

CICLO DI SPECIALIZZAZIONE

Teologia Biblica NT

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

Docente: prof. Claudio Doglio

3. Le Scritture alla luce di Cristo

La necessità di “vedere” le Scritture	1
Giovanni ha compreso, facendo sintesi “simbolica”	2
La Scrittura come promessa e figura.....	4
L'Agnello immolato, simbolo di Cristo.....	5
L'ambiente originario dell'evangelista	6
Presupposti generali dell'ermeneutica giudaica e giovannea.....	7
a) Il valore della lingua sacra	7
b) Il testo voluto da Dio per la ricerca.....	8
c) L'abbondanza del significato	9
d) L'interpretazione parte dal lettore.....	10
Le “sette regole” ermeneutiche	11
Paolo e Giovanni seguono tale metodologia.....	12
Esempi di applicazione giovannea delle “regole”	13

Riprendiamo il nostro discorso che si è soffermato con insistenza sull'episodio del cieco nato perché nel racconto del cap. 9 abbiamo avuto la possibilità di riconoscere molti elementi di tipo simbolico che ci permettono di sintetizzare la teologia giovannea come cristologia simbolica.

La necessità di “vedere” le Scritture

Riprendo un particolare importante. Giovanni insiste sul fatto che quell'uomo fosse cieco «ἐκ γενετῆς» (*ek genetès*) in modo genetico, “dalla genesi”, dalla nascita (9,1). Propone cioè la presentazione dell'*ánthropos* naturalmente incapace, che riesce a vedere grazie all'intervento di Gesù con il fango. Ma abbiamo anche visto che il tema narrativo del segno sta nella valutazione della persona di Gesù. I giudei hanno delle opinioni, i genitori non si esprimono, il cieco ha la sua opinione in crescita: matura, decide, si fa buttare fuori, crede in Gesù. Questa possibilità di incontro e di fede nei confronti di Gesù gli è venuta proprio da ciò che Gesù ha fatto su di lui prima che lui potesse fare qualcosa.

9,¹Passando vide un uomo cieco dalla nascita

Vide colui che non poteva vedere, decise e operò. Gesù con un atto di creazione ha dato all'«ἄνθρωπος» (*ánthropos*) la possibilità di conoscere.

L'intervento creatore di Gesù ha creato la possibilità di una nuova sapienza e quell'uomo – grazie all'azione di Cristo che lo ha illuminato e gli ha dato la possibilità di comprendere le Scritture – è passato dalla opinione superficiale alla pienezza della fede. Ecco le tappe della maturazione della sua conoscenza, il suo cammino di fede:

¹¹ «Quell'uomo che si chiama Gesù...

¹⁷ «E un profeta!».

³¹ «Dio non ascolta i peccatori» (=Non può essere un peccatore)

³³ «Se costui non fosse da Dio...» (=Viene da Dio)

³⁸ «Io credo, Signore!» (=Credo nel Figlio dell'uomo)

Questo è un punto decisivo, perché secondo Giovanni nella prospettiva giudaica le Scritture si oppongono a lui. L'evangelista infatti presenta la posizione di coloro che rifiutano la messianicità di Gesù e rifiutano soprattutto la sua pretesa di essere Dio. Invece, nella prospettiva giovannea, le Scritture rendono testimonianza a Gesù.

Si tratta allora di capire bene le Scritture e leggere le Scritture implica la capacità di vedere: vedere il senso delle Scritture, capirne il significato corretto. I giudei dicono: "Noi vediamo"... perciò il loro peccato rimane. Questo avviene perché in realtà non "vedono", non sanno leggere le Scritture con gli occhi e l'intelligenza dello Spirito, si fermano alla nuda parola e quindi sono incapaci di capire. Riesce invece a capire la persona di Gesù, nella sua pienezza teologica, colui che lo ha accolto.

Giovanni intende mostrare in questo, come in altri racconti di *segni*, che la comprensione corretta delle Scritture avviene nella luce di Cristo. Lui stesso si considera illuminato, è la sua esperienza personale che ha fatto un percorso di maturazione e di comprensione. L'uomo Giovanni, l'autore, il discepolo "che Gesù amava", ha compiuto un percorso che ha segnato tutta la sua vita. Dal momento dell'esperienza storica con Gesù al momento della stesura definitiva del vangelo passano circa settant'anni, una vita. Dietro al processo compositivo del testo c'è anche un processo di maturazione dell'autore.

Giovanni ha compreso, facendo sintesi "simbolica"

Avevamo accennato a quei due interventi (cap. 2 e cap. 12) dove esplicitamente l'autore dice di avere capito di più dopo, rispetto a quel che aveva capito subito, e quindi è importante entrare nella mentalità giovannea riconoscendo che c'è un lungo e profondo itinerario di comprensione che implica una maturazione, una crescita umana.

Questa comprensione più profonda gli permette di mettere insieme fatti e senso. Giovanni racconta dei fatti della vita terrena dell'uomo Gesù avendone compreso il significato, il senso che va al di là del fatto nudo e crudo. Il significato che l'evento ha è di più dei *bruta facta* sperimentabili e raccontabili.

Giovanni non racconta però scene inventate; non abbiamo nessun motivo e nessun argomento – rimanendo al cap. 9 per esemplificare il discorso – per dire che la guarigione del cieco nato non è un fatto storico. Il fatto stesso che Gesù abbia compiuto strani gesti (sputare per terra, fare il fango, con questo ungergli gli occhi e mandare il cieco a Siloe) si presenta come un dato storico che appartiene alla esperienza del testimone oculare, che lì per lì non ha capito che cosa stesse succedendo. L'evangelista,

infatti, non ha capito in diretta che cosa voleva dire Gesù con quel fango. Di fatto quando uno vive personalmente una scena del genere, non si domanda nemmeno che cosa voglia dire: assiste ad un fatto e può rimanere più o meno perplesso. Però proprio perché è strano, suscita meraviglia e si fissa nella memoria. Col tempo nasce la domanda: Perché ha fatto così? che cosa voleva dire facendo così? perché lo ha mandato a Siloe e non in un'altra piscina o ad una fontana? Sono domande che l'autore si deve essere posto. Prima di raccontare il testo così come lo abbiamo noi adesso, c'è stato un itinerario, nella persona di Giovanni, che va dall'esperienza del fatto alla comprensione del significato.

L'ha mandato a Siloe. È un dato di fatto. Perché lo ha mandato a Siloe? Potrebbe non esserci una risposta... o forse sì? Giovanni se lo domanda e gli viene in mente un possibile motivo: perché Siloe significa "Inviato". Allora, se è la piscina dell'Inviato, in qualche modo quel nome può rinviare a Gesù e difatti nel racconto, all'inizio, Gesù dice: "Io devo compiere le opere di *Colui che mi ha inviato*". Giovanni mette in bocca a Gesù questo discorso con un riferimento esplicito a colui che lo ha inviato e Gesù compie l'opera facendo luce, donando cioè la vista, sia fisica sia spirituale.

