15
Il cammino dell'uomo non più cieco	16
La fede nel Figlio dell'uomo.....	19
La vera cecità: il peccato di rifiuto.....	21
L'intenzione narrativa simbolica	22
I “segni” nel vangelo secondo Giovanni.....	23

Dopo l'introduzione generale sulla letteratura simbolica di Giovanni, tentiamo adesso una sperimentazione, cioè semplicemente leggiamo con occhio critico il capitolo 9: è il racconto del cieco nato. Il mio intento in questa lettura è quello di far emergere delle problematiche, delle domande da porre al testo stesso per evidenziare come l'evangelista lavori nel modo che abbiamo definito simbolico.

Il racconto riguarda la vicenda di un cieco, racconto tipicamente sinottico. Anche nei sinottici infatti ci sono diversi episodi di guarigione di ciechi. Solo in questo caso, però, abbiamo la precisazione che si tratta di un cieco «dalla nascita» e il fatto è sottolineato ripetutamente nel testo.

Comincio a leggere e trovo Gesù che...

Gv 9,¹Passando vide un uomo cieco dalla nascita

Mi fermo. Come fai a capire che quello lì è cieco? Ma, soprattutto, come fai a capire che è cieco *dalla nascita*? Che una persona sia non vedente si può intuire, però quale sia la causa non lo percepisci direttamente da un fugace incontro per strada. Il racconto non

mette in scena l'indagine sulla origine della cecità, ma la dà per nota: «*Passando vide un uomo cieco dalla nascita*» e subito dopo si imposta una questione teologica.

²e i suoi discepoli lo interrogarono: «Rabbì, chi ha peccato, lui o i suoi genitori, perché egli nascesse cieco?».

I discepoli, anche loro, sanno che è nato cieco, sembra che conoscano tutto di quell'uomo, sembra un personaggio famoso e colgono l'occasione per chiarire le cause: «*Chi ha peccato?*».

Un racconto incastonato fra discussioni

Nella discussione rabbinica ci si domanda se responsabile di una situazione del genere siano i genitori o il figlio. Nella teologia rabbinica il fatto che la disgrazia sia l'effetto di una colpa è un dato scontato; ma nascere cieco difficilmente può essere imputato alla responsabilità personale. Quando ha fatto la colpa il bambino per nascere così? Allora la responsabilità personale in quel caso non tiene e allora si recupera la responsabilità familiare. È una argomentazione di tipo giuridico rabbinico: di chi è la responsabilità di questa situazione?

I discepoli introducono un discorso morale, filosofico, relativo al peccato. Siamo partiti da un Gesù che passa: passando vide un uomo «ἄνθρωπον» (*ánthropon*), cieco dalla nascita e gli chiesero: chi ha peccato?

Vi accorgete come il racconto sia già volutamente sopra le righe di una descrizione realistica. Dov'era quell'uomo? era seduto o in piedi? che cosa faceva? chiedeva l'elemosina? Sono tutti particolari che possiamo aggiungere noi, ma il testo non li precisa. Inoltre dobbiamo notare che di per sé il racconto è strettamente legato a ciò che precede; non comincia qui l'episodio. Il capitolo 9 comincia infatti con un «καὶ» (*kai*) “e”: non è quindi un inizio, ma una continuazione logica.

Il capitolo 8 contiene una discussione forte fra Gesù e i giudei. Sappiamo che nella tradizione del Quarto Vangelo il termine “i giudei” non indica il popolo, bensì solo una parte del popolo: sono le autorità chiuse al riconoscimento di Gesù come Messia. Il capitolo 8 è intessuto di discussioni e culmina con l'importante, fondamentale frase di Gesù: «ἀμὲν ἀμὲν (*amèn, amèn*) “sicuro, sicuro” quel che vi dico: prima che Abramo fosse, io sono!». Raccolsero delle pietre per gettargliele addosso, ma Gesù si nascose e uscì dal tempio e passando vide un uomo cieco dalla nascita.

Noi purtroppo siamo abituati a tagliare i pezzi, ma per l'esegesi dobbiamo imparare a ricucirli; quindi, prima di isolare il capitolo 9 come un testo a sé, dobbiamo stare bene attenti a ciò che c'è prima e a ciò che c'è dopo. Il capitolo 9 non sta a sé, è l'immediata conseguenza di quella parola detta da Gesù: «Prima che Abramo fosse, io sono». «ἐγὼ εἰμί» (*egó eimí*) “Io sono”, forma assoluta, grande questione cristologica giovannea. Perché raccolgono delle pietre con l'intenzione di lapidarlo? Perché ritengono che abbia bestemmiato. Vuol dire che gli ascoltatori hanno capito che quell'«*Io sono*» è una pretesa di divinità, ma Gesù non sta a prenderle, si nasconde, approfitta della folla ed esce dal tempio. «*Passando vide...*».

Quel “passando” è decisamente impreciso come descrizione. A che distanza è dall'uscita del tempio? Sulla spianata, sulla scalinata, sulla porta? Da che parte è uscito, a nord o a sud? La descrizione è imprecisa; dobbiamo notarlo perché l'autore si dilunga su tante cose e invece ne omette completamente altre. Se ci dice che era cieco dalla nascita e non ci dice dov'era, come era seduto, in che punto lo ha incontrato, è perché alcune cose al narratore non interessano, mentre altre le ritiene importanti. Questa scelta

di presentare alcune cose, solo alcune, come quelle particolarmente interessanti, fa parte del metodo simbolico; è proprio il modo con cui un autore attira l'attenzione del lettore su un particolare anziché su un altro. Tenendo conto del collegamento con ciò che precede, ci accorgiamo che la descrizione iniziale è estremamente veloce, ma ridotta a degli elementi essenziali.

C'è un verbo di movimento ("passando") e addirittura manca il soggetto; le traduzioni saranno costrette ad aggiungerlo, ma nel testo greco "chi è che vide" non c'è. È lo stesso soggetto che "uscì" dal tempio e "passando" vide un uomo. «*Vide un uomo*»: il verbo vedere «*εἶδεν*» (*eiden*) "vide" ha per oggetto «*ἄνθρωπον*» (*ánthron*) "un uomo", caratterizzato dalla cecità e una cecità legata alla nascita; su questo fatto si costruisce una questione filosofico-morale relativa al peccato come causa. Questo non è un racconto realistico: la stessa struttura narrativa indica una accentuazione simbolica di pochi particolari che richiamano dei significati.

Proviamo a vedere il finale del capitolo: ci accorgiamo che non finisce! Probabilmente, nel vostro testo, alla fine del capitolo 9 trovate le virgolette chiuse e all'inizio del capitolo 10 trovate le virgolette aperte; questo però non è tipograficamente corretto. Significa che il capitolo 10 è un discorso diretto che continua il discorso diretto iniziato al capitolo 9. Sappiamo bene che la divisione in capitoli è stata fatta all'inizio del 1500 da parte di un editore francese che stava preparando una delle prime edizioni a stampa del testo greco: ebbe l'intuizione di inserire numeri per distinguere capitoli e versetti. L'idea piacque e prese campo: così noi ci troviamo la divisione in capitoli e in versetti grazie a quell'editore. Il problema non sta nei numeri dei capitoli; sono costretto a parlare coi numeri per farmi capire. Quello che intendo dire è che il racconto del cap. 9 anche se appare omogeneo, non è chiuso in sé, non inizia e non finisce: fa un tutt'uno con il capitolo precedente e quello seguente.

Tuttavia il racconto è unitario, perfettamente costruito su di sé, dove l'inizio corrisponde alla fine e tutti gli altri passaggi sono disposti in modo parallelistico concentrico, tendono ad un centro. Ma la lettura profonda e completa del racconto del cieco nato deve essere legata al capitolo 8, cioè alle questioni fra Gesù e i giudei e al capitolo 10, cioè il tema del buon pastore. Effettivamente, con il v. 41 finisce una pericope perché finisce con il riferimento al peccato. Gli ultimi versetti mettono in scena espressamente i farisei.

9,⁴⁰Alcuni dei farisei che erano con lui udirono queste parole e gli dissero: «Siamo forse ciechi anche noi?». ⁴¹Gesù rispose loro: «Se foste ciechi, non avreste peccato; ma siccome dite: Noi vediamo, il vostro peccato rimane.
10,¹In verità, in verità vi dico: chi non entra nel recinto delle pecore per la porta...

Inizia un altro discorso, quello della porta, del pastore e del gregge. Ma non c'è separazione fra i due testi. Bisogna notare invece un pensiero narrativo e teologico ben organizzato che struttura il capitolo 9 in sé, ma lo collega anche con ciò che precede e con ciò che segue. Il lettore, per poter illuminare l'episodio narrativo, deve tenere conto di ciò che è detto al cap. 8 e di ciò che è detto al cap. 10. Abbiamo quindi un racconto simbolico incorniciato da due capitoli di discussioni teologiche.

Abbiamo visto che il nostro brano inizia con il riferimento al peccato e termina con il riferimento al peccato: "Voi dite di non avere peccato, siete convinti di vedere e quindi il vostro peccato rimane, mentre invece, se foste ciechi fisicamente, non avreste peccato". Ecco allora che qui c'è la teologia nuova di Gesù: la cecità fisica non è l'effetto di un peccato; c'è un altro tipo di cecità, quella che è legata alla pretesa di

vedere. Voi dite: “Vediamo! Proprio questo è il vostro peccato ed è un peccato che resta, cioè che non viene tolto e che non può essere guarito”.

La cornice del racconto è il peccato; un’idea sbagliata di peccato che produce delle disgrazie fisiche viene messa a confronto con un’altra idea di peccato – quella proposta da Gesù come corretta – cioè la pretesa dell’uomo di vedere, di capire da solo.

Un “segno” di creazione

L’insistenza su un cieco dalla nascita porta l’attenzione su una questione originale, sulla nascita. Che differenza c’è tra l’intervento su un cieco divenuto tale per un incidente o per una malattia e l’intervento su un cieco dalla nascita? Non è semplicemente una questione di maggiore difficoltà. Mentre nei sinottici si parla della guarigione di un cieco, senza precisare qual era la causa che ha prodotto la cecità, qui Giovanni ci tiene a sottolineare – perché viene detto parecchie volte come *leit motiv* in tutto il testo – che quest’uomo è cieco «ἐκ γενετῆς» (*ek genetès*) “dalla nascita”. È una questione genetica, è una questione di «γένεσις» (*génesis*) “genesì”.

Ora, un cieco dalla nascita, non ha semplicemente una malattia, qualche cosa che è intervenuto per fargli perdere la facoltà visiva, ma è strutturalmente incapace di vedere perché gli manca qualche cosa, a livello genetico, che gli permette il funzionamento della vista. Quindi l’intervento che richiede non è curativo, ma creativo. Usando il linguaggio biblico, non si tratta di un intervento di guarigione, bensì di creazione. Nel testo, infatti, non si parla del cieco guarito, ma quello che “è stato fatto vedente”; c’è cioè una «ποίησις» (*póiesis*), una “azione creatrice” da parte di Gesù. Sarà proprio lui stesso, il personaggio chiave, a dire:

9,³²Da che mondo è mondo, non s’è mai sentito dire che uno abbia aperto gli occhi a un cieco nato.

