

GIOVANNI 7

Con il cap.7 si apre una nuova sezione che comprende i capp.7-9, capitoli che pur formando unità narrative a se stanti e ben circoscritte, sono tuttavia legati tra loro da una continuità narrativa geografica e temporale. Quanto all'aspetto geografico l'azione si svolge in tutti tre i capitoli a Gerusalemme (7,10). Nei primi due essa si svolge nel tempio, ma in due giorni successivi. Quanto all'aspetto temporale il cap. 7 è incorniciato all'interno della festività delle Capanne (7,2.8.10.11.14.37), mentre i capp. 8-9 si collocano il giorno successivo a quello dell'ultimo giorno della festa delle Capanne, quello che Lv 23,36b definisce come l'ottavo giorno. Questo costituisce una sorta di transizione tra il periodo della festa delle Capanne, la cui durata era di sette giorni (Lv 23,36a), e il normale periodo feriale che sanciva il ritorno alle attività quotidiane. L'ottavo giorno quindi non appartiene più alla festa delle Capanne propriamente detta; anche la quantità dei sacrifici, che dal primo al settimo giorno si ripetevano in 13 giovenchi, 2 arieti e 14 agnelli; giovenchi che scalavano uno per giorno fino a giungere a sette giovenchi al settimo giorno (Nm 29,12-33), all'ottavo giorno essi diventavano “un giovenco, un ariete e sette agnelli” (Nm 23,36); anche il ritmo narrativo che si ripete costante dai vv.12-35, giunti all'ottavo giorno (Nm 23,35) cambia improvvisamente e compaiono nuove regole rispetto a quelle della precedente settimana. Quanto al cap. 9, in cui si colloca il racconto del cieco nato, esso si svolge sempre nell'ottavo giorno; Gesù, infatti, uscito dal tempio (8,59b) si imbatte in un uomo cieco dalla nascita (9,1).

Vi sono anche due punti di contatto tra il cap. 7 e il cap. 8, punti che hanno come sfondo la festa delle Capanne. Questa girava attorno al rituale dell'acqua, collocato all'interno di uno scenario impressionante, caratterizzato dalla presenza di grandi illuminazioni alimentate dal fuoco. Gesù riprenderà proprio questi due aspetti dell'acqua e del fuoco e li riferirà a se stesso rispettivamente

in 7,37-39 e in 8,12. Quanto al cap. 9, questo può essere considerato come una propaggine del cap. 8 e una sorta di sua metaforizzazione. Infatti in 8,30-32 si attesta che molti credettero in Gesù (8,30), che a sua volta si rivolse ai Giudei che avevano creduto in lui (8,31). Il cap. 9 parlerà proprio del giudaismo favorevole a Gesù e disponibile alla sua sequela, nonché del conflitto che si era innescato tra questo e il giudaismo tradizionale.

“Si avvicinava la festa dei giudei, detta delle capanne”

Siamo in presenza di una nuova cornice narrativa, dopo quelle delle due pasque che già abbiamo esaminato: la pasqua del nuovo tempio e la pasqua del pane di vita. Si tratta della festa delle capanne.

È una cornice affascinante, perché questa festa è una delle più dolci e solenni di tutta la tradizione ebraica. Lo storico giudeo-romano Giuseppe Flavio ce ne ha lasciato questa definizione:

“Era la più santa, la più grande di tutte le feste dei giudei”.

Era una festa autunnale. Cadeva nel mese di *tishri*, che più o meno coincide con il nostro settembre. Anticamente essa era nata da una matrice legata allo splendore dell'autunno.

In oriente l'autunno, per la sterminata e meravigliosa tavolozza di colori che viene offerta dal paesaggio, è in assoluto la stagione più splendida, più fantasmagorica dell'anno, forse anche più affascinante della primavera che, come è noto, dura uno spazio brevissimo di tempo: non più di una dozzina di giorni. L'autunno invece è lento e opulento.

In questo contesto stagionale c'era la festa delle capanne. All'origine era dedicata alla celebrazione della vendemmia e cioè di quel vino che *“allieta il cuore dell'uomo”*, come dice appunto la Bibbia (Sal 104,15).

Nella campagna si costruivano delle capanne, dentro le quali si raccoglieva e si pigiava l'uva. Ma nell'antico oriente queste capanne evocavano qualcosa di più profondo, perché, per l'orientale, la natura non è solo un quadro da contemplare, ma anche un segnale da decifrare, una presenza divina da scoprire. Nelle campagne della Mesopotamia, ad esempio, in autunno, si costruivano delle capanne chiamate *urigllu* (*e-gallu* è il nome del tempio) che erano come delle piccole cappelle, nelle quali si immaginava venissero celebrate le nozze sacre (la "ierogamia") tra il dio della vegetazione e la natura stessa, perché in quella stagione (almeno per certi periodi della storia orientale) iniziava il nuovo anno; si celebrava perciò la festa di capodanno, l'*akitu* babilonese. Nel contesto di questa festa un principe, il re, o il capo della tribù entrava in comunione fisica, sessuale, con la dea della vegetazione, per attrarre su di sé e sulla tribù tutta quell'energia vitale che avrebbe assicurato alla tribù i figli, e fecondato il gregge, e dato fertilità alle campagne.

All'origine, quindi, la festa delle capanne era una celebrazione stagionale. Questa matrice antichissima è ancora riscontrabile nel rituale biblico.

Sappiamo però che la Bibbia non accetta mai una festa che sia soltanto esterna, legata all'orologio cosmico o al meccanismo esterno delle stagioni. La Bibbia vuole che la festa sia sempre dell'uomo e della storia. Nel libro del Levitico (23,43) troviamo una precisazione; ormai, per gli israeliti, la festa delle capanne non è più la festa della vendemmia che veniva celebrata con canti e danze tra i filari delle viti; le capanne diventano quelle costruite nel deserto subito dopo l'esodo dall'Egitto. È l'esperienza storica dei padri, così bene espressa da Davide nel libro delle Cronache quando, presentandosi davanti a Dio in una solenne preghiera di offertorio, in preparazione a quella consacrazione del tempio che farà suo figlio – Salomone, definisce Israele con una stupenda definizione da figli del deserto.

*“Noi siamo stranieri davanti a te e pellegrini,
come tutti i nostri padri” (1Cron 29,15).*

In questa luce gli ebrei (ancora oggi) mettono capanne o tende, davanti alle loro case, per sette giorni; le intrecciano con canne e giunchi, le ornano con una lampada, un tavolo, delle sedie; vi passano delle giornate a leggere; pranzano; magari vi dormono, per ricordare che la casa che sta dietro, fissa, in muratura, non è la casa definitiva. Essi sono sempre nomadi e pellegrini.

Entriamo allora in questa celebrazione come l’ha vissuta Gesù, secondo l’antico rituale della festa delle capanne.

In questo rituale cercheremo di individuare da una parte il tracciato antico, che risale alla dea della vegetazione (ormai del tutto liberato da queste concezioni politeistiche e mitiche) e dall’altra l’elemento storico, che risale al deserto e all’esodo; ma soprattutto ci sforzeremo di vedere, all’interno, segni o simboli, come Gesù e il Vangelo di Giovanni assumano i grandi simboli di questa festa (la festa di *Succot*, in ebraico “capanne”) per farli diventare i segni di una nuova festa delle capanne, in cui il sacerdote supremo sarà Cristo stesso, il quale attraverso quei simboli farà una nuova rivelazione.

Segni e simboli del Succot

Segno della natura, della vendemmia, del verde, dei colori autunnali, è il *lulav*. È un mazzetto costituito da una palma, un mirto e due salici. Tre mirti vengono annodati ai piedi della palma e ogni nodo del mirto deve avere tre foglioline. I due salici (a Gerusalemme vengono anch’essi annodati al mirto e alla palma) con una cordicina d’oro. Questo bouquet verde, segno dell’antico rito della stagione, durante la processione delle capanne viene agitato tre volte, verso ognuno dei quattro punti cardinali, in segno gioioso e festivo.

Assieme allo *lulav* si tiene in mano l’*etrog*, il frutto di un cedro che deve essere nato perfetto, in un terreno consacrato. Questo mazzetto viene benedetto

e consegnato al fedele il giorno 15 di *tishri* (settembre/ottobre), data di apertura della festa. Il giorno prima si è già fatta la visita alle capanne, con i tradizionali pranzi di ospitalità.

Ed ecco le parole di benedizione (secondo la versione rituale della sinagoga italiana) su questo elemento vegetale vivo e fresco, segno del continuo apparire all'orizzonte del dono di Dio:

“La diversità delle piante di cui è composto il santo fascetto è per noi simbolo dell’uguaglianza di tutte le creature davanti a Dio: il palmizio superbo, il mirto odorifero e il frutto soave del cedro non hanno maggior pregio, dinanzi a Dio, dell’amaro salice che cresce senza profumo in riva all’umile ruscello”.

Ecco allora una simbolica suggestiva: il salice amaro è prezioso agli occhi di Dio come il superbo palmizio o come il cedro: tutte le realtà sono preziose dinanzi a Dio. Abbiamo, qui, anche un’eco lontana di quella che era l’antica celebrazione naturalistica.

Poi, durante la liturgia, si cantano salmi che sono indicativi della interpretazione storica della solennità: essa è diventata la festa del nostro pellegrinaggio. Sono i salmi dal 113 al 118, il cosiddetto Hallel egiziano.

Nel pomeriggio del 15 di *tishri* si celebrava una grande processione. Il sacerdote con tutta l’assemblea scendeva alla piscina di Siloe (questa indicazione è molto importante perché il cap. 9 di Giovanni è ambientato in questo contesto). Scendeva con una bottiglia d’oro nella quale raccoglieva l’acqua di Siloe, considerata come l’emblema dell’acqua di Gerusalemme, *“l’acqua che scorre leggera”* – come dice Isaia – contrapponendola all’acqua dei fiumi impetuosi dell’oriente (8,6-8).

Si ritornava poi al tempio passando per la cosiddetta “porta delle acque” e, dopo aver suonato le trombe per convocare tutta l’assemblea alla preghiera, quest’acqua veniva versata sull’altare. L’acqua che scendeva lentamente dall’altare si immaginava che si infiltrasse nel terreno e così entrasse nei

sotterranei della terra, dove c'era l'acqua primordiale, l'acqua caotica, e la fecondava; una parte andava poi verso occidente, nel Mediterraneo, per renderlo fecondo di vita; un'altra parte scorreva verso nord, verso Tiberiade, per rendere fecondo anche questo lago; e un'altra ancora era destinata al Mar Morto perché nella pienezza dei tempi anche questo mare avrebbe avuto pesci e vita.

Questo grande simbolo dell'acqua originariamente costituiva uno dei riti cosiddetti "*simpatici*" per ottenere l'acqua, una specie di danza della pioggia. Infatti in autunno cominciavano le prime piogge.

Ma, giunta la sera, ecco un altro grande segno liturgico, fondamentale per la comprensione del testo di Giovanni.

Nel giorno 15 di *tishri* e nei giorni successivi (la festa durava sette giorni), alla sera, sulle mura del tempio, si accendevano delle immense torce, dei bracieri enormi, in modo che tutta la notte fosse squarciata da questi bagliori che salivano verso l'alto. La notte perciò diventava quasi giorno. A queste luminarie, accese soprattutto nell'atrio delle donne, si orientava tutta la città. Tutti danzavano, cantando. Era la grande danza con le torce, la *danza della luce*, accompagnata dal canto e dal suono del flauto, danza che diventerà poi famosa in alcuni movimenti ebraici di ispirazione spirituale.

L'ultimo giorno, il settimo, "il più solenne di tutti", come dice anche Giovanni in 7,37, si ripetevano tutti i riti soprattutto quello dell'acqua, il più importante. Tutto finiva con la recita dell'ultimo salmo, il 118, che al v. 25 contiene quell'acclamazione che anche noi cristiani abbiamo ereditata e che usiamo come acclamazione solenne in apertura del canone della messa:

Osanna: hoshi'a-ma

Che in ebraico significa:

O Signore, salvaci.

Con questo canto di gioia, mentre tutte le luci brillavano nella notte, mentre le danze continuavano, si chiudeva la festa più gioiosa, più intima e profonda dell'anno, perché era la scoperta di ciò che noi siamo: pellegrini verso una mèta gloriosa. Per questo motivo, il profeta Zaccaria (14,8), quando vorrà descrivere la fine dei tempi, l'ultima mèta verso cui tutta la storia tende, la giornata epica, eterna, che non avrà più né un inizio né una fine, la descriverà come una festa continua delle capanne.

