

CICLO DI SPECIALIZZAZIONE

Teologia Biblica NT

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

Docente: prof. Claudio Doglio

7. Il simbolo cristologico dell'Agnello

Un esempio di classificazione dei simboli	1
Esperienze simboliche fondamentali	2
Il significato dei simboli in Giovanni	3
La testimonianza dei “due” Giovanni	4
«Ecco l'agnello di Dio!»	5
Il termine <i>amnós</i> nel Nuovo Testamento	7
Agnello o Servo di Dio?	8
Figlio dell'uomo e servo di Dio	9
L'agnello nei sacrifici di Israele	10
L'agnello pasquale	11
Il rito espiatorio del <i>kippur</i>	12
Il “sym-bolon” giovanneo	13

Per ribadire ulteriormente che la simbologia giovannea è profondamente radicata nella tradizione biblica e ha bisogno del riferimento scritturistico per essere compresa, accenno velocemente alla classificazione dei simboli secondo un grande studioso dell'argomento, il canadese Marc Girard che ha pubblicato un voluminoso studio sui simboli nella Bibbia. È un interessante testo di studio delle varie figure simboliche che si trovano nelle Scritture, soprattutto nell'Antico Testamento; purtroppo non è tradotto in italiano.

GIRARD M., <i>Les symboles dans la Bible. Essai de théologie biblique enracinée dans l'expérience humaine universelle</i> (Recherches. Nouvelle série, 26), Bellarmin–Du Cerf, Montréal–Paris 1991
--

Un esempio di classificazione dei simboli

Questo volume propone una interessante classificazione dei simboli; ve la presento velocemente, semplicemente come “uno” schema. L'autore divide i simboli in 4 classi, cominciando dalla quarta che è l'ultima.

I simboli di *quarta classe* sono i meno importanti, quelli assolutamente convenzionali come potrebbero essere le lettere dell'alfabeto o i simboli chimici, abbreviazioni che non hanno nulla a che fare con la realtà.

La *terza classe* dei simboli comprende gli emblemi convenzionali, segni distintivi, anche questi arbitrari, ma legati ad una realtà oggettiva: esempio tipico è la bandiera, il simbolo della patria. Perché quei colori, perché quelle forme? Non c'è una spiegazione logica fondante, tuttavia quel segno diventa emblematico per la nazione e ad esempio – nel mondo militare – attira un rispetto e una attenzione particolare.

La *seconda classe* dei simboli comprende emblemi radicati in una realtà; qualche cosa di concreto e reale. Quando io parlo di una persona definendola un "leone" adopero un simbolo, perché il leone nella realtà è un animale forte, coraggioso, violento; io astraggo alcune qualità dal leone e le uso come simbolo del coraggio, della forza, magari della prepotenza. Analogamente posso usare il "coniglio" per indicare la timidezza o la paura. Il bastone, ad esempio, è il simbolo del comando, perché il bastone contiene un'idea di potere, è la derivazione della mazza con cui io ti colpisco, cioè dell'arma con cui posso imporre la mia autorità. Inevitabilmente il bastone diventa simbolo di comando e di forza. Altro simbolo di seconda classe è la croce – il tipico simbolo cristiano – che ha un fondamento nella realtà, perché Gesù è morto su una croce. Poi la croce può diventare anche d'oro e assumere funzione di ornamento, come gioiello, ma richiama simbolicamente un fatto reale. È quindi evidente la differenza tra il simbolo dell'oro in chimica, la bandiera e la croce; sono tre simboli, ma di qualità diversa.

Arriviamo così alla *prima classe* dei simboli, quelli che Girard intende studiare e sono quelli fondamentali a livello psicologico universale, fanno cioè parte del modo umano di pensare. Sono simboli di tipo "onirico", cioè legati al sogno: se sono i modi con cui si sogna, rappresentano quegli elementi fondamentali che appartengono al mondo mitico, religioso. Quelli che K.G. Jung chiamerebbe «archetipi».

Esperienze simboliche fondamentali

Questi simboli di *prima classe* – dice sempre Girard – corrispondono a quattro esperienze fondamentali che costituiscono la base umana comune.

Una *prima esperienza fondamentale* è legata alla convinzione che esista qualcosa di trascendente a me, che si manifesta positivamente a me. È l'esperienza del divino, è la percezione del "numen" – alla latina – quello che gli antropologi chiamano l'esperienza del numinoso. A tale esperienza di base sono legati i simboli che appartengono alla categoria detta *teofanica*: sono cioè i simboli che manifestano la divinità e alludono alla presenza del divino. Pensate alla nube, al tuono, al terremoto: realtà cosmiche che diventano simboliche del divino.

Una *seconda esperienza fondamentale* è quella legata ai nostri primi nove mesi di vita, cioè alla gestazione nel seno della madre. È una esperienza inconscia, profonda, che ognuno di noi si porta dietro: quella di essere stato avvolto, circondato. È l'esperienza della rotondità che comprende, che dà la vita; siamo vissuti nell'acqua, ma ad un certo momento è stato necessario venirne fuori, non si poteva continuare così. È stato un trauma, ma è stato necessario cominciare a respirare: abbiamo fatto un esodo; quella protezione poteva diventare soffocamento e morte se non se ne usciva fuori. È una uscita dalla matrice che comporta il desiderio di ritornare in un ambiente protetto e garantito; tanto è vero che gli uomini primitivi seppellivano i morti in posizione fetale, rimettendoli nel grembo della madre terra. Questa seconda categoria di simboli viene definita *matriziale*, non materna, che vorrebbe dire un'altra cosa. "Matriziale" è un

aggettivo che deriva da matrice; quindi sono definiti così i simboli che indicano l'esperienza dell'avvolgimento, della protezione e, nello stesso tempo, del bisogno di uscita.

Una *terza esperienza fondamentale* è la coscienza di essere assaliti da forze ostili; non il fatto di avere dei nemici umani, ma la percezione che ci siano delle forze sovrumane nemiche, cattive, che ci possono fare del male. È l'esperienza di un male trascendente che ha portato in tutte le tradizioni a parlare di forze oscure, degli spiriti del male. Da questa esperienza fondamentale nascono i simboli *ponerologici*: dal termine greco «πονηρόν» (*ponerón*) che indica “il male”, il malvagio. Questa terza categoria è rappresentata dai simboli del male: sono i mostri. Nell'arte e nella letteratura – proprio per esprimere questa percezione di fondo – si sono create molte figure mostruose, simboli di questo tipo.