In questo modo il narratore offre la chiave per interpretare il nome simbolico di Siloe, ma l'autore non si è inventato quel nome, la piscina esisteva davvero. Il nome è antico, è un dato storico, però Giovanni ha messo insieme i vari tasselli: la piscina, la singolarità del nome e il fatto che Gesù abbia mandato quell'uomo a lavarsi proprio là... in quel luogo con quel particolare significato. Giovanni ha capito dopo – alla luce della risurrezione, guidato dallo Spirito alla verità tutta intera – che quel gesto significava la nuova creazione dell'uomo. Era l'immagine battesimale: l'evento dell'Inviato che nell'acqua rende l'uomo capace di vedere Dio.

Riusciamo perciò a immaginare come l'itinerario conoscitivo di Giovanni, fatto personalmente dall'autore, sia un passaggio dalle tenebre alla luce, dalla cecità alla possibilità di vedere. Pensandoci, meditando, mettendo insieme fatti e significati, ha capito il senso, il messaggio, la teologia.

Ho insistito più volte sul verbo "*mettere insieme*", proprio perché è l'etimologia di *simbolo*. Questo itinerario di com-prensione, cioè di sintesi, di "fatto e significato" è un itinerario simbolico, per cui il racconto giovanneo – che noi definiamo simbolico – è il risultato di un procedimento di comprensione dell'evento Gesù alla luce delle Scritture. Questo è infatti un elemento importante che dobbiamo sottolineare con forza.

In quei lunghi anni di meditazione – uso volutamente il termine sapendo che dietro c'è il termine «συμβολή» (*symbolé*), l'azione del mettere insieme – Giovanni che cosa ha letto, che cosa ha studiato, su che cosa ha fatto meditazione? Non sui vangeli, perché non c'erano, ma sulla Scrittura. Lui è cresciuto con la Scrittura e ha continuato a leggerla, come è capitato a Paolo che annuncia ai cristiani il compimento delle Scritture. Giovanni percorre un altro itinerario rispetto a Paolo, ma il punto di riferimento teologico è la letteratura biblica, quindi è un punto di riferimento letterario oltre che teologico. Giovanni ha ricevuto la Scrittura nella sua formazione precedente e ha continuato ininterrottamente a rapportarsi con le Scritture anche dopo aver incontrato il Cristo.

Paolo, invece, per metà della sua vita non è stato capace di leggere le Scritture alla luce di Cristo, anzi, vedeva in Cristo il principale contestatore delle Scritture. La *rivelazione* – termine che in greco è *apocalisse*, così la definisce l'apostolo – del Figlio di Dio, il Signore Gesù sulla via di Damasco, gli ha fatto capire che doveva rivedere da principio la sua impostazione religiosa. È rimasto cieco per tre giorni – altro dato simbolico – e dopo tale periodo ha acquistato la vista vera, quella dello Spirito. La sua non è stata

però una “conversione” nel senso consueto che diamo a questa parola, ma una maturazione nella fede: “è arrivato” alla piena comprensione delle Scritture. Usando un termine per noi ormai abituale, potremmo dire che ha fatto «συμβολή» (*symbolé*), detto in altro modo: “ha fatto sintesi”. Poi Paolo ha passato il resto della sua vita a correre dietro a Cristo, lo ha inseguito per raggiungerlo. Il verbo tradotto con “mi sforzo” (in Fil 3,12) nell’originale greco è «διώκω» (*dióko*), verbo che talora si traduce anche con “perseguitare” e Paolo, in effetti, da “persecutore” è diventato... “persecutore”, però con una volontà e un sentimento opposto: dalla contestazione più profonda, all’affetto più intenso. Il verbo greco è però sempre lo stesso.

Tornando a Giovanni dovremmo quindi dire che per lui la prima opera simbolica è stata quella di leggere le Scritture, tenendo conto di quella esperienza fenomenale che fu la vita di Gesù o, meglio ancora, la sua vita con Gesù. Giovanni ha continuato a leggere le Scritture, ma da quel momento le ha lette alla luce di Cristo, anche se ha continuato ad usare la metodologia della sinagoga, cioè della ricerca giudaica. Viceversa, possiamo dire che Giovanni ha continuamente ripensato alla vita di Gesù alla luce delle Scritture. Quando legge le Scritture gli viene in mente quello che ha fatto e quello che ha detto Gesù; quando ripensa ai fatti e ai detti di Gesù gli vengono in mente le Scritture.

Mette insieme i due elementi: ecco l’altro fatto simbolico decisivo. Quindi, la teologia simbolica è per Giovanni la lettura delle Scritture alla luce di Cristo, ovvero l’interpretazione di Cristo alla luce delle Scritture. Questo procedimento interpretativo lo chiamiamo metodo simbolico ed è la sua teologia, per cui il codice della teologia giovannea – cioè la chiave interpretativa dei testi giovannei – è la Scrittura, non altri riferimenti.

La Scrittura come promessa e figura

Il pane, l’acqua, la luce, il cieco, il pastore, la porta, sono elementi “naturali”; ma da Giovanni sono utilizzati simbolicamente come elementi “letterari”. Il senso dell’acqua non si recupera semplicemente pensando all’acqua o alle immagini poetiche o ai desideri che hai tu dell’acqua, ma è il linguaggio biblico dell’acqua che serve per capire Gesù. Allo stesso modo, è il linguaggio biblico del vino e il linguaggio biblico del pane nel deserto dato dal cielo, che servono per capire l’opera di Gesù; ecco quindi che il codice, il vocabolario per interpretare la teologia giovannea è la Scrittura. Potremmo quindi dire che Giovanni usa simbolicamente le Scritture di Israele – che noi chiamiamo Antico Testamento, ma che per lui sono semplicemente la Scrittura – per comprendere pienamente la persona di Gesù.

Il criterio con cui Giovanni legge la Scrittura è la *crisologia*, cioè l’interesse per il Cristo: quella persona concreta ha preso, quasi catturato, imprigionato la sua attenzione. Dal momento in cui lo ha incontrato e ha vissuto con lui, Giovanni – per usare una espressione paolina – è stato “conquistato da Cristo” (Fil 3,12) e quindi l’interesse primario è stato conoscere il Cristo. È proprio nella prospettiva della conoscenza di Cristo, nel sempre più profondo interesse per tutto ciò che lo riguarda, che rilegge sia la Scrittura sia i ricordi personali della vita di Gesù. Diventa quindi molto importante sottolineare tale aspetto dell’opera giovannea, cioè la rilettura delle Scritture bibliche, che egli non intende né come legge, cioè come codice di norme morali o giuridiche e nemmeno come storia nazionalista, ma soprattutto come promessa e figura.