La festa delle capanne, infatti, non conosceva la notte, perché illuminata dai bagliori delle torce. Così allora non ci sarà più né giorno né notte, non sorgerà più un'alba, non ci sarà più un tramonto, ma noi saremo sempre avvolti nella luce.

Se teniamo presente questa cornice come punto di riferimento, se seguiamo quasi in filigrana questo rituale soprattutto in alcuni particolari, saremo in grado di comprendere anche molti elementi dei cc. 7-9 del Vangelo di Giovanni.

1. L'origine di Gesù (7,14-36)

Troviamo, prima di tutto, una indicazione cronologica; Gesù non è salito a Gerusalemme all'inizio della festa. Vi è salito: "quando ormai si era a metà della festa".

Egli approfitta di questa celebrazione e della folla che si accalcava nel tempio per fare dei discorsi. Il primo è un discorso veemente, pronunciato in un tono polemico che punteggerà tutta questa festa delle capanne. La prima parte di questo discorso è nei vv. 14-24 del c. 7. Entrano in scena i "giudei".

Certamente il Vangelo di Giovanni testimonia l'esistenza di una tensione tra la sinagoga e la Chiesa; però è sbagliata la concezione di molti, alcuni anche teologi, che vedono nel Vangelo di Giovanni tracce antisemitiche. L'espressione

“i giudei”, per Giovanni, è semplicemente sinonimo di *ho kosmos*, il mondo, il mondo incredulo. Sono un “tipo”, sono “personaggi”. Giovanni nei tre personaggi che appaiono sulla scena dei cc. 3-4 ci ha già abituati a superare la pura dimensione storica. Certamente la samaritana era una donna concreta; Nicodemo era un nome conosciuto; sono, quindi, personaggi concreti. Ma trascolorano: per Giovanni diventano modelli, emblemi, segni sempre validi.

I “giudei” allora sono il segno del rifiuto: il rifiuto aggressivo di coloro che chiudono la porta di casa – come dice il Prologo – alla venuta di Gesù.

Il secondo momento è invece un discorso di rivelazione. Gesù parla del suo mistero. C’è tutta una dialettica tra coloro che lo stanno guardando e gli dicono: “Noi sappiamo da dove vieni. Sei un nazaretano. Vieni da un modesto villaggio, mentre le Scritture dicono del Messia che non si saprà donde verrà”.

E allora la dichiarazione di Gesù:

“C’è uno che mi ha mandato e voi non lo conoscete”.

Gesù vuole che si spezzi il velo esterno del suo “essere nazaretano” e che tutti riconoscano quell’Uno “misterioso”, “lontano”, che lo ha mandato, e che le folle non possono conoscere, perché è nel mistero. Gesù così annuncia il mistero della sua divinità. Il Vangelo di Giovanni è infatti una celebrazione continua del Cristo, del Figlio di Dio, nella pienezza della sua divinità.

2. L’acqua segno dello Spirito (7,37ss)

C’è anche qui un’indicazione temporale:

“Nell’ultimo giorno, il grande giorno della festa” (v. 37).

L’ultimo giorno, il più solenne, era quello terminale, in cui tutti i simboli (luce, acqua, piscina di Siloe ecc.), venivano riproposti con grande solennità. In questo ultimo giorno Gesù pronuncia un discorso dal quale scegliamo soprattutto una

frase, che si capisce bene tenendo presente quell'acqua che sta per essere versata, e che cade dai lati dell'altare, e sprofonda per fecondare la terra.

“Nell'ultimo giorno, il grande giorno della festa, Gesù levandosi in piedi esclamò a gran voce: chi ha sete venga a me e beva chi crede in me. Come dice la Scrittura: fiumi di acqua viva sgorgheranno dal suo seno. Questo egli disse riferendosi allo Spirito che avrebbero ricevuto i credenti in lui”.

A questo punto vorremmo fare una piccola questione per comprendere il valore doppio di questo testo. Abbiamo infatti letto:

“chi ha sete venga a me e beva chi crede in me. Come dice la Scrittura: fiumi di acqua viva sgorgheranno dal suo seno.”

Non ci sono dubbi: qual è la sorgente dal cui grembo sgorgano fiumi di acqua viva? È il Cristo. Noi andiamo e beviamo a questa sorgente.

Penso che questa sia l'interpretazione fondamentale, più attendibile. Nei codici maiuscoli greci della Bibbia non si mettevano i punti e si scriveva tutto attaccato, per cui la scansione è affidata alla nostra interpretazione. Ecco dunque la prima lettura: Cristo si presenta e dice: Chi crede in me, venga a me e beva, perché la Scrittura dice: dal suo grembo scorreranno fiumi di acqua viva.

Qual è questa Scrittura? Il riferimento è proprio alla festa delle capanne, soprattutto nel Salmo 78, che celebra la memoria dei padri.

*Spaccò le rocce nel deserto
e diede loro da bere come dal grande abisso.
Fece sgorgare ruscelli dalla rupe
e scorrere l'acqua a torrenti. (Sal 78,15-16).*

Ma il pensiero corre anche a Zaccaria, a quel testo già citato, che descrive la festa delle capanne escatologica, quella definitiva e perfetta. Il profeta dice:

In quel giorno acque vive sgorgheranno da Gerusalemme e scenderanno parte verso il mar Morto, parte verso il mar Mediterraneo, sempre, in estate e in inverno (c. 14,8).

Come si vede, le acque vive sgorgano da Gerusalemme per fecondare.

Lo stesso concetto lo troviamo in Ezechiele al cap. 47,1-11. Il profeta immagina che dal lato destro del tempio sgorgi una sorgente. Quest'acqua incomincia a scorrere (teniamo presente la posizione geografica di Gerusalemme) e a scendere attraverso la valle del Cedron e della Geenna, per giungere al deserto, attraverso i *wadi* aridi. Il profeta Ezechiele immagina ancora che l'acqua non venga assorbita dalla terra, ma continui il suo viaggio e, attraverso le valli del deserto di Giuda, giunga al Mar Morto. Ed ecco che questo mare di morte, salato, diventa tutto pullulante di vita, diventa un lago fresco come quello di Tiberiade. Di più: quest'acqua fuoriesce e va fino al deserto meridionale Arabo, per gettarsi nel mar Rosso.

Tutto il panorama bruciato della nostra storia – vuol dire il profeta – tutte le nostre aridità, vengono completamente trasformate dall'acqua che sgorga dal lato destro del tempio, fino a trasformare il mondo in un paradiso terrestre.

C'è, però, un'altra interpretazione che è quella più popolare, quella riportata anche nella versione della CEI che mette il punto in un'altra scansione del testo:

“Chi ha sete venga a me e beva. Chi crede in me, come dice la Scrittura, fiumi di acqua viva sgorgheranno dal suo seno”.

C'è, quindi, una seconda interpretazione che vede il credente irrigato, fecondato dal Cristo, diventare a sua volta sorgente per gli altri. Questa lettura è suggestiva, ma non esprime la visione giovannea, che è prima di tutto e soprattutto cristologica. E allora, anche se è suggestivo pensare che la Samaritana, che ha

bevuto al Cristo, vada poi al suo villaggio di Sicar e lo annunci agli altri diventando sorgente di acqua, dobbiamo però ribadire che agli occhi di Giovanni la lettura fondamentale è questa: l'acqua della nostra festa delle capanne è Cristo; è lui la sorgente di acqua viva che irradia nella nostra aridità e completamente la feconda.

Questo è il grande desiderio di Dio, secondo la bellissima espressione di S. Gregorio Nazianzeno, così come suona nella traduzione latina, riportata nella *Patrologia latina* del Migne:

Deus sitit sitiri

Dio ha sete che si abbia sete di lui

C'è un desiderio dell'uomo verso Dio; ma c'è anche un desiderio di Dio per l'uomo. Dio ha nostalgia dell'uomo, come l'uomo ha nostalgia di Dio e il suo cuore è inquieto finché non lo abbia trovato (S. Agostino).

3. Il segno della luce

E passiamo alla terza scena (8,12-59), anch'essa incorniciata di una indicazione precisa:

“Queste parole Gesù le pronunziò nel luogo del tesoro del tempio” (v. 20).

Era il punto in cui si raccoglievano le offerte; in quel luogo Gesù noterà in un'altra occasione la vedova e la sua offerta.

Il discorso di Gesù tocca vari temi. All'interno troviamo ancora un altro segno della festa delle capanne. Basta soltanto leggere il v. 12:

“io sono la luce del mondo”.

Immaginiamo che sia sera e che stiano per alzarsi le grandi torce, coi loro bagliori, destinati a rischiarare a giorno tutta Gerusalemme. Gesù dice:

“Io sono la luce del mondo”.

“IO SONO”, con questa affermazione Gesù evoca il famoso *“IO SONO”* dell'Esodo (c. 3), già ricordato.

“Chi segue me, non cammina nelle tenebre, ma avrà la luce della vita”.

Mentre la notte sta incombando su Gerusalemme, stringendo come una morsa questo faro di luce, Gesù si presenta come la luce che squarcia le tenebre.

“Sarà continuamente giorno” (era scritto nel testo di Zaccaria)

“perché ci sarà luce anche la sera”.

E Gesù, guardando quella luce, allude anche a quella colonna di fuoco dell'esodo, che guidava gli ebrei nel loro cammino nel deserto e dice: Ormai per il vostro cammino nella vita io sarò la vostra colonna di fuoco, io sono la vostra luce della festa delle capanne. All'interno del discorso, dopo questa grande e luminosa rivelazione, si addensa quasi subito la tenebra.

Giovanni vuole creare intenzionalmente uno stato di tensione. Gesù diventa sempre più sferzante. I giudei, che all'inizio avevano quasi creduto in lui affascinati dalla sua personalità e dalla sua parola, progressivamente si distaccano e alla fine li troveremo con i sassi in mano per ucciderlo.

Questa tensione si respira, Gesù non fa nulla per cancellarla. Vuole, anzi, che si accetti il suo mistero nella pienezza; non vuole concedere sconti alla platea. E allora usa quella distinzione durissima, brutale per un ebreo, tra filiazione divina e filiazione satanica.

“... Voi continuate a ripetere, dice Gesù, che siete figli di Abramo, in realtà siete figli del demonio”.

La denuncia di Gesù è senza nessuna reticenza. La forza della sua parola è la denuncia netta che crea lo *schisma*, come dice in greco Giovanni nel c. 9, cioè lo scisma, la divisione. Ormai c'è una filiazione divina e una filiazione satanica, la luce e le tenebre. Gesù ammette in pienezza la dialettica della libertà. Continua la sua rivelazione anche sapendo che le parole che dice sono blasfeme per un ebreo, soprattutto quella grande, enorme parola conclusiva:

“In verità in verità vi dico: prima che Abramo fosse io sono”.

Egò eimi, “io sono” come JHWH: colui che non ha tempo: colui che era, che è e che viene.

4. L'episodio del cieco nato (9,1-41)

Passiamo alla quarta scena, la più solenne, nella quale tutti i simboli della festa delle capanne sono rielaborati in un racconto di grande bellezza; è il famoso episodio del cieco nato, uno dei grandi “segni” del Vangelo di Giovanni. L'indicazione più probabile sembra essere quella che lo situa immediatamente dopo la festa. Gesù quasi fa il riassunto di tutte le cerimonie che sono state fatte prima, e lo fa sulla carne viva di questo cieco.

Esamineremo per sommi capi questo racconto, a tutti noto, che la tradizione cristiana ha particolarmente amato e che ha sempre utilizzato in maniera fissa e costante nella liturgia. I Padri della Chiesa infatti, anche senza la nostra strumentazione esegetica (pensiamo, ad esempio, la lettura che fa di questo testo sant'Agostino nella sua mirabile *Expositio* sul Vangelo di Giovanni) avevano intuito che il grande miracolo non è il fatto che questo uomo cieco abbia riacquistato la vista. Certo questo è anche un grande prodigio. E Gesù ha avuto una particolare tenerezza per i ciechi (la cecità era una malattia endemica della Palestina antica, per cui la guarigione dei ciechi era ritenuta come l'atto per eccellenza del Messia: “*Schiuderà gli occhi ai ciechi*” si legge in Isaia).

Ebbene, al di là di questo, i Padri avevano capito che non è la storia di una guarigione che interessa Giovanni, ma qualcosa di più grande: è la storia di una conversione; anzi, e lo vedremo in conclusione, è anche la storia di una perversione.