La *quarta esperienza fondamentale* è infine il bisogno di elevazione, di auto-superamento: la persona desidera crescere, andare in alto, maturare; desidera andare avanti, diventare, vedere oltre. Questa esperienza di desiderio produce i simboli che Girard definisce di *verticalità cosmica*, cioè elementi del cosmo, della realtà creata con una dimensione verticale, intesa come salita verso il cielo. Un esempio è la montagna: salire su una montagna è tipico simbolo di incontro con il divino. Anche l'albero è un caratteristico simbolo di verticalità cosmica che in molte religioni – soprattutto primitive – costituisce l'asse di collegamento tra la terra e il cielo.

Non mi soffermo oltre; è sufficiente avere presente questo quadro generale. Coloro che studiano i simboli da un punto di vista antropologico e letterario li classificano in modi simili a questo. Poi – studiandoli nella Bibbia – analizzano i testi in cui si parla di acqua, di fuoco, di vento. Questi sono gli elementi simbolici che caratterizzano moltissimi racconti dell'Antico e del Nuovo Testamento.

Il significato dei simboli in Giovanni

Ma la cristologia simbolica di Giovanni si pone a questo livello fondamentale? I simboli che l'evangelista adopera per presentare Gesù e la sua qualità messianica, appartengono a questa prima classe di simboli? Ad esempio, l'acqua può essere simbolo *matriziale* di avvolgimento che dà vita, ma può essere anche simbolo *ponerologico* di morte: il mostro acquatico che fa annegare. Quando Gesù parla di acqua, ovvero quando l'evangelista inserisce riferimenti all'acqua, si pongono a questo livello primordiale, archetipico dell'acqua? Ovvero noi possiamo capire il vangelo andando nella profondità psicologica onirica dell'uomo, riflettendo su che cosa significa acqua? Quando Gesù promette di dare l'acqua alla samaritana, io – per capire quel testo – devo forse riflettere sul simbolo primordiale dell'acqua? No!

Proprio per confermarci nella linea di studio delle Scritture che abbiamo seguito, ho voluto proporre un'altra linea e, di fronte a questa, ci possiamo accorgere che il testo di Giovanni non viene illuminato da questa prima classe di simboli relativi alle quattro esperienze fondamentali. Ci troviamo invece piuttosto di fronte a quella che Girard chiama la seconda classe di simboli, dove ci sono degli emblemi che hanno un riferimento concreto alla realtà, ma assumono un significato in forza di una vicenda storica o di un uso letterario.

La croce, ad esempio, originariamente non è un simbolo di verticalità cosmica: è stato inteso poi anche così, perché c'è il verticale e l'orizzontale, rappresenta l'incontro tra il cielo e la terra, significa anche l'apertura orizzontale a tutti gli uomini. Ma questa è una lettura della croce come simbolo fondamentale cristologico: non deriva dal patibolo in

sé, ma dalla vicenda storica di Gesù e dal significato che i cristiani le hanno riconosciuto. Dobbiamo infatti domandarci seriamente: l'evangelista Giovanni la pensa così? Mi sembra che la risposta sia tranquillamente: No! Se parla della croce lo fa, non perché è un incrocio orizzontale/verticale, ma perché è il patibolo su cui Gesù effettivamente è morto.

L'evangelista però chiama abitualmente la croce «ξύλον» (*xýlon*) “legno” – che potrebbe essere tradotto anche con “palo” – e lo spiega con il simbolo del serpente del deserto che non richiama però semplicemente il serpente o il deserto o il palo, ma richiama un racconto letterario che aveva un significato teologico. Il fatto storico di Gesù viene quindi interpretato alla luce di una letteratura simbolica.

Il riferimento di Gesù all'acqua non si spiega, studiando semplicemente l'acqua in tutte le sue valenze simboliche, ma nel riferimento letterario all'acqua nelle Scritture. Quindi bisognerà veder se l'acqua di cui parla Giovanni è l'acqua del diluvio o quella del deserto. Se il riferimento è all'acqua che Mosè ha fatto scaturire dalla roccia nel deserto, il valore simbolico deve allora essere trovato nel racconto biblico dell'acqua data per mezzo di Mosè al popolo errante nel deserto.

Con questa più profonda comprensione del testo di Giovanni ci accorgiamo che il livello è molto diverso. Ribadisco quindi che per poter comprendere il linguaggio simbolico di Giovanni noi dobbiamo usare, come grande codice, le Scritture veterotestamentarie. Non si può partire con un riferimento semplicemente antropologico; dobbiamo invece avere come punto di riferimento costante i testi letterari dell'Antico Testamento. È quello che avevamo già detto, ma il confronto con una impostazione antropologica ci ha illuminato sulla differenza di impostazione. Prendiamo adesso in considerazione un simbolo cristologico particolarmente importante ed esemplifichiamo questo procedimento di interpretazione del senso in base alle Scritture.

La testimonianza dei “due” Giovanni

Il simbolo dell'agnello è fondamentale per Giovanni. È il primo elemento cristologico che compare nel suo racconto. A parte i 18 versetti del prologo – che hanno una impostazione lirico-teologica, ricca di concetti, ma non direttamente simbolici – quando comincia il racconto incontriamo la testimonianza di Giovanni. In una serie di giornate successive l'evangelista presenta il lento passaggio dal Battista a Gesù: i discepoli del Battista si staccano da lui e seguono Gesù. Questo racconto abbraccia lo spazio temporale di quattro giorni, dopo di che l'evangelista passa al sesto giorno con le nozze di Cana; è la settimana iniziale che inaugura un passaggio.

Terminato il prologo e dopo aver detto che è “il giorno dopo” – rispetto a quello iniziale in cui si era presentato solo il ministero del Battista – viene presentato il personaggio principale (Gesù), non direttamente, ma con un simbolo.