Anzitutto come *promessa*: la Scrittura è promessa di Dio. Questo è un elemento fondamentale che anche gli studiosi moderni stanno riscoprendo come perno della teologia biblica. La parola di Dio è promessa, gli uomini che hanno accolto la Parola

hanno creduto ad una promessa e la promessa aspetta il compimento. La Parola è promessa: assieme formano un binomio, non c'è l'una senza l'altra. La Parola di Dio è di per sé promessa e una promessa non sussiste senza la Parola che la indichi.

Scoprendo nella Scrittura il tema della promessa e nutrendo la fede in Gesù come la realizzazione della promessa, diventa logico per Giovanni riconoscere nei testi biblici la *figura* di quello che Gesù ha compiuto. Però dire che la Scrittura è “figura” non significa farle perdere di valore. Questo è stato fatto nella storia dell'interpretazione, riducendo semplicemente i testi veterotestamentari a figure anticipatorie, con funzione preparatoria: una volta che hai trovato il compimento, la figura sembra un artificio divenuto ormai inutile e quindi da eliminare. Non è invece così! La Scrittura, proprio perché “figura”, resta Parola di Dio che comunica il senso del compimento che è Gesù. Se Gesù realizza quelle “figure” non le annulla, non le cancella facendole passare nel ruolo di banali anticipazioni, ma al contrario le rafforza perché dimostra che esse erano rivelazione di Dio in tensione verso la pienezza.

La sacra Scrittura come rivelazione storica è promessa e quindi tende ad un futuro e Gesù è questo futuro, che tuttavia per Giovanni resta ancora futuro, non semplicemente un fatto del passato, ma una prospettiva di compimento da attendere. Anche nella dimensione cristiana, infatti, si ripete la promessa e Gesù è insieme sia realizzazione della promessa antica, sia anche promessa per il nostro futuro.

Una caratteristica degli scritti giovannei è la loro possibile attualizzazione, infatti anche il cieco può essere figura della dinamica cristiana. Le immagini, le parole, le espressioni con cui Giovanni ha raccontato l'episodio però sono rielaborazione di testi veterotestamentari, intesi come figura dell'opera di Gesù. Si comprende compiutamente quel racconto, tenendo conto del codice da cui sono tratte. A sua volta, però, il racconto stesso diventa figura di un'altra realtà, che è la nostra. Il lettore trova in quel testo una promessa per sé, non semplicemente un fatto finito e chiuso nel passato, ma l'occasione del rilancio di una promessa che vale per la sua cecità, per il suo cammino di comprensione del Cristo.

L'Agnello immolato, simbolo di Cristo

Nell'Apocalisse troviamo una figura molto importante nell'Agnello del cap. 5 ed è una chiave interpretativa della teologia giovannea. L'Agnello immolato in piedi è chiaramente figura cristologica, è il Cristo pasquale, morto e risorto.

In quel testo si dice che nessuno né in cielo, né in terra, né sottoterra è in grado di aprire il rotolo che «*Colui che siede sul trono*» tiene nella mano destra. C'è un libro che nessuno, assolutamente nessuno, può aprire; l'unico «ἄξιός» (*áxios*) “degno”, cioè “capace” di aprire il rotolo è l'Agnello immolato. Questa è una scena apocalittica, cioè rivelatrice, che chiarifica l'ermeneutica. Chi è in grado di spiegare il libro, di capirne il senso? Solo l'Agnello immolato! Il Cristo, nel mistero della sua morte e risurrezione, è l'unico capace di interpretare la Scrittura, di chiarire le figure della Scrittura.

Arrivando alla formulazione estrema potremmo dire che, nella mentalità giovannea, Gesù è il simbolo per eccellenza, non “un”, ma “il” simbolo. Detta fuori contesto la frase potrebbe essere equivoca ed ambigua, ma non intendo certamente dire che Gesù non è esistito. Che cosa vuol dire che è il simbolo? È una immagine, un mito? No! Usiamo il linguaggio come lo abbiamo usato fino adesso: vuol dire che Gesù permette di comprendere il messaggio.

Il racconto legato ai fatti terreni dell'uomo storico rivela la realtà di Dio, fa vedere l'invisibile. Il *Logos* fatto carne permette di vedere quel Dio che nessuno ha mai visto,

egli è la rivelazione. Dicendo che è *il simbolo* intendo dire che è colui che fa comprendere il progetto del Padre.

L'ambiente originario dell'evangelista

Ho cercato di impostare sinteticamente l'idea che la cristologia simbolica di Giovanni coincide con il suo modo di leggere le Scritture e quindi, per comprendere la narrazione teologica del Quarto evangelista dobbiamo soffermarci sul suo approccio alle Scritture, perché il suo ricorso alla Scrittura è strettamente legato alla tradizione della terra di Israele prima del 70. Questa esperienza di lettura biblica alla luce di Cristo e viceversa, parte per l'autore da subito, cioè nell'anno 30. Se dopo il 70 subirà delle deformazioni, degli adattamenti – in forza della polemica e problematica con il fariseismo di Jamnia – quello è in più, ma non è l'elemento originale.

C'è il rischio che, dicendo che il vangelo secondo Giovanni è della fine del secolo, si pensi che sia stato scritto alla fine del secolo. L'edizione definitiva è degli anni 90/100, ma la chiusura del testo significa semplicemente che da quel momento non si sono fatte ulteriori aggiunte o correzioni; la composizione però durò settant'anni e l'impostazione fondamentale è degli inizi, dei primi anni, con una lenta e successiva maturazione. Mentre matura la comprensione dell'uomo Giovanni, matura anche il racconto; lo stesso racconto viene fatto tante volte e ripetuto nel tempo, subendo così gli influssi della maturazione del teologo.

Il primo momento è legato proprio alla riflessione sulle Scritture nell'ambiente liturgico della sinagoga. Giovanni e gli altri suoi collaboratori sono giudei che continuano a frequentare la sinagoga, continuano a leggere le Scritture e a studiarle nell'ambiente sinagogale. Il più giovane dei discepoli di Gesù ha quindi letto per anni il testo ebraico traducendolo liberamente in aramaico e poi in greco, secondo la metodologia comune chiamata *targumica*. Non c'è ancora un testo ebraico definitivo. L'idea del testo masoretico¹, fissato nei particolari, è tardivo, medioevale. Il canone stesso – a metà del I secolo d.C. – non è ancora stato fissato per cui far riferimento alla Scrittura vuol dire riferimento ad un ambiente più culturale che ad una serie di libri, il testo dei quali è ancora mobile sia nelle lettere, sia nel contenuto, sia nel numero dei volumi riconosciuti ispirati e quindi degni di essere letti e meditati.