Prima di tutto è la *storia di una conversione*: è un venire alla luce in maniera piena. I primi cristiani infatti avevano capito e leggevano questo testo in chiave battesimale. Nelle catacombe romane si trovano ben sette

rappresentazioni del cieco nato e tutte e sette sono rappresentazioni del battesimo. Il cieco nato è il battezzato. Egli va a Siloe non soltanto per avere la vista fisica – prodigio grande. Per i cristiani dei primi secoli il grande prodigio era vedere il Cristo. E vedremo che il racconto è finalizzato a questo. Difatti subito all’inizio si descrive brevemente la guarigione; essa viene presentata come se fosse solo un particolare di tutto l’insieme. Bisogna andare oltre, se si vuole scoprire il vero significato della narrazione.

Le battute iniziali sono molto interessanti e, soprattutto, provocatorie contro una certa lettura del male, che vediamo continuamente affiorare anche ai nostri giorni.

“Passando Gesù vide un uomo cieco dalla nascita e i suoi discepoli lo interrogarono: Rabbi, chi ha peccato, lui o i suoi genitori, perché egli nascesse cieco?”.

È la solita domanda, basata sul concetto di retribuzione, fatta da uomini che non amano il mistero e vogliono spiegare tutto e subito. Con il concetto di retribuzione si mettono in pari tutte le cose. Tu stai soffrendo? Vuol dire che hai peccato. Basta scoprire il peccato e confessarlo, e tutto dovrebbe tornare nell’armonia.

Contro questa fredda teologia aveva già reagito, in maniera urlata e con veemenza quasi blasfema, Giobbe. Questa teoria a un certo punto può diventare persino assurda. Difatti in questo caso specifico, di fronte a un uomo nato cieco, ci si domanda: chi ha peccato? Questa teologia dagli schemi troppo facili e semplicistici, con i quali si cercava di salvare Dio – ma Dio non ha bisogno di salvarsi umiliando l’uomo – aveva trovato una spiegazione anche a questo caso. Alcuni rabbini infatti sostenevano che il bambino era nato cieco perché la madre, mentre lo aveva in gestazione, aveva peccato e il bambino era rimasto inquinato. Oppure, con una fantasia abbastanza vivace, si immaginava che il feto, ancora nel

grembo materno, già potesse peccare per cui, nascendo, era già siglato dal giudizio di Dio.

Ed ecco la risposta di Gesù, che ci abitua a non leggere mai il male in maniera meccanica e brutale:

“Né lui ha peccato né i suoi genitori, ma è così perché si manifestassero in lui le opere di Dio”.

Questo povero e miserabile uomo è il terreno in cui Dio sta celebrando il suo trionfo mirabile, perciò tu non potrai mai dire che il dolore è un segno di maledizione e di reiezione; tanto è vero che Cristo stesso vorrà presentarsi come l'uomo dei dolori, lui il Figlio per eccellenza. Potrai fermarti ed interrogarti e tacere magari, ma non potrai mai giudicare. Non potrai mai dire che qui c'è un terreno di morte; anzi, dirà Gesù, qui si manifesteranno le opere di Dio.

Da questo momento in avanti Gesù comincia a usare il simbolo della luce che reggerà un po' tutto il racconto.

“Dobbiamo compiere le opere di colui che mi ha mandato finché è giorno, finché è luce”.

“Poi viene la notte, quando nessuno può più operare.

Finché sono nel mondo, sono la luce del mondo”.

Rileggendo questo racconto, vediamo passare in filigrana tutti i segni della festa delle capanne: la luce, la piscina di Siloe, l'acqua.

Il cieco va alla piscina di Siloe, si lava, sale ancora al tempio e all'interno della festa delle capanne si svolge la storia della sua conversione, in un crescendo mirabile. Provate a sottolineare tutti i titoli con i quali il cieco definisce Gesù, e si vedrà progressivamente che la figura di Gesù diventa sempre più completa.

Parte da un ritratto modestissimo: *quel tale*, un uomo qualsiasi, dice il cieco. Poi lo definisce *inviato*. La piscina porta il nome di Siloe. Siloe vuol dire “inviante”, in ebraico: “invia” o getta fuori l'acqua. Ma Giovanni forza

l'interpretazione filologica, per far intendere che quell'acqua, in cui il cieco si è lavato, è dell'*Inviato* stesso, con la "i" maiuscola, il Messo di Dio per eccellenza, il Messia. Poi troviamo la parola *profeta*. Poi ancora più avanti: *egli viene da Dio*, dall'interno di Dio. E, finalmente, troviamo quella definizione misteriosa che Gesù aveva amato, così piena di risonanze per un ebreo: "il Figlio dell'uomo".

"Credi tu nel Figlio dell'uomo?".

Ma la vera conclusione del racconto è ancora oltre.

Questo racconto, come si è detto, non è tanto la storia della vista acquistata; il cieco non descrive la gioia di poter vedere finalmente il volto dei genitori. Del resto non aveva nessun motivo per farlo, perché i suoi genitori avevano preso subito le distanze per non essere "scomunicati" dalla sinagoga.

Egli invece si volge verso Gesù e con Gesù intreccia un dialogo essenziale. Bisogna fare attenzione all'ultima parola che il cieco dice, perché è anche la conclusione di tutto il racconto.

La parola è *Kyrie* (in greco), *Signore*.

Ora nella Bibbia greca (i Settanta), che usavano i primi cristiani, la parola *Kyrios* era la traduzione delle quattro lettere della parola impronunciabile del nome di Dio: JHWH, le quattro lettere sacrali.

Il cieco alla fine si prostra, si mette in ginocchio e riconosce nel Cristo il *Kyrios* per eccellenza. Il cieco allora è il battezzato, che esce dalla sua notte di tenebra e di male e si affaccia alla luce, nella quale risplende il volto di Cristo.

"Gesù seppe che l'avevano cacciato fuori, e, incontratolo, gli disse:

Tu credi nel Figlio dell'uomo? Egli rispose: E chi è Signore,

perché io creda in lui? Gli disse Gesù: Tu l'hai visto:

colui che parla con te è proprio lui. Ed egli disse:

Io credo, Signore! E gli si prostrò innanzi".

Giovanni nel suo “filmato” blocca la scena qui. Da una parte Gesù, solenne, *uomo* (“colui che parla con te”) eppure *Kyrios*; dall’altra parte il cieco, ai piedi di Gesù nella gioia della fede.

Il racconto si conclude, però, con la *storia di una perversione*. Quelli che avevano danzato alla festa delle luci, alla festa luminosa delle capanne, ora sono davanti alla luce che è Cristo. Ma, Gesù, ormai, non può che constatare che ha davanti dei nuovi ciechi, benché sia gente che vede benissimo. È la storia di tutti coloro che rifiutano, che rifiuteranno, nei secoli, la luce. Costoro, come tutti gli ipocriti, sono convinti di vedere pienamente la luce. Ecco, invece, per costoro le ultime parole polemiche e gelide di Gesù.

*“Gesù allora disse: io sono venuto in questo mondo per giudicare,
perché coloro che non vedono vedano e quelli che vedono diventino ciechi.
Alcuni dei farisei che erano con lui udirono queste parole e gli dissero:
Siamo forse ciechi anche noi? Gesù rispose loro:
Se foste ciechi, non avreste alcun peccato;
ma siccome dite: Noi vediamo, il vostro peccato rimane.*

Il cap. 7, allora, potremmo definirlo come il capitolo delle incomprensioni, degli interrogativi, dei contrasti e delle divisioni che si addensano attorno alla figura di Gesù. Ben 18 sono gli interrogativi che percorrono l'intero capitolo, provenienti dalle folle e dai Giudei su Gesù e da quest'ultimo verso la gente e verso i Giudei; interrogativi spesso senza risposta o volutamente retorici e sottesi talvolta da una venatura polemica.

Questo denso amalgama di tese relazioni umane è percorso dal filo rosso della morte, che si sta lentamente avvolgendo attorno a Gesù a partire da questo

capitolo e in modo sempre più evidente con l'andare del racconto evangelico. A questo si contrappone il tema dell'ora che non è ancora giunta e che per questo ogni tentativo di sopraffazione viene vanificato; ma ciononostante è l'ora verso la quale Gesù è ineluttabilmente avviato.

Tuttavia in Giovanni il tema della morte non è mai angosciante come invece appare nel racconto lucano (Lc 22,44) e in quelli matteo e marcano (Mt 26,38; Mc 14,34). Per Giovanni, infatti, il cammino di Gesù verso l'ora è colto come un percorso verso la sua intronizzazione regale e verso la sua glorificazione. Il Gesù giovanneo è sempre presente a se stesso e appare in ogni circostanza come il dominatore degli eventi che si stanno compiendo attorno a lui.

Preso nel suo insieme questo capitolo genera un clima di forte tensione e segna una svolta decisiva, una sorta di sterzata all'interno della narrazione del vangelo, che punta diritta verso il Golgota. Infatti, se fino a tutto il cap. 6 emergevano prevalentemente l'inintelligenza e l'incredulità, lasciando sullo sfondo il tema del morire, dal cap. 7 in poi queste si trasformano in atteggiamenti aggressivi, che ben presto diventano progetti di morte, sempre più appariscenti e sempre più determinati, da parte delle autorità giudaiche. In altri termini dal cap. 7 la tensione sale e le diatribe si fanno sempre più frequenti, mentre il tema della passione e della morte si fa sempre più dominante.

Da un punto di vista narrativo e strutturale il cap. 7 è incorniciato dalla festività delle Capanne o delle Tende (vv. 2.8.10.11.14.37) e si presenta come un accorpamento di nove quadri narrativi posti l'uno accanto all'altro senza continuità narrativa logica, tenuti assieme dalla cornice della festività e dal comune denominatore dei contrasti e del tema della morte, che li percorre tutti. Ogni quadro narrativo è popolato da personaggi propri che, di volta in volta, mutano al mutar della scena e ruotano tutti attorno a Gesù, l'unico personaggio onnipresente, che polarizza tutti gli altri attorno a sé. Tuttavia non si deve

pensare che il cap. 7 sia un disordinato insieme di unità narrative buttate là a caso; esse infatti sono state distribuite secondo la logica dei parallelismi concentrici.

In questo capitolo i temi teologici e cristologici, sebbene non assenti, non sono prevalenti.

In un colpo solo l'autore informa il suo lettore del clima storico e sociale in cui si svolgeva l'azione missionaria di Gesù e in cui si collocava la sua stessa persona; un clima che prelude alla sua fine drammatica quale sua logica conseguenza. È certamente questo un capitolo che dà una svolta decisiva all'intero racconto giovanneo, indirizzandolo verso l'ora della glorificazione di Gesù.

Da un lato accolto come persona buona ed onnisciente, riconosciuta nella sua identità di profeta e di Cristo; dall'altro incompreso, rifiutato e perseguitato; una figura che certamente creava attorno a sé divisioni e discordie e che comunque non lasciava indifferente la gente. Una figura che richiama da vicino la profezia del vecchio Simeone, raccontataci da Lc 2,33-35: "Il padre e la madre di Gesù si stupivano delle cose che si dicevano di lui. Simeone li benedisse e parlò a Maria, sua madre: «Egli è qui per la rovina e la risurrezione di molti in Israele, segno di contraddizione perché siano svelati i pensieri di molti cuori. E anche a te una spada trafiggerà l'anima»".

vv. 1-2

Dopo questi fatti, Gesù se ne andava per la Galilea; infatti non voleva più percorrere la Giudea, perché i Giudei cercavano di ucciderlo.

²Si avvicinava intanto la festa dei Giudei, quella delle Capanne.

Questi primi due versetti danno il tono all'intero capitolo. Il v. 1 mette subito in evidenza la grave situazione che si era venuta a creare attorno a Gesù

dopo la guarigione del paralitico presso la piscina di Bethzàtà (5,1-9a) in giorno di sabato (5,9b), la quale cosa gli costò i propositi omicidi delle autorità religiose, non solo per aver violato il sabato (5,16.18a), ma anche perché si era giustificato appellandosi alla sua figliolanza divina, ponendosi alla pari di Dio (5,17.18b). Le arie dunque per Gesù non erano buone in Giudea, meglio rimanersene in Galilea, sua terra di origine e dove, a Cafarnao, secondo il racconto matteoano, aveva stabilito la sua dimora (Mt 4,13). Già questo richiamo agli eventi del cap.5 lasciano intendere come l'intero cap. 7 dovrà essere carico di forti tensioni, mettendo in rilievo contrasti e divisioni sorti attorno alla persona di Gesù.