Gv 1,²⁹ Il giorno dopo Giovanni vede Gesù venire veniente verso di lui dice:
«Ecco l'agnello di Dio, colui che prende il peccato del mondo!»

Dobbiamo dare peso a questo versetto perché è la prima volta che sulla scena del racconto compare il protagonista. Il testimone iniziale lo presenta al pubblico: “Ecco a voi...” e lo indica con un simbolo. Il primo elemento simbolico della cristologia giovannea – primo in ordine di apparizione nel testo – è quindi il simbolo dell'agnello.

Notiamo anzitutto che questa presentazione è fatta dal Battista, da uno che precede Gesù. L'unico personaggio nel Quarto Vangelo che si chiama Giovanni è il Battista!

L'evangelista stesso nel suo testo non è mai indicato per nome; noi lo riconosciamo sotto lo pseudonimo del "discepolo che Gesù amava", che compare solo nella seconda parte del racconto giovanneo. Il suo ruolo inizia a partire dalla cena pasquale e compare in quattro scene importanti: alla cena (13,23), alla croce (19,26), al sepolcro vuoto (20,2), alla pesca miracolosa dopo Pasqua (21,7,20).

Il vangelo secondo Giovanni termina dicendo: «Questi è il discepolo che ha reso testimonianza e noi – noi comunità giovannea – sappiamo che ha detto il vero» (cf. 21,24). Alla fine il discepolo Giovanni, all'inizio il profeta Giovanni! Il racconto del Quarto Vangelo è quindi incorniciato da due Giovanni, uno apre e uno chiude. Sono due figure molto importanti e speculari: uno rappresenta l'Antico, l'altro il Nuovo Testamento. Non lo rappresentano come gioco immaginifico, ma concretamente, cioè come persone storiche. Giovanni infatti è l'ultimo profeta dell'antica tradizione che passa la mano a Gesù, mentre Giovanni apostolo è l'anello di congiunzione tra Gesù e la comunità cristiana. I due Giovanni sono anelli di congiunzione tra il passato e il futuro, tra la comunità di Israele guidata dai profeti e la comunità cristiana animata dagli apostoli.

Questo ruolo doppio di Giovanni – all'inizio e alla fine – è valorizzato proprio con il simbolo dell'agnello, perché Giovanni Battista all'inizio presenta il personaggio Gesù come l'agnello, termine che scomparirà per tutto il racconto fino alla sua morte in croce. Giovanni – testimone oculare – a sua volta dirà di aver visto fare a Gesù esattamente quello che si faceva all'agnello pasquale. La simbologia dell'agnello ritorna quindi solo alla fine, attraverso la testimonianza di Giovanni evangelista, mentre all'inizio c'era la testimonianza di Giovanni Battista che profeticamente lo aveva presentato come l'agnello. I due Giovanni testimoniano che Gesù è l'agnello: uno lo ha detto profeticamente, l'altro lo ha detto in modo testimoniale, garantendo di aver visto proprio quello che l'agnello ha vissuto.

«Ecco l'agnello di Dio!»

Cerchiamo allora di approfondire questo simbolo cristologico. Siamo – direbbe Girard – di fronte a un simbolo di seconda classe, perché l'agnello è un animale di cui abbiamo esperienza e dall'agnello estraiamo degli elementi significativi come può essere la mitezza; essere un agnello è molto diverso da essere un leone. Non è semplicemente una metafora, ma è l'uso simbolico di un animale con un riferimento significativo a delle caratteristiche comportamentali: debole, indifeso, mansueto.

Ma la spiegazione del simbolo giovanneo, procede a questo livello? Gesù viene qualificato come l'agnello di Dio perché è mite e mansueto? Se così fosse noi potremmo parafrasare dicendo: "Ecco un uomo mansueto". Ma così non funziona. Ecco che allora l'espressione è di un altro tipo e non è sufficiente l'esperienza antropologica dell'animale mansueto e mite. Per capire il significato simbolico a proposito di Gesù c'è bisogno di qualche altro elemento, c'è bisogno del codice interpretativo che non è l'esperienza della natura, in questo caso dell'agnello. Non si può capire che cosa vuol dire Giovanni con questa affermazione in base alla semplice e personale esperienza dell'animale agnello. Per capirlo è necessario conoscere i testi letterari della Scrittura in cui si parla di agnello.

DOGLIO, C., "L'Agnello immolato": il sacrificio di Cristo secondo l'Apocalisse», in: <i>Parola Spirito e Vita</i> 54 (2006) 137-152

L'espressione "Agnello di Dio che prende il peccato del mondo" è una espressione originale: non è la citazione di un versetto biblico. Non risulta infatti da nessuna parte

che Dio abbia un agnello! Noi siamo abituati a questa formula come a tante altre, ma l'abitudine è una cattiva consigliera, ci dà l'impressione di sapere e di capire. Proviamo invece a cambiare tipo di animale e ci accorgiamo che qualunque altra formula diventa ridicola. Immaginiamo un Giovanni Battista che presenta un uomo dicendo: "Ecco il gatto di Dio". È impensabile! Dire "il gatto di Dio" è ridicolo, perché nessuno pensa che Dio abbia un gatto! Non è affatto comune nella Scrittura l'unione dei due termini – un animale e Dio – con il nesso del genitivo; in particolare non esiste citazione con il riferimento all'agnello *di* Dio.

Gv 1,²⁹ «Ecco l'agnello di Dio, che prende il peccato del mondo!»
ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου.

La formula usata da Giovanni è una formula dimostrativa con «ἴδε» (*ide*) "ecco": corrisponde all'imperativo del verbo vedere – "vedi" – e poi l'articolo determinativo. Non quindi "un agnello" ma "l'agnello" di Dio.