Molte volte il riferimento è a memoria, certamente una buona memoria semitica che ricorda tanto, ma il ricordo a memoria non è mai la citazione precisa di un testo scritto. È comunque importante l'idea di un evangelista che si rapporta ad un testo biblico fluido che viene tradotto. L'ebraico infatti non è la lingua di tutti i giorni ed allora il passaggio è o all'aramaico o al greco². La traduzione però non è mai semplice resa

¹ I masoreti sono degli studiosi ebrei che nel Medio Evo, intorno all'VIII–IX secolo d.C., inventarono dei sistemi di vocalizzazione della scrittura ebraica, prima composta solo da consonanti e quindi praticamente illeggibile da chi non conoscesse già il contenuto del testo. Tale scrittura, infatti, era nata in ambito sacerdotale e utilizzata soprattutto dai sacerdoti per la trasmissione delle tradizioni religiose, ma risultava eccessivamente variabile nella sua interpretazione. Dato però che tutti i codici erano già scritti e non si poteva riscrivere tutto, inventarono un sistema di puntini che – diversamente posizionati nella scrittura, dentro, sopra o sotto i segni grafici delle consonanti – convenzionalmente rappresentavano le diverse vocali.

² La lingua internazionale diplomatica era l'aramaico che veniva adoperato dagli assiri, dai babilonesi e dai persiani ed era conosciuto solo dalle persone istruite, mentre il popolo conosceva solo la lingua locale che era l'ebraico. Questo serve per sfatare una favola che l'aramaico fosse il dialetto al tempo di Gesù, mentre l'ebraico la lingua dotta. Era esattamente il contrario. L'ebraico è una lingua locale, ristretta; al tempo di Gesù parlata praticamente solo nel tempio di Gerusalemme, nella liturgia e nei documenti ufficiali dell'ambito religioso. L'aramaico era quindi la lingua ufficiale del mondo

letterale, parola per parola, ma in quel contesto vivo della sinagoga la lettura è interpretazione, la traduzione è parafrasi che spiega, aggiorna, attualizza, esemplifica. Da questo deriva che l'approccio giovanneo alla Scrittura non è come il nostro uso di un libro per fare le citazioni o un testo in computer dove andare a cercare, ma è una realtà molto più ampia, più mobile, più viva, che implica una relazione personale con una mentalità, una cultura, un mondo letterario. Questo rapporto, però, viene concretizzato secondo la mentalità e i metodi che erano abituali in quel contesto storico e culturale. Ecco quindi che, almeno per accenno, dobbiamo esaminare i criteri generali dell'ermeneutica ebraica del tempo in cui opera Giovanni.

A questo punto, se immaginate Giovanni come un giovane pescatore di Galilea, potete avere qualche dubbio e qualche problema su come abbia integrato gli studi che gli mancavano. Accettando invece l'ipotesi – che mi sembra accreditata – sulla sua appartenenza ad una famiglia sacerdotale, diventa normale che il giovane quindicenne (dico un numero tanto per esempio) abbia vissuto proprio gli anni della sua formazione – noi diremmo del liceo – ripensando le Scritture nell'ottica di Gesù. È stato questo il momento della formazione di una mentalità biblica tradizionale da parte di uno che ha il chiodo fisso in Gesù di Nazaret e dappertutto ci vede Gesù.

Presupposti generali dell'ermeneutica giudaica e giovannea

Questo vedere il riferimento a Gesù non è però un arbitrio del singolo Giovanni, ma si inserisce in un modo comune di leggere le Scritture. Vi propongo allora in sintesi alcuni presupposti generali che reggono e regolano l'ermeneutica ebraica, per lo meno nel I secolo.

a) Il valore della lingua sacra

Anzitutto c'è un riferimento fondamentale alla lingua sacra, la lingua ebraica, come espressione perfetta della realtà, come espressione superiore ad ogni realtà creata. Credo che Giovanni abbia superato questa convinzione ed anche principio tradizionale giudaico, per il semplice fatto che non ha composto un testo in ebraico e – se è partito leggendo la Scrittura in ebraico – nel tempo è maturato, riconoscendo che il *Logos* può parlare anche greco.

I testi sacri della tradizione erano conservati e letti in ebraico; ma con il passare del tempo questa lingua divenne poco conosciuta e quindi la versione greca dei Settanta nella diaspora era utilizzata in sinagoga negli ambienti dove si parlava abitualmente greco. A Gerusalemme veniva usata abitualmente la Scrittura in ebraico, ma nel mondo ellenista veniva usata la traduzione greca, prima degli anni 70, cioè quando il testo era ancora fluido. Nel momento però in cui la scuola rabbinica si chiuse in se stessa (Jamnia), stabilì come indispensabile il testo sacro in ebraico e quindi nella liturgia non fu più possibile – né in Grecia, né in Germania, né in Russia – utilizzare un testo in lingua corrente, ma il testo deve essere quello sacro in ebraico, quale è stato fissato per sempre.

Nella fase precedente abbiamo però questa fluidità della lingua e quindi il riferimento alla lingua sacra – che poi diventerà rigoroso per i rabbini di Jamnia – per Giovanni non lo è ancora. L'esegesi deve essere fatta sul testo in ebraico e la sua spiegazione è legata proprio a quella lingua, perché la omofonia di una parola o la omografia o l'etimologia

orientale. Anche i greci, al tempo delle guerre persiane, comunicavano con interpreti aramaici. Con l'espansione dell'ellenismo l'aramaico fu poi soppiantato dal greco che divenne la *koiné* (lingua comune).

o il valore numerico di quel vocabolo ha un suo significato ed è possibile solo nell'originale ebraico.

Giovanni eredita questa idea dell'etimologia della parola: un esempio importante lo abbiamo visto nel valorizzare il nome aramaico «*shilōach*» traslitterato in greco con «Σιλωάμ» (*Siloám*), tenendo conto di che cosa significa. Non si tratta quindi semplicemente di quella piscina, ma è la piscina dell'Inviato. È importante che ci sia Siloe che è parola ebraica riletta però all'aramaica; non è intesa come *shilō* (*shi-lō* = *che a lui*), ma come *Siloám* (dal verbo *shalach* = inviare) che all'aramaica viene capita come participio passivo (= "Inviato"). Ecco come il lavoro esegetico sull'etimologia porta ad una interpretazione piena del segno compiuto da Gesù. Il testo, proprio in quella lingua, è un «tesoro di segni» che l'interprete deve valorizzare e, approfondendo i tanti particolari, riesce alla fine ad abbracciare tutta la realtà dei gesti di Gesù.