Notate la sottolineatura di una realtà che è continuata, ininterrotta fin dall’esistenza del mondo: in questa dimensione della creazione non si è mai sentito dire che qualcuno possa far vedere uno che per nascita non può vedere. Il narratore, quindi, sta sottolineando un messaggio che supera l’immagine di Gesù guaritore, anche perché quel tipo di malato è strettamente legato al peccato e a lui viene connesso il problema della origine del peccato. Stiamo entrando nel linguaggio simbolico, nella esegesi simbolica, dove l’insieme del racconto, e poi i particolari, devono essere interpretati come rimando oltre se stessi.

La risposta di Gesù supera – come poi abbiamo già visto alla fine – l’idea causa-effetto legato peccato:

9,³Rispose Gesù: «Né lui ha peccato né i suoi genitori, ma è così perché si manifestassero in lui le opere di Dio

La cecità di quell’uomo non viene spiegata con una causa umana; viene però manifestato un suo possibile effetto: dimostrare l’opera creatrice di Dio. Gesù chiarisce che quello che sta per succedere è una manifestazione: il verbo usato «φανερώω» (*phaneróō*), significa “rendere evidente”, mettere alla luce del giorno; l’oggetto della manifestazione sono le opere di Dio. Le “opere di Dio” non significano semplicemente tutto ciò che Dio fa, ma è un linguaggio creaturale, legato cioè alla creazione. Le opere di Dio sono la creazione; viene quindi manifestato l’intervento creatore di Dio. Così continua:

4Bisogna che noi operiamo le opere di colui che mi ha mandato finché è giorno; viene la notte e nessuno può operare.

È molto importante una traduzione letterale dei testi di Giovanni. Da un punto di vista letterario la resa sarà sicuramente inferiore, però ci aiuta a capire meglio questo linguaggio, perché Giovanni insiste sulle parole e non ha paura di esagerare nelle ripetizioni. Ad esempio ama il verbo con l'oggetto interno: usa il verbo «ἐργάζομαι» (*ergázomai*) “lavorare” e il vocabolo «ἔργον» (*èrgon*) “opera”. Allora, per mantenere la stessa modalità, preferisco tradurre “operare le opere”; non è un bell'italiano, ma “lavorare il lavoro” renderebbe ancora meno. Per poter rendere l'idea del testo, devo usare un verbo che abbia la stessa radice del sostantivo oggetto. L'obiettivo è: manifestare le opere di Dio.

«Bisogna [*impersonale*] che noi operiamo le opere di colui che mi ha mandato». Interviene una parafrasi del nome di Dio: prima sono le opere di Dio, adesso le opere di colui che mi ha mandato. È chiaro che è sempre Dio. Ma perché quel “noi”? «Bisogna che *noi operiamo* le opere di colui che *mi* ha mandato». Notiamo che c'è un contrasto tra il “noi” e il “me”. Non è un plurale maiestatico; Gesù non sta parlando di sé con il “noi” perché subito dopo dice: “Colui che mi ha mandato”. Quindi quel “bisogna che noi” comprende, oltre a Gesù, quelli a cui sta parlando, cioè i suoi discepoli. Notate come l'intervento di Gesù non solo dice quello che deve fare lui, ma formula anche il criterio che guida l'opera dei discepoli.

«*Bisogna*» (δεῖ): formula impersonale per indicare il progetto di Dio che si realizza e che è bene realizzare. Bisogna che noi – io (Gesù) e voi (miei discepoli) – operiamo le opere di colui che ha mandato me. Quello che sto facendo io è quindi quello che dovete fare voi. Ma che cosa significa fare, operare le opere di Dio? Prima abbiamo detto che “mostrare le opere di Dio” non è semplicemente fare del bene, né aiutare il povero malato o il povero cieco, ma “operare l'opera di Dio” è sinonimo di portare a compimento la creazione. Questo è il linguaggio simbolico. Operare l'opera di Dio è continuare la creazione, portare avanti quello che Dio ha già fatto. Si dirà da altre parti che è il portare «εἰς τέλος» (*eis télos*) “fino al fine”, “fino al compimento” (cf. Gv 13,1), non fino “alla fine”; è far sì che la creazione raggiunga il proprio fine. Allora noi dobbiamo continuare questa opera...

finché è giorno; viene notte e nessuno può operare.

Che cosa vuol dire una frase del genere? Che cosa c'entra? Il collegamento logico è luce-tenere, giorno-notte, vedere-non vedere. Ma il discorso introduttivo di Gesù ci porta in un ambiente simbolico; bisogna che noi operiamo finché è giorno. Fra parentesi dobbiamo ammettere che un serio lavoro esegetico simbolico si può fare solo sull'originale greco, perché nelle traduzioni di qualunque lingua non ci sono le sfumature giovanee e, dato che il testo di Giovanni è stato pensato nei minimi particolari, solo l'originale permette riflessioni che valorizzino tali particolari. Quindi, se avete il testo in traduzione non lasciatevi depistare.

Ad esempio: «*Poi viene la notte...*». In greco “poi” non c'è e neanche l'articolo; semplicemente “viene notte” (ἔρχεται νύξ). “Viene”, indicativo presente, non il verbo al futuro. Non è: “adesso è giorno, poi verrà la notte”. La notte è quando nessuno può operare; bisogna invece che noi operiamo; la notte fa sì che nessuno possa operare. Il verbo *potere* è un verbo molto importante e in Giovanni deve essere particolarmente evidenziato. Non è semplicemente un verbo servile, ma è una sottolineatura di valore teologico importantissimo.

La tenebra e la luce

«Nessuno può operare» significa – tanto più che c'è il “nessuno”, formula generale – che è impossibile: c'è una impotenza operativa assoluta. La notte è il simbolo della impossibilità, della incapacità operativa; ma operativo, dicevamo, nell'ambito della creazione. Certo, l'uomo non può aggiungere niente alla creazione, l'uomo non è creatore, ma la frase di Gesù è problematica. Dice infatti: «bisogna che noi – non che “io” – operiamo le opere». Vi accorgete certamente come questo tipo di linguaggio sia diverso da quello dei sinottici, diverso anche da un semplice racconto di un episodio di cronaca e che non sia la trascrizione di un discorso reale di Gesù fatto in quel momento. È infatti una rielaborazione teologica, profonda, dell'evangelista in un altro tipo di linguaggio.

Nel contesto, dal momento che Gesù sta parlando ai discepoli, il “noi” implica chi parla e chi ascolta. Se io dico “noi” intendo me e voi qui presenti; posso anche non escludere quelli che sono nelle altre aule, dipende da che cosa dico. Quindi quel “noi”, “bisogna che noi operiamo”, adesso riguarda gli ascoltatori e non semplicemente le persone che fisicamente erano presenti quel giorno lì, ma il testo rende presente il Signore che parla qui e adesso e sta dicendo proprio anche a noi, qui: “Bisogna che noi operiamo” perché la notte è il momento in cui nessuno può operare. Allora giorno e notte, luce e tenebra, sono elementi simbolici fondamentali.

Gesù è la luce, lo dirà espressamente poco dopo: «Io sono la luce del mondo». Quando Giuda esce dal cenacolo, Giovanni annota che «ἡν δὲ νύξ – era notte» (Gv 13,30). Il particolare della notte, ricordato quando esce Giuda, non è una indicazione banale o curiosa per datare il momento dell'uscita, ma è una sottolineatura simbolica. Quando Agostino commenta quel testo aggiunge in latino un pronome, per far capire il senso: “et erat *ipse* nox”, cioè non semplicemente era notte, ma “egli era notte”. L'aggiunta di un pronome permette di capire come Agostino ha compreso Giovanni. Non è l'indicazione dell'ora della giornata che conta, ma il particolare simbolico rimanda ad altra idea. Giuda uscì ed era notte; in quel caso nessuno può operare. Quello è il mondo dell'oscuro ed è il mondo del cieco dalla nascita.

Mentre noi *bisogna* che portiamo a compimento le opere di colui che mi ha mandato. Sottolineo quel “mi ha mandato” e immagino che sia importante nell'insieme dell'episodio. Ma per il momento non riesco ancora a spiegarlo; lo memorizzo, in attesa di trovare qualcos'altro che mi aiuti a capirlo. Notiamo ancora un versetto importante,

⁵ Quando nel mondo sono, luce sono del mondo».

Non possiamo tradurre “*finché* sono nel mondo”; perché non significa “quando non ci sono più, non lo sono più”. In greco c'è infatti «ὅταν» (*hótan*). Se fosse una ipotesi della realtà dovrei tradurre: “qualora io fossi nel mondo”; ma dato che poi c'è una frase all'indicativo presente, come conseguenza devo tradurre: “dal momento che sono nel mondo”, “per il fatto che sono nel mondo”.

ὅταν ἐν τῷ κόσμῳ ὦ, φῶς εἰμι τοῦ κόσμου. Notate come in greco Giovanni ha accostato il congiuntivo del verbo essere («ὦ»), ed «εἰμι» (*eimi*), indicativo presente del verbo essere. Volendo mantenere in italiano un simile gioco di parole, potrei tradurre letteralmente: «Dal momento che nel mondo *sono*, luce *sono* del mondo». La frase non è così logica: l'essere nel mondo fa sì che Gesù sia luce del mondo? Non è un discorso comprensibile in sé, se non in chiave simbolica, cioè mettendo insieme tutto il resto. Consideriamo ad esempio il Prologo quando dice:

1,⁹ Era la luce vera, quella che illumina ogni uomo, entrando nel mondo.
«ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον» (*erchómenon eis ton kósmos*)

Come era la luce? *Venendo* nel mondo. Proprio perché è nel mondo, è la luce del mondo: è l'esserci di Gesù, il fatto del *Logos* incarnato che dà luce al mondo. È molto di più dell'uomo Gesù, ciò che si sta dicendo. Sarebbe una cosa banalissima se fosse: finché sono su questa terra devo far luce, perché da un momento all'altro me ne vado e resterete di nuovo al buio!

L'opera del vasaio

Passiamo ora da un livello di altissima teologia, anche con qualche venatura poetica, ad una espressione banale, se non addirittura volgare. I versetti seguenti infatti sono descrittivi di una azione come minimo poco fine:

⁶Detto questo sputò per terra, e fece fango con lo sputo e unse il suo fango sugli occhi

La traduzione "saliva" è già addolcente. Giovanni, abbiamo detto, ama verbo e sostantivo della stessa radice, quindi «ἐπτυσεν... πτύσματος» (*èptysen...ptýsmatos*) "sputò...sputo". E con quel fango, *unse*... Sì, devo usare il verbo "ungere" perché in greco c'è il verbo «ἐπιχρίω» (*epi-chrío*): è lo stesso verbo da cui deriva «χριστός» (*christós*) "unto". Quindi non è semplicemente "spalmare", ma Giovanni sceglie di adoperare il verbo ungere. Inoltre, unse il *suo* fango. I traduttori omettono quello strano aggettivo possessivo. Gesù quindi unse con quel "suo" fango gli occhi del cieco; è però importante porre particolare attenzione al fatto che Giovanni, per questa azione di Gesù, adopera un verbo cristologico importante: «Unse il suo fango sugli occhi». L'aggettivo "suo" è legato al fango; unse gli occhi con il suo fango. Però, di per sé, nella forma greca complemento oggetto è il fango, mentre gli occhi sono il luogo su cui questo fango è stato spalmato.