Poi il testo prosegue con il participio sostantivato del verbo «αἴρω» (*airo*) che vuol dire "prendere", "sollevare" e letteralmente posso tradurre l'articolo più il participio con "colui che prende". È una qualifica dell'agnello: "l'agnello, quello che prende". In latino è tradotto con il verbo *tollere*, che non significa togliere, ma *prendere, sollevare, alzare*. La traduzione in italiano è quindi "l'orecchio" sul latino! In fondo uno che prende, toglie; ma la sottolineatura è quella del prendere sopra di sé, come nella famosa frase sentita da Agostino "*tolle et lege*", che vuol dire "prendi e leggi". L'agnello di Dio è quello che prende "il peccato del mondo". Il peccato è in posizione enfatica, con l'articolo determinativo e al singolare, quindi non si tratta di tutti i peccati o dei peccati in genere, ma il riferimento è a "il" peccato, in qualche modo assolutizzato e presentato in modo ben determinato, ed è "il peccato del mondo", con l'uso tipicamente giovanneo del termine «κόσμος» (*kósmos*) "cosmo".

La parola *kósmos*, in genere tradotta con mondo, in Giovanni ha diversi significati. Può significare la realtà creata in genere, ma può indicare anche gli esseri umani, l'umanità. Nel primo significato si dice che Dio ha creato il mondo; mentre nel secondo significato si afferma che «Dio ha tanto amato il mondo da dare il Figlio unigenito» (Gv 3,16). Ma c'è un *terzo significato*, che è quello più interessante: il mondo è inteso da Giovanni anche come struttura corrotta di questo sistema terrestre. È una terminologia tecnica giovannea per indicare la corruzione mondana. «Non amate il mondo – scrive Giovanni – né le cose del mondo; se qualcuno ama il mondo l'amore del Padre non è in lui» (1Gv 2,15). Ma come? Dio ha tanto amato il mondo... e a me dice di non amare il mondo? È possibile, perché la stessa parola ha due significati diversi e il lettore intelligente se ne accorge. Tipicamente giovanneo è questo terzo significato, in cui il termine "mondo" indica la corruzione, il principio che corrompe la creazione, perciò diventa sinonimo del male.

"Il peccato del mondo" è formulazione tipicamente semitica, con taglio apocalittico, per esprimere genericamente il male, ciò che va male, ciò che fa male, ciò che rovina. Il peccato del mondo potrebbe allora significare l'umanità peccatrice, oppure quella radice negativa che corrompe la struttura terrena. Fin dall'inizio viene presentato l'elemento negativo, ma si afferma che Gesù è l'agnello di Dio che prende il male. La formulazione è ambigua, non dice infatti "prende su di sé", non dice neanche "porta via" o "toglie", ma solo "prende". La stessa formula ritorna poco più avanti, nel terzo giorno, di nuovo sulle labbra del Battista, ma ridotta alla prima parte:

Gv 1,³⁵ Il giorno dopo Giovanni stava ancora là con due dei suoi discepoli ³⁶e, fissando lo sguardo su Gesù che passava, disse: «Ecco l'agnello di Dio!».

Stessa identica formulazione della prima parte, senza il riferimento al verbo prendere. Che cosa intende l'evangelista con questo simbolo dell'agnello di Dio? Per poterlo comprendere bene, dobbiamo studiare – ed è l'unica strada logica e possibile – i riferimenti biblici all'agnello. È logico fare riferimento alla tradizione dell'Antico Testamento, però conviene partire da una osservazione linguistica neotestamentaria: Gesù, come agnello, è presentato dalla tradizione cristiana o è una novità giovannea?

Il termine *amnós* nel Nuovo Testamento

Prendiamo in considerazione il termine originale. In greco c'è «ἄμνός» (*amnós*) per dire “agnello”. È un termine abbastanza raro: nel Nuovo Testamento compare solo quattro volte. Due volte qui in Giovanni nei due versetti appena citati; le altre due volte: in Atti (8,32) e nella Prima Lettera di Pietro (1,19).

Ma la parola “agnello” proprio non ricorre altrove? La parola *amnós* non ricorre altrove, ma c'è un altro vocabolo: «ἄρνιον» (*arníon*) per indicare “agnello” e questo ricorre ben 29 volte nell'Apocalisse e quasi sempre nell'Apocalisse. Nel finale di Giovanni (21,15) c'è «ἄρνιον» (*arníon*) al plurale «ἄρνια» (*arnía*), però non ha un senso cristologico: è il Cristo risorto che dice a Pietro di prendersi cura dei “piccoli”, dei cuccioli del gregge. Nell'Apocalisse l'agnello è quindi presentato con un termine diverso dal vangelo secondo Giovanni, mentre gli altri evangelisti mai adoperano questo termine.

Le altre due citazioni del termine *amnós* nel Nuovo Testamento sono in passi importanti. Negli Atti degli Apostoli si tratta della citazione di un passo di Isaia che l'eunuco etiope sta leggendo sul carro e sta leggendo proprio il passo in cui si parla del servo che...

At 8,³² Come una pecora fu condotto al macello e come **un agnello** senza voce innanzi a chi lo tosa, così egli non apre la sua bocca.

Quell'uomo in ricerca interroga l'apostolo

³⁴E rivoltosi a Filippo l'eunuco disse: «Ti prego, di quale persona il profeta dice questo? Di se stesso o di qualcun altro?».

Il narratore ha fatto leggere a quell'uomo in ricerca proprio un testo cristologico significativo; stava infatti leggendo Isaia e fra tutto il rotolo gli cade l'occhio proprio su quel versetto. Noi abbiamo qui una importante indicazione: la tradizione lucana, paolina e sinottica conosce l'uso della profezia del servo in Isaia 52-53 applicata cristologicamente a Gesù: egli è il servo «come agnello condotto al macello».

L'altra citazione, nella Prima Lettera di Pietro, è altrettanto importante, perché questa lettera è una raccolta di catechesi battesimali, legate all'ambiente romano e paolino – anche se è di Pietro – perché l'estensore è Silvano/Sila, collaboratore di Paolo e il linguaggio di 1Pt è molto simile a quello di Paolo. Lì si dice dunque:

1Pt 1,¹⁸... voi non siete stati riscattati a prezzo di cose corruttibili, con argento o oro, dalla vostra condotta vuota, **¹⁹**ma dal sangue prezioso di Cristo come di **agnello** senza difetto e senza macchia.

Quindi Cristo è “agnello”. Nella 1Pt l'identificazione è esplicita: “Cristo che è come l'agnello *senza difetto* (ἄμωμον) e *senza macchia* (ἁσπιλον)”; due aggettivi tecnici che rimandano al rituale della Pasqua. Nella catechesi battesimale della prima comunità cristiana – prima che Giovanni scriva il suo vangelo – si fa già riferimento a Gesù come all'agnello della Pasqua.