Quanto al v. 2, questo colloca il cap. 7 all'interno della festività delle Capanne, che, come vedremo, assume un significato particolare, poiché proprio in questo contesto Gesù, prendendo l'occasione da due particolari aspetti propri di questa festività, quello dell'acqua e quello del fuoco, compirà due annunci autorivelativi, l'uno in 7,37-38, l'altro in 8,12.

Il v. 1 è carico di negatività e dà il "la" all'intero cap. 7. Esso si apre con un'espressione, tutta redazionale, cara a Giovanni: "dopo queste cose". Le cose a cui l'autore qui allude sono quelle accadute al cap. 5 e qui richiamate.

La seconda parte del v. 1 vede contrapposte tra loro due regioni: la Galilea e la Giudea; la prima è la terra familiare di Gesù, da cui è originario (Mt 2,22; Lc 4,16a) e dove egli è stato anche bene accolto dai suoi concittadini (4,45) e dove si sente sicuro (7,1b.9). È qui, in Galilea, che egli ha compiuto i primi due segni, quello delle nozze di Cana (2,1-12) e la guarigione del figlio del funzionario regio (4,46-54), ottenendo qui i primi successi della sua missione (2,11; 4,53); qui, dopo il suo duro discorso sul pane, ottiene la piena solidarietà e la piena adesione dei Dodici (6,67-69), i suoi intimi, anche se accompagnata amaramente dalla defezione di molti suoi discepoli (6,66).

Qui, in Galilea, secondo la tradizione sinottica, egli aveva dato inizio alla sua missione e della Galilea erano i suoi primi discepoli. Galilea, dunque, ambiente familiare e caro a Gesù, dove egli suole rifugiarsi nei momenti di difficoltà (Mt 4,12; Gv 4,1-3). Di tutt'altro tenore è la Giudea dove egli si scontrerà con la chiusura dei Giudei, che in Giovanni sono divenuti sinonimo di inintelligenza e incredulità invincibili e dove i ripetuti scontri con le autorità religiose, fautrici di tentativi di arresto (7,30.32.44) e di progetti omicidi, lo porteranno, infine, sul Golgota.

La contrapposizione è rilevata anche dai due verbi, che accompagnano le due regioni: “camminava” in Galilea e “non voleva camminare” in Giudea. I verbi all'imperfetto indicativo e la presenza del verbo volere stanno ad indicare la determinazione e l'irremovibilità di Gesù (vv. 8a.9b), sottese certamente dal timore dei Giudei che in 5,16.18 avevano progettato di arrestarlo e di ucciderlo, ma soprattutto da un'ora che ancora non era giunta (7,30c; 8,20b), perché i tempi della salvezza, stabiliti dal Padre, entro i quali si muoveva Gesù, non si erano ancora compiuti (v. 6a.8b).

Il motivo di tanta resistenza è spiegato nella terza parte del v. 1: “poiché i Giudei cercavano di ucciderlo”. Quest'ultima espressione viene ripresa identica da 5,18a, creando in tal modo un forte legame tra il cap. 7 e il cap. 5, che qui non solo viene richiamato da questa espressione, ma anche dai vv. 19-24, che nella struttura del cap. 7 ne sono non solo il cuore, verso cui convergono tutte le altre diatribe, poste a parallelismi concentrici (v. pagg.3-4), ma anche la vera motivazione in cui si radica ogni altra diatriba. Il tema del soffrire e del morire, a partire da questo cap. 7, si farà sempre più incalzante e prepotente.

Il v. 2 annota come le vicende qui riportate accadono durante la festa delle Tende, che richiama la peregrinazione di Israele nel deserto (Lv 23,43). Il mese di Tishri (settembre/ottobre) inizia annoverando tre festività importanti, stabilite da Lv 23,24-36: il capodanno (*rosh ha-shanà*), cadente il primo del

mese; il giorno dell'espiazione (*iòm Kippùr*), cadente il dieci del mese; la festività delle Capanne (*sukkòt*), la cui durata, a partire dal 15 del mese, era di sette giorni fino al 21 di Tishri, a cui si aggiunse l'appendice di un ottavo giorno (Lv 23,36b), che traghettava il fedele dal lungo periodo festivo alla quotidianità degli impegni.

Questo il quadro cronologico entro cui si collocava la festa delle Capanne denominata anche delle Tende, “considerata dagli Ebrei santissima e grandissima”.

Già questa doppia denominazione lascia intravedere come questa festa, alla pari di tutte le altre feste ebraiche, originatasi nel mondo agricolo, sia stata successivamente arricchita di un contenuto teologico e legata all'esperienza del deserto (Lv 23,43). Di questo passaggio ne risente la stessa LXX, formatasi tra il 250 e il 150 a.C. circa, in cui scompare il termine “Capanne” per lasciare posto a quello più recente e più significativo di “Tende”.

Tardivamente quest'acqua venne associata al dono escatologico dello Spirito.

Saranno proprio questi due aspetti culturali, acqua e luce, che Gesù riferirà a se stesso, rispettivamente in 7,37-39 e in 8,12.

Ma vi è anche un terzo elemento: la festa delle Tende, terza festività del pellegrinaggio, assieme a quella della Pasqua e della Pentecoste, è strettamente legata al Tempio; Dt 16,16-17 stabilisce infatti che tre volte all'anno, nella festa degli azzimi, delle settimane e delle capanne ogni maschio dovrà presentare una propria offerta al Signore “nel luogo che egli avrà scelto”, cioè nel tempio. Non a caso, poi, tutte le vicende e i grandi discorsi di Gesù riportati nei capp. 7 e 8 sono incorniciati non solo all'interno della festività, ma anche del Tempio, che formerà da sfondo all'intero cap. 8.

Festa delle Tende e Tempio, quindi, sono due aspetti che non vanno scissi, se pensiamo, ancora una volta, come il primo Tempio, quello di Salomone, fu

inaugurato solennemente proprio durante la festa delle Capanne (1Re 8,2.65-66), creando una sorta di connubio che non poteva essere dimenticato e che certamente la festa delle Capanne in qualche modo richiamava. Il primo Tempio, poi, fu costruito in sostituzione della Tenda in cui dimorava l'Arca dell'Alleanza (2Sam 7,1-3; 1Re 8,17-21), che aveva accompagnato Israele nel suo lungo peregrinare nel deserto. Una Tenda e un Tempio che Jhwh aveva riempito della sua *Shekinah*, cioè della sua presenza gloriosa (Es 33,9-10; Ez 10,4).

Tenda, Tempio e festa delle Tende costituiscono pertanto nel cuore dell'israelita un trinomio sacro e inscindibile.

L'autore della Lettera agli Ebrei riprende proprio questa immagine della Tenda e del Tempio per indicare come questi fossero figura di un'altra Tenda e di un altro Tempio non costruiti da mano d'uomo, con i quali indicava l'incarnazione di Gesù, quale luogo storico in cui dimorava la *Shekinah*, la presenza gloriosa di Dio (Eb 8,1-2; 9,1-15), come testimonia il racconto sinottico della trasfigurazione. Anche qui sembra esserci un'allusione alla festa delle Capanne in quella esortazione di Pietro a fare tre tende o comunque un richiamo alla Tenda dove dimorava l'Arca dell'Alleanza e su cui scendeva la nube della presenza di Jhwh.

Giovanni stesso del resto in 1,14a, parlando dell'incarnazione del Logos, dice che egli "si attendò tra noi", richiamando in qualche modo l'attendamento di Jhwh in mezzo al suo popolo durante il suo peregrinare nel deserto. Gesù, infine, nuova Tenda e nuovo Tempio non costruiti da mano d'uomo, già prefigurato nell'antica Tenda e nell'antico Tempio, è divenuto sommo sacerdote di se stesso, che si fa offerta santa e gradita a Dio in modo definitivo, con un sacrificio unico e irripetibile (Eb 9,11-12.24-28).

Il richiamo alla festa delle Capanne o delle Tende, dunque, viene caricato di significati storici e teologici, ma prelude anche ad una loro rilettura e

ricomprensione che Giovanni si appresta a dare nella figura di Gesù, collocandolo in questo contesto.

Contrasti e divisioni all'interno del gruppo familiare di Gesù

vv. 3-9

³I suoi fratelli gli dissero: «Parti di qui e va' nella Giudea, perché anche i tuoi discepoli vedano le opere che tu compi. ⁴Nessuno infatti, se vuole essere riconosciuto pubblicamente, agisce di nascosto. Se fai queste cose, manifesta te stesso al mondo!». ⁵Neppure i suoi fratelli infatti credevano in lui. ⁶Gesù allora disse loro: «Il mio tempo non è ancora venuto; il vostro tempo invece è sempre pronto. ⁷Il mondo non può odiare voi, ma odia me, perché di esso io attesto che le sue opere sono cattive. ⁸Salite voi alla festa; io non salgo a questa festa, perché il mio tempo non è ancora compiuto». ⁹Dopo aver detto queste cose, restò nella Galilea.

La pericope è delimitata da un'inclusione data da due movimenti uguali contrari nei vv. 3.9: “scendi in Giudea” e “rimase in Galilea”, che danno il tono di contrasto che caratterizza l'intera pericope e che si riflette nelle espressioni “il mio tempo”-“il vostro tempo”; “non è ancora venuto”- “è sempre pronto”; “Salite voi”-“io non salgo”.

Strutturalmente la pericope si suddivide in due parti, separate al v. 5 dal commento dell'autore, che precisa come neanche i suoi fratelli credessero in lui. I Sinottici Matteo e Luca (Marco ne fa solo un vago accenno in 1,12-13) riportano il racconto delle tentazioni di Gesù nel deserto, attraverso le quali egli veniva sottoposto ad una dura prova e spinto ad una scelta radicale circa il modo di compiere la sua missione: compierla attraverso azioni portentose ed eclatanti proprie della sua divinità, rendendo in tal modo incontrastabili la sua parola e la sua azione, facilitando così la sua missione, che sarebbe stata coronata da un pieno successo o seguire la logica della sua incarnazione, che lo vedeva un essere fragile, discutibile, equivoco, soggetto al fallimento, alla sofferenza e alla morte (Fil 2,6-8). Egli preferì questa seconda soluzione, conformandosi al disegno del

Padre e rimettendosi alla sua volontà (Mt 26,42; Lc 22,42), perché, parafrasando 2Cor 12,9-10, dalla debolezza dell'uomo trasparisse la potenza di Dio. Dio infatti “[...] ha scelto ciò che nel mondo è stolto per confondere i sapienti, Dio ha scelto ciò che nel mondo è debole per confondere i forti” (1Cor 1,27).

Similmente alle tre tentazioni sinottiche, accomunate tra loro dalla prospettiva di un messianismo facile e trionfale, così come era pensato e atteso dalla tradizione giudaica, Giovanni, secondo logiche narrative proprie, ne riproduce lo spirito con questa breve pericope, che vede Gesù scontrarsi con i suoi fratelli, così come si scontrò con Pietro che, riconoscendolo come il Cristo, lo invitava a rifuggire da un messianismo sofferente e perdente. Questi, similmente, lo incitano a salire a Gerusalemme, molto affollata a motivo della festa delle Capanne; una festa molto sentita dalla gente anche perché Dt 16,16-17 faceva obbligo ad ogni maschio di recarsi in pellegrinaggio al Tempio per compiere un'offerta a Jhwh durante le feste della Pasqua, della Pentecoste e delle Capanne.

Uno scenario, quindi, quanto mai opportuno in cui Gesù poteva manifestarsi come un taumaturgo strabiliante, raccogliendo consensi e aumentando così la propria popolarità, magari aprendo alla possibilità di essere riconosciuto ed acclamato come Messia.