Le descrizioni dei particolari compiuti da Gesù sono molto importanti perché radicano il simbolismo nella stessa vicenda di Gesù. Noi possiamo trovare dei significati allo sputo, al fango, agli occhi, all'ungere, alla piscina, a Siloe, ecc., però la prima cosa da fare è notare che Gesù ha fatto una serie di gesti, come minimo strani. Giovanni racconta dei fatti compiuti da Gesù; noi potremmo razionalisticamente dire che l'evangelista si è inventato tutto. Sarebbe però un abuso perché, letterariamente, quando Giovanni vuole creare grandi riflessioni teologiche lo fa, mentre in questo caso descrive dei piccoli gesti quotidiani e mostra l'evento di creazione della vista attraverso una serie di particolari.

Nel vangelo secondo Giovanni il secondo segno a Cana (4,46-54) viene raccontato a distanza. Il funzionario regio si reca da Gesù a Cana, venendo da Cafarnao che dista decine di chilometri. Gesù gli dice: "Va', tuo figlio vive". Quello ci crede e parte, Il giorno dopo incontra i servi che gli dicono: "Tuo figlio vive!". Chiede: "Che ora era quando è stato meglio?". Constata che era proprio l'ora in cui Gesù gli aveva detto: "Tuo figlio vive!". Quel racconto serve a Giovanni per dire: Gesù i miracoli li fa anche a distanza, senza bisogno di vedere o di toccare il malato: è la parola di Gesù che opera. Nell'ora in cui Gesù parla, il figlio vive!

In questo sesto racconto di segno invece si segue una metodologia diversa. Se Gesù può guarire il figlio del funzionario regio a decine di chilometri di distanza con una parola, tanto più può guarire questo cieco che ha lì davanti: potrebbe dire una parola e aprire gli occhi a quell'uomo per farlo vedere bene. Invece Giovanni narra che in questo caso Gesù segue una trafila differente. Il narratore sta dicendo che Gesù talvolta ha seguito

una metodologia simbolica, perché le sue opere fossero dei segni. Non si tratta infatti semplicemente di dare la vista ad un uomo, ma di compiere un segno capace di richiamare qualcos'altro, di più grande ancora.

Il particolare dello sputo non è esclusivo di Giovanni. La parola *sputo* (πτύσμα) non è così comune nella letteratura, e anche nel Nuovo Testamento ricorre solo qui; ma in due passi del vangelo secondo Marco, nella narrazione di due guarigioni, testi esclusivi di questo vangelo, si adopera il verbo corrispondente *sputare* (πτύω) con soggetto Gesù. Lo si trova in Mc 8,23 nella guarigione del cieco di Betsaida. Anche Marco racconta quel particolare che sembra realistico, cioè appartenente proprio a fatti concreti. Gesù sputa per terra e poi mette il fango sugli occhi del cieco. È quell'episodio stranissimo in cui il cieco dice di vedere qualcosa: vede gli uomini come alberi: primo intervento non riuscito bene. Poi, ad un secondo intervento, vede distintamente ogni cosa a distanza. Il verbo sputare ricorre ancora in Mc 7,33 a proposito del sordomuto: gli toccò le orecchie proprio con lo sputo. Sembra addirittura che gli sputi nelle orecchie; non è un gesto fine, ma decisamente orientale. Sia l'episodio del sordomuto che quello del cieco di Betsaida sono testi esclusivi di Marco, non si trovano negli altri sinottici. Nonostante Marco sia spesso considerato uno che racconta dei fatti senza troppa teologia, uno studio sempre più attento del suo vangelo lo mostra, anche nei particolari, un attento e fine teologo. Oggi è infatti ritenuto, fra i sinottici, il più vicino a Giovanni come profondità teologica e questi due episodi, mentre confermano tale valutazione, dimostrano altresì come il racconto giovanneo appartenga alla tradizione antica.

Proprio perché non è molto fine, il particolare del fango viene piuttosto omesso e dimenticato; appartiene ad un comportamento semitico, non facilmente comprensibile in ambiente ellenistico. Ora il racconto di Giovanni vuol dire che nell'intenzione stessa di Gesù c'era la volontà di compiere atti simbolici, gesti significativi: sputando per terra fa del fango. Dobbiamo perciò dare peso alle parole. Leggere Giovanni richiede una infinità di tempo; d'altra parte lui ci ha messo settant'anni a scriverlo e noi non possiamo permetterci di leggerlo in due ore. Leggerlo velocemente è possibile, ma capirlo in profondità richiede molto tempo, pazienza e attenzione.

Dunque: fece del fango (ἐποίησεν πηλόν). Il termine che traduco *fango* in greco indica però la creta; è lo stesso termine che indica l'argilla, cioè la terra impastata. Che cos'è la creta? Terra e acqua, quella con cui si fa la ceramica. Ma il discorso della terra impastata, della ceramica, del ceramista, è un discorso profetico molto importante. Ecco quindi la necessità dell'approfondimento, della ricerca. Partiamo proprio dal termine «πηλός» (*pelós*) che è il termine greco che indica il fango, ma non semplicemente il fango che c'è per terra quando è piovuto, ma è la terra con l'acqua, quindi l'argilla. Pensate a Geremia e all'immagine del vasaio (Ger 18,6); pensate anche ad altri testi profetici del tipo: «Può forse il vaso dire al ceramista: perché mi hai fatto così?» (Is 29,16; 45,9). O i passi sapienziali dove si dice: «Noi siamo argilla e tu sei colui che ci dà la forma» (Is 64,7). Nel testo greco dei LXX in questi passi si adopera sempre il vocabolo πηλόν. C'è dunque una ampia gamma di testi con queste immagini. Allora, un lavoro esegetico simbolico, ad esempio sull'argilla, comporta la ricerca di tutti questi testi per vedere come si possano illuminare a vicenda.

Ma quando i profeti parlano dell'argilla modellata da Dio, stanno già riflettendo su un particolare narrativo importante che è legato alla creazione. Noi potremmo domandarci se, ad esempio, Geremia parla del vasaio pensando al racconto della creazione, oppure se il racconto della creazione è stato fatto così a partire dall'immagine dei profeti, tenendo conto che in ebraico ceramista si dice *yotser* che è il participio del verbo *yāsar* che significa “formare”. Il formatore è colui che plasma la terra; per l'ebraico è un

linguaggio corrente e comune. Non esiste la parola ceramista o vasaio, ma si usa semplicemente “formatore”, colui che dà forma. Perciò quando Dio viene presentato come il ceramista è in realtà designato come il formatore dell’uomo, colui che ha dato la forma alla terra, alla *polvere* della terra. Così dice il testo della Genesi, mentre la tradizione profetica e sapienziale parla piuttosto dell’*argilla*, del fango.

Dunque, quando Gesù sputa per terra e fa del fango, dimostra che c’è una intenzione simbolica e Giovanni sottolinea con insistenza che è il “suo” fango, quello che gli ha messo sugli occhi ungendolo (quasi *crismandolo*!). Che cosa intendo per *simbolico*? Mettere insieme i dettagli; simbolizzare vuol dire mettere insieme tanti particolari. Gesù fa del fango, impasta l’argilla. Ti fa venire in mente qualche cosa? Se non ti fa venire in mente nulla, pensaci meglio! Il particolare è un segno; il linguaggio giovanneo parla di segni e Gesù compie un segno. Il segno è una cosa che rimanda ad un’altra cosa, ma il rimando è biblico; il riferimento all’argilla richiama quella tematica biblica. Quindi, Gesù che fa l’argilla – con il verbo «ποιέω» (*poiéo*) che è il verbo tipico della creazione – sottolinea ulteriormente la tematica che avevamo già visto: Gesù compie un’opera simbolica di creazione e il “suo” fango viene “cristologicamente” messo sugli occhi. Mi sono permesso di parafrasare; quell’ungere deve richiamare, attraverso proprio il verbo «χρίω» (*chrío*) il termine stesso di Cristo; lui “Unto” unge sugli occhi il suo fango e a questo punto l’uomo ci vede? No! Non viene detto così. Gesù dà un imperativo; gli parla e gli dice: «Va’, lavati nella piscina di Siloe»

La simbolica piscina di Siloe

Notate come, realisticamente parlando, il racconto sia problematico. Quest’uomo non chiede niente; non è il tipico caso di miracolo dove c’è un malato che chiede l’aiuto. Quest’uomo non gli ha chiesto niente, l’iniziativa è stata presa da Gesù. Immaginate quel pover’uomo che improvvisamente si sente avvicinato da uno che con del fango gli sporca la faccia. E poi lo manda a lavarsi!

⁷e disse a lui: «Va’, lavati nella piscina di Siloe che «ἐρμηνεύεται» (*hermenèutai*) si interpreta “Inviato”». Andò dunque e si lavò e venne vedendo.

Date peso a tutto quello che è detto e solo a quello che è detto. Mettevi nei panni del cieco che sente la mano di uno che gli sporca la faccia spalmandogli sugli occhi del fango e poi si sente dire: “Vatti a lavare!”. Come potrebbe reagire? Anche arrabbiandosi. Come, prima mi sporchi e poi mi dici di andarmi a lavare? Non c’è nella descrizione alcun indizio soteriologico o teologico. Gesù non dialoga con quell’uomo; non gli chiede: “vuoi guarire, ti interessa, io adesso compio un gesto per farti guarire, se vuoi guarire lavati, vatti a lavare e vedrai che recuperi la vista...” No, non è questo il linguaggio di Giovanni; soltanto due imperativi: “Va’, lavati!”. Neppure: vatti a lavare da qualunque parte, ma proprio in quella piscina; non una qualsiasi, ma in quella di Siloe.

Non viene detto dove si trova quest’uomo, però il collegamento con l’uscita dal tempio lascia intendere che sia subito lì fuori; dal tempio alla piscina di Siloe c’è invece parecchia strada. Se siete stati a Gerusalemme avete presente, altrimenti guardando anche su una semplice piantina potete ricostruire l’urbanistica: al tempo di Gesù il quartiere che dal tempio scendeva a Siloe era il più popolare e popoloso, fatto di stradine in discesa o in salita, per lo più a gradini, perché Gerusalemme è arroccata su uno sperone roccioso. Per un cieco la strada dal tempio alla piscina di Siloe è lunga e faticosa. Sicuramente sulla strada trova molte fontanelle o lavatoi o cose del genere più vicine e, per togliersi un po’ di fango dagli occhi, non c’è bisogno di una piscina.

È quindi chiaro che nell'imperativo di Gesù, che lo manda a Siloe, c'è un intento simbolico. E l'autore, temendo che il lettore greco non capisca, dopo avergli detto il nome aramaico nella forma greca «Σιλωάμ» (*Siloám*), gli spiega l'esigenza dell'ermeneutica. Anche questo è un intervento diretto del narratore, una parentesi, una predica, una specie di targum: «Siloe: che si interpreta *Inviato* (ἀπεσταλμένος)». Chiaramente la traduzione non la dice Gesù! Eppure è inserita nel discorso di Gesù. Gesù gli dice solo: «Va', lavati a Siloe». Una voce fuori campo – cioè il narratore – dice al lettore, facendogli l'occhiolino per attirare l'attenzione: attento, guarda che Siloe significa *Inviato*, te lo dico perché ti potrebbe sfuggire, allora pensaci. Il suo significato è importante.