C'è un testo ancora più antico, dove non si adopera la parola “agnello”, ma che ci dà questa interpretazione, ed è 1Cor in cui Paolo negli anni 50 scrive:

1Cor 5,⁷ Cristo, nostra Pasqua, è stato immolato!
τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη Χριστός

Non c'è la parola agnello, però “nostra Pasqua” non intende dire “nostra festa di Pasqua”, ma nostro “agnello pasquale”. “Immolare la Pasqua” vuol dire infatti uccidere l'agnello per la festa di Pasqua. Definendo Gesù “nostra Pasqua” è implicito, ma reale, il riferimento all'agnello pasquale. Possiamo quindi avere la certezza, in base a queste tre citazioni, che l'interpretazione di Gesù alla luce dell'agnello pasquale appartiene alla tradizione cristiana antica. Cristo è il nostro agnello pasquale, lui è stato immolato.

Tra l'altro questo testo è importante, perché per la prima volta troviamo documentata la convinzione cristiana che la morte di Gesù sia un sacrificio. Il verbo che Paolo adopera in 1Cor 5,7 è il verbo del sacrificio: «ἐτύθη» (*etythe*) “fu sacrificato”, aoristo passivo del verbo «θύω» (*thyó*) “sacrificare”, verbo tecnico della «θύσια» (*thysía*), cioè del “sacrificio”. Ora, un condannato a morte, sulla croce, non costituisce un sacrificio! Sacrificio è termine tecnico “levitico” che riguarda certi riti, da farsi solo nel tempio di Gerusalemme secondo precise regole della legge. Il caso di Gesù è una esecuzione capitale, è una morte infame, direbbe Caifa. La comunità cristiana, invece, legge quella morte come un evento sacro, un evento sacrificale che – data la coincidenza con l'uccisione degli agnelli nel tempio per la festa di Pasqua – è stato identificato come «il nostro agnello pasquale», che ci permette di fare Pasqua in un modo nuovo e autentico.

Agnello o Servo di Dio?

Non abbiamo però in queste formule di fede apostolica una indicazione esplicita di Gesù come agnello; soprattutto non abbiamo l'identificazione “agnello di Dio”. Questo è l'elemento originale del Quarto evangelista; Giovanni Battista avrebbe potuto dire: “Ecco l'agnello pasquale”. Invece il narratore gli fa adoperare l'espressione “agnello di Dio”. Come si può spiegare questo nesso genitivale?

Una indicazione interessante, sostenuta cinquant'anni fa da Ignace de la Potterie vede nel termine “*amnós*” la traduzione in greco di un termine aramaico bivalente. Se noi ritraducessimo in aramaico – secondo la lingua in cui si è formata la teologia giovannea – più che l'*ipsissimum verbum* del Battista scopriremmo la mentalità in cui ha pensato Giovanni l'evangelista. Potremmo allora trovare la parola *talya*’ (טליא), che in aramaico significa *agnello*, ma anche *servo*.

I. DE LA POTTERIE, «Ecco l'agnello di Dio», in *Bibbia e Oriente* 1 (1959) 161-169

Il “servo di Dio” è sintagma corrente, comune e diffuso; non basta dire “servo”, è indispensabile il genitivo per avere un preciso riferimento. Noi abbiamo preso l'abitudine di dire “servo sofferente”, ma è un adattamento; i testi biblici del Deuterioisaia lo presentano come il “servo di Dio”. Ma il servo di Dio per eccellenza nell'Antico Testamento è Mosè!

“Il canto di Mosè, servo di Dio”, con questa presentazione viene introdotto “Il canto del mare” in Esodo 15. L'uso del secondo Isaia, di parlare del servo che Dio si è scelto, allude proprio alla figura tipologica di Mosè. In base all'impostazione del secondo Isaia – profeta dell'esilio che annuncia il nuovo esodo – a guida del nuovo esodo il profeta vede un nuovo Mosè; e chi è il nuovo Mosè? Probabilmente il profeta allude a se stesso, come figura del ministro divino. Misteriosamente il profeta si sente come un nuovo

Mosè, mandato ad aprire la strada attraverso il deserto per riportare il popolo a casa e ha la dolorosa consapevolezza che in questa opera ci dovrà lasciare la pelle.

I discepoli di quel profeta, dopo la sua morte, ne parleranno come di un eroe: “Noi pensavamo che fosse un castigato, invece lui ha portato i nostri peccati come agnello condotto al macello”. Il procedimento interpretativo è abbastanza chiaro. Nella teologia dell’Antico Testamento c’è l’idea di un servo di Dio, che è Mosè; un profeta ha parlato di sé come del servo di Dio e nella sua esperienza quella non fu una liberazione facile. Quel servo di Dio morì tragicamente e i suoi discepoli capirono che quella poteva essere una strada, un modo scelto da Dio per agire a favore del suo popolo. Ecco le profetiche parole del secondo Isaia:

Is 53, ³Disprezzato e reietto dagli uomini, uomo dei dolori che ben conosce il patire, come uno davanti al quale ci si copre la faccia, era disprezzato e non ne avevamo alcuna stima. ⁴Eppure egli si è caricato delle nostre sofferenze, si è addossato i nostri dolori e noi lo giudicavamo castigato, percosso da Dio e umiliato. ⁵Egli è stato trafitto per i nostri delitti, schiacciato per le nostre iniquità. Il castigo che ci dà salvezza si è abbattuto su di lui; per le sue piaghe noi siamo stati guariti. ⁶Noi tutti eravamo sperduti come un gregge, ognuno di noi seguiva la sua strada; il Signore fece ricadere su di lui l’iniquità di noi tutti. ⁷Maltrattato, si lasciò umiliare e non aprì la sua bocca; era come **agnello** condotto al macello, come pecora muta di fronte ai suoi tosatori, e non aprì la sua bocca.

