

CICLO DI SPECIALIZZAZIONE

Teologia Biblica NT

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

Docente: prof. Claudio Doglio

4. Mosè e Gesù: analisi dei dati

Le ricorrenze di «Mosè» in Giovanni	2
a) Mosè <i>contro</i> Gesù → i giudei	2
b) Mosè <i>a favore di</i> Gesù → Gesù stesso	4
c) Mosè <i>a favore di</i> Gesù → i suoi discepoli	7
d) Mosè <i>a favore di</i> Gesù → l'evangelista	8
Le ricorrenze di «legge» in Giovanni	12
a) Legge come “norma codificata precisa”	12
b) Legge come “ordinamento giuridico generico”	12
c) Legge come “Pentateuco”	13
d) Legge come “Antico Testamento”	13
e) Legge come “insieme dell'insegnamento rivelato”	15
Bibliografia:	16

Riprendiamo il nostro discorso, facendo il punto della situazione.

Siamo partiti da Gv 9 come un testo particolarmente significativo, emblematico della impostazione cristologica. Abbiamo visto che al centro di quel capitolo c'è il problema dei genitori del cieco dalla nascita i quali sono interrogati dai giudei relativamente alla loro posizione nei confronti di Gesù e del figlio. In quel contesto emerge chiaramente una distinzione tra Mosè e Gesù. Quel capitolo 9 è inserito in un grande blocco narrativo che comprende anche il capitolo 8 e il 10, dove troviamo due forti polemiche di Gesù contro le autorità giudaiche. Ebbene, questo cuore della trattazione cristologica di Giovanni si inserisce perfettamente nella problematica della interpretazione giudaica delle Scritture.

L'evangelista Giovanni ha vissuto una esperienza di comprensione delle Scritture che è passata dalla lettura tradizionale giudaica alla nuova comprensione alla luce di Gesù, riconosciuto come il Cristo. Nella seconda fase della sua vita, cioè dopo il 70, questa nuova impostazione è diventata problematica e la polemica è esplosa. Il vangelo secondo Giovanni presenta una cristologia simbolica, nel senso che presenta la figura del Cristo mettendo insieme gli elementi della tradizione antica e la novità della persona di Gesù, leggendo cioè la Scrittura nella prospettiva della esperienza storica dell'uomo Gesù. L'una insieme all'altra: Scrittura e persona storica di Gesù. Passando

continuamente dall'una all'altra – con i metodi giudaici di cui abbiamo parlato – Giovanni ha maturato una visione simbolica completa.

Le ricorrenze di «Mosè» in Giovanni

Ora, come ci eravamo ripromessi, dobbiamo ripartire da una analisi delle ricorrenze dei riferimenti a Mosè e alla legge, perché in Giovanni c'è una particolare insistenza sul ruolo di Mosè in contrapposizione a Gesù. Talvolta insieme a Mosè è nominata la legge, talvolta è citato indipendentemente da quella. Provo quindi a procedere prima con una analisi, poi con una sintesi. Nel momento dell'analisi passo in rassegna le ricorrenze del nome Mosè e poi del termine «νόμος» (*nómos*) “legge” in modo tale da avere il quadro di riferimento. Con questi dati cercherò poi una sintesi vedendo la posizione di Giovanni di fronte a Mosè e a Gesù.

Μωϋσῆς in Gv ricorre 13x

→ (Mt 7x; Mc 8x; Lc 10x; At 19x; P 10x; Eb 11x; C 1x; Ap 1x)

Per l'esame delle ricorrenze del nome Mosè partiamo proprio dal cap. 9. Giovanni è l'evangelista che lo cita più di ogni altro. Un po' di numeri: in Giovanni il nome Mosè ricorre 13 volte, in Matteo 7, in Marco 8, in Luca 10; in tutto l'epistolario paolino il nome Mosè ricorre 10 volte, esclusa la Lettera agli Ebrei che lo nomina, da sola, ben 11 volte; nell'Apocalisse lo troviamo una volta sola. Basta già questo dato per notare che in Giovanni c'è una particolare insistenza sul nome proprio Mosè, che manca ad esempio in Matteo dove ricorre circa la metà delle volte. L'uso del nome Mosè serve sempre in rapporto a Gesù; viene citato pro o contro Gesù.

a) Mosè *contro* Gesù → i giudei

Partiamo dal cap. 9, dove troviamo due ricorrenze: ai versetti 28 e 29:

9,²⁸ Allora lo insultarono e gli dissero: «Tu sei discepolo di quello, noi siamo discepoli di Mosè! [καὶ ἐλοιδόρησαν αὐτὸν καὶ εἶπον· σὺ μαθητὴς εἶ ἐκείνου, ἡμεῖς δὲ τοῦ Μωϋσέως ἐσμὲν μαθηταί·]

Ecco una contrapposizione messa in bocca ai giudei: tu – ex cieco nato – sei discepolo di quello, “noi invece” «ἡμεῖς δὲ» (*hemèis dé*), forte contrapposizione, siamo discepoli di Mosè. Subito dopo le autorità religiose, spiegano questa contrapposizione:

9,²⁹ Noi sappiamo che a Mosè ha parlato Dio; ma questi non sappiamo di dove è» [ἡμεῖς οἶδαμεν ὅτι Μωϋσεὶ λελάληκεν ὁ θεός, τοῦτον δὲ οὐκ οἶδαμεν πόθεν ἐστίν]

Abbiamo già insistito sull'importanza di quel «πόθεν» (*póthen*) “di dove”, cioè l'origine di Gesù. “Sappiamo – non sappiamo”, dicono; e abbiamo visto quanto sia importante, nel canovaccio narrativo giovanneo, il ricorrere insistente del verbo “sapere”. Non ritorniamo su tutti i particolari, ma notiamo come, al centro di questo episodio, i giudei stessi pronuncino una frase di contrapposizione: “o Mosè o Gesù”, uno da una parte, uno dall'altra. Non si può essere discepoli di tutti e due: “noi siamo discepoli di Mosè, non di costui...Tu sarai discepolo di quello” e lo insultarono, lo coprirono di contumelie. Nella impostazione dei giudei Mosè sembra dunque alternativo a Gesù.

È opportuno tenere sempre presente che nel contesto giovanneo, quando dico “giudei”, non intendo il popolo ebraico, bensì quel gruppo ristretto di autorità giudaiche che si è fissato contro Gesù; è infatti il modo con cui Giovanni adopera abitualmente il termine “giudei”.

Troviamo altri versetti in cui Mosè è contrapposto a Gesù:

8,⁵ Nella Legge a noi Mosè comandò di lapidare donne come questa. Tu che cosa ne dici?» [ἐν δὲ τῷ νόμῳ ἡμῶν Μωϋσῆς ἐνετείλατο τὰς τοιαύτας λιθάζειν. σὺ οὖν τί λέγεις;]

I primi versetti del cap. 8, ovvero la pericope dell'adultera, costituiscono un problema testuale, perché questo episodio manca in alcuni codici. Alcuni studiosi ritengono che l'episodio non facesse parte del testo primitivo di Giovanni, cioè che non sia di tradizione giovannea, ma che sia stato aggiunto in un secondo tempo. È un problema storico-critico, relativo alla critica testuale, tuttavia non è un problema né di canone, né di ispirazione; il testo risulta quindi riconosciuto come giovanneo e noi lo prendiamo in considerazione come tale. Non faremo comunque eccessivamente forza su versetti presi da questo episodio per dimostrare la teologia giovannea, ma, se rientra nello schema, lo adoperiamo.

Dunque, anche in questo versetto troviamo una frase messa in bocca ai giudei. Leggendo con attenzione critica il racconto, notiamo che il narratore fa dire a certi personaggi alcune cose, quindi non semplicemente i giudei dicono questo, ma Giovanni fa dire ai giudei questo. È importante perché anche quello che dicono i giudei è Giovanni che lo sostiene, quindi contribuisce ad una particolare interpretazione. Dunque, anche in questo episodio, Giovanni fa dire ai giudei: “Mosè ha comandato una cosa. Tu, dunque, che cosa ne pensi?”.