Il significato della parola *Siloe* non è del tutto chiaro; non è certo che significhi inviato; questa è solo una interpretazione. Il nome Siloe è legato alla benedizione che il patriarca Giacobbe riserva al figlio Giuda in Gn 49,10:

Gn 49,⁹ Un giovane leone è Giuda: / dalla preda, figlio mio, sei tornato; si è sdraiato, si è accovacciato come un leone e come una leonessa; chi oserà farlo alzare? ¹⁰ Non sarà tolto lo scettro da Giuda né il bastone del comando tra i suoi piedi, finché venga *shilōah*

Questa espressione strana nel testo di Genesi 49 gli esegeti non la sanno spiegare appieno. In ebraico c'è la formula *shilō*: potrebbe trattarsi del pronome relativo *she-* con il suffisso pronominale di 3^a persona maschile singolare (“*lo*” cioè “a lui”). Si potrebbe allora tradurre letteralmente: «*Colui che a lui*», cioè in maniera più corretta «Colui al quale appartiene». Il senso della benedizione risulta dunque questo: “Da Giuda verrà uno che avrà il potere e Giuda terrà il potere finché non verrà colui al quale spetta il potere”.

Però la forma ebraica *shilō*, usata come nome per la piscina, aveva assunto una forma aramaica: Σιλωάμ infatti corrisponde a *shilōah*; se dunque viene letta all'aramaica, sembra il participio passivo del verbo “mandare” (*shālakh*) e significa pertanto “inviato”. Ecco l'intervento targumico di Giovanni: egli non offre una semplice traduzione, ma propone una interpretazione che implica una scelta esegetica del testo di Gn 49. L'intervento ermeneutico dell'evangelista presenta una esegesi della benedizione di Giacobbe in cui è identificato come una persona «colui a cui appartiene il potere»: egli è l'Inviato di Dio! Bisogna scriverlo con l'iniziale maiuscola, perché designa una persona per eccellenza, non uno qualsiasi. Si tratta di una lettura messianica, senza essere un'idea originale di Giovanni: era infatti una interpretazione comunemente data di quel testo. Nella benedizione che il patriarca Giacobbe aveva riservato al figlio Giuda la tradizione giudaica riconosceva l'annuncio del Messia, l'Inviato di Dio, destinato a prendere il potere. Pertanto la piscina intitolata a “Siloe” era in qualche modo intesa come una piscina messianica. Allora l'intento di Gesù – vuol dire Giovanni – è quello di mettere in correlazione l'uomo cieco dalla nascita con la piscina del Messia: colui che porta il fango di Gesù, lavandosi nella piscina dell'Inviato può finalmente vedere.

Questa è la ricchezza di un discorso simbolico; ne abbiamo già visto diversi livelli. Anzitutto Gesù compie dei gesti simbolici: sicuramente l'azione di Gesù vuole significare qualcosa. Poi Giovanni racconta quei gesti con l'intenzione di significare qualcosa. Partendo da quei gesti e da quelle parole si arriva ad un complesso narrativo, tutto il capitolo, che significa qualcosa di più. Infatti tanti piccoli particolari, messi insieme con altri, determinano una comprensione di significato globale.

L'indagine sulla guarigione: la questione "Gesù"

Non si dice niente sulla reazione di quell'uomo, non interessa. Quell'uomo «andò dunque e si lavò e venne vedendo». Semplicemente presenta l'esecuzione del comando. Essendosi lavato, venne, vedendo. A questo punto Gesù sparisce dal racconto e comparirà di nuovo solo alla fine. Il racconto adesso si focalizza sull'uomo, o meglio sulle varie reazioni di chi lo conosceva prima.

⁸Allora i vicini e quelli che lo vedevano prima, perché era un mendicante,

Adesso viene detto che era un *mendicante*.

dicevano: «Non è questo colui che sedeva seduto a chiedere l'elemosina?».

Adesso ci viene detto che era *seduto*.

⁹Altri dicevano: «E lui»; altri dicevano: «No, ma è simile a lui». Ed egli diceva: «Io Sono!».

«Sì, sono io»: è banale! La formula greca è più significativa: «ἐγὼ εἰμί» (*egó eimí*) "Io sono!". È questa l'unica volta in cui nel vangelo secondo Giovanni "*egó eimí*" non è in senso forte cristologico e non compare in bocca a Gesù. Altrove infatti questa espressione è sempre detta da Gesù, ma questa volta la dice l'uomo. I conoscenti sono incerti se sia lui o non sia lui; ed egli si presenta, identificandosi chiaramente. In un'altra occasione chiedono una cosa del genere a Pietro, ma la risposta di Pietro è contraria: «Non sono» (Gv 18,17). Questo personaggio, dunque, l'*ánthropos* che si presenta con "Io sono" diventa rappresentativo.

¹⁰Dicevano a lui: «Come dunque ti furono aperti gli occhi?». ¹¹Egli rispose: «ὁ ἄνθρωπος ὁ λεγόμενος Ἰησοῦς» (*ho ánthropos ho legómenos Iesóus*) "l'uomo detto Gesù" fece dell'argilla e unse i miei occhi e mi disse: Va' a Siloe e lavati! Essendo andato ed essendomi lavato, ho visto». ¹²Gli dissero: «Dov'è quello?». Rispose: «Non so».

...Non abbiamo il tempo e l'intenzione di passare in rassegna esegetica tutto il testo e ci accontentiamo di tracciare un quadro generico del racconto. Notiamo soprattutto la presenza di moltissimi indizi della metodologia simbolica. Parlando degli effetti del segno compiuto da Gesù, Giovanni racconta una indagine: si tratta di una specie di questione che viene drammatizzata, è la questione che riguarda Gesù. La gente dunque chiede come gli abbia aperto gli occhi: il centro dell'interesse è sul "come". L'intenzione dell'evangelista è di evidenziare gli effetti dell'opera di Gesù. Di fronte al segno, c'è da credere in Gesù o no?

Tutto il brano centrale (vv. 13-34) – quando Gesù non compare come personaggio – mette in scena personaggi che parlano di Gesù ed esprimono varie opinioni, valutando i suoi segni. Il personaggio cardine è proprio colui che ha fatto l'esperienza. San Bernardo direbbe: *expertus potest credere*, cioè "chi ne ha fatto l'esperienza può credere". Quest'uomo parla dell'uomo: definisce Gesù l'uomo! "L'uomo «ὁ ἄνθρωπος» (*ho ánthropos*) detto Gesù ha fatto del fango" e poi racconta i particolari. Come ti sono stati aperti gli occhi? E ripresenta quei particolari e a forza di ripeterli il narratore vuole che il lettore li consideri importanti e si domandi: "Ma perché ha fatto così? Che cosa vuol dire tutto questo?".

Nel cuore del capitolo troviamo tre interrogatori, tre scene che avvengono all'interno di un ambiente farisaico. Gesù è assente, ma ci sono persone che parlano di Gesù. Sostanzialmente si tratta di tre personaggi, che rappresentano diverse categorie di persone: l'uomo, i genitori, i giudei. Costoro discutono, in dialoghi intensi, sulla

interpretazione del gesto di Gesù, che Giovanni chiama “segno”. È chiaro che una simile discussione sul senso dell’opera di Gesù e sul valore della sua stessa persona è di grande attualità quando Giovanni scrive. Oserei dire che questa scena centrale è una interessante attualizzazione operata dall’evangelista sull’episodio antico, in modo tale da portarlo alla cronaca del suo tempo, perché il problema della comunità giovannea a fine secolo era il contrasto con la sinagoga di Johanan ben Zakkaï, che in forte polemica con i *nazareni* li aveva scomunicato. D’altra parte la comunità giovannea è in polemica con i giudei che rifiutano Gesù come il Cristo.

Dopo il 70 e il sinodo di Jamnia, la oisizione intransigente dei farisei di Johanan ben Zakcaï esclude i giudeo-cristiani dalla sinagoga, costringendo quei giudei che riconoscono in Gesù il Cristo a scegliere: o dentro o fuori! Giovanni dunque racconta un episodio capitato negli anni 30, ma vi inserisce caratteristiche di attualità negli anni 90. Elabora quindi un dato tradizionale storico, facendolo diventare un testo didattico, diciamo *simbolico*: mette cioè insieme l’elemento storico, fisico, pratico, con il senso permanente che ha il fatto. È così che si crea un coinvolgimento personale con lettori che vivono lontani nel tempo e nello spazio. Noi siamo lontani migliaia di anni, però già i cristiani di Efeso degli anni 90 erano già sufficientemente lontani, nel tempo e anche nello spazio. Efeso non è Gerusalemme e gli anni 90 non sono gli anni 30! Per cui era logico che gli abitanti di Efeso di fine secolo si domandassero: “che cosa abbiamo a che fare noi con quell’uomo di Gerusalemme vissuto più di 60/70 anni fa?”.

Il racconto giovanneo intende mostrare il valore permanente del segno compiuto allora: si tratta di un fatto storico, datato e ambientato; tuttavia possiede un valore permanente che va al di là del tempo e dello spazio. Ecco perché diciamo che l’intervento di Gesù nei confronti del cieco-nato è un racconto simbolico: presenta infatti quell’evento come esplicativo di ogni altra situazione, diventa un modello esemplare, da comprendere nella esperienza di ciascuno.

L’inchiesta dei farisei

L’interrogatorio, gestito dai farisei, riguarda la valutazione delle opere di Gesù per poter determinare se quest’uomo sia o non sia credibile.

¹³Intanto condussero dai farisei quello che era stato cieco: ¹⁴ era infatti sabato il giorno in cui Gesù aveva fatto del fango e gli aveva aperto gli occhi.

Notiamo che molti particolari ci vengono detti dopo l’evento essenziale. All’inizio il narratore non ha inquadrato bene il racconto, ci ha voluto colpire con il fatto in sé; poi aggiunge i particolari con una abilità narrativa notevole, facendo precisare a diversi personaggi i vari particolari. Così veniamo a sapere solo ora che era sabato, quando Gesù ha fatto del fango: ma allora ha fatto male, perché impastare fango è un lavoro servile, proibito in giorno di riposo. Da questo fatto deriva la valutazione di alcuni farisei, dopo il secondo resoconto. Deducono:

quest’uomo non è «παρὰ Θεοῦ» (*parà Theóu*) “da Dio”, perché non osserva il sabato.

Ma ci sono anche altri fatti da considerare e così altri farisei giungono ad una conclusione diversa:

Altri poi dicevano: «Come può un uomo peccatore fare questi segni?».

Notiamo che ritorna il verbo “potere”. Se è un uomo peccatore non “può” compiere l’opera di Dio, perché il peccato è contrario a Dio. E allora: Gesù è un peccatore o non è

un peccatore? Quello che ha fatto Gesù è un peccato, cioè un'opera contro Dio o è un'opera di Dio? I farisei si trovano in un conflitto di interpretazione. Hanno capito che il gesto di Gesù è significativo: ma non riescono a precisarne il senso. In modo provocatorio Giovanni annota:

E c'era «σχίσμα» (*schísma*) "frattura" tra di loro.

È una parola importante σχίσμα: per Giovanni non è semplicemente distinzione, ma designa la frattura, la divisione grave (cf. anche Gv 7,43; 10,19). Lo stesso concetto col verbo corrispondente (σχίζω) verrà ancora usato a proposito di Gesù, per dire – simbolicamente – che i soldati non "spezzarono" la sua tunica (Gv 19,24) e nemmeno la rete degli apostoli "si spezzò" nonostante l'abbondantissima pesca (Gv 21,11).