Una cosa che a dirla non sarebbe accettabile; chi lo avrebbe mai immaginato... Lui è stato colpito e di conseguenza noi siamo stati guariti! Questa è una riflessione eccezionale che i discepoli del profeta fanno nell’epoca della fine dell’esilio per comprendere come l’opera di Dio sia stata mediata dal sacrificio di quest’uomo, paragonato ad un agnello: come agnello mansueto che non apre bocca. Non c’è un riferimento liturgico, ma semplicemente una metafora di mansuetudine.

Perché il servo di Dio, profeta dell’esilio, viene qualificato come agnello? C’è un motivo letterario: era già una citazione. Iniziatore di questa metafora sembra il profeta Geremia che, in una delle confessioni, parla di sé dicendo:

Ger 11, ¹⁹Ero come un **agnello** mansueto che viene portato al macello,

«Io ero»: questo è un paragone semplice, poetico, in cui il profeta, raccontando la propria esperienza di perseguitato, dice: “Io non me ne rendevo conto, ma loro tramavano contro di me ed io ero come un agnello condotto al macello, senza che sapesse dove stava andando”.

Il secondo Isaia, discepolo spirituale di Geremia, riprende l’immagine, si sente anche lui profeta perseguitato come Geremia e i suoi discepoli useranno questo paragone nel grande panegirico che ne faranno, dopo la sua morte.

Questa tradizione di Geremia e del Servo diventa importante teologicamente nella tradizione giudaica, anche se non ha avuto una particolare sottolineatura messianica. Nella tradizione giudaica questa figura del servo non è vista abitualmente come immagine del Messia, ma semmai come immagine del popolo perseguitato.

Figlio dell’uomo e servo di Dio

Sembra che Gesù stesso abbia compreso la propria persona e la propria missione alla luce di queste Scritture e abbia presentato se stesso fondendo due distinte immagini simboliche: il Figlio dell’uomo e il servo di Dio.

Il *Figlio dell'uomo* è termine tecnico preso dal libro di Daniele (cap. 7) per indicare una figura umana che viene sulle nubi del cielo, in contrapposizione alle bestie. Da una parte quattro imperi bestiali, dall'altra parte uno simile a Figlio d'uomo. Il Padre eterno, l'Antico di giorni, affida tutto il potere a questo personaggio glorioso, trascendente – se infatti viene dalle nubi del cielo appartiene ad una dimensione sovrumana – gli consegna un regno che sia eterno.

Gesù certamente adoperò il termine “Figlio dell'uomo”. Lo adoperò di sicuro lui stesso, perché gli apostoli non lo hanno più usato. Non esiste preghiera cristiana con questa formula: non è entrata nel Credo né nel *kérygma* né nella liturgia; eppure i vangeli sono pieni di *logia* dove Gesù parla di sé come del Figlio dell'uomo e anche Giovanni lo adopera ripetutamente. Abbiamo quindi la certezza storico-critica che nella predicazione terrena Gesù parlò di sé come del Figlio dell'uomo e non come Messia. Non adoperò infatti la parola *meshīkha* (in aramaico) o *mashīah* (in ebraico), bensì adoperò “Figlio dell'uomo” – *bar-'ēnāsh* / *barnasha'* (in aramaico) o *ben-'ādām* (in ebraico) – per indicare un personaggio indescrivibile, un uomo sovrumano, una realtà concreta che viene sulle nubi del cielo. La prospettiva di Daniele era quella di un essere glorioso potente e trionfante, uno che ha il potere universale.

Fondendo l'immagine del Figlio dell'uomo con quella del servo di Dio nella interpretazione del secondo Isaia, si ottiene un corto circuito teologico... Il personaggio sovrumano glorioso è in realtà un uomo umiliato e sofferente, su cui ricade il peccato del mondo. Se accettiamo l'ipotesi di Ignace de la Potterie – che dietro a questo *logion* del Battista ci sia cioè la forma aramaica *talya'* – Giovanni avrebbe potuto intuire l'identità di Gesù come agnello-servo di Dio.

La forma comune “servo di Dio” diventa “agnello di Dio”, originale espressione simbolica, che contiene tutto questo riferimento teologico che ho cercato di riassumere, indicando la variegata evoluzione dell'immagine profetica. Da Mosè, guida dell'esodo, a Geremia, profeta della salvezza, al servo, personaggio anonimo dell'esilio – che diventa il modello di un intervento salvifico di Dio attraverso la sofferenza – arriviamo, attraverso l'immagine apocalittica del Figlio dell'uomo, fino alla autocoscienza di Gesù stesso che si considera contemporaneamente Figlio dell'uomo e servo di Dio sofferente.

Il Figlio dell'uomo deve soffrire dirà Gesù. “Non è possibile”, gli dicono gli amici. “Eppure la strada è questa!”, sostiene lui con fermezza. È la grande rivelazione che lentamente i discepoli accolgono, seppur con fatica. L'evangelista Giovanni ha maturato a tal punto questa idea da considerarla la formula simbolica fondamentale della cristologia. Giovanni Battista, voce delle Scritture antiche, presenta ai suoi discepoli quell'uomo come *l'agnello di Dio*.

L'agnello nei sacrifici di Israele

Naturalmente manca ancora qualcosa a questo simbolo dell'agnello: l'uso concreto dei sacrifici, perché l'agnello è un elemento indispensabile nella liturgia di Israele per il culto sacrificale. Ma nella molteplice varietà dei termini adoperati dagli antichi pastori ebrei non tutto è chiaro, né facilmente traducibile coi nostri vocaboli moderni. Semplificando, si può dire che l'ebraico biblico per indicare il piccolo di una pecora usa i due vocaboli *śeh* e *kébeś*; mentre i traduttori greci hanno reso il primo spesso con *próbaton* (= capo di bestiame minuto) e il secondo con *amnós* e *arēn* (di cui *arníon* è un diminutivo). Il piccolo di una capra invece è detto *śe'ir*, tradotto con *chímaros*. Nel Nuovo Testamento con *próbaton* (soprattutto al plurale) si designano le pecore, mentre gli altri tre vocaboli greci indicano l'agnello. I riferimenti veterotestamentari ad un “agnello” si ritrovano soprattutto nelle norme che regolano il culto e risalgono alla

tradizione sacerdotale, mentre nei libri profetici si possono individuare solo rare ricorrenze significative.