In fondo l'episodio porta a mostrare che Gesù non applica la legge di Mosè; Mosè ha detto di lapidarla, mentre Gesù alla fine fa in modo che non la lapidino. C'è una contrapposizione. Gesù non formula una opinione contraria a Mosè, tuttavia il racconto serve per mostrare come Gesù smonti quel precetto e porti ad interpretarlo in un altro modo.

Al cap. 6 troviamo un'altra contrapposizione, questa volta in bocca a Gesù stesso. Siamo nel contesto del discorso del pane e Gesù dice ai giudei:

6,³² «Sicuro, sicuro è quel che vi dico: non Mosè vi ha dato il pane dal cielo, ma il Padre mio dà a voi il pane dal cielo, quello vero» [εἶπεν οὖν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, οὐ Μωϋσῆς δέδωκεν ὑμῖν τὸν ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, ἀλλ' ὁ πατήρ μου δίδωσιν ὑμῖν τὸν ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ τὸν ἀληθινόν]

Notiamo che c'è una netta contrapposizione: «Non Mosè... ma il Padre mio», con alcuni altri elementi che enfatizzano la contrapposizione, come il cambio del tempo verbale; si passa infatti dal perfetto al presente: «Non Mosè ha dato, ma il Padre mio dà». Qui la contrapposizione è sulla bocca di Gesù, ma non è tra Mosè e Gesù, bensì fra Mosè e Dio, “mio Padre”. L'oggetto è il pane dal cielo: “Mosè ha dato un pane dal cielo” dicono i giudei. “No!” risponde Gesù: “È il Padre mio che dà il pane dal cielo” e aggiunge l'aggettivo «to.n avlhqino,n» (tòn alethinón) “quello vero”. Quello che ha dato Mosè non era quello vero dove, attenzione, non significa falso, finto; nel linguaggio simbolico indica la “figura” e il suo compimento: quello vero è la realizzazione del segno.

La contrapposizione a Mosè sulle labbra di Gesù non è quindi semplicisticamente: o Mosè o Gesù. Invece Gesù si propone come il compimento attuale del segno raccontato di Mosè. Non è Mosè che ha dato il pane dal cielo definitivo; quel racconto relativo a Mosè era un segno che si realizza veramente adesso, dove il Padre dà il pane dal cielo.

Questo prepara il discorso cristologico: “Io sono il pane vivo disceso dal cielo...”. Ci arriveremo, ma è importante analizzare i vari passaggi per poter cogliere il messaggio cristologico che, in quel contesto di dialogo polemico, nasce dalle Scritture. Le quattro citazioni che abbiamo visto finora presentano Mosè contro Gesù, con diverse sfumature,

mentre le altre, che prenderemo in considerazione da adesso, mostrano piuttosto Mosè a favore di Gesù: ci sono infatti dei rapporti di somiglianza.

b) Mosè a favore di Gesù → Gesù stesso

Andiamo in ordine di comparizione nel testo. Prendiamo quindi anzitutto in considerazione le parole di Gesù.

3,¹⁴E come Mosè innalzò il serpente nel deserto, così bisogna che sia innalzato il Figlio dell'uomo [Καὶ καθὼς Μωϋσῆς ὑψώσεν τὸν ὄφιν ἐν τῇ ἐρήμῳ, οὕτως ὑψωθήναι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου]

“Come ... così”: è evidente la differenza rispetto alle precedenti citazioni. In questo caso c'è somiglianza, sottolineata in modo enfatico dal verbo «dei/» (dèi) “bisogna” che indica una necessità teologica. Quel “bisogna” significa che rientra nel progetto di Dio. Si ripete due volte lo stesso verbo «u`yo,w» (hypsóo) “elevare, innalzare”, il verbo causativo dell'aggettivo «u[yoj]» (hýpsos) “alto, elevato, sublime”.

«Mosè innalzò il serpente nel deserto»: il riferimento è a un episodio raccontato nel Libro dei Numeri e quell'episodio viene inteso come chiave di lettura per l'evento decisivo dell'esperienza di Gesù, cioè la sua morte. Questa narrazione viene usata come criterio ermeneutico con l'aggiunta di un «dei/» (dèi) “bisogna”: “come Mosè fece... così bisogna”. C'è un nesso di causalità: è necessario che avvenga.

L'innalzamento del Figlio di Dio è espressione ambigua, polisemica, significa cioè più cose. Il verbo “innalzare” è un tipico esempio di ambivalenza giovannea; vuol dire infatti far carriera o essere appeso al palo. Troviamo la stessa espressione nella storia di Giuseppe, nell'ultima parte della Genesi, quando il protagonista del racconto, il figlio di Giacobbe, in prigione, interpreta i sogni dei due ministri che erano stati imprigionati con lui. Dice proprio la stessa cosa a tutti e due: «Il terzo giorno il faraone solleverà la tua testa» (Gn 40,13.19). In un caso il faraone ha reintegrato il ministro nella sua posizione elevata, nell'altro caso il faraone ha fatto impiccare il ministro, ha sollevato la sua testa. L'interpretazione dei due sogni è resa con lo stesso verbo che i LXX traducono «u`yo,w» (hypsóo). Anche il testo del servo in Isaia dice:

Is 52,¹³Ecco, il mio servo [...] sarà **innalzato** grandemente.

Che cosa significa «sarà innalzato»? Farà una grande carriera, salirà molto in alto, diventerà importante o sarà innalzato su un patibolo? Il serpente nel deserto è un simbolo ambiguo, indica morte e vita. Quelli che erano morsi dai serpenti, guardando il serpente, non morivano, ma vivevano. Abbiamo già visto che, delle tre volte in cui nei LXX si trova il termine sýmbolon, l'unica con senso forte sia proprio a proposito del serpente di bronzo, per dire che quello era un segno di salvezza (Sap 16,6: su,mbolon swthri,aj). Non che la materialità dell'oggetto servisse a qualche cosa, ma richiamava simbolicamente la potenza di Dio che “omeopaticamente” usava un principio che fa male per far bene: il serpente diventa strumento di vita per curare la morte prodotta dal serpente.

La croce di Cristo viene interpretata come la realizzazione del simbolo ambivalente: è morte, è uccisione negativa e ingiusta, che tuttavia produce un risultato positivo, fa vivere. La morte di quell'uomo fa vivere l'umanità, il massimo dell'ingiustizia produce giustizia. Un male, il peggiore dei mali, produce un bene, la fonte di tutti i beni. Così il «dei/» (dèi) “bisogna” non fa semplicemente riferimento al palo: il serpente che Mosè innalzò nel deserto è il simbolo di questo complesso e paradossale sistema di morte e di vita. “Così bisogna che avvenga per il Figlio dell'uomo, che sia innalzato”, dove i due

significati non sono alternativi, ma com-presenti. Sarà innalzato sul palo e quindi salirà al cielo; sarà il vertice della gloria proprio nel momento in cui sarà appeso al patibolo. Questo versetto, molto importante sulla bocca di Gesù, mostra come l'evangelista metta in stretto rapporto il destino di Gesù e il gesto di Mosè. Quello che Mosè ha fatto serve per capire l'evento decisivo dell'esperienza di Gesù.

Proseguendo nella lettura del Quarto vangelo troviamo riferimenti a Mosè nel capitolo 5. Dopo che Gesù ha guarito il paralitico della piscina Betzada (5,1-18), inizia un acceso dibattito con le autorità che gli contestano di non osservare il sabato. Nel capitolo 5 troviamo un tipico procedimento giovanneo con un racconto che costituisce un segno a cui fa seguito un lungo e complesso discorso. Il segno che Gesù compie è la guarigione di un paralitico, ovvero, Gesù dà ad un uomo la capacità di camminare. Quell'uomo si trova in un luogo simbolico cioè significativo: è nella piscina che a Gerusalemme viene chiamata *bêt-hesdā'*, nome aramaico che sta per "casa della misericordia": è una specie di hospice, un "lazzaretto" per lungo degenti senza speranza di guarigione.