La struttura dei vv. 3-5 consta di tre parti:

1. **la prima parte (v. 3)** comprende l'invito da parte dei fratelli di Gesù a scendere in Giudea, la cui finalità era il suo manifestarsi ai suoi discepoli per mezzo delle sue opere. Chi sono questi fratelli di Gesù e a quali discepoli essi alludono? **Quanto ai fratelli** essi vanno intesi come parenti in senso carnale. Il termine infatti compare nel N.T. 343 volte e in tutti i casi il termine indica soltanto due tipologie di persone: i fratelli in senso carnale e, a seconda del contesto, indica i fratelli di fede. **Quanto ai**

discepoli, questi non sembrano riferirsi al gruppo dei Dodici, che già hanno avuto modo di constatare la potenza del loro Maestro a partire dalle nozze di Cana, il cui racconto termina con il significativo commento dell'autore: "Gesù fece questo inizio dei segni in Cana della Galilea e manifestò la sua gloria e i suoi discepoli credettero in lui" (2,11); furono testimoni anche della guarigione del figlio del funzionario regio (4,46-54), della moltiplicazione dei pani e dei pesci (6,1-13) e, infine, della camminata di Gesù sulle acque del lago di Tiberiade (6,16-21); e certamente di altri segni che vengono sommariamente citati in 2,23 e compiuti durante la prima Pasqua (2,13). I Dodici, o comunque i più fedeli seguaci di Gesù, non avevano bisogno di vedere all'opera il loro Maestro, al quale hanno già dato la loro adesione di fede sia in 2,11 che in modo solenne in 6,68-69. Questi discepoli, quindi, sono quelli che probabilmente facevano parte di quella folla anonima che, durante la festa delle Capanne, si chiedeva dove fosse Gesù (v. 11) o che in qualche modo lo stimava (vv. 12b.15.31.40-41a.46.50-51), ma che ancora non si erano decisi a uscire allo scoperto, benché in qualche modo fossero impressionati dalla sua attività miracolistica e ammaliati dalla sua personalità, ma ancora ben lontani da una autentica adesione di fede e da una sequela sincera.

- 2. La seconda parte (v. 4)** mette in evidenza un'apparente contraddizione nel comportamento di Gesù, che da un lato sembra non voler dare vistosità al suo operare miracoloso, per cui, come nel caso della moltiplicazione dei pani e dei pesci, rifugge ogni attestazione pubblica circa il suo operato da parte della gente (6,14-15); ma dall'altro cerca di manifestarsi per quello che egli è veramente, cioè il Cristo e Figlio di Dio (4,25-26; 5,18; 10,33.36). Questo comportamento per i fratelli, che non hanno colto il significato e la finalità dei segni, è una contraddizione, un'ambiguità incomprensibile, che spazientiva le stesse autorità religiose che gli chiedono, una volta per

tutte, di dire chiaramente chi egli sia veramente (10,24; Mt 26,63; Mc 14,61; Lc 22,67). Per questo in 4b i fratelli invitano Gesù a rompere gli indugi e a manifestarsi per quello che egli è veramente, imponendosi con la sua potenza taumaturgica in mezzo alla gente e di fronte alle autorità. È molto probabile che la critica qui mossa dai fratelli sull'ambiguità del comportamento di Gesù e del suo continuo tentennamento, da cui non traspare mai con chiara certezza chi egli veramente sia e che cosa voglia concretamente, abbia delle basi storiche reali, poiché tutti i vangeli sono concordi su questo.

3. **La terza parte (v. 5)** conclude il breve racconto dei fratelli di Gesù con un'amara annotazione dell'autore: "Infatti, neppure i suoi fratelli credevano in lui". Essi ancora non avevano colto la reale portata di Gesù, il senso vero della sua missione e del suo operare. Non sorprende questo commento da parte del narratore, che già aveva sottolineato a modo suo la difficoltà che Maria ebbe di comprendere suo figlio alle nozze di Cana; ma anche altrove leggiamo come Maria assieme ai fratelli di Gesù si recarono da lui per portarselo a casa, perché lo ritenevano fuori di testa (Mc 3,21.31). Per comprendere l'incredulità e la diffidenza, almeno iniziali, di Maria e dei parenti in genere di Gesù, nonché dei suoi concittadini nei suoi confronti, è necessario spogliare il Gesù giunto a noi, avvolto da duemila anni di riflessioni teologiche e sintesi dottrinali e dogmatiche, per rendersi conto del personaggio alquanto singolare, difficile, enigmatico, equivoco, che traspare dai vangeli e tale da far decidere le autorità religiose di eliminarlo per la sua pericolosità sociale e religiosa (Gv 11,47-50). L'incredulità dei fratelli viene espressa con un verbo all'imperfetto indicativo, che dice la persistenza di questo loro comportamento; ma ciò che più dice di questa loro incredulità è la particella che segue il verbo e che indica un moto verso luogo, definendo il credere come un

orientamento esistenziale verso Gesù, che ancora non c'era nei suoi fratelli. Va tuttavia detto che nel tempo essi ebbero un ripensamento e divennero a loro volta seguaci di Gesù e li ritroviamo, per l'ultima volta, riuniti nel Cenacolo, in preghiera, assieme ai Dodici e a Maria (At 1,13-14); due di loro, Giacomo e Giuda, divennero poi personaggi di rilievo all'interno della Chiesa.

I vv. 6-8 costituiscono la seconda parte della pericope 7,3-9 e riportano la risposta di Gesù ai propri fratelli, delimitata dall'inclusione data dall'espressione "Il mio tempo non è ancora venuto/compiuto" in vv. 6a.8b. Questi versetti sono caratterizzati da un forte contrasto che contrappone Gesù ai fratelli e da cui emerge il termine "tempo", reso in greco con *kairós* ripetuto tre volte. Non si tratta del tempo comunemente inteso, quello scandito dal calendario e dall'orologio, per il quale il greco usa il termine *crónos*, ma di un particolare tempo definito dal suo contenuto. Si tratta di un tempo giusto, opportuno, la buona occasione, il momento propizio. Questo tempo è qualificato da due aggettivi possessivi tra loro contrapposti "il mio" - "il vostro", che collocano questo tempo in due campi avversi, perché diversi sono i contenuti: quello di Gesù è scandito dal disegno salvifico del Padre, che Gesù sta attuando nella sua stessa persona. Il tempo di Gesù, dunque, è quello del Padre; un tempo che non gli appartiene, per questo Gesù non può muoversi secondo le logiche umane.

Già per questo fu rimproverato Pietro, accusato da Gesù di essere un satana perché pensava come gli uomini e non come Dio (Mt 16,23; Mc 8,33); mentre Is 55,8 lamentava la necessità per Israele di convertirsi perché *"perché i miei pensieri non sono i vostri pensieri, le vostre vie non sono le mie vie – dice il Signore"*. L'espressione "*kairós*" riferito, qui al v. 6a, a Gesù, è un sinonimo dell'ora di Gesù, il tempo della sua passione e morte e della sua glorificazione, il

punto culminante di questo “*kairós*” verso cui tutto l'essere di Gesù tende ed è giustificato: “Ora la mia anima è turbata. E cosa dico? Padre, salvami da quest'ora? Ma per questo sono venuto, per quest'ora” (12,27). Il verbo che accompagna questo “*kairós*” è *párestin*, che corrisponde al latino “*adest*” e significa “essere presente”. Il tempo qui indicato pertanto “non è ancora presente” e, quindi, non ancora giunto. Il riferimento all'ora è pertanto evidente. Diverso significato acquista il secondo “*kairós*” al v. 8b; esso non riguarda l'ora, ma il progetto salvifico del Padre che Gesù sta attuando in se stesso, entro il quale e al suo vertice si colloca anche l'ora, quale suo compimento definitivo. Il verbo che accompagna questo “*kairós*” infatti non è più “*párestin*”, ma *peplérotai*. Si tratta quindi di un tempo che ancora non è giunto al suo compimento, ma che storicamente ha avuto inizio con la venuta di Gesù e in lui si sta attuando, ma la cui origine si colloca nel seno del Padre (Ef 1,4-7). È proprio questo tempo, quello di Gesù, che si contrappone a “il vostro tempo”, quello dei fratelli. Anche questo tempo è reso in greco con “*kairós*” per indicare lo spazio che qui però non appartiene a Dio, ma agli uomini ed è determinato dalla loro volontà e sostanziato dai loro progetti che, come si è detto, non sono quelli di Dio (Is 55,8); esso infatti è qualificato dall'aggettivo possessivo “vostro”. Questo tempo “è sempre pronto” proprio perché non dipende da altri, come nel caso di Gesù, ma dalla loro volontà. Il tempo di Gesù e quello dei fratelli sono tempi, quindi, che si posizionano su livelli completamente diversi, anzi contrapposti.

Al centro di questi diversi tempi ci sta una diversa posizione di appartenenza dei loro attori: “*Il mondo non può disprezzare voi, ma disprezza me, poiché io testimonia di lui che le sue opere sono cattive*” (v. 7). Gesù è uscito dal Padre ed è da lui inviato per manifestare e compiere il suo progetto salvifico (8,42; 13,3; 16,28; 17,8); l'intero suo essere, in quanto Logos, è rivolto verso il Padre fin dall'eternità (1,1.2) e verso il quale ora, in quanto Logos incarnato (1,14), è orientata l'intera sua esistenza (16,28). I due vivono in una sorta di

simbiosi perfetta così che l'agire e il dire di Gesù è quello stesso del Padre; egli è azione in atto del Padre e sua Parola rivelatrice; vedere Gesù è vedere di fatto il Padre, poiché i due sono una cosa sola (14,9-11).

In tale contesto i tempi in cui Gesù si sta muovendo sono scanditi dal progetto del Padre, che ha preso forma in lui e in lui si sta attuando. Per questo il mondo non si riconosce in Gesù e lo disprezza, perché non gli appartiene; eppure, ricorda l'autore, in un gioco di doppi sensi non privi di una sottile ironia, egli era nel mondo (luogo fisico) e il mondo fu fatto da lui (creazione), ma il mondo (uomini) non lo riconobbe (1,10).

Il verbo “disprezzare” in greco ha un significato molto denso: indica un disprezzo carico di odio e che richiama da vicino il quarto canto del Servo di Jhwh: «Disprezzato 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. Eppure egli si è caricato delle nostre sofferenze, si è addossato i nostri dolori e noi lo giudicavamo castigato, percosso da Dio e umiliato. Egli è stato trafitto per i nostri delitti, schiacciato per le nostre iniquità» (Is 53,3-5a).

La seconda parte del v. 7 spiega il motivo di tanto odio verso Gesù: «poiché io testimonia di lui che le sue opere sono malvagie». Si tratta di una testimonianza che ha una valenza carica di accusa e con cui Gesù instaura una sorta di giudizio di condanna del mondo, perché porta allo scoperto la malvagità delle sue azioni. Esse sono in totale dissonanza con il piano salvifico che si sta attuando in lui, poiché il mondo appartiene ad un “*kairós*” che è contrapposto a Dio: “il mio ... il vostro” (v. 6). L'argomento non è nuovo e in qualche modo si richiama a 3,19-20: «*Ora questo è il giudizio, che la luce è venuta nel mondo e gli uomini amarono più le tenebre che la luce, poiché le loro opere erano malvagie. Infatti, chiunque compie cose malvagie odia la luce e non va verso la luce, affinché le sue opere non siano biasimate*».

Il v. 8 conclude la risposta di Gesù ai fratelli: «*Salite voi alla festa; io non salgo a questa festa, poiché il mio tempo non è ancora compiuto*». Gesù dunque formula la sua decisione: lascia ai fratelli di muoversi liberamente secondo i loro progetti, poiché essi appartengono ad un altro “*kairós*”, da cui egli si dissocia perché totalmente diverso è il “*kairós*” in cui egli si muove. Significativa infatti è la conclusione che trae per se stesso; significativa perché allusiva: “io non salgo a questa festa”. Il salire di Gesù nel linguaggio evangelico allude alla sua salita a Gerusalemme dove dovrà soffrire e morire e dove risorgerà. Il salire di Gesù, quindi, allude al compiersi dell'ora, che ancora non si è compiuta, benché stia camminando verso di essa. Significativa anche la sottolineatura “questa festa”, lasciando intendere che la sua salita avverrà in un'altra festa, quella della terza pasqua (11,55), in cui si compirà l'ora (12,23; 13,1; 17,1) e con essa anche il suo “*kairós*”.

Il v. 9, riportando la voce del narratore, conclude la prima diatriba tra Gesù e i suoi fratelli, informando i lettori che “Gesù rimase nella Galilea”; una conclusione che ci si aspettava e che si contrappone all'esortazione iniziale dei fratelli di “scendere nella Giudea” (v. 3), rilevando il contrasto e l'inintelligenza che divideva la stessa famiglia di Gesù, a cui farà riscontro parallelamente la diatriba e la divisione in seno alle autorità giudaiche (vv. 45-53), con cui si concluderà il cap. 7.

Interrogativi e mormorii su Gesù

vv. 10-13

¹⁰Ma quando i suoi fratelli salirono per la festa, vi salì anche lui: non apertamente, ma quasi di nascosto. ¹¹I Giudei intanto lo cercavano durante la festa e dicevano: «Dov'è quel tale?». ¹²E la folla, sottovoce, faceva un gran parlare di lui. Alcuni infatti dicevano: «È buono!». Altri invece dicevano: «No, inganna la gente!». ¹³Nessuno però parlava di lui in pubblico, per paura dei Giudei.