Erano almeno tre gli elementi sacrificali nella liturgia di Israele che comprendevano un agnello. Il caso più comune in cui veniva sacrificato un agnello nella tradizione liturgica di Israele era costituito dal sacrificio che si ripeteva sempre nel tempio ogni mattino e ogni sera, nel rituale quotidiano chiamato “olocausto perenne” (*tamid*): «Ecco quello che offrirai sull’altare, due agnelli di un anno ogni giorno, per sempre... in odore gradevole, sacrificio di fuoco in onore al Signore» (Es 29,38-42). Insieme ad altri animali l’offerta di un agnello è presente anche negli olocausti di consacrazione dei sacerdoti (Lv 9,3) e di dedicazione dell’altare (Nm 7,15ss); compare inoltre nelle offerte per la purificazione (Lv 12,6; 14,10-13) e il perdono dei peccati (Lv 5,6; Nm 6,12).

L’agnello pasquale

Il secondo elemento, quello più caratteristico, è l’agnello pasquale, che non aveva un valore di espiatione, ma costituiva il memoriale dell’uscita dall’Egitto, secondo le norme stabilite dal testo sacerdotale di Es 12,1-14: proprio questo riferimento storico-teologico sembra sia stato determinante per l’elaborazione del grande simbolo giovanneo. L’agnello pasquale (cf. Es 12,3.4.5: *seh-próbaton*) costituisce il segno per ricordare l’intervento di Dio che libera il suo popolo e gli fa compiere il passaggio decisivo verso una libera e amichevole relazione. Il ruolo decisivo è svolto dal suo sangue che, posto sui due stipiti e sull’architrave delle case, è segno della presenza degli israeliti, per cui il Signore – vedendo il sangue – «passerà oltre» (etimologia del nome “Pasqua”) e li salverà dal flagello di sterminio (Es 12,12-14).

Si tratta però di un elemento arcaico che affonda le sue radici nella notte dei tempi. È uno dei riti più antichi che Israele abbia conservato della propria esperienza di pastori seminomadi. Nella notte della prima luna piena di primavera questi antichi pastori compivano un rito apotropaico, cioè per scacciare il male. Nel momento delicato della transumanza, quando gli animali figliavano – con il rischio di non trovare pascoli o che i parti non andassero bene e che i piccoli nascessero malati o non nascessero – c’era bisogno di scacciare il male. Siamo a livello del simbolo primordiale ponerologico: gli antichi pastori di Israele, prima dell’esodo, praticavano un rito di allontanamento del male e immaginano l’esistenza di un *maškîr* (= sterminatore), cioè uno spirito maligno e demoniaco. Questo termine ricorre ancora in Es 12, e nella tradizione diventerà “l’angelo sterminatore”, ma nella figura arcaica è un demone maligno che uccide il bestiame ed è immaginato come zoppo. Dal fatto che questo demone passi zoppicando nasce la parola *pésach* (= pasqua; in aramaico *paschà*, da cui il greco *πάσχα*). L’origine del vocabolo sembra dal verbo ebraico *pāsaḥ*, che significa propriamente “zoppicare”, ma anche “passare oltre”, “saltare” nel senso di “danzare”, e poi anche in quello di “risparmiare”. Pasqua significa “passaggio”, ma indica un «passaggio oltre» e il soggetto che passa è Dio, non l’uomo. *Pésach* celebra il passaggio di Dio che «è passato oltre» le case degli israeliti e non le ha colpite. Gli inglesi liturgicamente traducono correttamente con *Passover*, mentre *Easter* è il termine celtico per indicare la festa di primavera: questa è la traduzione corretta per indicare il passare oltre.

Lo schema più arcaico di religione naturale, su cui si fonda la rivelazione, è quello di un demone che passa zoppicando e uccide. Per non far danneggiare il gregge, si uccide un agnello e si mette il suo sangue intorno al recinto del gregge, in modo tale che il demone si accontenti di quel sangue e non uccida il resto del gregge. Si fa quindi un gesto di uccisione – che è male – per allontanare il male. Questa fu per Israele una

esperienza fondamentale, molto importante: è un archetipo. L'uccisione dell'agnello pasquale appartiene a questo rituale primitivo per scacciare il male.

Dio si è rivelato a Israele rispettando questo schema mentale, aiutandolo tuttavia a crescere e a capire meglio. Israele, attraverso i suoi teologi, ha inserito il rituale dell'agnello arcaico in uno schema celebrativo dove si fa memoria dell'intervento liberatore di Dio; l'agnello pasquale diventa così il ricordo del Signore che passò oltre, salvò i nostri padri e ci liberò dall'Egitto.

Di conseguenza, Cristo, nostra Pasqua – come agnello pasquale – diventa nella logica degli apostoli il memoriale della redenzione, il segno di un altro intervento di Dio che è passato nella storia liberando. Da questo la comunità cristiana matura la comprensione del ruolo di Gesù come agnello, agnello pasquale che muore perché altri vivano: “Servo di Dio” che, come agnello, è stato condotto al macello prendendo su di sé il peccato del popolo e dalle sue ferite gli altri sono stati guariti.

Il rito espiatorio del *kippur*

Abbiamo infine il terzo grande elemento liturgico dove nella prassi sacrificale di Israele si adoperava l'agnello: il *kippur*. A differenza della Pasqua, questa è una tradizione più recente nella storia del popolo eletto e risale all'epoca post-esilica. Mentre l'agnello pasquale risale all'epoca arcaica dei padri, il rituale del *kippur* è recente, forse influenzato da prassi babilonesi e organizzato dalla classe sacerdotale che ha ricostruito Gerusalemme nel V secolo. Con la mentalità che nasce dall'esilio “purificatore del popolo” si formula il rituale annuo della espiazione. *Kippur* vuol dire proprio copertura del peccato; il verbo *kippēr* (= coprire) designa l'azione dell'espiazione; mentre *kappóret* (= copertura) indica il coperchio dell'arca che, asperso dal sangue, produce il perdono dei peccati.