5,³Giaceva «πλήθος τῶν ἀσθενούντων» (*pléthos tón asthenónton*) "una moltitudine di infermi" ciechi, zoppi e paralitici...

La parola *pléthos*, "moltitudine" ritorna poi nella pesca alla fine del cap. 21. C'era là una moltitudine di popolo oppresso, ciechi zoppi, storpi, tutti mal messi. Dove si trovavano? Sotto cinque portici. Quella piscina si trova vicino alla porta delle pecore, tanto è vero che in alcuni testi viene chiamata anche "*Probatica*" che deriva dal greco «πρόβατον» (*próbaton*) che vuol dire "pecora"; quindi la traduzione sarebbe "pecoraia". A Gerusalemme c'era la porta Pecoraia, che non era una porta di accesso per la gente, ma per le pecore; era cioè un porta di servizio dalla quale entravano gli animali che venivano sacrificati nel tempio. Tanti animali, tutti insieme, sporcano, quindi non potevano passare dalle scalinate di marmo dove salivano i pellegrini; le pecore venivano fatte entrare da questa porta posteriore, vicino alla quale c'era la piscina Probatica, cioè Pecoraia, *casa di misericordia*, con cinque portici *sotto i quali* giaceva una moltitudine di popolo, bloccata.

Per molto tempo gli studiosi hanno sostenuto che una piscina con cinque portici non è pensabile e quindi il "cinque" deve essere un dato simbolico inventato da Giovanni. È stata però scoperta, negli scavi di alcuni decenni fa a Gerusalemme, la struttura della piscina Probatica. Era formata da due vasche, una un po' più alta dell'altra, con un chiostro, naturalmente di quattro lati, più un chiostro nel mezzo, sopra il muro di separazione delle due vasche. Alla fine quindi i portici risultano cinque. Questa scoperta archeologica è servita per dire che i particolari giovannei non sono inventati, hanno una collocazione reale nella geografia, nella cronologia, nella storia; non sono però solo fatti particolari ricordati per il gusto dell'aneddoto, ma sono elementi significativi. C'era davvero la piscina con i cinque portici, ma ricordare nel racconto che erano cinque serve all'economia narrativa di Giovanni, altrimenti sarebbe inutile dirlo.

Sottolineare che la piscina ha cinque portici, sotto i quali giace la moltitudine del popolo, serve per richiamare il simbolo del *cinque* che indica la legge. Cinque è il Pentateuco, i cinque quinti della torah, cioè è la totalità della legge ed è molto probabile che i cinque portici fossero spiegati come l'immagine della legge. Giovanni fa però notare che sotto quei portici il popolo giaceva bloccato: sotto la legge il popolo resta nella condizione di immobilità, di impotenza. L'intervento di Gesù rende invece l'uomo capace di camminare. Quel paralitico dice a Gesù: «Non ho un uomo» (5,7): egli – sotto la legge – non ha nessuno che lo possa mettere in condizione di salvarsi.

Nel racconto si parla di un angelo che sconvolge le acque e, guardando un apparato critico, si può notare che il versetto 4 è omissso da diversi codici, tanto è vero che non

c'è nemmeno nella traduzione CEI; si tratta di un particolare leggendario. Questa era la situazione storica di quella piscina: raccoglieva le acque di scarico del tempio. Dopo che gli addetti del tempio avevano lavato gli animali, le vittime, gli utensili, i coltelli, i recipienti, le bacinelle e le vesti dei sacerdoti da tutto il sangue versato nei sacrifici, quell'acqua di scolo, dapprima raccolta nelle cisterne, veniva mandata tutta insieme nel Cedron. Passava però prima in queste due vasche di decantazione. Partendo dall'alto l'acqua scendeva, entrava nella prima vasca e, dopo averla riempita, traboccava nella seconda, la quale a sua volta traboccava e faceva scolare l'acqua nel Cedron. Quando si verificava questa immissione delle acque, c'era uno sconvolgimento e la leggenda popolare voleva che il primo malato che si fosse buttato nella piscina sarebbe guarito. Quel paralitico da 38 anni è lì bloccato e ammette: «Non ho un uomo che mi butti giù». Gesù, senza essere richiesto, gli regala la facoltà di camminare, ma senza buttarlo nella piscina, anzi lo tira fuori da quella posizione.

La spiegazione di tutti questi particolari ci serve a comprendere come, anche quando si parla semplicemente del cinque, ci sia un allusivo riferimento a Mosè e alla legge: tanto è vero che poi, nella discussione, la questione arriva esplicitamente. Due volte infatti nello scontro verbale coi giudei viene nominato Mosè da Gesù stesso.

5,⁴⁵ Non crediate che io accusi voi presso al Padre; c'è il vostro accusatore, Mosè, nel quale voi avete riposto speranza [Μὴ δοκεῖτε ὅτι ἐγὼ κατηγορήσω ὑμῶν πρὸς τὸν πατέρα· ἔστιν ὁ κατηγορῶν ὑμῶν Μωϋσῆς, εἰς ὃν ὑμεῖς ἠλπίκατε]

Nell'Apocalisse si parla dell'accusatore dei nostri fratelli, è l'immagine del diavolo, del *satán*; qui addirittura si dice che la figura del *satán*, dell'accusatore dei giudei alla presenza di Dio Padre, è Mosè. Non pensiate che sia io a rimproverarvi e a muovervi accuse, dice Gesù; Mosè in persona è il vostro accusatore, voi avete messo la speranza in Mosè e lui presso il Padre vi accusa. Voi accusate me di non osservare la legge, dite che io ho violato il sabato perché ho reso quell'uomo capace di camminare. In realtà però io compio l'opera del Padre mio, realizzo la creazione dell'uomo e il Padre mio opera sempre, anche di sabato tiene in vita il mondo e io compio l'opera del Padre. Voi questo non lo capite, Mosè perciò è contro di voi.

Qui c'è una forte contrapposizione: sulle labbra di Gesù Mosè è contrapposto ai giudei, diventa l'accusatore dei giudei. Subito dopo c'è l'esplicitazione del motivo con un «γάρ» (*gár*) “infatti” causale:

5,⁴⁶ “se infatti credeste a Mosè, credereste anche a me” [εἰ γὰρ ἐπιστεύετε Μωϋσεί, ἐπιστεύετε ἂν ἐμοί]

È uno dei rari casi in cui Giovanni adopera la particella «ἂν» (*àn*), che è tipica del greco, ma è abbastanza difficile da usare e, per chi non è pratico della lingua greca, non è un elemento comune, infatti la frase è complessa. «Se voi giudei credeste a Mosè, credereste anche a me»; dite di avere messo la speranza in Mosè, ma non è vero e non gli credete neppure.

Con un altro «γάρ» (*gár*) “infatti” causale, si apre una seconda frase di spiegazione. Mosè vi accusa perché voi non credete a Mosè: questo perché Mosè scrisse «περὶ ἐμοῦ» (*perì emou*) “de me”, “riguardo a me”.

Infatti di me egli ha scritto [περὶ γὰρ ἐμοῦ ἐκεῖνος ἔγραψεν]

Questo è un testo fortissimo che esplicita la teologia giovannea. Giovanni teologo, esegeta delle Scritture, è convinto che Mosè abbia scritto di Gesù; chi contrappone Mosè a Gesù non crede a Mosè. Infatti prosegue:

5,⁴⁷ Ma se non credete ai suoi scritti, come potrete credere alle mie parole?».