¹⁷Allora dissero di nuovo al cieco: «Tu che dici di lui, dal momento che ti ha aperto gli occhi?». Egli rispose: «È un profeta!».

Notiamo un'importante crescita da parte dell'ex-cieco. Prima l'aveva definito solo "quell'uomo detto Gesù"; ora ritiene che sia "un profeta". Vi ritorneremo con più attenzione, perché è un aspetto importante del racconto.

L'interrogatorio dei genitori

Nella scena centrale i giudei convocano i genitori dell'uomo. Non c'entrano niente con l'episodio. Questa è veramente una parentesi con la presentazione di due figure decisamente simboliche. I capi non vogliono credere che quell'uomo sia stato cieco, ipotizzano un trucco o un imbroglio organizzato. Per arrivare ad una corretta valutazione del fatto vogliono avere la garanzia che quell'uomo sia effettivamente nato cieco. Chi può dare questa garanzia? Solo i genitori. Allora vengono convocati i genitori: veniamo a sapere così che quell'uomo era ancora giovane e aveva ancora i genitori. Il cuore del cap. 9 è proprio questo interrogatorio dei genitori i quali si manifestano come peccatori perché non hanno il coraggio di interpretare il segno che li ha riguardati così da vicino. La loro reazione è semplicemente rifiuto di risposta.

²⁰I genitori risposero: «Sappiamo che questo è il nostro figlio e che è nato cieco;

²¹come adesso vede, non sappiamo, e chi aprì i suoi gli occhi, noi non sappiamo; chiedetelo a lui, ha l'età, parlerà lui di se stesso».

Entrano in scena i personaggi che hanno generato l'uomo: erano già stati evocati all'inizio come ipoteticamente colpevoli della cecità del loro figlio. Ora al centro dell'episodio vengono presentati come effettivamente peccatori. Dove sta il peccato di questi genitori? Due volte ritorna il verbo *sapere* con la negazione e una volta in modo affermativo. Sanno: a) è loro figlio; b) è nato cieco. Conoscono lo stato della natura segnata dal male: l'origine da loro e l'incapacità di vedere. Altro non sanno! Ignorano: a) come ora sia vedente; b) chi gli abbia cambiato la situazione.

Dobbiamo riconoscere che – realisticamente – questa posizione dei genitori non è una risposta umanamente congrua a quello che è capitato, perché avere un figlio nato cieco è una situazione pesante e dolorosa. L'esperienza che capovolge la vita di quest'uomo, rendendolo finalmente capace di vedere, è una autentica ri-nascita. I genitori dovrebbero reagire a questo fatto in modo entusiasta. Invece reagiscono tirandosi indietro: "noi non vogliamo sapere, la cosa non ci interessa, non ci riguarda". Ma come? Dobbiamo fare molta attenzione a non cadere nella semplice ricostruzione di ambiente, come se fosse una scenetta drammatizzata o cercare delle spiegazioni di tipo psicologico, aggiungendo quello che nel testo non c'è. "Ma perché questi genitori non sono contenti?" e così via.

Dobbiamo imparare a leggere il testo come un racconto che propone dei personaggi simbolici, cioè personaggi tipici che esprimono un certo atteggiamento.

La stranezza della reazione chiede un intervento dell'evangelista stesso. Noi abbiamo notato una reazione strana e ci siamo domandati perché reagiscono così. Ora Giovanni interviene nel testo stesso e ce lo spiega...

²²Queste cose dissero i suoi genitori, perché avevano paura dei Giudei; infatti avevano già stabilito i Giudei che, se qualcuno lo avesse confessato Cristo diventasse «ἀποσυνάγωγος» (*aposynágonos*) "espulso dalla sinagoga"

La reazione dei genitori è spiegata dalla paura. Hanno paura dei giudei. Cioè hanno paura di diventare ἀποσυνάγωγοι. Questo è un aggettivo importante e tipico di Giovanni, raro, ma tecnico nell'ambiente giudaico. È composto dalla parola che indica la sinagoga, più la preposizione «ἀπό» (*apó*) che indica un allontanamento; *aposynágonos* designa chi è scomunicato dalla sinagoga. C'è anche un'altra formulazione tecnica: infatti il verbo «ὁμολογέω» (*homologéo*) indica tecnicamente la *confessio fidei*, la professione di fede. Chi professa la fede in Gesù, identificandolo con il Cristo, diventa "fuori-della-sinagoga", viene scomunicato: *anátema sit*, "sia anátema"!

Ora, da un punto di vista storico, quando i giudei stabilirono di scomunicare dalla sinagoga quelli che avevano riconosciuto Gesù come Cristo? Quando è stata emanata questa disposizione? Una regola del genere non vigeva nell'anno 30, cioè al tempo della vicenda storica di Gesù. Un decreto di espulsione dei giudeo-cristiani dalla sinagoga è databile solo dopo il 70, intorno agli anni 80, a seguito del sinodo di Jamnia, cioè di quella nuova organizzazione che il giudaismo si è dato dopo la caduta di Gerusalemme. Allora diventa molto importante questo particolare perché ci aiuta a capire come funziona un testo giovanneo. Non possiamo correre troppo velocemente; dobbiamo invece andare lentamente e pesare bene le varie situazioni.

Dunque questo particolare, centrale nel racconto, è di attualità negli anni 80-90, ma è fuori posto negli anni 30. Così abbiamo la chiara percezione che Giovanni sta attualizzando un testo antico. Il rischio sarebbe quello di dedurre: se non c'era negli anni 30 la decisione di allontanare dalla sinagoga chi riconosceva Gesù come il Cristo, Giovanni se lo è inventato; di conseguenza significa che si è inventato tutto il resto! Questo è un procedimento sbrigativo, semplicistico e scorretto. Invece c'è un ricordo storico preciso, parallelo a molti altri racconti sinottici di guarigioni di ciechi. L'intento giovanneo però è quello di mostrare la necessità di adesione al Cristo partendo proprio dalla storia dei segni. Quello che la tradizione racconta di Gesù deve portare ad una conseguenza, cioè ad una relazione di fede. Eppure, si constata che può portare anche all'opposto, ad una relazione di non-fede.

I genitori, al centro dell'episodio, sono il modello negativo di quei giudeo-cristiani che per paura di essere messi fuori dalla sinagoga e di perdere quei vantaggi che avevano dalla loro struttura giudaica, rinnegano la fede nel Cristo. Negano di sapere il senso di quello che è capitato nella loro vita. È importante che Giovanni abbia preso come esempio delle persone toccate direttamente dall'intervento di Cristo, i genitori stessi e non due passanti qualsiasi, che hanno visto quel mendicante trasformato. Diventano figure importanti perché coinvolte personalmente; il Cristo è entrato nella loro vita, ha prodotto un effetto significativo proprio per loro, eppure loro non vogliono capire il significato e dicono di non sapere. È un atteggiamento di renitenza, di ignavia, di paura. È quello che caratterizzava, purtroppo, alcuni dei cristiani nella comunità di Giovanni. Queste situazioni sono abbastanza simili a quelle che si intravedono dietro all'Apocalisse, cioè alla condizione di cristiani paurosi e inclini al compromesso. Nell'Apocalisse si nota piuttosto la presenza di qualcuno portato al compromesso con

l'ellenismo, qui è evidente il compromesso con il giudaismo. Dovendo scegliere non hanno il coraggio di scegliere il Cristo e quindi lo rinnegano.

²³Per questo i suoi genitori dissero: «Ha l'età, chiedetelo a lui!».

Tipica frase che vuol dire: “Io non voglio coinvolgermi o compromettermi, affari suoi”. È grande, si aggiusti. Sono frasi che Giovanni mette proprio al centro per identificare un atteggiamento di non impegno.

La struttura complessiva del racconto

Chiuso il quadro centrale, ritorniamo indietro, perché strutturalmente abbiamo potuto notare che l'episodio è organizzato in modo parallelistico concentrico, cioè le varie sezioni del racconto si corrispondono in modo parallelo, tendendo verso un centro.

Abbiamo già detto che l'episodio inizia sul tema del peccato: “Chi ha peccato?”. Alla fine Gesù parla del peccato: “Il vostro peccato rimane”. È una tipica inclusione. Il tema del peccato, sulla bocca stessa di Gesù racchiude tutto l'episodio.

Poi abbiamo visto l'incontro di Gesù con l'uomo cieco; alla fine troveremo di nuovo l'incontro di Gesù con l'uomo che adesso ci vede.

Procedendo, terzo elemento, abbiamo visto l'interrogatorio: l'ex-cieco viene interrogato dai farisei. Poi, e qui siamo al centro, i farisei interrogano i genitori i quali se ne lavano le mani e da questo momento la storia ritorna indietro. Di nuovo i farisei interrogano l'uomo che era stato cieco, poi quell'uomo incontra Gesù e infine Gesù parla del peccato. Sintetizziamo la struttura con uno schema:

- | | | |
|------------------|--------|--|
| a) | 1-5: | prima indagine teologica sul peccato - <i>inclusione</i> |
| b) | 6-12: | primo incontro di Gesù con il cieco |
| c) | 13-17: | prima investigazione dei farisei |
| d) | 18-23: | <i>al centro l'interrogatorio dei genitori</i> |
| c ¹) | 24-34: | seconda investigazione dei farisei |
| b ¹) | 35-39: | secondo incontro di Gesù con il cieco |
| a ¹) | 40-41: | seconda indagine teologica sul peccato - <i>inclusione</i> |

Notiamo quindi che c'è una elaborazione letteraria molto precisa, studiata a tavolino; non è la composizione di un racconto improvvisato, anche perché un racconto del genere ha una storia di tradizione e di redazione molto lunga. Per il vangelo intero parliamo di 70 anni e lo stesso discorso vale anche per le sue parti.

Dal momento storico in cui il discepolo Giovanni vede il fatto a Gerusalemme di quell'uomo che va a lavarsi a Siloe, torna e ci vede, a quando l'evangelista Giovanni racconta questo testo così com'è adesso finito, trascorrono 70 anni in cui c'è una importante evoluzione letteraria e di pensiero, perché l'autore stesso è cresciuto. Non ha capito in diretta quello che è capitato, come lo capisce adesso che lo racconta! Dobbiamo quindi tenere presente che dietro un racconto di questo genere c'è un lavoro di meditazione durato molti anni, frutto di una approfondita meditazione: in greco “meditazione” si direbbe proprio «συμβολή» (*symbolé*), cioè l'azione del mettere insieme. Per arrivare al testo finale c'è stato un lavoro simbolico nella testa di Giovanni che è durato decine di anni e ha prodotto effetti letterari e teologici. Il testo quindi è studiato e adattato nel tempo per comunicare un messaggio.

Dobbiamo superare un'idea elementare di racconto improvvisato. Se Giovanni ha improvvisato un racconto come testimonianza, poco tempo dopo il fatto, poi lo stesso racconto lo ha ripetuto, lo ha ripetuto ancora e nel frattempo ci ha ripensato e nell'arco di tutta una vita quell'episodio ha assunto lentamente un significato molto più profondo. Giovanni stesso ha capito molto di più dopo rispetto al momento iniziale della esperienza e quello che ha capito di più ha cercato di trasmetterlo ai suoi lettori attraverso la forma narrativa, attraverso l'impostazione del racconto, attraverso i particolari.

Il cammino dell'uomo non più cieco

Dunque nel secondo interrogatorio dell'ex-cieco, a partire dal versetto 24, abbiamo un ulteriore approfondimento.