Sebbene la terminologia levitica che parla di “capro” (*śe'îr-chímaros*) non corrisponda all'uso cristologico dell'agnello nel Nuovo Testamento, tuttavia per questo tema teologico la festa giudaica dello *yôm hakkippurím* (giorno dell'espiazione) risulta importante, soprattutto per il riferimento al sangue versato come sacrificio per il peccato, nonché per il simbolo del capro che porta su di sé «tutte le iniquità dei figli d'Israele e tutte le loro trasgressioni e tutti i loro *peccati*» (Lv 16,21). Tali idee, infatti, sembrano soggiacere alla teologia neotestamentaria. Anche per la Pasqua si dice infatti: «Il vostro agnello sia senza difetto, maschio, nato nell'anno; potrete sceglierlo tra le *pecore* o tra le *capre*» (Es 12,5). Si tratta di un termine generico per indicare il piccolo del gregge, senza distinzione tra caprini e ovini; quindi vanno bene entrambi. Non è quindi una obiezione il fatto di adoperare il termine “capro” per il *kippur*. Due sono le “vittime” in questa celebrazione.

Su uno di questi animali – tecnicamente il *capro espiatorio* – viene addossato il peccato, perché il sommo sacerdote fa una confessione dei peccati di tutto il popolo e li mette sopra quell'animale; è un autentico transfer psicologico. Il sommo sacerdote, in quanto autorità che rappresenta il popolo, ammette di essere peccatore insieme a tutti gli altri e trasferisce il peccato sopra quell'animale. Quell'animale viene quindi portato nel deserto e dato ad Azazel, nome di un demone del deserto. L'animale è portato a perdersi nel deserto e chi lo ha portato via deve lavarsi bene e rimanere in uno stato di purificazione, perché si è contaminato. Quell'animale ha infatti sopra di sé tutto il peccato di un anno di Israele. L'altra vittima è quella sacrificale; con il suo sangue vengono fatte sette aspersioni sul coperchio dell'arca.

Il “sym-bolon” giovanneo

Mentre l’agnello dei sacrifici, specialmente nel kippur, è strettamente legato all’idea di togliere il peccato ed è considerato uno strumento che ottiene la liberazione dal peccato, quello di Pasqua no, è un memoriale di ciò che Dio ha fatto. Eppure nel simbolo neotestamentario dell’agnello si sono assommati questi tre elementi sacrificali della tradizione di Israele: l’elemento del sacrificio giornaliero perenne, l’elemento arcaico della Pasqua e l’elemento recente del kippur come perdono dei peccati,. A questo si è aggiunta la tradizione profetica del servo che – come agnello ha sofferto – ha portato il peccato e ha ottenuto la salvezza.

Mettendo insieme tutti questi particolari letterari storici e liturgici con l’esperienza concreta della morte di Gesù in croce – proprio nel pomeriggio in cui nel tempio venivano uccisi gli agnelli – Giovanni ha maturato questo simbolo. Non lo ha quindi inventato di suo, perché era già presente nella tradizione apostolica ed era già presente nell’autocoscienza di Gesù che parlava di sé come del Figlio dell’uomo, servo di Dio che deve morire. Tanto è vero che nel racconto giovanneo l’annuncio iniziale – che lascia sorpresi e non spiega nulla – viene completato nell’episodio finale della croce, quando il testimone, il discepolo che Gesù amava, vede che i soldati non spezzano le ossa a Gesù, mentre lo fanno invece con i due malfattori crocifissi. Avrebbero potuto farlo anche a Gesù senza pensarci tanto: se è già morto...ancora meglio. Invece...

Gv 19,³¹ Era il giorno della Preparazione e i Giudei, perché i corpi non rimanessero in croce durante il sabato (era infatti un giorno solenne quel sabato), chiesero a Pilato che fossero loro spezzate le gambe e fossero portati via. ³² Vennero dunque i soldati e spezzarono le gambe al primo e poi all’altro che era stato crocifisso insieme con lui. ³³ Venuti però da Gesù e vedendo che era già morto, **non gli spezzarono le gambe,** ³⁴ a uno dei soldati gli colpì il fianco con la lancia e subito ne uscì sangue e acqua. ³⁵ Chi ha visto ne dà testimonianza e la sua testimonianza è vera e egli sa che dice il vero, perché anche voi crediate.

È un dato di fatto. Giovanni vide e ne dà testimonianza: i soldati non spezzarono le ossa di Gesù. Questo particolare gli è rimasto impresso nella mente e, ripensandoci, ne ha scoperto il significato, ha trovato cioè un senso a quel fatto. Ha compreso che è successo proprio come era comandato nel rituale della preparazione dell’agnello pasquale:

Es 12,⁴⁶ non ne spezzerete alcun osso.

Senza una particolare intenzione, i rudi soldati pagani hanno osservato le regole della tradizione di Israele. E difatti, nel testo, Giovanni non dice più che Gesù è l’agnello, ma spiega:

Gv 19,³⁶ Questo infatti avvenne perché si adempisse la Scrittura: «Non gli sarà spezzato alcun osso».

È una espressione sintetica e complessa, con cui il teologo Giovanni fa riferimento a tutto il rituale della Pasqua e alla sua applicazione cristologica. Gesù è l’agnello di Dio che toglie, che prende su di sé e porta via il male, la corruzione cosmica e io l’ho capito – dice Giovanni – vedendolo morire; in quel momento capitò proprio quello.

Ma c’era già una preparazione biblica a tale interpretazione cristologica. Una mediazione fra l’agnello come animale e l’interpretazione del giusto come agnello la troviamo in un Salmo; a proposito del giusto si dice infatti che:

Sal 33(34),²⁰ Molte sono le sventure del giusto, ma lo libera da tutte il Signore.

²¹Preserva tutte le sue ossa, **neppure uno sarà spezzato.**

Dio custodisce le ossa del giusto! Vuol dire che c'era già nell'autore del salmo un simile procedimento simbolico: il giusto è paragonato all'agnello pasquale. Quello che capitò effettivamente a Gesù in croce divenne per Giovanni una ulteriore prova che egli era il giusto, era l'agnello, era il servo, era colui che toglie il peccato del mondo. In questo modo noi comprendiamo la cristologia simbolica di Giovanni facendo stretto riferimento continuo alle Scritture di Israele in tutti i modi possibili.