Non credere a Mosè nella rivelazione importante e poi sperare salvezza dall'esecuzione delle regole mosaiche è illusione; in fin dei conti Mosè è un accusatore

presso il Padre. Questa è una immagine che viene dalla mentalità stessa del giudaismo, la quale immagina che ci siano i padri a intercedere per i figli; i padri come Abramo, Isacco, Giacobbe e anche Geremia che nel Secondo libro dei Maccabei viene visto come l'amico del suo popolo che molto prega per i suoi fratelli. Geremia infatti intercede per quelli che stanno subendo la persecuzione.

In questo schema degli antichi padri che aiutano i figli come santi protettori, Giovanni/Gesù inserisce un'immagine opposta: Mosè non è il santo protettore di Israele, ma diventa l'accusatore dei giudei, perché Mosè e Gesù vanno d'accordo.

Al capitolo 7 ritorna con insistenza la polemica sulla legge e troviamo ben quattro volte il nome di Mosè, sono però solo tre versetti.

7,¹⁹Non Mosè che vi ha dato la Legge? [Οὐ Μωϋσῆς δέδωκεν ὑμῖν τὸν νόμον;]

Domanda retorica.

Ma nessuno di voi fa la Legge! Perché cercate di uccidermi? [καὶ οὐδεὶς ἐξ ὑμῶν ποιεῖ τὸν νόμον. τί με ζητεῖτε ἀποκτεῖναι;]

Mosè vi ha dato la legge, ma voi la legge non la applicate, tanto è vero che cercate di uccidermi; non la ascoltate, non la vivete, anche se ve l'ha data Mosè!

7,²²Per questo Mosè ha dato a voi la circoncisione [διὰ τοῦτο Μωϋσῆς δέδωκεν ὑμῖν τὴν περιτομήν]

E qui Giovanni apre una parentesi:

non che essa venga da Mosè, ma dai padri [οὐχ ὅτι ἐκ τοῦ Μωϋσέως ἐστὶν ἀλλ' ἐκ τῶν πατέρων]

Quindi l'evangelista fa una esegesi fine: voi attribuite a Mosè la circoncisione, ma in realtà è Abramo che ha ricevuto l'ordine della circoncisione per il figlio Isacco. Quindi precisiamolo, non è Mosè l'origine della circoncisione, ma i padri. Bene! Però...

voi di sabato circoncidete un uomo [καὶ ἐν σαββάτῳ περιτέμνετε ἄνθρωπον.]

Cioè violate il sabato; ritenete che si possa fare la circoncisione di sabato, mentre condannate me perché ho guarito un uomo di sabato. Voi fate l'atto rituale e lo ritenete buono e non capite l'atto vitale che invece ho compiuto io. Il versetto successivo ridice la stessa cosa.

7,²³Ora se un uomo riceve la circoncisione di sabato perché non sia sciolta la Legge di Mosè, voi vi sdegnate contro di me [εἰ περιτομὴν λαμβάνει ἄνθρωπος ἐν σαββάτῳ ἵνα μὴ λυθῇ ὁ νόμος Μωϋσέως, ἐμοὶ χολᾷτε...]

Odate me, ve la prendete con me...

perché ho reso sano "tutto un uomo" in giorno di sabato? [ὅτι ὅλον ἄνθρωπον ὑγιῇ ἐποίησα ἐν σαββάτῳ;]

Per rispettare la legge voi circoncidete un uomo e poi ve la prendete con me perché io di sabato l'ho fatto totalmente sano? Vedete che non siete nella logica di Mosè, mentre io sono in quella logica?!

In tutte queste ricorrenze è quindi evidente che Giovanni vuole mostrare una correlazione tra Mosè e Gesù: la figura di Mosè è favorevole a Gesù, non contraria, mentre prima abbiamo visto sulle labbra dei giudei la contrapposizione. Ci restano ancora due versetti da analizzare.

c) Mosè a favore di Gesù → i suoi discepoli

Gli altri due versetti in cui ricorre il nome di Mosè sono all'inizio, nel primo capitolo.

Al v. 45 i futuri discepoli di Gesù parlano di Mosè. Nella serie dei racconti del passaggio da Giovanni Battista a Gesù c'è anche questo interessante particolare. Filippo trova Natanaele e gli dice (ve lo traduco letteralmente in un brutto italiano):

1,⁴⁵ «Colui che scrisse Mosè nella Legge e i Profeti, abbiamo trovato» [ὃν ἔγραψεν Μωϋσῆς ἐν τῷ νόμῳ καὶ οἱ προφῆται εὐρήκαμεν, Ἰησοῦν υἱὸν τοῦ Ἰωσήφ τὸν ἀπὸ Ναζαρέτ]

Questo è l'ordine delle parole; la costruzione semitica non è certamente una bella frase in greco. Giovanni riproduce un dettato tipico della lingua parlata. «*Abbiamo trovato*» è il plurale della forma proverbiale che da secoli girava nel mondo greco: «εὕρηκα» (*èureka*). Archimede gridò “ho trovato”; qui i discepoli esclamano «εὐρήκαμεν» (*eurékamen*) “abbiamo trovato”. È una formula di esclamazione entusiasta relativa alla scoperta decisiva. Chi abbiamo trovato? *Colui che* – l'oggetto – (cioè “di cui”) scrisse Mosè. In 5,46 Gesù afferma «*di me Mosè ha scritto*», ma qui – fin dall'inizio – viene espressa come opinione dei discepoli. Fin dall'inizio il narratore mostra come i discepoli, appena conosciuto Gesù, abbiano intuito: “È colui di cui Mosè ha scritto nella legge”.

Anche in versetti considerati precedentemente, insieme a Mosè talvolta c'era la parola legge; qui si dice che Mosè ha scritto di quest'uomo nella legge e anche i Profeti hanno scritto di Gesù. Mosè e i Profeti: *tôrāh* e *nebí'im* sono le due grandi parti della Scrittura. Mosè ha scritto di Gesù nella legge, quindi, separandola dai Profeti, si intende nel Pentateuco. È una ricerca non facile l'identificazione del passo: se pensiamo ad un preciso versetto messianico è arduo trovare nel Pentateuco profezie messianiche. Questo però corrisponde ai nostri criteri, mentre invece, secondo il criterio di Giovanni, il Pentateuco “in quanto tale” parla di Gesù; non nel senso che prevede il messia o annuncia qualche particolare della sua vita, ma proprio perché il contenuto della legge è corrispondente a Gesù. Gesù infatti è l'oggetto, è la rivelazione, è la Parola di Dio. La legge di Mosè comunica la parola di Dio, la Parola di Dio si è fatta carne, è Gesù, è lui il contenuto che Mosè ha scritto nella legge.

Quindi l'interpretazione deve essere molto più ampia, direi globale, rispetto ad un singolo versetto che chiarisce qualche particolare. Ci troviamo di fronte ad una visione complessiva della Scrittura interpretata in chiave cristologica: l'oggetto della Scrittura antica è Gesù.

d) Mosè a favore di Gesù → l'evangelista

L'ultimo versetto che prendiamo in considerazione è in realtà il primo che compare nel vangelo: Gv 1,17. Alla fine del prologo Giovanni nomina Mosè. Me lo sono tenuto per ultimo perché è il testo più forte, dove compaiono i due nomi: Mosè e Gesù Cristo. In questa formula Giovanni non contrappone, ma non mette nemmeno in parallelo: caratterizza invece il rapporto di continuità e di superamento tra Mosè e Gesù. Leggiamo la frase:

1,¹⁷ Poiché la legge per mezzo di Mosè fu data, la grazia e la verità per mezzo di Gesù Cristo avvenne [ὅτι ὁ νόμος διὰ Μωϋσέως ἐδόθη, ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο]

Dobbiamo analizzare bene questo versetto perché è importante. Anzitutto inquadriamolo nel suo contesto prossimo. Siamo nell'ultima fase del prologo, terza grande ondata, dopo la prima sulle origini, la seconda che inizia di nuovo con Giovanni Battista e la terza che riprende l'inizio storico del Battista:

1,¹⁶ Dalla sua pienezza «πλήρωμα» (*plérōma*) noi tutti abbiamo ricevuto «καὶ χάριν ἀντὶ χάριτος» (*kàì chárin antì cháritos*) “e grazia su grazia”. ¹⁷ Infatti la legge per mezzo di Mosè fu data ma la «χάρις» (*cháris*) “grazia” e la verità per mezzo di Gesù Cristo avvenne...