²⁴Chiamarono dunque l'uomo per la seconda volta quello che era cieco e gli dissero: «Da' gloria a Dio! Noi sappiamo che quest'uomo è un peccatore».

Notiamo l'insistenza su «ἄνθρωπος» (*ánthropos*) “uomo”; il personaggio centrale di tutto il capitolo è l'uomo. Iniziava così: «*Passando vide un uomo*» e poi si parla spesso di lui come dell'uomo. Il cieco nato è “l'uomo”, ma anche Gesù viene qualificato come «ὁ ἄνθρωπος» (*ho ánthropos*). Che sia la seconda volta che il cieco è interrogato ci viene detto esplicitamente dal narratore, perché il lettore distratto si accorga che è il secondo interrogatorio. È come se il narratore dicesse: sto tornando indietro, questo è il risvolto, è la seconda parte, speculare alla prima; ormai il centro è passato e tutto quello che racconto è speculare rispetto a quel che veniva prima. Infatti, nel primo interrogatorio si era già detto:

¹⁶quest'uomo non può essere *da* Dio

Ma c'era anche una valutazione opposta: come può un uomo «ἁμαρτωλός» (*hamartolós*) “peccatore” fare questi «σημεῖα» (*semèia*) “segni”? Era una domanda interessante. Un *hamartolós*, un peccatore può fare questi segni? Hanno interrogato i genitori e che cosa ne hanno ottenuto? Nulla! Solo una reticenza; però i genitori hanno confermato che quell'uomo era davvero nato cieco, hanno semplicemente detto che non sanno spiegare il cambiamento. Non c'è quindi logica nella nuova deduzione. Avendo interrogato i genitori, se avessero saputo che era tutto un imbroglio avrebbero potuto dedurre che Gesù è un peccatore e invece da quel che hanno potuto verificare non emerge niente a carico di Gesù; anzi! Invece formulano un giudizio solenne di condanna, come se avessero scoperto “tutto”. Notiamo l'insistenza del narratore sul verbo *sapere*.

Questo verbo lo avevamo già trovato tre volte al centro: i genitori parlavano di cose terra-terra, che sapevano; mentre la spiegazione dicevano di non saperla. Ora invece quelli che convocano l'uomo – non sono specificati – gli dicono:

«Da' gloria a Dio! **Noi sappiamo** che quest'uomo è un peccatore».

Chiuso il discorso: “Lo sappiamo” (οἶδαμεν). Notate che l'insistenza è sul peccato, si tratta di un giudizio dato su Gesù: in base al segno che ha fatto, cioè al “lavoro” di impastare la terra, i giudei deducono che è un peccatore.

²⁵Rispose quello: «Se è un peccatore, non lo so; «ἐν οἶδα» (*hèn óida*) “una cosa so”: essendo cieco, adesso vedo»

L'espressione ha un tono socratico: “So una cosa sola, quella di non sapere”. Quest'uomo che era cieco parla come un sapiente. Ammette di non poter valutare se sia un peccatore, cioè non sa giudicare la sua relazione con Dio; invece una cosa la sa, è

una sola, ma la sa bene: “Adesso ci vedo!”. La sua conoscenza riguarda un fatto che ha cambiato sostanzialmente la mia vita. Ha l’esperienza di una trasformazione: questa è innegabile.

²⁶Dissero dunque a lui: «Che cosa ti ha fatto? Come ti ha aperto gli occhi?».

²⁷Rispose a loro: «Ve l’ho già detto e non mi avete ascoltato; perché volete ascoltarlo di nuovo? Volete forse diventare anche voi suoi discepoli?»

Ci sembra di percepire dietro a questo interrogatorio la polemica chiesa-sinagoga: ci è rappresentato il dibattito fra i giudeo-cristiani, come Giovanni, e i giudei che rifiutano Gesù come il Cristo. Che cosa ha fatto? Ve l’ho già detto e non mi avete ascoltato; perché volete ascoltarlo di nuovo? Volete forse diventare anche voi suoi discepoli? Perché volete ascoltare quel che ha fatto Gesù, volete forse diventare discepoli? Ecco il punto delicato. Discepolo è semplicemente colui che impara. In latino *discepolo* deriva da “discere” (imparare); in greco analogamente «μαθητής» (*mathetès*) deriva da «μανθάνω» (*mantháno*), “imparare”. L’uomo chiede: volete cioè diventare persone che imparano da lui? Anche questa non è una frase strettamente logica nell’insieme del racconto, ma è adattata alla situazione di attualità del tempo in cui Giovanni scrive. I personaggi sono rappresentativi, dicono uno stile, un atteggiamento che va al di là del tempo storico.

²⁸Lo insultarono e gli dissero: «Tu sei suo discepolo, noi invece di Mosè siamo discepoli!

La risposta è pesante: «ἐλοιδόρησαν» (*eloidóresan*)! Cioè gliene dissero di tutti i colori, lo maltrattarono e lo insultarono. In questa violenta reazione Giovanni ci ha dato un indizio importantissimo: si tratta di una semplice e bellissima frase di contrapposizione. “Tu... noi invece”. *Tu* sei discepolo di quello, *noi invece* di Mosè siamo discepoli. Viene così stabilita la contrapposizione tra Gesù e Mosè: ci sono i discepoli di Gesù e i discepoli di Mosè. Tu, uomo che non sei più cieco, sei discepolo di quello; noi invece di Mosè siamo discepoli.

Notate adesso l’insistenza sul verbo *sapere* perché è un filo conduttore del racconto.

²⁹Noi sappiamo (οἶδμεν)

Il pronome è enfatico, sarebbe inutile, ma lo aggiunge perché deve sottolineare quel “noi”: “tu” sei discepolo suo, “noi” invece di Mosè.

²⁹Noi sappiamo che a Mosè ha parlato Dio;

Verbo al perfetto: «λελάληκεν» (*leláleken*) “ha parlato” in modo definitivo, ha pronunciato una parola che resta. La parola di Dio è stata rivolta a Mosè, il *lógos* è stato dato a Mosè, noi lo sappiamo e basta!

questo invece non sappiamo «πόθεν ἐστίν» (*póthen estín*) di dove è».

Da dove è Gesù? L’avverbio «πόθεν» (*póthen*) è importantissimo in Giovanni. Questo è uno degli elementi simbolici importanti ed è interessante fare un ricerca su questo avverbio, partendo sempre dal testo (greco), cercando cioè le ricorrenze dell’avverbio *póthen* “da dove”; è infatti un elemento tipico della cristologia giovannea. Per capire chi è Gesù bisogna capire «πόθεν ἐστίν» (*póthen estín*); non tanto “da dove viene”, ma “da dove è”, qual è l’origine del suo essere. Faccio qualche esempio per farvi capire. A Cana il capotavola non sapeva “da dove” veniva il vino (2,9). La donna di Samaria chiede a Gesù, che le promette dell’acqua, “da dove hai quest’acqua?” (4,11). Quando discutono a Gerusalemme se Gesù può essere o no il Messia, qualcuno dice: quando

verrà il Messia, nessuno saprà “di dove è”, questi invece sappiamo “di dove è” (7,27). Pilato nel processo chiede a Gesù: “«πόθεν εἶ σύ;» (*póthen èi sú*) “di dove sei tu?” (19,9). Sono parole facili, perché Giovanni usa il linguaggio semplice; adopera sempre le stesse parole e le ripete tante volte. In tutto il vocabolario di Giovanni ci sono 1.011 termini diversi, compresi l’articolo e la congiunzione “e”; quindi è un vocabolario povero, usato però in modo molto profondo. Allora, l’avverbio della origine è un elemento importante nella teologia giovannea per capire l’essenza di Gesù e difatti anche i giudei ammettono: “Noi sappiamo che a Mosè ha parlato Dio, questo invece non sappiamo di dove è”.

Sviluppate perciò la frase da parte di chi conosce la situazione. Gesù non è da Dio? Quello che sostiene Giovanni è che Gesù viene da Dio. Quindi di dove è? Da Dio! A Mosè ha parlato Dio, ma Gesù viene da Dio. A Mosè Dio ha rivolto il *lógos*, ma questi è il *Lógos* che viene dal Padre, perché è il *Lógos* del Padre. Siamo di fronte a un procedimento che i letterati chiamano “ironia giovannea”. Noi non sappiamo di dov’è, ma il lettore cristiano lo sa. Paradossalmente la contrapposizione tu-noi non c’è! L’origine di Mosè e di Gesù è analoga: il problema è che i giudei non lo sanno!

³⁰ Rispose l’uomo:

Notate: qui è «ὁ ἄνθρωπος» (*ho ánthropos*) che sta parlando a quei tali che neanche vengono nominati, nemmeno come giudei.

«In questo infatti sta il «θαυμαστόν» (*thaumastón*) “la meraviglia”

La cosa meravigliosa è proprio qui:

che voi non sapete di dove è, ed egli mi ha aperto gli occhi.

Dovreste rendervi conto di questa stranezza. Voi che sapete le cose, non sapete chi sia, ma il fatto che mi abbia aperto gli occhi c’è, ci sono io qui, davanti a voi come un fatto. Deve come meraviglia farvi sorgere una domanda. Adesso l’uomo diventa teologo; visto che loro non fanno, gliela spiega lui la teologia.

³¹Sappiamo

Se evidenziate i verbi «οἶδαμεν» (*óidamen*) “sappiamo” e «οἶδατε» (*óidate*) “sapete” potete riconoscere una notevole insistenza sul tema.

³¹Noi sappiamo che Dio non ascolta i peccatori, ma se uno è «θεοσεβής» (*theosebès*) “devoto di Dio” e fa la sua volontà, questi lo ascolta.

L’uomo sta ripetendo una tradizionale formula deuteronomista: chi è devoto e fa quel che Dio vuole, viene ascoltato e premiato da Dio.

³²Da che mondo è mondo,

Così traduce l’italiano, mentre in greco c’è semplicemente «ἐκ τοῦ αἰῶνος» (*ek tou aiónos*) “da sempre”: infatti il termine «αἰών» (*aión*) indica il tempo indeterminato, che corrisponde all’ebraico ‘*ólām*. È dalla creazione del mondo, dalla notte dei tempi, cioè da sempre, che...

non si è sentito che uno aprisse gli occhi a un cieco nato. ³³Se non fosse costui «παρὰ θεοῦ» (*parà theóu*) “da parte di Dio”, non avrebbe potuto far niente».

Invece l’ha fatto e io ne sono la prova vivente! Per cui deduco che quest’uomo è «παρὰ θεοῦ» (*parà theóu*), “viene da Dio”; non è un «ἁμαρτωλός» (*hamartolós*) “peccatore” e lo deduco proprio in forza della vostra teologia. “Noi sappiamo”: cioè me lo avete

insegnato voi a catechismo, è la tradizione della legge per cui se voi applicaste la teoria, dovrete dedurre semplicemente che quest'uomo è «παρὰ θεοῦ» (*parà theou*) “da parte di Dio”. Non sapete da dove è? Lo potete riconoscere dagli effetti: è «παρὰ θεοῦ» (*parà theou*) “da Dio”!

³⁴Gli dissero: «Sei nato tutto nei peccati e vuoi insegnare a noi?»