Questa breve pericope ha la funzione narrativa di presentare il clima di tensione che si percepiva attorno a Gesù: da un lato i Giudei si interrogano sul “Dov'è quel tale” (v. 11); un interrogativo che in qualche modo allude allo smarrimento delle autorità giudaiche, che non sanno dove collocare Gesù nel quadro sociale e religioso che caratterizzava il giudaismo; esse infatti non sanno dove “quello” si trovi. L'uso del pronome al posto del nome dice proprio questa loro inintelligenza circa la persona di Gesù; dall'altro, si hanno le folle (v. 12), nome collettivo anonimo, che dice la generalità della gente, che si presenta come una società nettamente divisa su Gesù: “è buono”-“è un ingannatore”. Questa genericità delle definizioni di Gesù e l'anonimato delle folle danno l'idea di una sorta di statistica, di sommario generale sulla situazione che si era venuta a creare attorno a Gesù. Infine, sullo sfondo l'autore annota che il tutto si muove in un clima di paura delle autorità giudaiche (v. 13), che avevano decretato l'espulsione dalla sinagoga per chi avesse riconosciuto Gesù come il Cristo (9,22; 12,42); quindi anche il parlarne poteva essere sospetto. Questo clima di tensione, al cui interno si muovono inintelligenza e divisioni, anticipa e introduce in qualche modo i singoli quadri seguenti, che ne diventano una sorta di illustrazione dettagliata.

La pericope precedente (vv. 3-9), dopo aver narrato dello scontro tra Gesù e i suoi fratelli, si concludeva con una netta presa di posizione di Gesù nei loro confronti e la sua decisione irrevocabile di rimanere in Galilea (vv. 8-9). **Il v. 10** annota che non appena “i suoi fratelli salirono alla festa, allora anch'egli salì non apertamente, ma come di nascosto”. Un comportamento chiaramente contraddittorio; il fatto poi che lo faccia di nascosto, quasi che non voglia farsi prendere in fallo dai fratelli, lo fa apparire anche incredibile. Se poi si pensa che nel bel mezzo della festa egli sale al tempio e si mette ad insegnare pubblicamente (v. 14), vanificando quindi il suo nascondimento, allora il suo comportamento diventa anche sconcertante. Ma qui Giovanni sta facendo una

narrazione teologica ad alto livello. Si rende pertanto necessario saper leggere tra le righe il suo intento.

Lo scontro tra Gesù e i suoi fratelli verteva sul fatto che i fratelli lo incitavano a manifestarsi apertamente alla gente e alle autorità giudaiche con segni portentosi all'interno di una grande festa, quella delle Capanne, molto frequentata. Ciò che Gesù rifiuta non è il salire a Gerusalemme per la festa, che peraltro, secondo Dt 16,16, era anche reso obbligatorio per gli ebrei maschi, ma l'attuare la manifestazione solenne della sua messianicità e della sua regalità secondo logiche puramente umane, mettendosi in tal modo in rotta di collisione con il disegno del Padre. Per questo egli aveva affermato "io non salgo a questa festa" (v. 8a), poiché non era questo il tempo della sua manifestazione, bensì la terza Pasqua (11,55); qui egli si sarebbe manifestato, acclamato messia e re dalle folle (12,12-15). Sapendo poi che le autorità giudaiche tramavano di ucciderlo (5,18; 7,1.19.25) il rischio concreto sarebbe stato di anticipare l'ora, ponendosi fuori dal "*kairós*" del Padre. Non a caso la diatriba con i fratelli si conclude con l'asserzione di Gesù che " il mio tempo non è ancora compiuto" (v. 8b). E sarà proprio questa la motivazione che lo farà decidere di rimanere in Galilea (v. 9b). In alcun modo il piano del Padre, di cui egli era l'incarnazione attuativa, doveva essere violato. Ora diviene più semplice spiegare l'apparente contraddizione del v. 10.

Il v. 10 narra di due salite a Gerusalemme tra loro separate: quella dei fratelli di Gesù e quella di Gesù stesso. Le due salite avvengono in tempi diversi: prima salgono i fratelli, poi Gesù. Questa diversità di tempi rispecchia la diversità dei due "*kairós*" (v. 6); ma diverse sono anche le modalità dell'ascesa: su quella dei fratelli non si dice nulla; su quella di Gesù l'autore annota che "egli salì *non apertamente*, ma come di *nascosto*". In realtà l'autore richiama qui in modo conciso la diatriba tra Gesù e i suoi fratelli che non riguardava il salire o il non salire a Gerusalemme, ma la modalità del salire: tra gli applausi della gente

per i grandi segni compiuti da Gesù, come suggerivano i fratelli; o nel silenzio, nell'attesa del compiersi del tempo e dell'ora, come voluto da Gesù.

A confronto, quindi, vi sono due tipologie di salita che denunciano due modi opposti di intendere la realizzazione del piano della salvezza, secondo logiche umane e secondo logiche divine. Le due espressioni avverbiali (“non apertamente, ma come di nascosto”), potrebbero pertanto tradursi come “Gesù salì a Gerusalemme non in modo eclatante, come volevano i suoi fratelli; ma di nascosto, nel rispetto della volontà del Padre”. Questa sottolineatura, pertanto, va a chiarire l'apparente contraddittorietà del comportamento di Gesù, che dapprima decide di non salire, mentre poi vi sale. L'accento pertanto non va posto sul salire a Gerusalemme, bensì sulle modalità del salire.

Il v. 11 delinea un primo contesto ambientale: “I Giudei, dunque, lo cercavano durante la festa e dicevano: «Dov'è quel tale?»”. Il termine Giudei non sembra assumere qui quella connotazione negativa che solitamente in Giovanni accompagna tale nome, ma indica soltanto gli abitanti della Giudea. Il loro comportamento infatti non viene presentato in modo negativo, essi semplicemente cercano Gesù. Nel suo significato più specifico significa “vado alla ricerca di; cerco di conoscere, di scoprire, investigo su; desiderare di conoscere, sentire desiderio di”; il verbo posto poi all'imperfetto indicativo delinea il persistere di questo atteggiamento di ricerca che qualifica questi Giudei.

È probabile che Giovanni qui stia pensando ai giudeocristiani che compongono la sua comunità e che ancora non avevano colto la novità di Gesù rispetto all'antico culto da cui essi provenivano e, quindi, continuavano a cercarlo al suo interno, ma senza ottenerne risposta. Essi infatti “lo cercavano durante la festa”. Ma non è da escludersi che qui Giovanni stia pensando anche a quella parte del giudaismo favorevole a Gesù. Essi sembrano essere desiderosi di conoscere quel Gesù che di fatto non conoscono se non per sentito dire. Si noti come qui non viene citato il nome di Gesù, ma il pronome che lo indica: “quel

tale". Se si considera come per il mondo semitico il nome dice l'essenza di una persona e definirla per nome significa quasi un possederla nella profondità del suo essere, si comprende allora come per loro la conoscenza di Gesù sia alquanto superficiale. Una ricerca che avrà la sua risposta nella pericope parallela a questa, in cui Gesù è riconosciuto dalla gente come il Profeta e il Cristo (vv. 37-43).

Con i vv. 12-13 viene presentato un secondo spaccato del contesto entro cui Gesù si muoveva: da un lato vi è un sostenuto mormorio che serpeggiava tra le folle e che creava tra loro un profondo disaccordo sulla discussa figura di Gesù, che l'autore sintetizza in due giudizi contrapposti: "è buono"; "No, ma inganna la folla"; un'attestazione quest'ultima che si ritroverà sulla bocca delle autorità religiose che sferzano duramente i servi per non aver eseguito l'ordine di arresto di Gesù (v. 32), accusandoli di essersi lasciati ingannare (v. 47).

Nei racconti sinottici si ritroverà questa accusa nel giudizio che si terrà davanti al sommo sacerdote (Mt 27,63; Lc 23,2). Di fatto questo mormorio costituisce una sorta di giudizio che si compie tra la gente e che in qualche modo richiama la lucana figura di Simeone che annuncia a Maria come questo Gesù sia posto in mezzo al popolo come segno di contraddizione, per la rovina e la salvezza di molti (Lc 2,34).

Dall'altro lato, l'autore presenta lo sfondo minaccioso in cui si muovevano i seguaci di Gesù e coloro che in qualche modo simpatizzavano per lui: "Comunque nessuno parlava liberamente di lui per la paura dei Giudei". Sappiamo infatti da 9,22; 12,42; 19,38 e 20,19 come i Giudei avessero stabilito che chiunque avesse riconosciuto Gesù come un messia o se ne fosse fatto in qualche modo seguace sarebbe stato espulso dalla sinagoga, decretandone di fatto la morte civile e religiosa.

Il clima che si era dunque instaurato attorno a Gesù era di disaccordo, di divisione e di paura per possibili gravi sanzioni e ritorsioni. Una pericope questa

che trova la sua eco parallela in 7,31-36 dove la gente mormora sulla messianicità di Gesù così che le autorità religiose ordinano l'arresto di Gesù.

Gesù, la conoscenza e l'insegnamento che vengono da Dio

vv. 14-18

¹⁴Quando ormai si era a metà della festa, Gesù salì al tempio e si mise a insegnare. ¹⁵I Giudei ne erano meravigliati e dicevano: «Come mai costui conosce le Scritture, senza avere studiato?». ¹⁶Gesù rispose loro: «La mia dottrina non è mia, ma di colui che mi ha mandato. ¹⁷Chi vuol fare la sua volontà, riconoscerà se questa dottrina viene da Dio, o se io parlo da me stesso. ¹⁸Chi parla da se stesso, cerca la propria gloria; ma chi cerca la gloria di colui che lo ha mandato è veritiero, e in lui non c'è ingiustizia.

Questa pericope richiama molto da vicino il racconto di Lc 2,46-50 dove Gesù, nel tempio, seduto in mezzo ai dottori della Legge, li ascoltava e li interrogava e tutti si stupivano per la sua intelligenza e per le risposte che dava. Ai genitori, preoccupati per la sua sparizione, risponde che egli deve occuparsi delle cose del Padre suo. Questa sua attività dunque è legata al Padre e ha a che fare con lui. Similmente anche qui Gesù si trova nel tempio e insegna tra lo stupore degli ascoltatori che si interrogano sull'origine della sua sapienza. Anche qui la risposta che Gesù indica come il suo sapere è strettamente legato al Padre e ha a che fare con lui.

La finalità di questo breve racconto è, dunque, mettere in rilievo come il dire di Gesù è lo stesso dire del Padre (v. 16), creando una sorta di identificazione tra Gesù e il Padre, che rimanda in qualche modo a 14,9-11, dove Gesù, rispondendo alla curiosità di Filippo, gli dice: *«Da tanto tempo sono con voi e tu non mi hai conosciuto, Filippo? Chi ha visto me ha visto il Padre. Come puoi dire: Mostraci il Padre? Non credi che io sono nel Padre e il Padre è in me? Le*

parole che io vi dico, non le dico da me; ma il Padre che è con me compie le sue opere. Credetemi: io sono nel Padre e il Padre è in me; se non altro, credetelo per le opere stesse».

Il v. 16 pertanto costituisce il cuore di questa pericope, che vi ruota attorno con una struttura a parallelismi concentrici: “Il mio insegnamento non è mio, ma di colui che mi ha mandato”.

Il v. 14 funge da cornice introduttiva di questa pericope riguardante la natura dell'insegnamento di Gesù. Questo viene collocato nella sacralità del culto giudaico, ed esattamente nel suo cuore. La sua salita al tempio infatti avviene allorché la festa è giunta a metà del suo svolgersi e in qualche modo scandisce il tempo dell'agire di Gesù.

Questo salire di Gesù al tempio, nel bel mezzo delle celebrazioni culturali, dice l'insediarsi di Gesù all'interno del culto giudaico, dal quale promana il suo insegnamento, che poi si scoprirà essere quello del Padre (v. 16). Dio, dunque, come ai tempi di Mosè sul Sinai e nella Tenda del convegno, è ritornato in mezzo al suo popolo per impartire in modo stabile e continuativo il suo insegnamento. Un passaggio questo che verrà sottolineato dal v. 15 con lo stupore circa l'insegnamento e sulla sua origine.