Che cos'è il “*pléroma*” di Gesù? “Dal suo *pléroma*, cioè dalla sua pienezza”; il termine *pléroma* diventerà poi un termine comune del linguaggio gnostico. *Pléroma* indica il fatto di essere pieno. Dobbiamo ancora fare un passo indietro...

1,¹⁴ E il Logos si fece carne, piantò la tenda in mezzo a noi; e noi vedemmo la sua gloria, gloria come di unigenito dal Padre, «πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας» (*pléres cháritos kái alethèias*) “**pieno di grazia e di verità**”.

Anche al v. 17 c'è di nuovo «ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια» (*he cháris kái he alétheia*) “la grazia e la verità”. Ecco come tutto si tiene insieme, come un versetto si lega all'altro. Il Verbo fatto carne è pieno di *cháris* e di *alétheia*, questa è la sua pienezza. Il “*pléroma*” indica il fatto che la persona di Gesù è piena di *cháris* e di *alétheia*; non traduco perché non è elementare tradurre.

Che cosa significa *cháris*? In greco ha almeno tre significati diversi. – Un primo significato è estetico, *cháris* indica la *bellezza*. Un giornale femminile che si intitola *Grazia* non tratta dei sacramenti o della grazia santificante! Il significato è quello di “grazioso” cioè piacevole alla vista e la stessa radice *cháris* determina la parola francese *charme*, che designa la *cháris* in senso estetico. – Secondo significato: *benevolenza*. Io potrei tradurre sempre grazia, però grazia è parola ambigua anche in italiano: c'è la grazia estetica e c'è la grazia intesa come benevolenza. Noè trovò grazia agli occhi del Signore e quindi non morì nel diluvio; anche Davide trovò grazia e anche Maria trovò grazia... In quei casi *cháris* indica la benevolenza, l'atteggiamento di bontà divina che fa grazia. – Il terzo significato è quello concreto di *dono*. Il dono sarebbe più corretto chiamarlo «χάρισμα» (*chárisma*) “carisma” perché il suffisso «-μα» (*ma*) concretizza il concetto. Quindi, mentre *cháris* è l'astratto, *chárisma* è la grazia concreta, il dono o il regalo; però anche il termine *cháris* in sé può avere questo significato di dono concreto.

Quale dei tre significati conviene adoperare in questo contesto? Non certamente il primo, nemmeno il secondo, più probabilmente il terzo: si parla infatti di un regalo. Ora, la costruzione “grazia e verità”, costituisce quella che i grammatici chiamano *endiade*, «ἐν διὰ δυοῖν» (*en diá dyoín*) “uno attraverso due”, cioè “una cosa sola attraverso due”: si adoperano cioè due parole per indicare un solo concetto. Grazia e verità non sono due cose, ma una unica realtà. Per rendere meglio l'idea di una unica realtà conviene inserire un nesso genitivale e tradurre “grazia *della* verità”, cioè il dono della verità.

Ma che cos'è la verità? «ἀλήθεια» (*alétheia*) per Giovanni è la “rimozione di ciò che nasconde”. Etimologicamente infatti abbiamo: «α-» (*a*) “alfa” privativo e la radice del verbo «λανθάνω» (*lantháno*) cioè “nascondere”: per cui l'*alétheia* è la qualità non nascosta. Corrisponde ad *apocalisse*, che esprime il concetto di rivelazione. Quando in Giovanni troviamo la parola “verità” possiamo sempre tranquillamente sostituirla con “*rivelazione*”; non è un concetto, un'idea, un principio, ma è la comunicazione, la dimostrazione, la rivelazione: Gesù dirà di essere lui in persona la verità. «Io sono la verità» (Gv 14,6): cioè io permetto di vedere, io faccio vedere, io sono la rivelazione di Dio. Quello che vedi in me ti fa conoscere Dio.

Dunque il Logos-fatto-carne è pieno del dono della rivelazione, cioè tutto quello che l'uomo terreno Gesù è, i suoi fatti storici, le sue parole, i suoi gesti, i segni che compie, sono pieni del dono della rivelazione. Gesù è pieno della verità, cioè tutto quello che è, tutto quello che fa, tutto quello che dice è regalo. Regalo di che? Regalo di rivelazione: è una rivelazione regalata. Tutto Gesù è rivelazione regalata. Egli è pieno di grazia e di verità: da questo fatto noi abbiamo ricevuto.

1,¹⁶ Dalla sua pienezza noi tutti «ἐλάβομεν» (*elábomen*) “ricevemmo” «καὶ χάριν ἀντὶ χάριτος» (*kái chárin anti cháritos*) “e grazia su grazia”.

Dal fatto che lui sia pieno della rivelazione, noi tutti abbiamo ricevuto. Perché Giovanni dice “tutti”, «noi tutti»? Al v. 14 aveva detto: «Noi vedemmo la sua gloria»,

adesso dice «noi tutti ricevemmo». Perché al v. 14 il “noi” fa riferimento agli apostoli: solo gli apostoli infatti hanno visto la gloria dell’Unigenito nella carne di Gesù. Invece “noi tutti”, ampliando l’orizzonte – noi, non solo noi apostoli, ma anche tutti quelli che non hanno visto la carne di Gesù – dalla sua pienezza abbiamo ricevuto «καὶ χάριν ἀντὶ χάριτος» (*kai chárin antì cháritos*). Ritorna la parola *cháris* due volte, con uno strano “*kai*” introduttivo, “e grazia su grazia”: pessima traduzione.

Quel “e” introduttivo non fa chiaramente da congiunzione, perché introduce un oggetto. Provate a costruire la frase: “noi abbiamo ricevuto”, poi metteteci un oggetto e tra il verbo e l’oggetto una congiunzione “e”: non va bene. Si può quindi tradurre la frase di Giovanni con una particella che enfatizza, del tipo “addirittura”. «Noi abbiamo ricevuto “addirittura” una grazia». Ma poi c’è un’altra stranezza: «ἀντί» (*antí*) è una preposizione che esprime contrapposizione. Non conviene tradurre “grazia *su* grazia”: a me fa venire in mente un sandwich di grazie; rischia inoltre di far intendere la grazia come una serie di favori: una sull’altra e ce n’è sempre una in più. Ma non è quello che intende dire l’evangelista. La preposizione greca «ἀντί» (*antí*) non indica “sopra”, non indica il “prima” come il latino “ante”, ma allude ad una contrapposizione. Non entra nella composizione di “*antenato*”, ma di “*antipatico*”. C’è confronto e correlazione tra due *cháris*: questa è l’idea di Giovanni. Ma la contrapposizione non è fra una cosa bella e una cosa brutta, una cosa vecchia e una cosa nuova: c’è invece correlazione tra due termini identici.

Quell’“addirittura” serve per enfatizzare la stranezza della frase: “*gratia pro gratia*” così traduce il latino e bisogna tradurre proprio “grazia *al posto di* grazia”. Per coerenza, se al v. 14 abbiamo deciso di tradurre “dono” – e qui tutto dimostra che il concetto è lo stesso – dobbiamo ripetere la stessa traduzione, quindi tradurre “dono *al posto di* dono”. Non c’è articolo determinativo, quindi conviene lasciare la formula imprecisata. Dal fatto che lui sia pieno, noi abbiamo ricevuto questo dono straordinario.