Nei peccati tu sei stato generato *totus*, «ὅλος» (*hólos*), “completamente”: sei un uomo totalmente generato nel peccato... Quell'uomo è nato «ὅλος» (*hólos*), “completamente” nei peccati, peccatore lui, peccatori i genitori, peccatori tutti e vuole fare il teologo? Pretende di insegnare ai professori di teologia? Notate il contrasto: con insistenza ritorna il tema del peccato.

E lo buttarono fuori.

Ecco il *climax*: «ἐξέβαλον αὐτὸν ἔξω» (*eksébalon autòn êkso*) “lo cacciarono lui fuori”. L'hanno scomunicato, è diventato *aposynágonos*: si è fatto buttare fuori! Adesso cambia la storia; a questo punto, cioè al v. 35, avviene l'incontro con Gesù. La cacciata dell'uomo dalla sinagoga costituisce il *punto di svolta*, quello che gli inglesi chiamano *turning point*.

La fede nel Figlio dell'uomo

L'uomo che era cieco ha preso posizione, con un notevole coraggio si è fatto buttare fuori dalla sinagoga; quell'uomo si è comportato in modo diverso dai suoi genitori. Adesso l'evangelista, nell'ultima fase del racconto, a partire dal v. 35, chiude l'episodio e ribadisce anzitutto quel particolare che abbiamo definito *climax* – cioè il punto di svolta del racconto – e, perché non vada perduto nell'attenzione del lettore, lo ripete.

³⁵Gesù sentì che lo avevano gettato fuori, e avendolo trovato disse: «Tu credi nel Figlio dell'uomo?».

Notiamo questo rapporto: Gesù lo trova e gli fa la domanda, avendo saputo che si è fatto buttare fuori. Anche questa volta, come all'inizio, non è quest'uomo che va a cercare Gesù, ma è Gesù che lo trova e lo trova dopo che si è fatto buttare fuori e si è fatto buttare fuori perché ha sostenuto che Gesù è «παρὰ θεοῦ» (*parà theou*) “da Dio”, e non «ἁμαρτωλός» (*hamartolós*) “peccatore”. Il cieco-vedente ha preso posizione in una questione teologica e il punto critico è la cristologia: chi è Gesù, da dove è Gesù? È un peccatore? No! È da Dio!

A questo punto Gesù lo trova e gli chiede se crede. È una delle rare occasioni in cui nel vangelo secondo Giovanni compare il termine Figlio dell'uomo. Compare però nella valenza che ha abitualmente negli altri testi della tradizione evangelica: termine cioè tradizionale del giudaismo per indicare un personaggio celeste, trascendente. Bisogna fare bene attenzione perché il termine Figlio dell'uomo vuol dire proprio il contrario di quello che sembra, cioè non sottolinea l'umanità, ma è un termine tecnico del linguaggio apocalittico, testimoniato da Daniele 7,13. “Figlio dell'uomo” in aramaico – perché quel testo è in aramaico – è: bar 'ēnāsh, letto popolarmente bar-nāshā'. Nell'episodio di Daniele si contrappone alle quattro bestie, simbolo dei poteri imperiali che credono di dominare il mondo, ma... vengono sconfitti.

Dn 7,¹³Ecco apparire, sulle nubi del cielo, uno, simile ad un figlio di uomo; giunse fino al vegliardo e fu presentato a lui, ¹⁴che gli diede potere, gloria e regno

Questo Figlio dell'uomo appartiene perciò ad una dimensione celeste: il termine Figlio dell'uomo, nel linguaggio della teologia giudaica, indica tecnicamente un personaggio trascendente che prende il potere a nome di Dio; non è uno della terra, è uno che viene sulle nubi del cielo! Quindi la domanda posta da Gesù è estremamente generica: "Tu credi nel Figlio dell'uomo?". Sarebbe un po' come domandare: Credi nel messia, credi nell'idea, nella possibilità, nella prospettiva che ci sia un Figlio dell'uomo?

Notate che il verbo «πιστεύω» (*pistèuo*) "credere", molto importante in Giovanni, viene utilizzato con la preposizione «εἰς» (*èis*) più l'accusativo. L'uso del verbo *credere* è una delle caratteristiche linguistiche di Giovanni, ricorre 98 volte nel Quarto Vangelo; in Luca solo 9 volte, tanto per fare un paragone. Ma Giovanni adopera diverse sfumature del credere. C'è un credere più accusativo, un credere più dativo, un credere *in* più dativo e un credere *èis* più accusativo. Provo a fare l'esempio con il latino che forse è più facile: 1) *credere Deum*, credere Dio come oggetto; 2) *credere Deo*, credere a Dio come atteggiamento di fiducia; 3) *credere in Deo*, credere in Dio come stato in luogo: indica una condizione del discepolo che è inserito "in Cristo"; 4) *credere in Deum*, è il vertice dell'atto di fede, è il movimento verso; e vuol dire affido la mia vita a Dio, tutta la mia vita è sempre protesa, proiettata verso di lui.

Quindi "Credi nel (πιστεύεις εἰς) Figlio dell'uomo", non significa: credi che esista? Ma affidi la tua vita, fai credito di te stesso al Figlio dell'uomo? Sei pronto a consegnarti totalmente al Figlio dell'uomo? Saggiamente...

³⁶Quello rispose: «E chi è, Signore, in modo tale che io creda in lui?».

Questa volta fa lui la domanda; lui ha già parlato di Gesù, ma non lo identifica ancora. Tu sei pronto ad affidarti al Figlio dell'uomo? E chi è, perché io mi affidi a lui? Provate a ragionare sulla domanda. Chi è, affinché io creda in lui? Usa la particella «ἵνα» (*hina*) che propriamente in greco esprime la *finale*, ma la usa con una sfumatura particolare, tipica di Giovanni, legata piuttosto ad una espressione linguistica aramaica. Comunque è importante il collegamento: chi è il Figlio dell'uomo *in modo tale che* io creda in lui. Il mio affidare me stesso a lui dipende da chi è lui.

³⁷Rispose a lui Gesù: «Tu l'hai visto: colui che parla con te è proprio lui»

«Καὶ ἑώρακας αὐτὸν καὶ ὁ λαλῶν μετὰ σοῦ ἐκεῖνός ἐστιν»
(*kài heórakas autòn kài ho lalòn metà su ekeinós estin*)
"e hai visto lui e il parlante con te quello è".

Qui ci potremmo aspettare un bel "Io Sono", invece non c'è; poteva essere una delle occasioni della proclamazione teoforica della persona di Gesù, invece si evita proprio; addirittura parla di sé in terza persona e quali sono i verbi che lo identificano? *Vedere* e *parlare*. Non dice chi è il Figlio dell'uomo, inizia la frase stranamente con un «καὶ» (*kài*), ma notate la simmetria, il *kài* che viene ripetuto: «"e" tu lo hai visto "e" il parlante con te è lui»: "e...e".

— Primo elemento: «*tu lo hai visto*». Non è banale, detto a quest'uomo cieco dalla nascita. Chi è? Anzitutto tu lo hai visto; ed è un tempo verbale perfetto. Lo hai visto e resti in una situazione di visione, tu hai avuto la possibilità di vederlo e,

— secondo elemento, «*colui che parla con te*». Una frase del genere l'ha già detta alla donna di Samaria che affermava: «So che deve venire il Messia (cioè il Cristo): quando egli verrà, ci annunzierà ogni cosa» (Gv4,25); Gesù infatti commenta: «'Εγώ εἰμι ὁ λαλῶν σοι» (*Egó eimi ho lalón soi*) «Io sono il parlante a te» (Gv 4,26).

Giovanni usa molto il verbo «λαλέω» (*laléo*), perché gli ricorda di più *lógos*; non è un greco molto elegante, giacché nel greco classico *laléo* vuol dire piuttosto *chiacchierare*:

designa un parlare in senso minore, quasi dispregiativo. Non è corretto però usare questo tipo di criterio, perché Giovanni non segue la lingua classica; invece adopera quasi sempre il verbo *laléo* perché gli piace, è il suo tipico verbo parlare, è il parlare la parole e, se anche non si dice, lui lo usa perché è il termine che meglio evoca Gesù come parola: è colui che parla. La definizione che dà di se stesso è “il parlante «μετὰ σοῦ» (*metà su*) con te”. Sta parlando insieme con te, tu lo hai visto e lui ti parla. Sono due verbi importantissimi della esperienza della rivelazione, della teofania del Sinai: Mosè ha visto Dio e gli parlava. Questa è una esperienza teofanica. Quell'uomo ha visto colui che non poteva vedere. Ricordiamo che «Dio nessuno l'ha mai visto» (Gv 1,18). In quel caso si adopera lo stesso identico verbo «ἐώρακεν» (*heóraken*) al perfetto. Tu invece lo hai visto e lui parla con te.

C'è un altro particolare interessante; al v. 29 i giudei avevano detto: “Noi sappiamo che a Mosè ha parlato Dio”. Adesso Gesù dice a quell'uomo: “Io sono colui che parla con te”. Nel racconto giovanneo c'è un voluto collegamento e una contrapposizione fra Gesù e Mosè, fra l'esperienza di quest'uomo e il ricordo di quello che è successo a Mosè. Qui sta l'indicazione della rivelazione. Per Giovanni la nota cristologica di fondo è la liberazione: il *Lógos* rivela il Padre. Dio nessuno l'ha mai visto; ma il Figlio unigenito, (o forse meglio, seguendo altri codici) il Dio unigenito «ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς» (*òn eis tòn kólpon tou Patrós*) “essente (rivolto) al seno del Padre, «ἐκεῖνος ἐξηγήσατο» (*ekèinos eksegésato*) quello (lo) ha rivelato” (Gv 1,18). Il Figlio, che è Dio, ha fatto l'esegesi, lo ha raccontato, lo ha spiegato.

Il vertice del cammino di fede dell'uomo è l'atto di fede (espresso con formula liturgica), accompagnata dalla prostrazione, gesto di adorazione divina:

³⁸Quello disse: «Πιστεύω κύριε» (*pistèuo kýrie*) “Credo, Signore!”, E «προσεκύνησεν αὐτῷ» “si prostrò a lui”

Lo adorò, compiendo il gesto orientale della «προσκύνησις» (*proskýnesis*) “prostrazione”; il verbo «προσκυνέω» (*proskynéo*) è riservato esclusivamente a Dio. Il cieco guarito cioè si inginocchia e mette la testa per terra: è un atto di riconoscimento della divinità. Viene qui presentato simbolicamente l'arrivo del cammino di fede. Quest'uomo adesso può dire: “Credo, Signore” e riconosce Gesù come Dio; l'atto della *proskýnesis* lo indica con chiarezza.

La vera cecità: il peccato di rifiuto

Siamo all'ultima fase dell'episodio. Il sistema parallelistico concentrico ci dice che torniamo all'inizio e dovremmo ritrovare la tematica del peccato e difatti:

³⁹Disse Gesù: «Io sono venuto in questo mondo «εἰς κρίμα» (*èis kríma*) “verso un giudizio”, affinché quelli che non vedono vedano e i vedenti ciechi diventino»

Il fine di Gesù è una presa di posizione, in modo tale da essere un discrimine, un punto di distinzione. Nel vangelo secondo Luca (2,34) Gesù è definito un «σημεῖον ἀντιλεγόμενον» (*semèion antilegómenon*) “segno di contraddizione”, cioè segno che produce delle cose antitetiche: uno lo interpreta in un modo, uno lo interpreta in un altro. Gesù è un segno che produce delle antilogie. Qui Gesù afferma: “Io sono venuto nel mondo per produrre un *kríma*: oggetto concreto del verbo κρίνω (*giudicare*). Mentre il sostantivo *krísis* indica l'azione del giudicare, l'altro sostantivo derivato dal verbo *kríma* designa il criterio di giudizio o la sentenza.