Il principio di fondo dell'ermeneutica ebraica è riconoscere il valore dei segni, a cominciare dalle lettere, dall'ordine delle lettere e dal valore delle lettere e in questo lavoro tutti i particolari sono significativi.

L'impostazione teologica che Giovanni ha dato al suo racconto nasce in un contesto semitico, con riferimento al testo ebraico, ma con la mentalità aramaica. La lingua del *targum*, cioè della traduzione, della riflessione, è soprattutto aramaica. Al greco Giovanni arriverà dopo anni, da grande o da vecchio, nella apertura alle genti. Quindi, anche il passaggio alla lingua nuova fa parte di un cammino, di una maturazione, di una apertura universale; eppure il greco giovanneo lascia intendere certamente un substrato aramaico. Non è questo l'ambito per approfondire tale tematica, sarebbe noiosissimo fare uno studio di questo tipo, ma ci sono dei passi dove il greco di Giovanni è palesemente scorretto e si riconosce che è tale perché dipende da uno che pensa in aramaico; soprattutto la sua sintassi è ricostruibile alla luce dell'aramaico.

Ad esempio, il *Logos* del Prologo a noi richiama piuttosto la filosofia greca, ma solo perché noi siamo più abituati a quel tipo di linguaggio, mentre all'origine di questa espressione c'è piuttosto l'abitudine targumica aramaica di parafrasare il nome proprio di Dio. Questo avviene con l'espressione *mēmra' d'adōnay*, non tanto *dābār*, quanto l'aramaico *mēmra'*, cioè "la parola", sostantivo derivato dalla radice 'amar. Esattamente come «λόγος» "*Logos*" deriva da «λέγω» "*lego*", così *mēmra'* deriva da 'amar e designa "il parlare". Abitualmente nella traduzione si evita la locuzione "Dio disse", ma si rende con "la parola di Dio disse". Perciò *mēmra' d'adōnay* in greco corrisponde a «ὁ λόγος τοῦ θεοῦ» (*ho logos tou theou*). Passando dall'aramaico al greco naturalmente si arriva alla formula: *logos* di Dio. Giovanni, quindi, parte da questa attenzione al testo biblico in sé, che però deve essere tradotto e interpretato.

b) Il testo voluto da Dio per la ricerca

Altri presupposti importanti sono quelli del testo fisso e voluto da Dio. Esso è "un dato per l'interpretazione" (*nitna' l'hiddaresh*): così si esprime abitualmente l'ermeneutica ebraica. Il testo biblico è dato per la ricerca; perché è stato dato? Perché l'uomo ne ricerchi il significato. Esiste un testo dove nulla è casuale, nulla è ovvio, tutto è necessario. Ogni particolare, soprattutto se strano, può – anzi deve – servire per creare collegamenti esegetici. Il testo biblico, essendo perfetto – questo è un presupposto, un postulato di base della mentalità giudaica – non può avere contraddizioni; se è perfetto deve essere giusto così! Ma il testo biblico è pieno di contraddizioni: sono però considerate solo apparenti e compito dell'esegeta è quello di appianarle e risolverle. Quindi, il lavoro scolastico dello studio sta proprio nello spiegare le situazioni strane

che apparentemente sono in contraddizione e nella necessità di trovare i criteri per spiegare il tutto.

Ecco perché un postulato di fondo, importantissimo per la mentalità di Giovanni, è che “nulla è senza significato”. Quello che ti sembra inutile, storto o strano, deve essere interpretato in modo corretto, perché tutto è segno, cioè tutto ha un significato. Non ci sono semplici ripetizioni; una cosa sembra detta due volte, un racconto sembra ripetuto, ma non è banalmente un doppione; se è detto due volte, un motivo ci sarà. Se in un racconto c'è un particolare e nell'altro racconto manca, un motivo ci deve essere, per cui nulla è senza significato, quindi tutto deve essere spiegato.

Quando i maestri affrontano l'interpretazione del testo operano una *filologia creativa*, cioè interpretano il testo, ma – per comunicare agli altri il significato – creano un testo nuovo. Questo testo nuovo esplicativo assume la forma di *halakàh* o di *haggadah*, che sono i termini tecnici dell'esegesi giudaica. *Halakàh* indica il cammino, il comportamento, la morale – dal verbo *halak* = marciare, camminare, comportarsi; al plurale le *halakot* sono le norme giuridiche, cioè le spiegazioni che i maestri danno a proposito di testi normativi per indicare che cosa bisogna fare. Insieme a questi testi normativi, soprattutto giuridici, ci sono invece i racconti: *haggadah* infatti è il racconto, ma un *racconto interpretativo*. Non è semplicemente un paragone o un'altra cosa, è il modo per interpretare un testo proponendo un racconto esplicativo. È questa propriamente filologia creativa, cioè analisi del testo attraverso la creazione di un altro racconto o anche storiografia creativa, cioè lo studio di una storia creando un'altra storia.

Dietro questa mentalità possiamo scorgere il procedimento giovanneo. Giovanni infatti ragiona così: leggendo le Scritture vi riconosce un riferimento a Gesù e racconta i fatti della vita di Gesù partendo dai principi che ha trovato nella Scrittura. Il suo racconto interpretativo legge i testi biblici in modo *a-temporale*, fuori dal tempo, ma non nel senso che sono fuori dal tempo, come fossero episodi inventati, di fantasia, bensì nel senso che valgono per ogni tempo; il racconto è quindi attuale per il lettore. È il modo *haggadico* di interpretare la Scrittura, non con metodo diacronico storico-critico, ma – come diremmo noi – con metodo sincronico: tutta la Scrittura è attuale, vale adesso. Quindi io sono contemporaneo di Abramo, di Mosè, di Isaia; la Scrittura è scritta per me, adesso. Il fatto che la Scrittura sia fatta di tanti particolari significativi è rimasto nella testa di Giovanni e il suo racconto sarà proprio fatto così.

c) L'abbondanza del significato

Inoltre, altro principio ermeneutico fondamentale, è l'abbondanza del significato. Proprio perché il testo biblico è perfetto, i suoi significati sono molteplici, enormi. I punti di partenza della teologia ermeneutica ebraica sono trovati in due versetti salmici.