Una interpretazione affascinante è stata proposta dai commentatori J.Mateos–J.Barreto il cui commentario¹ vi raccomando perché è particolarmente interessante e utile per capire il significato dei simboli. Questi due gesuiti hanno scritto un bel commentario, già un po’ datato, ma ancora valido, con una leggera sfumatura latino-americana, quindi favorevole alla liberazione del popolo oppresso: a parte una enfatica sottolineatura di questo aspetto che interessa loro, l’interpretazione teologica di Giovanni è però valida e questi autori aiutano a capire la simbologia giovannea. La loro proposta dunque è questa: abbiamo ricevuto la capacità di rispondere all’amore con l’amore: «*un amore che risponde al suo amore*». È affascinante come spiegazione, ma non esegeticamente fondata. Non sembra infatti il senso dimostrabile in questo testo di Giovanni.

Esegeticamente l’interpretazione deve portarci a considerare il dono al posto di un dono, due doni gratuiti e non dipendenti in alcun modo da noi. Allora, quali sono i due doni? Vengono esplicitati dal v. 17:

1,¹⁷ Poiché la legge per mezzo di Mosè fu data, la grazia e la verità per mezzo di Gesù Cristo «ἐγένετο» (*egéneto*) avvenne.

La legge (da una parte) e la grazia-verità (dall’altra); la legge (è un dono) e la grazia che è la verità (costituisce l’altro dono, quello escatologico). Grazia e verità sono ripresi come una unica realtà e noi allora ritraduciamo con: la “legge” e “il dono della rivelazione”.

¹ J.MATEOS–J. BARRETO, *Il vangelo di Giovanni, analisi linguistica e commento esegetico*, Cittadella Editrice, Assisi 1995³, pag. 44.

Guardando il testo greco ci si può chiaramente accorgere che Giovanni pensa ad una endiade, perché il verbo «ἐγένετο» (*egéneto*) è al singolare. Pur essendoci due soggetti femminili (la grazia e la verità) il verbo è al singolare “*egéneto*” (erroneamente la traduzione italiana ha reso con un plurale, perché Giovanni adopera il singolare!). Un neutro plurale in greco potrebbe avere il verbo al singolare, ma due soggetti femminili devono avere il verbo al plurale. È evidente che chi scrive pensa che il soggetto sia uno solo, non la grazia e la verità, ma il dono della rivelazione. Esso “avvenne”! Inoltre bisogna osservare che *egéneto* è un verbo cardine nel prologo: tutto *egéneto* per mezzo di lui; il Logos *egéneto* carne; il dono della rivelazione *egéneto* per mezzo di Gesù Cristo. Non è il verbo *venire*, bensì il verbo *accadere*, *avvenire*, *succedere*; quindi fa riferimento ad un fatto.

1,17 Infatti la legge per mezzo di Mosè fu data, la «χάρις» (*cháris*) grazia della «ἀλήθεια» (*alétheia*) verità per mezzo di Gesù Cristo avvenne...

Notiamo come questa frase del v. 17 contenga un perfetto parallelismo; possiamo infatti sovrapporre i tre elementi:

- soggetto: «ὁ νόμος» (*ho nómos*) “la legge”;
- mediazione: «διὰ Μωυσέως» (*dià Mouséos*) “per mezzo di Mosè”;
- verbo: «ἐδόθη» (*edóthe*) “fu data”.

Gli stessi tre elementi si ripetono in modo perfettamente parallelo:

- soggetto: «ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια» (*he cháris kái he alétheia*) “la grazia e la verità”;
- mediazione: «διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ» (*dià Iesou Christou*) “per mezzo di Gesù Cristo”;
- verbo: «ἐγένετο» (*egéneto*) “avvenne”

Due frasi perfettamente parallele di tre elementi ciascuna. Questa potrebbe sembrare la contrapposizione: «νόμος ἀντὶ χάριτος» (*nómos anti cháritos*), la legge da una parte e la grazia dall'altra; una fu data per mezzo di Mosè, l'altra avvenne per mezzo di Gesù Cristo. Ma il verbo “dare” richiama naturalmente il concetto di regalo e, se la legge è stata un dono, è quindi anch'essa una *cháris*, mediata da Mosè. Ecco allora la giusta contrapposizione di Giovanni: «χάριν ἀντὶ χάριτος» (*chárin anti cháritos*): due doni – quindi assolutamente gratuiti – che hanno la loro origine, la loro “genesì” – termine che ha la stessa radice di *egéneto* – in Dio (Gesù-Dio), principio «ἀρχή» (*arché*) di tutto.

La grazia della rivelazione non fu data, ma avvenne per mezzo di Gesù Cristo. Quindi c'è una grazia – che è la legge – di cui Mosè è stato mediatore, ma c'è una grazia che è la rivelazione, la verità piena, che avvenne attraverso Gesù Cristo. Mentre la legge fu data, la rivelazione avvenne. A Mosè è stato dato un testo; Gesù invece non comunica un testo, ma è lui la pienezza, è personalmente pieno del dono della rivelazione. “Il Logos *avvenne* (*egéneto*) carne”; e così il dono della rivelazione avvenne (*egéneto*) per mezzo di Gesù Cristo.

Ma non c'è semplicemente parallelismo. Il versetto precedente con la preposizione «ἀντί» (*anti*) ha creato una contrapposizione, non polemica, ma progressiva, perché la legge è una grazia, ma la grazia della verità è avvenuta con Gesù Cristo. C'è dunque sintonia, correlazione, quindi continuità nel progetto di Dio, ma anche superamento. È una grazia che supera la grazia. È un superamento sia temporale che qualitativo. Infatti dal dono della legge, grazia divina mediata da Mosè si arriva alla pienezza definitiva di Gesù.

Questo importantissimo versetto, in cui si nomina Mosè e che il lettore di Giovanni trova all'inizio, offre la chiave di lettura della cristologia simbolica secondo le Scritture. Tenendo conto che tutto quel che è detto di Mosè è grazia di Dio, la legge è buona ed è

grazia, è regalo divino, ma in Gesù Cristo tutto questo trova il compimento. Mosè scrive di Gesù e Gesù realizza ciò che scrive Mosè. Chi lo incontra capisce che è lui l'oggetto del desiderio: «Lo abbiamo trovato!», gridano. E come Mosè innalzò il serpente, così bisogna che sia innalzato il Figlio dell'uomo.

Nella tradizione giudaica tre erano i doni legati a Mosè: la **legge**, il **pane**, il **serpente**. Sono tre elementi importanti che ritornano nella cristologia giovannea dove il Cristo completa nella propria persona questa figura tipologica veterotestamentaria, senza eliminarla, ma portandola a pienezza e compimento.

Le ricorrenze di «legge» in Giovanni

Ampliamo ora queste osservazioni, che hanno già dato una vasta prospettiva teologica, passando in rassegna l'uso del vocabolo «νόμος» (*nómos*) “legge”.

νόμος in Gv ricorre 15x
→ (Mt 8x; Mc 0x; Lc 9x; At 17x; P 119x [Rm 72x; Gal 32]; Eb 14x; Gc 10x)

Anche in questo caso notiamo che in Giovanni la parola “legge” è molto più usata che negli altri evangelisti. Matteo, anche se a lui è attribuito un particolare interesse legalistico, usa la parola *nómos* solo 8 volte, Marco neanche una volta, Luca 9 e Giovanni 15 volte. Solo Paolo lo supera, ed è comprensibile, ma soltanto in Romani e Galati, perché in queste due lettere l'apostolo affronta la questione sistematicamente e quindi la nomina 72 volte in Romani e 32 volte in Galati. Comunque 15 ricorrenze in Giovanni sono tante, rispetto alle poche dei sinottici. Se sommiamo le due voci (Mosè e legge), notiamo che dei quattro vangeli quello di Giovanni dà più attenzione alla questione, soprattutto perché sono testi di tipo teologico; non è la citazione *en passant* di Mosè o della legge, ma è una sottolineatura significativa di quella realtà.