Il v. 15 mette in rilievo come l'agire di Gesù sia l'operare di Dio in mezzo al suo popolo. Lo dice lo stato di stupore e di meraviglia, che accompagnano l'avvicinarsi degli uomini alla santità di Dio (Gen 28,18) e le teofanie, che pervadono gli uomini da grande timore; lo dice l'interrogarsi sull'origine del sapere di Gesù, che non ha risposta nelle logiche umane (“non avendo mai studiato”). Il v. 15 trova la sua eco anche nel mondo dei Sinottici, i cui racconti sono pervasi da continue sottolineature dello stupirsi delle folle di fronte

all'operare di Gesù, al suo sapere e al suo insegnamento. Lo stupore delle folle dunque ci riporta nel contesto delle teofanie, rafforzato dal loro interrogarsi sulla provenienza del sapere di Gesù e di conseguenza della sua identità. L'insegnamento di Gesù pertanto va compreso come il suo disvelarsi al mondo, come una sorta di teofania, che ha la sua risposta nello stupore della gente che vi assiste. E questo stupore si origina da un contrasto: una conoscenza apertamente riconosciuta ed apprezzata, ma che non ha origini umane; essa infatti non si radica nel sapere acquisito attraverso lo studio. Questo aspetto qui sottende altri due interrogativi: da dove dunque proviene il suo sapere? Chi è veramente questo rabbì? Saranno i vv. 16-18 a darne la risposta.

v. 16: è il cuore attorno a cui ruota questo testo. Tale versetto è composto da due parti tra loro contrapposte, la cui funzione è mettere in rilievo la vera origine di tale insegnamento: «Il mio insegnamento non è mio, ma di colui che mi ha mandato». Significativo è il gioco dell'aggettivo possessivo e del pronome corrispondente, che affermano e negano nello stesso tempo: “il mio ... non è mio”, come dire che ciò che esce da Gesù non gli appartiene. L'attenzione, pertanto, viene reindirizzata altrove, verso la seconda parte del v. 16 che si apre con una congiunzione avversativa, che la contrappone alla prima, incentrando l'attenzione del lettore su se stessa. L'insegnamento che si promana da Gesù, che il testo greco definisce *didaché*, cioè insegnamento autorevole, ha la sua origine in “colui che mi ha mandato”. Questa circonlocuzione per definire il Padre, mette in rilievo l'aspetto mandatario che investe Gesù e che si radica nel Padre stesso, dando pertanto all'insegnamento di Gesù una grande autorevolezza in quanto manifestatrice della volontà dello stesso Padre, da cui Gesù proviene (3,13; 8,42; 16,28a.30;17,8) e al servizio del quale egli si è posto (4,34; 5,30; 6,38), così che il suo insegnamento diventa rivelazione e manifestazione dello stesso Padre (14,9-11), luogo della sua rivelazione e del suo comunicarsi agli uomini.

Il v. 17 forma una sorta di risposta al v. 15, in cui i Giudei stupefatti si chiedevano la natura del suo insegnamento e la sua provenienza. Gesù lancia loro una sfida che rimanda al contenuto del suo insegnamento, sottoponendolo al loro giudizio. Tuttavia, la premessa necessaria per poter adeguatamente valutare il suo insegnamento è il decidersi per Dio, accettando di conformarsi alle sue esigenze, entrando in tal modo in sintonia con Gesù, che con il Padre forma una cosa sola (10,30; 17,11.22). Soltanto in tal modo si può comprendere la natura e la vera origine dell'insegnamento di Gesù. La risposta che qui Gesù dà non è diretta, ma rimanda il suo ascoltatore a se stesso. Un simile comportamento lo si riscontra in 18,19-21 nel contesto del giudizio a cui è sottoposto Gesù davanti al sommo sacerdote. Anche qui egli non risponde direttamente, ma rimanda ai suoi ascoltatori, presso i quali egli ha seminato il suo insegnamento. Significativo è questo comportamento di Gesù che non dà soluzioni immediate, ma rimanda il suo ascoltatore ad una ricerca in se stesso e presso quelli che hanno ascoltato e accolto la sua parola.

La comprensione di Gesù e del suo disvelarsi non è immediatamente raggiungibile, ma richiede un percorso di ricerca e di riflessione, che ha due poli fondamentali: se stessi e gli altri credenti con cui confrontarsi nel proprio credere, condividendo la stessa fede.

v. 18: fornisce, con il suo ritmo sentenziale, la chiave di lettura immediata per poter discernere la veridicità dell'insegnamento di Gesù: soppesare ciò che l'annunciatore ricerca con il suo annuncio: se stesso o Dio. Il tema della ricerca della propria gloria anziché quella di Dio viene in qualche modo mutuato qui da 5,41-44, dove gloria di Dio e gloria degli uomini sono tra loro antitetiche, perché diverse sono le loro finalità, che tra loro si contrappongono: Dio e gli uomini; due

tipologie di gloria che hanno la radice della loro contrapposizione nel fatto che nei Giudei non vi è l'amore di Dio (5,42).

Ricomprendere la Legge a favore dell'uomo

vv. 19-24

¹⁹Non è stato forse Mosè a darvi la Legge? Eppure nessuno di voi osserva la Legge! Perché cercate di uccidermi?». ²⁰Rispose la folla: «Sei indemoniato! Chi cerca di ucciderti?». ²¹Disse loro Gesù: «Un'opera sola ho compiuto, e tutti ne siete meravigliati. ²²Per questo Mosè vi ha dato la circoncisione - non che essa venga da Mosè, ma dai patriarchi - e voi circoncidete un uomo anche di sabato. ²³Ora, se un uomo riceve la circoncisione di sabato perché non sia trasgredita la legge di Mosè, voi vi sdegnate contro di me perché di sabato ho guarito interamente un uomo? ²⁴Non giudicate secondo le apparenze; giudicate con giusto giudizio!».

Lo scontro tra Gesù e il giudaismo, verificatosi già con l'episodio della cacciata dei mercanti e dei cambiavalute dal tempio, riguardante l'autenticità e il rinnovamento del culto, che per l'ebreo aveva delle forti risonanze sul proprio modo di vivere e di rapportarsi a Dio, è evidenziato come la causa primaria del clima di tensioni che permea l'intero cap. 7.

Qui la questione centrale è la modalità dell'osservanza del sabato, dall'autore preso a simbolo dell'intero sistema religioso giudaico. La questione affrontata pertanto da questa pericope (vv. 19-24) non va letta in modo restrittivo, riferendola solo alla questione del sabato. Gesù infatti non fu ucciso perché ha violato qualche volta il sabato, ma perché ha messo in seria discussione l'intero sistema religioso, scontrandosi duramente con i suoi rappresentanti, che temevano una qualche rivolta da lui capeggiata, considerate le folle che lo seguivano, ammagliate dai suoi discorsi e dalle sue opere (11,47-50.53).

L'autore del Quarto Vangelo vuole incentrare l'attenzione del suo lettore sul vero motivo che animava l'intero conflitto tra Gesù e il giudaismo e che lo porterà sulla croce: questioni interpretative della Torah, radicate in un

opprimente formalismo esecutivo per i Giudei; ricondotte al senso autentico della Torah per Gesù (Mt 5,21-48), donata da Dio a favore dell'uomo e non contro di lui (Mc 2,27). Si trattava dunque di due visioni radicalmente opposte della Legge: fondata su di una mera esecuzione formalistica, l'una; radicata nella sincerità del cuore, l'altra. Due visioni che partivano da prospettive diverse: l'uomo in funzione della Torah, la prima; la Torah in funzione dell'uomo per la seconda.

Strutturalmente la pericope si suddivide in due parti: la prima, vv. 19-21, riguarda propriamente la polemica innescata da Gesù contro un giudaismo che lo vuole morto e contiene al v. 19b l'accusa di inosservanza della Legge da parte dello stesso; la seconda parte, vv. 22-24, è dimostrativa dell'accusa mossa al v. 19b e riporta nella fattispecie il caso della circoncisione operata in giorno di sabato, mettendola in concorrenza perdente con la guarigione da lui operata a tutta favore di un uomo, interamente risanato.

Il v. 19 è scandito in tre parti:

- a. “Mosè non vi ha dato la Legge?”; l'interrogativo è chiaramente retorico e la risposta è ovviamente positiva. La formulazione della domanda tuttavia è posta in modo tale da rilevare due aspetti negativi circa la Legge mosaica: la Legge non ha più la sua origine in Dio, ma in Mosè; è lui che ha dato la Legge. Essa pertanto ha perso il suo valore sacrale e vincolante, mentre le sue continue interpretazioni, che nel tempo formarono la Torah orale, hanno portato a manipolarla al punto tale da violare la stessa Torah scritta, sostituendo l'originale Volontà di Dio con le dottrine degli uomini (Mt 15,3-6.9; Mc 7,7-13). Il secondo elemento negativo è la presa di distanza della comunità giovannea nei confronti della stessa Torah, significata in quel “**vi** ha dato”; un “voi” che dice tutta la sua estraneità al mondo religioso giudaico, che non sente più di appartenergli. La Torah

dunque non riguarda più la comunità giovannea, ma soltanto i giudei, poiché essa, colta nell'insieme sistemico religioso in cui era collocata, ha perduto le sue origini divine, conservando soltanto quelle mosaiche, avendo subito da parte del giudaismo una profonda manipolazione, che ha portato a sterilizzare il messaggio divino in essa contenuto.

- b. Si comprende ora anche l'accusa che il Gesù giovanneo muove al giudaismo: "E nessuno tra di voi compie la Legge", sia perché il compierla fedelmente era stato reso pressoché impossibile per le notevoli manipolazioni interpretative che essa ha subito nel corso del tempo; sia per l'impossibilità di praticarla per l'enorme massa di interpretazioni normative, che la rendevano ormai insostenibile. In tal senso, il Gesù matteoano, nella sua dilagante polemica di rottura con il giudaismo (Mt 23,1-39), accusa le autorità giudaiche proprio di questo: "Legano carichi pesanti e opprimenti e li pongono sulle spalle degli uomini, mentre loro non vogliono muoverli con un dito" (Mt 23,4). L'accusa di non compiere la Legge da parte dei Giudei non è presente soltanto qui in Giovanni, ma percorre anche il mondo dei Sinottici e lo stesso Paolo punta il dito contro un giudaismo perbenista, accusandolo di violare sistematicamente la Legge (Rm 2,1.17-25). Ed è sempre Paolo che individua la radice di questa incapacità naturale di osservare dovutamente la Legge: la fragilità della condizione umana segnata profondamente dal peccato (Rm 7,18-25).
- c. Il v. 19 si conclude con un interrogativo inaspettato e sconcertante di Gesù: "Perché cercate di uccidermi?"; il Gesù giovanneo compie un ragionamento che si avvicina molto ad un sillogismo: premesso che Mosè vi ha dato una Legge, che neppure voi osservate, perché allora se non la osservo io mi volete uccidere? Il lavorare di sabato era infatti sanzionato con la pena di morte (Es 31,14), benché la tradizione rabbinica avesse riconosciuto delle eccezioni al rigore del riposo sabbatico, che vanno sotto

il nome di *'eruv* (mescolanza); si tratta di una normativa che consente alcune opere proibite anche in giorno di sabato e, anzi, talvolta le rende obbligatorie allorché si tratti di salvare la vita ad un uomo o ad un animale od evitargli delle sofferenze. Nel caso di Gesù (5,1-15) non era stata probabilmente riconosciuta l'urgenza della guarigione; ma soprattutto ciò che più ha offeso la sensibilità delle autorità giudaiche fu probabilmente il fatto, dalle stesse rilevato (5,10), che Gesù avesse ordinato al paralitico guarito un'azione proibita in giorno di sabato: “alzati, prendi il tuo lettuccio e cammina” (5,8). Quindi non solo lui violava il sabato, ma lo faceva violare anche ad altri, arrogandosi un'autorità che non gli era riconosciuta.