Sal 62(61),¹² Una parola ha detto Dio, due ne ho udite:

C'è una moltiplicazione di significato, che determina la creazione della teologia; una parola ha detto Dio, due ne ho udite, quattro ne ho capite, otto ne ho insegnate e, in progressione geometrica, arriviamo ad una quantità immensa... Oppure:

Sal 68(67),¹² Il Signore annuncia una notizia, grande schiera sono le messaggere di vittoria

Una voce divina è stata portata da una moltitudine di messaggeri. C'è anche un'altra spiegazione: la tradizione giudaica infatti dice che al Sinai il Signore pronunciò le parole e ogni parola, automaticamente, si divideva in settanta lingue. La Parola di Dio provoca una moltiplicazione: ogni parola si amplifica in settanta lingue.

Analogamente troviamo un'interpretazione bellissima di un versetto di Geremia dove la parola di Dio è paragonata al martello che spezza la roccia:

Ger 23,²⁹ La mia parola non è forse come il fuoco - oracolo del Signore - e come un martello che spacca la roccia?

Qui la parola di Dio viene interpretata proprio con questa simbologia: il martello colpendo la roccia, ne fa tante schegge (cf. *bShabbat* 88b). La parola di Dio produce una grande quantità di piccoli significati, parziali: un unico passo biblico ha più significati (cf. *bSanhedrin* 34a).

Non si può mai dire “solo” questo; ma bisogna dire “anche” questo! Questo è ciò che ho trovato io, ma sicuramente ce ne sono altri significati. Questi molteplici significati in genere non sono alternativi – o l'uno o l'altro – ma piuttosto complementari e compresenti. Perciò portano ad una mentalità comprensiva. Lo stesso concetto di “cattolico” implica questa universalità e molteplicità, come capacità di comprendere il tutto nel molteplice: καθ' ὅλικόν = *secundum universalem*! Non quindi un significato solo, chiaro e distinto, isolato da tutto il resto, ma molti aspetti e sfumature differenti attorno ad un unico elemento. Qual è il significato di questo passo? O uno o l'altro, *aut...aut!* No! Questa è una logica nostra e noi non possiamo pretendere che Giovanni scriva così. A lui hanno insegnato che la parola di Dio nel testo della tradizione ha una valenza di significato molteplice e leggendo così la Scrittura, ha scritto poi lui un'altra Scrittura.

Questi principi ermeneutici di fondo ci servono per capire: 1) come Giovanni leggeva le Scritture, 2) come Giovanni ha scritto la sua Scrittura, perché non c'è miglior narratore di un buon interprete di letteratura. Pensate al caso di Umberto Eco che è passato dal fare il teorico del testo, dell'interpretazione dei segni – la semeiotica del testo – alla composizione di racconti, facendo autentici esercizi pratici di quello che insegnava in teoria. Un testo letterario come quello di Giovanni ci fa capire che egli aveva una conoscenza profonda di una metodologia biblica.

d) L'interpretazione parte dal lettore

Ultimo elemento importante della tradizione ermeneutica ebraica è che l'interpretazione parte proprio dal lettore. Il significato infatti non è tanto *trovato* nel testo, quanto è *attribuito* al testo da parte del lettore e c'è un dialogo ricchissimo tra il lettore e il testo, al punto che si potrebbe parlare di una teorizzazione dell'ermeneutica dell'errore. Cioè – ed è quasi un paradosso – per poter capire un testo devi non capirlo, devi capirlo male, e quindi devi cercare di capirlo bene.

Un detto rabbinico importante afferma che “Nessuno può comprendere le parole della Torah se prima non è inciampato in esse” (*bGittin* 43a). Bisogna cioè accorgersi della difficoltà del testo, non capirlo o fraintenderlo e solo dopo si arriva a capire veramente: “Mah sì... chissà perché non l'ho capito prima... era così!”. L'esperienza di Giovanni con il fatto di Siloe è di questo tipo. Anni dopo gli viene in mente... mah sì, ma perché non ci ho pensato prima? Ma certo – e fra le righe sembra quasi che aggiunga – che sciocco sono stato... lo ha mandato a Siloe perché voleva far riferimento all'Inviato che è lui e ha fatto il fango perché voleva richiamare il tema della creazione. Giovanni lo ha capito qualche tempo dopo; noi diremmo per una illuminazione, gli è venuto in mente, si è svegliato e si è accorto che era così.

Questo è solo un particolare, ma ce ne sono mille altri che nella testa di Giovanni si sono lentamente chiariti in questo continuo processo dalle Scritture a Gesù e da Gesù alle Scritture e, mentre va e viene, Giovanni compone, forse solo oralmente e poi anche

per iscritto. Ecco la filologia creativa: ripensa a Gesù, ripensa alle Scritture, va e viene e scrive un testo, compone un testo che racconta fatti e significati.

Le “sette regole” ermeneutiche

Oltre a questi criteri generali che sono alla base di un pensiero ermeneutico, esistono nel mondo rabbinico delle precise regole esegetiche; le più antiche sono attribuite al rabbino Hillel il Vecchio che visse a cavallo tra il I sec. a.C. e il I sec. d.C. A lui sono attribuite sette *middôt*, cioè “regole”, misure; forse sono sue, forse no, ma la tradizione le fissa nel I secolo come punto di partenza. Poi verranno amplificate a 13 da un altro maestro (Jishmael) che semplicemente sdoppia alcune di queste e alla fine le porteranno a 32 (R. Eliezer); ma le 7 di Hillel sono quelle fondamentali e sicuramente quelle che giravano nella scuola giudaica prima del 70. Non le passo in rassegna tutte perché sono estremamente complicate; faccio semplicemente riferimento ad alcune idee importanti che ci possono servire per la comprensione del modo di procedere giovanneo.

La prima regola si chiama in ebraico *Qal wa-chomer*, cioè “leggero e pesante”. È il principio *a fortiori*: se vale per una cosa minore, certamente vale per una maggiore. Vuol però sempre dire che il criterio da applicare per l’esegesi è il confronto: ciò che è detto per una cosa, vale anche per un’altra analoga.

La seconda regola si chiama in ebraico *Gezerah shawah*, cioè “decreto uguale”. Ci sono dei testi che hanno lo stesso precetto, la stessa indicazione, ma con delle differenze. Là dove ci sono delle somiglianze bisogna tenere conto anche delle differenze e integrare i due testi. È un principio greco che si chiama «σύγκρισις» (*sýnkrisis*), cioè confronto; è un principio esegetico comune che applichiamo anche noi: confrontare testi simili. In fondo una sinossi nasce con questo criterio: confrontare ad esempio Matteo con Marco e valutare quello che c’è in più, quello che c’è in meno e domandarsi il perché, qual è il motivo delle differenze. Il principio di confronto è sempre quello della analogia; in ebraico il principio è chiamato *heqqesh* e si può tradurre con “assimilazione”. È il principio di somiglianza: termini simili si richiamano fra di loro.