Il termine *nómos* ha una poliedrica gamma di significati e, anche se noi traduciamo sempre con legge, si intendono delle cose diverse; nei 15 casi dell'uso giovanneo possiamo infatti riconoscere che lo stesso autore adopera la stessa parola con cinque significati diversi.

a) Legge come “norma codificata precisa”

Comincio da quello di minore importanza: il riferimento ad una *norma codificata precisa*. Lo troviamo nel contesto di una dura disputa coi giudei sulla bocca stessa di Gesù:

8,¹⁷ Nella vostra **Legge** sta scritto che la testimonianza di due uomini è vera
[καὶ ἐν τῷ νόμῳ δὲ τῷ ὑμετέρῳ γέγραπται ὅτι δύο ἀνθρώπων ἡ μαρτυρία ἀληθὴς ἐστίν]

Nella *vostra* legge, notate il distacco; è Gesù che parla e si distingue dai giudei. «Nella vostra legge sta scritto...» e segue il riferimento ad un versetto del Deuteronomio 19,15 che parla esplicitamente di almeno due “testimoni” per convalidare una testimonianza. Qui per “legge” si intende una regola, un comma particolare di una norma.

b) Legge come “ordinamento giuridico generico”

Un'altra sfumatura potrebbe essere quella di *ordinamento giuridico generico*. Troviamo questo significato nel racconto della passione:

18,³¹ Allora Pilato disse loro: «Prendetelo voi e giudicateloo secondo la vostra **legge**!» [εἶπεν οὖν αὐτοῖς ὁ Πιλάτος· λάβετε αὐτὸν ὑμεῖς καὶ κατὰ τὸν νόμον ὑμῶν κρίνατε αὐτόν. εἶπον αὐτῷ οἱ Ἰουδαῖοι· ἡμῖν οὐκ ἔξεστιν ἀποκτεῖναι οὐδένα]

Che cosa c'entro io?, dice Pilato. Egli cerca di togliersi d'impiccio e ribadisce: applicate il vostro diritto. Scorrendo ancora il testo della passione troviamo che i giudei ad un certo punto obiettano:

19,⁷ Gli risposero i Giudei: «Noi abbiamo una **legge** e secondo questa **legge** deve morire, perché si è fatto Figlio di Dio» [ἀπεκρίθησαν αὐτῷ οἱ Ἰουδαῖοι· ἡμεῖς νόμον ἔχομεν καὶ κατὰ τὸν νόμον ὀφείλει ἀποθάνειν, ὅτι υἱὸν θεοῦ ἑαυτὸν ἐποίησεν]

Questo è un versetto importante: Gesù deve morire «κατὰ τὸν νόμον» (*katà tòn nómon*) “secondo la legge”: «Noi abbiamo una legge». I giudei hanno rifiutato di procedere loro a giudicare Gesù, perché “a loro non è lecito mettere a morte nessuno”. Essi pensano che secondo la legge quell'uomo meriti la condanna capitale, ma – in forza della legge romana a loro imposta dagli occupanti – non hanno più l'autorità di eseguire una sentenza di morte. Portano quindi a Pilato l'imputato dicendogli già in anticipo qual è la sentenza che deve emettere: “Secondo la nostra legge deve morire”!

Qui forse qualcuno si aspetterebbe il «δεῖ» (dèi) “deve” morire, però Giovanni, giustamente, non usa quel verbo perché in questo caso non si tratta, come altre volte, di una necessità teologica, cioè il compimento del progetto divino in senso stretto. Il “deve” è infatti legato alla legge, indica una comune norma giuridica ed è solo un fatto contingente che sia applicata a Gesù. L'evangelista usa infatti «ὀφείλει» (*ophèilei*) un verbo che indica certamente il dovere, ma più in senso di debito, l'avere un debito, l'essere debitore: un significato quindi molto meno forte del «δεῖ» (dèi) con valenza teologica.

c) Legge come “Pentateuco”

Troviamo poi altri significati più profondi e leggermente diversi.

Nel versetto pronunciato dall'apostolo Filippo, che abbiamo già considerato, è chiaro che l'autore intende legge come il *Pentateuco*, infatti aggiunge il riferimento anche ai profeti:

1,⁴⁵ «Abbiamo trovato colui del quale hanno scritto Mosè nella **Legge** e i Profeti» [εὕρισκει Φίλιππος τὸν Ναθαναὴλ καὶ λέγει αὐτῷ· ὃν ἔγραψεν Μωϋσῆς ἐν τῷ νόμῳ καὶ οἱ προφῆται εὐρήκαμεν, Ἰησοῦν υἱὸν τοῦ Ἰωσήφ τὸν ἀπὸ Ναζαρέτ]

Quindi la legge può significare il Pentateuco come libro biblico, insieme ai Profeti. Questo significato è quindi molto diverso rispetto al riferimento “alla nostra legge” o alla citazione di un decreto preciso, perché “Mosè ha scritto nella Legge”. E così anche il versetto già trovato che fa riferimento ai brani legislativi del Pentateuco, dove Mosè ordina la lapidazione delle adulate.

8,⁵ Ora Mosè, nella **Legge**, ci ha comandato di lapidare donne simili.

d) Legge come “Antico Testamento”

Ma ci sono tre testi in cui il termine legge fa riferimento ai *Salmi*, quindi risulta che con il vocabolo *nomos* Giovanni intende anche genericamente le Scritture, quelle che noi definiamo Antico Testamento. Vediamo questi tre casi.

10,³⁴ Rispose a loro Gesù: «Non è scritto nella vostra **Legge**: Io ho detto: voi siete dei? [ἀπεκρίθη αὐτοῖς [ὁ] Ἰησοῦς· οὐκ ἔστιν γεγραμμένον ἐν τῷ νόμῳ ὑμῶν ὅτι ἐγὼ εἶπα· θεοί ἐστε;]

La frase si trova nel

Sal 82(81),⁶ Io ho detto: «Voi siete dei, siete tutti figli dell'Altissimo».

«*Nella vostra legge*»; notate come frequentemente in Giovanni ci sia questa sottolineatura di distanza e di distacco: Gesù dice: “nella *vostra* legge sta scritto”. Questo non significa che Gesù non la consideri sua, ma dice polemicamente: voi non date peso a quella che chiamate la *vostra legge*, questo infatti sta scritto nella vostra legge. È netta e forte la polemica di Giovanni e della sua comunità che fa esegesi dei salmi: essi, leggendo un salmo in cui c’è scritto “Dio ha detto voi siete dei”, interpretano queste parole in senso normativo, come legge. Perciò è chiaro che la parola “legge” indica la Scrittura, il testo biblico canonico e ispirato.

Lo stesso avviene in un altro brano:

12,³⁴ Rispose a lui la folla: «Noi abbiamo sentito dalla **Legge** che il Cristo rimane in eterno; come puoi tu dire che deve essere innalzato il Figlio dell’uomo? Chi è questo Figlio dell’uomo?» [Ἀπεκρίθη οὖν αὐτῷ ὁ ὄχλος· ἡμεῖς ἠκούσαμεν ἐκ τοῦ νόμου ὅτι ὁ χριστὸς μένει εἰς τὸν αἰῶνα, καὶ πῶς λέγεις σὺ ὅτι δεῖ ὑψωθῆναι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου; τίς ἐστὶν οὗτος ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου;]

Il popolo si fa personaggio e dice: «*Abbiamo sentito dalla legge che il Cristo rimane in eterno*». Da dove è presa questa frase: “Il Cristo rimane in eterno”? Non da un unico testo, ma da una serie di passi messianici, ritrovabili nei Salmi. A partire dal messianico Salmo 110:

Sal 110(109),¹Oracolo del Signore al mio Signore [...] **⁴**Il Signore ha giurato e non si pente: «Tu sei sacerdote *per sempre* al modo di Melchisedek».