Il punto discriminante è “vedere – non vedere”: ci sono di quelli che non vedono che possono vedere, mentre altri che vedono diventano ciechi. Questa è una espressione complessa; chiaramente il livello si è alzato, ormai il discorso del cieco e della cecità è metaforico; soprattutto diventa pericolosa la seconda parte: “quelli che vedono diventino ciechi”. Gesù è forse venuto ad accecare quelli che ci vedono? Si fa presto a insistere sulla prima parte: “è venuto a far sì che quelli che non vedono vedano”. La seconda parte invece diventa pesante, difficile da sostenere. Invece è proprio l’elemento forte, tipicamente giovanneo; è quello che provoca la reazione.

⁴⁰Ascoltarono alcuni dei farisei queste cose di quelli che erano con lui e dissero a lui: «Forse anche noi siamo ciechi?».

Hanno capito la frase di Gesù nella prima parte ed ecco il versetto finale, il *logion* vertice di tutto l’episodio:

⁴¹Gesù rispose loro: «Se foste ciechi [*fisicamente*], non avreste peccato;

Come è stato nel caso di quel pover’uomo, mentre voi siete convinti che il cieco fisico sia un peccatore, colpevole o lui o i genitori, che sia nato tutto nei peccati. No! quello è un discorso da rimuovere. Se la questione fosse di cecità fisica non riguarderebbe il peccato. Il problema è un altro:

adesso invece dite: Vediamo,

Quel “vediamo” riprende l’insistenza del “noi sappiamo” che ha tessuto il racconto. Dal momento che voi sostenete di vederci – non in ambito fisico, ma spirituale – siete cioè convinti di sapere, di sapere chi sono e negate di sapere da dove vengo, perché sapete che sono peccatore e siete convinti di avere ragione, proprio per questo motivo, proprio perché vi fissate in quel che sapete...

il peccato vostro rimane».

Il peccato rimane. È questa la condizione del peccato e rimane in modo continuativo, senza cambiamento, perché presupponete di sapere, di vedere.

L’intenzione narrativa simbolica

Subito dopo troviamo il grande capitolo del pastore dove, continuando il discorso del “peccato che rimane”, Gesù presenta se stesso: «Io sono la porta, se uno non passa attraverso di me è un ladro o un brigante... Io sono il pastore “quello bello”».

L’episodio narrativo del cieco nato [lo chiamiamo cap. 9 perché per noi è comodo chiamarlo così] è incastonato tra due testi teologici – cap. 8 e cap. 10 – dove il Cristo parla ripetutamente di sé con l’«Io sono», mentre in questo testo narrativo l’unico che dice “Io sono” è l’uomo che era cieco, ma è diventato capace di vedere. Possiamo quindi dire che l’intenzione narrativa di Giovanni a proposito di questo episodio – che abbiamo cercato di analizzare come esempio – è una intenzione simbolica; serve cioè per presentare la dinamica dell’uomo redento. Il racconto del cieco nato è emblematico della posizione umana nei confronti di Gesù; è il problema cristologico: “Chi è quest’uomo?”.

I capitoli 7–8 e 10 mettono fortemente a tema la domanda e le varie discussioni. Lo sottolinea bene Giovanni in questo capitolo quando dice: “E c’era «σχίσμα» (*schisma*) frattura tra di loro” (9,16). La posizione giudaica non è omogenea, non dicono tutti la stessa cosa, c’è divisione, ci sono opinioni diverse e opposte. Potremmo dire che in questo racconto Giovanni ha drammatizzato tre atteggiamenti: 1) i genitori che si tirano

indietro per paura, 2) i giudei che sono gli ostinati nel rifiuto e 3) l'uomo che invece percorre un cammino di fede. Dietro a questi personaggi abbiamo notato l'insistenza sul "sapere"; il problema è conoscitivo, sapere chi è Gesù, sapere il senso di quello che ha fatto ed è molto importante che tutta la discussione sia legata al «σημείον» (*semèion*). Abbiamo detto che Giovanni non adopera la parola «σύμβολον» (*sýmbolon*), mentre ama la parola *semèion*, soprattutto al plurale: «σημεῖα» (*semèia*).

I "segni" nel vangelo secondo Giovanni

Può essere interessante cercare le ricorrenze di *semèion* o *semèia*; quelli in cui ricorrono sono versetti importanti. Gli antichi rabbini facevano un lavoro di censimento del genere senza strumenti elettronici, con tanto tempo a disposizione e una enorme voglia. In un testo come quello di Giovanni un computo anche dell'uso delle parole, non tanto per sapere quante volte, ma per sapere dove e come le parole sono usate, è utile perché l'evangelista non adopera le parole a caso, ma le costruisce e le usa con intenzione ed è proprio nel modo di utilizzare le parole che si radica il principio ermeneutico simbolico che stiamo studiando.

Il segno (*semèion*) è per definizione una cosa che ne fa venire in mente un'altra: è la definizione di sant'Agostino nel *De doctrina christiana*, elementare ma utile. Il segno produce nella mente un'altra cosa oltre a sé. Quelli che definiremmo miracoli, Giovanni li chiama segni. In greco esiste la parola specifica per indicare i miracoli, è «τέρας» (*téras*), al plurale «τέρατα» (*térata*): questa parola che ricorre soprattutto negli Atti degli Apostoli la traduciamo con "miracolo/miracoli". Giovanni, invece, preferisce *semèia*. Solo una volta adopera *térata* come rafforzativo di *semèia* (4,48): i due vocaboli hanno sfumature diverse che è bene conservare. Giovanni intende raccontare le opere compiute da Gesù non in quanto sono prodigiose: "térata" possono anche essere cose mostruose o ammirabili, sinonimo di *thaumásia*, cioè cose prodigiose che provocano meraviglia, essendo il termine legato alla radice di «θαυμάζω» (*thaumázō*). Invece il Quarto evangelista racconta *segni*, cioè gesti di Gesù che significano qualcosa che rimanda ad altro.

Al di là delle opere miracolose, che sono l'oggetto principale, ci sono molti altri particolari che nella mentalità giovannea sono *segni*. Tutto diventa significativo, ma l'elemento centrale sono alcune opere. Nel finale Giovanni dice:

Gv 20,³⁰ Molti altri «σημεῖα» (*semèia*) "segni" fece Gesù in presenza dei suoi discepoli, ma non sono stati scritti in questo libro. ³¹Questi sono stati scritti, affinché crediate che Gesù è il Cristo, il Figlio di Dio e affinché, credendo, abbiate vita nel suo nome.

Questi li ho scritti perché *continuiate a credere* e così abbiate la vita, siate persone che vivono. Giovanni ha raccontato questi *semèia* perché i lettori abbiano vita! Nell'insieme del suo Vangelo Giovanni presenta uno schema di sette *semèia*. Questo ne è l'elenco:

1. il primo segno, alle nozze in Cana (2,1-11);
2. il secondo segno del figlio che vive, di nuovo in Cana (4,46-54);
3. il segno del paralitico alla piscina Bet-hesda (5,1-18);
4. il segno dei pani nel deserto (6,1-15);
5. il segno del cammino sulle acque (6,16-21);
6. il segno del cieco nato alla piscina di Siloe (9,1-34);
7. il vertice dei segni, il dono della vita all'amico Lazzaro (11,1-44)

Il sesto segno è proprio quello del cieco nato. Non si può fare gran forza sul fatto che sia il sesto, perché questa precisazione non c'è nel testo. Se l'autore avesse voluto, avrebbe

potuto elencarlo dicendo: questo fu il sesto segno che Gesù fece. Con una indicazione del genere avrebbe attirato la nostra attenzione sul *sei*. Il primo però l'ha detto, l'*arché* (2,11); il secondo anche: "Questo fu il secondo segno" (4,54). Questo mi ha fatto venire voglia di contare gli altri, quindi mi sono accorto che ce ne sono sette e non deve essere casuale. Mi sono accorto anche che il segno del cieco nato è il sesto e l'elemento sesto ha a che fare con la simbologia del *sei* che nel mondo biblico indica la creazione dell'uomo: il sesto giorno Dio creò l'uomo (cf. Gn 1,31).

Ma nella settimana il sesto giorno qual è? Quello prima del sabato, quindi il venerdì! Non dimentichiamo che il venerdì è il sesto giorno, ma nell'ottica cristiana coincide con il giorno della morte di Gesù: però resta il giorno della creazione dell'uomo. I due valori simbolici si assommano: la morte di Cristo crea l'uomo nuovo. Già abbiamo notato come il racconto del cieco nato sia segnato dalla simbologia della creazione.

Che cosa vuole dire Giovanni avendo messo in scena dei personaggi rappresentativi di atteggiamenti diversi e avendo mostrato un itinerario di fede da parte dell'uomo? Infatti dei tre personaggi due sono negativi: genitori e giudei, mentre quello positivo è il cieco. Egli alla fine sa, crede e adora; ma come fa a sapere, come fa ad arrivare alla conoscenza? Perché è stato ri-creato. È l'uomo che dalla nascita (ἐκ γενετῆς) è cieco, cioè incapace di vedere: la «γένεσις» (*génesis*) indica la struttura genetica, più che la natura (un concetto filosofico greco, che Giovanni non usa). Avendo incontrato il Cristo ha ottenuto la possibilità di vedere: una cosa simile non si è verificata dall'eternità! Ecco allora il segno che fa dire: "Quest'uomo è da Dio!".

Ripercorriamo il testo provando a sottolineare gli atteggiamenti dell'uomo. La prima volta che gli chiedono qualcosa su Gesù, lui risponde: "Non lo so". Alla domanda "Che cosa è successo?" risponde: "*Un uomo* chiamato Gesù ha fatto del fango...". "Che dici di lui?". "È *un profeta*, è da Dio, non è un peccatore". Alla fine a lui personalmente dice: "Credo, *Signore*". C'è la trafila di un percorso catechistico di chi parte senza sapere nulla fino ad arrivare ad adorare il Signore. Giovanni ci ha raccontato simbolicamente la dinamica del battesimo, cioè dell'evento cristiano della rigenerazione, della creazione ex-novo, dall'alto.

Con l'immagine del cieco possiamo tentare di ricostruire in sintesi un aspetto fondamentale della teologia giovannea. L'uomo è per nascita un cieco, cioè incapace di vedere Dio. Ovvero: l'uomo, segnato dal peccato originale, non può essere in relazione con Dio. Gesù Cristo offre la vista all'uomo, crea la possibilità dell'incontro con Dio; nell'evento sacramentale del battesimo ogni uomo può entrare in relazione con Dio. Ma l'evento della salvezza non è automatico: chiede all'uomo anzitutto la coscienza della sua impotenza e poi la disponibilità alla collaborazione. Non può essere salvato solo chi non riconosce di aver bisogno di essere salvato. L'idea di fondo comunque è che solo Gesù Cristo è in grado di comunicare la vera sapienza, l'unico che crea la possibilità di conoscere correttamente.

Da questo punto ripartiremo la prossima volta per riflettere sul modo con cui Giovanni stesso ha fatto questo percorso di fede, che propone agli altri come capacità di mettere insieme il tutto.