La terza regola ha un nome complesso: *Binjan ab mi-katub echad*; in italiano si può tradurre: “Fondazione di una famiglia partendo da un detto unico”. Trovando cioè una parola rara, si crea una famiglia. Notando cioè come quella parola sia in correlazione con altre parole, con altri termini, si crea una specie di famiglia con dei riferimenti importanti che permettono l’interpretazione del testo.

La quarta regola è molto simile: “Fondazione di una famiglia, da cose dette due volte”.

La quinta regola indica il passaggio dal generale al particolare e dal particolare a generale.

La sesta regola ha un nome complesso: *Ke-joze bo, be maqom acher*; letteralmente si traduce: “Come esce in esso in un luogo altro”. Il significato è: una cosa che si trova in un altro posto, cioè la stessa cosa si trova simile altrove e quindi aiuta a comprendere un passo oscuro. Sembra derivata dalla tecnica ellenistica del *sym-bainein*, cioè “convenire”: questa regola è simile alla deduzione analogica, ma non così circoscritta.

La settima regola è *Dabar ha-lamed me-injano*, cioè “la parola che insegna a partire dal contesto”. Questo principio è facile e si capisce al volo. I moderni sono perfettamente d’accordo: una frase deve essere inserita nel proprio contesto; bisogna tenere conto di quello che viene prima e di quello che viene dopo.

Queste erano regole elementari che nelle scuole, al tempo di Giovanni, si insegnavano comunemente; è logico quindi pensare che Giovanni abbia imparato e assimilato questa mentalità, come pure le ha imparate Paolo. Sono infatti le stesse regole che adopera Paolo nella sua esegesi; c'è però una differenza, proviamo a delinearla in modo un po' semplicistico e scolastico, ma – spero – utile!

Paolo e Giovanni seguono tale metodologia

Paolo lavora di più con il metodo della *halakàh*, cioè dell'esegesi giuridica, quindi rilegge i testi biblici applicandoli alla teologia con un criterio *halakico*. Invece Giovanni è piuttosto un narratore e il suo metodo esegetico assomiglia di più alla *haggadah*. Lui infatti racconta, ma è un racconto interpretativo, non è un racconto per il racconto, è il racconto per interpretare due realtà: la Scrittura e Gesù. Sono questi i due elementi che vengono interpretati dal racconto. Paolo dà più occasione di riconoscere questi metodi ermeneutici, perché molte volte fa riferimento ad un versetto preciso, dicendo che è citato così e significa questo.

Paolo, ad esempio, ha avuto la capacità di trovare in tutto l'Antico Testamento ebraico gli unici due versetti in cui compaiono insieme i concetti di giustizia e di fede. Oggi noi, con il computer, potremmo con una ricerca guidata cercare le due radici, ma pensate alla fatica e al tempo necessario che ci sono voluti, senza alcuno strumento e con una molteplicità di rotoli. Ha fatto un ottimo lavoro, una ricerca perfetta, li ha evidenziati e non ce ne sono altri:

Gn 15,⁶Egli [Abramo] **credette** al Signore, che glielo accreditò come **giustizia**.

Ab 2,⁴ il **giusto** vivrà per la sua **fede**.

In forza di quei due versetti Paolo costruisce tutta la sua “famiglia” – per usare un termine delle sette regole – di testi biblici, sviluppando poi *giustizia* e *fede*. In quei testi ci sono i due vocaboli che gli interessano, per cui il concetto fondamentale di quei versetti è chiaramente la rivelazione biblica della giustizia per fede; tutto il resto è un suo approfondimento. Paolo lavora con una metodologia ermeneutica esplicita. Certi ragionamenti per noi sono difficili da seguire; avremmo bisogno di tutte le varie fasi intermedie in cui il pensiero giudaico si esprime. Potremmo paragonare questo suo lavoro di ricerca e di elaborazione come un gioco di scacchi del quale però vediamo solo le prime due mosse e lo scacco matto; le mosse intermedie per arrivare al risultato finale non ci è facile ricostruirle in dettaglio.

Giovanni da un certo punto di vista è più facile, perché i riferimenti non li fa esplicitamente, ma dall'altra parte è più difficile perché non sembra che ci siano, anche se ci sono. Il racconto fila, scorre facilmente senza difficoltà, uno lo legge semplicemente per il racconto in sé, mentre invece deve tenere conto che è un racconto esegetico, ermeneutico, nel quale vengono applicate implicitamente queste regole esegetiche, facendo riferimento ai testi biblici con un certo criterio.

Proviamo a riassumere queste regole tradizionali, le *middot* di Hillel, in un principio:

“La somiglianza di una parola, in passi differenti, permette di trasferire a uno di essi l'intera situazione che si trova nell'altro”.

La presenza della stessa parola in contesti diversi ha una funzione ermeneutica importante. Giovanni ha letto le Scritture interpretandole così, ma soprattutto ha scritto il vangelo utilizzando questi metodi. Ora, mettere insieme due testi diversi attraverso dei punti di riferimento, è un procedimento tipicamente simbolico.

Esempi di applicazione giovannea delle “regole”

Facciamo qualche esempio per indicare come lavora Giovanni. Prendiamo il cap. 21, un capitolo che, secondo la tradizione dei moderni, è aggiunto; ma, se è stato aggiunto, lo è stato secondo questi stessi criteri. Prendiamo in considerazione tre particolari di questa scena iniziale.

Sul lago di Galilea si trovano sette dei discepoli, vengono elencati perché il lettore tenga il conto e capisca che sono sette e non dodici. Vanno a pescare, non prendono nulla, poi arriva Gesù, accettano la sua parola, la rete si riempie, il discepolo che Gesù amava riconosce che è il Signore, Pietro si butta in acqua, lo raggiunge a riva, mangiano insieme, poi Gesù parla a Pietro e gli chiede per tre volte se lo ama. Lui per tre volte gli risponde di sì e allora il Signore gli dà l’incarico di pascere il gregge. Fra i tanti piccoli particolari simbolici importantissimi, frutto della metodologia simbolica di Giovanni, ne vediamo qualcuno.

Gv 21,⁹ Quando dunque scesero a terra, vedono «ἀνθρακιάν» (*anthrakián*) “**brace**” giacente e un pesce «ἐπικέϊμενον» (*epi-kèimenon*) “giacente sopra” e un pane

Anzitutto mi interessa il vocabolo strano *anthrakián*, “brace”. In italiano abbiamo la parola *antracite*, che è il calco di questo vocabolo greco che significa letteralmente “carbone”, anche se è tradotto con *brace*. Dunque arrivano a terra e vedono brace giacente... Avendo una concordanza o usando uno strumento informatico, mi è facile accorgermi che la parola “brace” in Giovanni ricorre solo un’altra volta:

18,¹⁸ Intanto i servi e le guardie avevano fatto «ἀνθρακιάν» (*anthrakián*) “**brace**”, perché faceva freddo, e si scaldavano; anche Pietro stava con loro e si scaldava.