«*Sei sacerdote per sempre*»: la spiegazione era messianica anche nella tradizione giudaica. Il Cristo è «ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα» (*hierèus tòn aióna*) “sacerdote in eterno”: questa stessa frase l’autore della Lettera agli Ebrei l’adopera in 5,6 come argomento forte per dimostrare che si può applicare solo a uno che ha una vita eterna. Uno che vive sulla terra non può rimanere per sempre, quindi unicamente il Cristo risorto è sacerdote in eterno; se non fosse nella dimensione eterna non sarebbe sacerdote per sempre.

Anche nel tragico Salmo 89(88), lamentando il fallimento della dinastia davidica, si ricorda che la promessa divina aveva garantito che il suo seme sarebbe “rimasto in eterno”:

Sal 89(88)³⁷ «Il suo seme resterà per sempre e il suo trono come il sole davanti a me» [τὸ σπέρμα αὐτοῦ εἰς τὸν αἰῶνα μενεῖ καὶ ὁ θρόνος αὐτοῦ ὡς ὁ ἥλιος ἐναντίον μου]

Inoltre è frequente l’affermazione che «giustizia di Dio rimane per sempre» [ἡ δικαιοσύνη αὐτοῦ μένει εἰς τὸν αἰῶνα]: si trova in Salmi letti messianicamente (cf. Sal 110,3; 111,3.9) e anche in Is 40,8 a proposito della Parola di Dio (τὸ δὲ ῥῆμα τοῦ θεοῦ ἡμῶν μένει εἰς τὸν αἰῶνα).

Mettendo insieme citazioni “bibliche” di questo genere, Giovanni fa esprimere al popolo la convinzione elementare di Israele: il messia rimane per sempre, secondo quando si legge nella tradizione biblica.

Un terzo riferimento ai salmi come “legge” si trova in bocca a Gesù durante la cena. Egli dice ai suoi discepoli:

15,²⁵ Affinché sia adempiuta la parola che è scritta nella loro **Legge**: Mi hanno odiato senza motivo [ἀλλ’ ἵνα πληρωθῇ ὁ λόγος ὁ ἐν τῷ νόμῳ αὐτῶν γεγραμμένος ὅτι ἐμίσησάν με δωρεάν]

Confrontiamo questa citazione con il testo del Salmo:

Sal 69(68),⁵Più numerosi dei capelli del mio capo sono coloro che mi odiano senza ragione.

In questo passo troviamo di nuovo la contrapposizione tra Gesù e la *loro* legge. È quindi già scritto nei loro testi – sostiene Gesù – che io sarò odiato, ma senza un motivo.

Anche in questo caso il riferimento ai testi sacri parla di “legge”, intendendo però un salmo.

e) Legge come “insieme dell’insegnamento rivelato”

Abbiamo infine un quinto significato che è quello dell'*insieme della rivelazione*. L’insegnamento rivelato, attribuito a Mosè e fondamentale per Israele, è chiamato genericamente “legge”. Ecco semplicemente le citazioni:

7,¹⁹Non è stato forse Mosè a darvi la **Legge**? Eppure nessuno di voi osserva la **Legge**! Perché cercate di uccidermi?» [Οὐ Μωϋσῆς δέδωκεν ὑμῖν τὸν νόμον; καὶ οὐδεὶς ἐξ ὑμῶν ποιεῖ τὸν νόμον. τί με ζητεῖτε ἀποκτείνειν;]

7,²³ Ora se un uomo riceve la circoncisione di sabato perché non sia trasgredita la **Legge** di Mosè, voi vi sdegnate contro di me perché ho guarito interamente un uomo di sabato? [εἰ περιτομὴν λαμβάνει ἄνθρωπος ἐν σαββάτῳ ἵνα μὴ λυθῇ ὁ νόμος Μωϋσέως, ἐμοὶ χολᾷτε ὅτι ὅλον ἄνθρωπον ὑγίη ἐποίησα ἐν σαββάτῳ;]

7,⁴⁹Ma questa gente, che non conosce la **Legge**, è maledetta!» [ἀλλὰ ὁ ὄχλος οὗτος ὁ μὴ γινώσκων τὸν νόμον ἐπάρατοί εἰσιν]

Sono testi che abbiamo in qualche modo già preso in considerazione a proposito di Mosè.

Ma ce n'è ancora uno, dove Nicodemo, maestro della legge, dice:

7,⁵¹«La nostra **Legge** giudica forse un uomo prima di averlo ascoltato e di sapere ciò che fa?» [μὴ ὁ νόμος ἡμῶν κρίνει τὸν ἄνθρωπον ἔαν μὴ ἀκούσῃ πρῶτον παρ' αὐτοῦ καὶ γινῶ τί ποιεῖ;]

Nicodemo si fa mediatore fra i giudei e Gesù, dicendo ai suoi colleghi: Guardate che rischiate di mettervi contro la legge; la nostra legge, cioè il nostro modo di ragionare in base alla rivelazione, non accusa nessuno senza conoscere. Quindi, cerchiamo di conoscere bene questa persona. Secondo lo schema tipico di Giovanni, Nicodemo rappresenta il fariseo saggio che cerca Gesù e si impegna a valutare con lealtà la sua persona alla luce della rivelazione biblica: facendo così egli viene alla luce (come il cieco!) e diventa discepolo di Gesù (cf. Gv 19,39).

Infine il versetto cardine – anche in questo caso – è quello che abbiamo già studiato:

1,¹⁷Perché la **legge** fu data per mezzo di Mosè, la grazia e la verità vennero per mezzo di Gesù Cristo [ὅτι ὁ νόμος διὰ Μωϋσέως ἐδόθη, ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο]

«La legge fu data per mezzo di Mosè». È chiaro che “legge” vuol dire rivelazione dell’Antico Testamento, la rivelazione biblica. Dio si è rivelato come dono della legge attraverso Mosè, ma la pienezza della rivelazione avvenne per mezzo di Gesù Cristo.

Questi usi ci hanno dato il quadro analitico, la prossima volta tenteremo la sintesi per arrivare alla cristologia mosaica di Giovanni.

Bibliografia:

- BRAUN, F.M., *Jean le Théologien, II: Les grandes traditions d'Israël. L'accord des Écritures d'après le quatrième Évangile*, Paris 1964
- FREED, E.D., *Old Testament Quotations in the Gospel of John* (NTS 12), Leiden 1965
- GHIBERTI, G., «“La Scrittura – la Parola di Dio – non può essere annullata” (Gv 10,35). La Scrittura sacra nel vangelo giovanneo» in: S. Romanello - R. Vignolo (edd.), *Rivisitare il compimento. Le Scritture d'Israele e la loro normatività secondo il Nuovo Testamento* (Biblica, 3), Glossa, Milano 2006, pp. 75-90
- GLASSON, T.F., *Moses in the Fourth Gospel* (SBT 40), London 1963
- HANSON, A.T., *The Living Utterances of God. The New Testament Exegesis of Old*, London 1983, pp. 113-132
- MEEKS, W.A., *The Prophet-King. Moses Traditions and the Johannine Christology* (NTS 14), Leiden 1967
- MENKEN, M.J.J., *Old Testament Quotations in the Fourth Gospel* (CBET 15), Kampen 1996
- PANCARO, S., *The Law in the Fourth Gospel. The Torah and the Gospel, Moses and Jesus, Judaism and Christianity according to John* (NTS 42), Leiden 1975
- REIM, G., *Studien zum alttestamentlichen Hintergrund des Johannesevangeliums* (SNTS.MS 22), Cambridge 1974
- SAHLIN, H., *Zur Typologie des Johannesevangeliums* (AUU), Uppsala 1950
- SCHUCHARD, B.G., *Scripture within Scripture. The Interrelationship of Form and Function in the Explicit Old Testament Citations in the Gospel of John* (SBLDS 133), Atlanta 1992
- SEGALLA, G., «La scrittura nel Vangelo e nelle lettere di Giovanni», in: E. Norelli (ed.), *La Bibbia nell'antichità cristiana, I: Da Gesù a Origene*, Bologna 1993, pp. 151-179