Guardate il caso o ... sarà davvero una combinazione? È però il momento del rinnegamento di Pietro: nel cortile del sommo sacerdote Pietro è vicino alla brace e dice di non conoscere Gesù; sul lago di Galilea, invece, vicino a della brace, per tre volte dirà di volergli bene. Il metodo esegetico rabbinico ci insegna a mettere insieme i due episodi in forza della parola *anthrakián*, “brace”: quindi i due testi stanno insieme in forza di quella parola che li unisce. Noi ci possiamo arrivare anche per altre vie, ma il fatto che si adoperi proprio questa parola, per di più rara, in due contesti così diversi, dice che il narratore ha voluto metterli insieme.

Poco prima, parlando della rete gettata, si dice che...

21,⁶ non riuscivano più tirarla su «ἀπὸ τοῦ πλήθους τῶν ἰχθύων» (*apò tu pléthus ton ichthýon*) per la quantità [**moltitudine**] di pesci.

In italiano purtroppo questi riferimenti spariscono, perché non è possibile accorgersi che il termine «πλήθος» (*pléthos*) in greco è raro; bisognerebbe tradurlo con *moltitudine*, ma in genere è tradotto con “una grande quantità”. Non riuscivano a tirar su la rete per una “moltitudine” di pesci: non sarebbe una espressione corrente in italiano, ma non lo è nemmeno in greco! Il testo la usa per un preciso motivo. Ora la parola *moltitudine* si trova altrove in Giovanni? Sì una volta sola, nell’introduzione alla scena del paralitico di “Bethesda”, quando si dice che sotto i cui cinque portici ...

5,³ giaceva «πλήθος» (*pléthos*) una gran numero [**moltitudine**] di infermi, ciechi, zoppi e paralitici.

Lo stesso vocabolo usato in due contesti diversi rivela che c’è una intenzione di collegamento, proprio perché il vocabolo è strano e ricorre solo in questi due passi

giovannei. È opportuno quindi fare un collegamento fra gli infermi e i pesci pescati: i due elementi sono accomunati all'opera salvifica di Gesù e degli apostoli.

Vediamo ancora un terzo particolare, andando avanti, in 21,7:

21,⁷ Allora quel discepolo che Gesù amava disse a Pietro: «E il Signore!». Simon Pietro avendo sentito che è il Signore, «διεζώσατο» (*diezósato*) “**si cinse**” la sopravveste poiché era nudo, e si gettò in mare.

In genere uno, se è vestito, si sveste per buttarsi in mare, non è logico che uno, essendo nudo sulla barca, per buttarsi in mare si vesta. Viene usato il verbo διεζώσατο» (*diezósato*), dal verbo “cingersi”: è un verbo raro, che ricorre due volte solo in Giovanni (e solo lì in tutto il NT). L'altra ricorrenza è quando si dice di Gesù che si cinge il grembiule per la lavanda dei piedi:

13,⁴ [Gesù] si alzò da tavola, depose le vesti e, preso un asciugatoio, **se lo cinse** (διέζωσεν) attorno alla vita. ⁵Versò quindi dell' acqua nel catino e incominciò a lavare i piedi dei discepoli e ad asciugarli con il panno del quale si **era cinto** (διέζωσμένος).

Il particolare descrittivo nel caso di Pietro sul lago non è facilmente comprensibile, senza il riferimento al gesto di Gesù che lava i piedi ai discepoli. Per Giovanni risulta evidente che il verbo “cingersi” vuole richiamare l'atteggiamento di servizio, l'abbassamento e la disponibilità: quando si dice che Pietro si cinge per gettarsi in acque, dunque, l'interesse non è realistico, bensì simbolico. Con quel gesto l'evangelista vuole indicare il cambiamento dell'apostolo che ora è pronto ad imitare il suo Maestro.

Abbiamo così visto che lo stesso episodio è intessuto di vocaboli che fanno riferimento ad altri racconti all'interno del vangelo secondo Giovanni, per cui c'è l'idea di una *moltitudine* di popolo oppresso, uno viene guarito da Gesù, ma c'è un'altra moltitudine che verrà pescata dai pescatori di uomini e quello che Gesù ha fatto con uno, i suoi discepoli – sette – faranno con la moltitudine degli uomini. Quel Pietro che alla *brace* negò di conoscere, alla brace adesso cambia e dice di amare Gesù. Quel Pietro cambia perché imita Gesù nell'atteggiamento di *cingersi* per servire. Infatti “Pasci i miei agnelli” non vuol dire: “Ti do il potere e il comando su tutti”, ma ti do il compito di curare i piccoli. Vuoi bene a me? Bene! Prenditi cura dei miei piccoli. Ti sei cinto, ti sei buttato? Servi i piccoli, visto che vuoi bene a me! Esempi del genere sono molto numerosi. Ho voluto semplicemente far notare come, all'interno del vangelo secondo Giovanni, ci siano dei segni concreti di questa metodologia esegetica che ci aiuta a ricostruire tutto un modo di procedere.

Sinteticamente chiudiamo il nostro discorso: il testo giovanneo è frutto di una persona che ha interpretato la Scrittura nell'ottica cristiana secondo il metodo giudaico; ha letto per settant'anni la Scrittura partendo da Gesù, considerando la sua figura come un invito a credere nella sua persona. Questa impostazione è cresciuta sempre di più dopo il 70. Quando Giovanni è arrivato in Efeso, insieme alla sua apertura alle genti e alla lingua greca, si è aggiunta la reazione alla chiusura ostinata e intransigente del gruppo farisaico. La polemica con i giudei che rifiutano Gesù e si attaccano alla legge, diventa così un forte motivo e uno stimolo di approfondimento della legge che invece difende Gesù.

La prossima volta faremo il passo ulteriore vedendo come Giovanni interpreta la legge. Ricercheremo allora i testi dove compare la parola «νόμος» (*nómos*). In un secondo momento cercheremo le ricorrenze di Mosè perché il passaggio sarà proprio quello di riconoscere, dietro a Gesù, la figura di Mosè per vedere se regge la contrapposizione sostenuta dai farisei:

"Noi siamo discepoli di Mosè, tu sarai discepolo di quell'uomo".

Alla radice della teologia di Giovanni c'è infatti questa affermazione fondamentale: "Voi non credete neppure a Mosè! Se credeste infatti a Mosè, credereste anche a me; perché di me egli ha scritto. Ma se non credete ai suoi scritti, come potrete credere alle mie parole?" (cf. 5,46-47). Questa è la radice simbolica della cristologia giovannea.