Il v. 20 svolge la funzione di polo catalizzatore dell'attenzione del lettore su di un tema che è centrale nella narrazione dei vangeli: il morire di Gesù. In tal senso questo versetto funge da cassa di risonanza a questo tema insistentemente rimarcato: già annunciato, infatti, in 5,16.18 e ripreso in 7,1.19, viene ora nuovamente qui evidenziato in un contesto di stupore generale sdegnato, che riflette probabilmente quello del lettore, che all'improvviso e inaspettatamente si trova di fronte ad una denuncia di morte imminente da parte di Gesù ed è chiamato per questo ad interrogarsi da dove nasce questa formulazione di accusa contro il giudaismo. Ripercorrendo infatti a ritroso il cammino fin qui fatto, scandito dai versetti sopracitati, si giungerà a capire come l'origine dello scontro tra Gesù e il giudaismo sta in due contrapposti modi d'intendere il rapporto con Dio: un modo rigorosamente legalistico e formalistico il primo, a cui viene sacrificato l'uomo; fondato sulla sincerità di cuore, il secondo, al cui centro viene collocato l'uomo, colto nella sua interezza evolutiva verso Dio, in un cammino di salvezza in cui non c'è più alcuna previsione di condanna per lui (Rm 8,1) e dove anche la sua fragilità trova la sua

comprensione e il suo perdono incondizionato. Due visioni che trovano il loro vertice nei vv. 22-23 e la loro sintesi conclusiva nel v. 24

Di fronte all'accusa lanciata da Gesù le folle sdegnate gli rispondono: "Hai un demonio; chi cerca di ucciderti?". L'espressione "Hai un demonio" va intesa secondo il sentire del tempo che faceva risalire a forze maligne le malattie non solo fisiche, ma anche mentali. Avere un demonio equivale al nostro "sei fuori di testa" o "sei matto", "ti manca una rotella".

Una simile equivalenza, in tal senso molto significativa, la troviamo al v. 10,20 in cui l'espressione "avere un demonio" è associata ad "essere fuori di sé": "Ora, molti di loro dicevano: «Ha un demonio ed è fuori di sé; perché lo ascoltate?»"; e similmente la stessa espressione in 8,48 è abbinata all'accusa di essere un Samaritano, considerato un eretico e fuori dal giudaismo tradizionale. Del resto l'accusa di avere un demonio rivolta a Gesù non è nuova in Giovanni e fa qui la sua prima comparsa. Lo stesso Battista, per la sua vita ascetica e la sua dura predicazione escatologica, veniva accusato di avere un demonio (Mt 11,18; Lc 7,33). I Sinottici, poi, narrano come Gesù venisse accusato di operare segni e prodigi per opera di Beelzebùl o di essere da lui posseduto. Di fronte dunque al mistero che si disvela e che esce dai suoi schemi culturali, l'uomo tende in qualche modo a dominarlo, riportandolo all'interno del suo contesto culturale, o se del caso a respingerlo, anziché interrogarsi sulla novità che nel suo disvelarsi lo interpella ed attende da lui la sua risposta accogliente.

I vv. 21-24 sono finalizzati a mettere in rilievo la contraddittorietà del culto giudaico e aprono un confronto con l'operare di Gesù, considerato dalle autorità religiose poco rispettoso se non lesivo della Torah e della Tradizione dei Padri.

Terreno di scontro qui è il riposo sabbatico. Il divieto di lavoro in giorno di sabato, sancito da Es 16,23 e 20,10, era finalizzato a sottrarre l'uomo dai suoi impegni quotidiani per reindirizzarlo a Dio, consacrandogli uno spazio della

propria vita, per fargli capire che «l'uomo non vive soltanto di pane, ma che l'uomo vive di quanto esce dalla bocca del Signore» (Dt 8,3b), aiutandolo ad orientare l'intera sua vita verso questo settimo giorno, che Dio ha riservato a se stesso (Gen 2,2-3), questo spazio divino che l'uomo è chiamato ad abitare fin da subito e da cui riceve senso l'operare dell'uomo.

Ma una rigida e letterale interpretazione della Torah scritta, ha spinto gli interpreti sulla strada di una sua esecuzione fisica, senza coglierne lo spirito che l'animava, trasformando il sabato in un duro carcere per il credente ebreo, che si vedeva limitato, se non impedito, in ogni suo più naturale movimento, più che in un momento di gioioso incontro con il suo Dio.

Su questo tipo di comportamento il Gesù sinottico, riprendendo Is 29,13, lamentava: «Bene ha profetato Isaia di voi, ipocriti, come sta scritto: Questo popolo mi onora con le labbra, ma il suo cuore è lontano da me» (Mt 15,8; Mc 7,6).

Con il **v. 21** Gesù, rivolto alla folla, dice: «*Un'opera sola ho compiuto, e tutti ne siete meravigliati*». L'opera a cui Gesù allude qui è la guarigione del paralitico in giorno di sabato. L'espressione del v. 21 riprende, e non a caso, il v. 5,20, in cui Gesù affermava che il Padre gli mostrerà opere maggiori “affinché voi stupiate”. Il v. 5,20 è inserito nel contesto dei vv. 5,17.19 in cui si attesta, da un lato (5,17), che Gesù opera in consonanza con il Padre, il quale non ha limiti di tempo e tanto meno è tenuto a rispettare il sabato; dall'altro (5,19), che egli non può operare nulla per proprio conto, poiché il suo operare riflette in se stesso quello del Padre. Proprio per questo le folle saranno prese da stupore, tuttavia, benché il v. 7,21 riprenda i termini “opera e stupire” del v. 5,20, il contesto in cui è qui inserito è completamente diverso: là lo stupore parlava di una rivelazione che nel suo manifestarsi induceva allo sbalordimento; qui, v. 21, lo stupire, invece, è sinonimo di scandalizzarsi di fronte a una di quelle opere che rivelano l'operare

del Padre, benché non sia tra quelle più grandi (5,20), con cui si allude alla risurrezione. Uno scandalizzarsi che nasce dal fatto che tale opera si è manifestata in giorno di sabato e per questo viene adombrata la sua valenza di segno rivelatore e non se ne percepisce il messaggio. La cosa apparirà più evidente in 9,16a dove a fronte della tangibile e incontestabile guarigione del cieco nato vi è chi si scandalizza perché avvenuta di sabato. Il sabato, qui rappresentativo del sistema religioso giudaico, rende dunque irraggiungibile la novità portata da Gesù; una novità che esce dagli schemi veterotestamentari, ormai incompatibili con tale novità. Marco e Matteo rendono tale concetto parlando di pezze grezze che non possono essere poste su vestiti vecchi; così come non si può mettere vino nuovo in otri vecchi (Mt 9,16-17; Mc 2,21-22).

Il v. 22 pone i termini della questione: da un lato riporta la disposizione giuridica di Lv 12,3, in cui si attesta che “L'ottavo giorno si circonciderà il bambino”; ovviamente se l'ottavo giorno cadeva di sabato, la circoncisione veniva operata in tale giorno; dall'altro l'autore interviene con un suo inciso storico, che richiama Gen 17,10-14, con cui si spiega l'origine e il senso della circoncisione e se ne dettano le modalità. La portata della disposizione mosaica di fatto viene sminuita. La circoncisione non nasce da disposizioni giuridiche mosaiche, ma si radica storicamente nei Patriarchi; Mosè l'ha presa da lì e poi l'ha codificata. Vi è quindi una relativizzazione della circoncisione, che va a pesare maggiormente sul fatto che essa viene compiuta di sabato.

Fatta questa premessa relativizzante, con il v. 23 si rileva da un lato la contraddittorietà del culto giudaico, che per non violare una disposizione mosaica, che peraltro non ha la sua origine in Mosè, viola la stessa sacralità del sabato, che invece è di disposizione divina (Es 16,23 e 20,10); dall'altro si pone sullo stesso piatto della bilancia, l'operabilità in giorno di sabato, la guarigione di

un uomo, che viene restituito interamente alla vita. L'autore insiste sul fatto che la Legge è di Mosè, cioè di un uomo, avendo essa ormai perso il suo radicamento divino a motivo della Tradizione dei Padri, cioè della Torah orale, che Gesù aveva definito come “precetti di uomini” e che di fatto, non di rado, la contraddicevano, in tal modo annullandola (Mt 15,6; Mc 7,13). Significativa è la seconda parte del v. 23 in cui l'accento va a cadere sul risanamento di “un uomo intero” sottolineando l'azione risanatrice e rigeneratrice di Gesù, che rimanda al senso più profondo della sua stessa missione, che ha il suo vertice nella morte e risurrezione, in cui muore la vecchia umanità adamitica e viene inaugurata una nuova umanità, rigenerata dallo Spirito. È dunque l'uomo nella sua interezza che viene risanato e restituito a quella pienezza di vita da cui era provenuto.

Il v. 24, dal ritmo sentenziale, chiude questa pericope. L'invito è perentorio: “Non giudicate secondo apparenza, ma giudicate (secondo) il giusto giudizio”. Esso fornisce una nuova chiave di lettura non solo della Torah, ma anche del nuovo e inaspettato evento Gesù, apparso sulla scena di un giudaismo tutto aggrappolato attorno ad una Legge appesantita e devitalizzata da una eccessiva preoccupazione di una sua corretta e formalistica esecuzione, fermandosi alla lettera, ma trascurando ciò che la sostanzava (Mt 23), ritenendo fine ciò che invece era solo un mezzo. “Non secondo apparenza, ma secondo giusto giudizio” è la sollecitazione che spinge ad un nuovo e diverso approccio sia con la Legge che con l'evento Gesù, la cui novità non può essere colta secondo gli schemi e le logiche veterotestamentarie. Una pressante esortazione ad andare oltre all'asfittica lettera per poterne cogliere il contenuto di senso di cui è portatrice. È in ultima analisi ciò che ha fatto il cristianesimo nascente, che di fronte all'evento Gesù, è ricorso alle Scritture rileggendole e ricomprendendole in chiave cristologica. Una rilettura che si staccava dal ristretto panorama della lettera, per coglierne lo spirito di cui era portatrice. Del resto lo stesso vangelo di

Giovanni è fondamentalmente una rilettura dell'Antico Testamento in chiave cristologica.

Due conoscenze a confronto: quella del giudaismo e quella di Gesù vv. 25-30

²⁵Intanto alcuni abitanti di Gerusalemme dicevano: «Non è costui quello che cercano di uccidere? ²⁶Ecco, egli parla liberamente, eppure non gli dicono nulla. I capi hanno forse riconosciuto davvero che egli è il Cristo? ²⁷Ma costui sappiamo di dov'è; il Cristo invece, quando verrà, nessuno saprà di dove sia». ²⁸Gesù allora, mentre insegnava nel tempio, esclamò: «Certo, voi mi conoscete e sapete di dove sono. Eppure non sono venuto da me stesso, ma chi mi ha mandato è veritiero, e voi non lo conoscete. ²⁹Io lo conosco, perché vengo da lui ed egli mi ha mandato». ³⁰Cercavano allora di arrestarlo, ma nessuno riuscì a mettere le mani su di lui, perché non era ancora giunta la sua ora.

Questa pericope è delimitata dai vv. 25 e 30 che formano inclusione tematica e danno il tono all'intera pericope, collocandola in un contesto di forte tensione che aleggia intorno a Gesù, evidenziando il pesante stato di persecuzione a cui era soggetto.

Il v. 25, infatti, evoca il tentativo di uccidere Gesù, mentre il v. 30 denuncia il fallito tentativo di arrestarlo, fornendone il motivo: “poiché non era ancora venuta la sua ora”.

All'interno di questo contesto vanno letti i vv. 26-29, che parlano della provenienza di Gesù, sulla quale vengono poste a confronto due tipi di conoscenza: quella della tradizione giudaica (vv.26-27) e quella fornita da Gesù stesso (vv. 28-29). Due tipi di conoscenza che aprono a due prospettive diverse e a due diverse comprensioni di Gesù, contrapposte e irriducibili l'una all'altra, perché completamente diverse e contrapposte sono le loro rispettive fonti:

elaborazione umana, la prima; rivelazione divina, la seconda. La struttura della pericope pertanto è scandita in due parti: la prima (vv. 26-27) riguarda il sapere proveniente dalla tradizione giudaica circa la venuta del Messia, del tutto insufficiente per identificare Gesù; la seconda parte (vv. 28-29) indica la provenienza del suo sapere, sconosciuto al giudaismo, troppo legato a Mosè; un legame che gli impedisce di andare oltre.

È una pericope questa che ha il suo parallelo corrispondente nei vv. 14-18, ne costituisce quasi una sorta di prolungamento e di completamento.

Il v. 14 attesta infatti che Gesù sale al tempio e insegna, mentre al v. 28 vediamo un Gesù che al tempio impartisce con vigore il suo insegnamento; ai vv. 15-16 le folle stupiscono del suo insegnamento che non trova fondamento negli appositi studi, ma che Gesù rimanda al Padre. Come ciò sia possibile viene detto dai vv. 28-29, che indicano come la provenienza di Gesù sia divina e, quindi, lo è anche la sua conoscenza, che diviene pertanto rivelativa del Padre, definito qui (v. 28) come là (v. 18) “veritiero”.

I vv. 25-26 introducono, non senza una certa ironia (v. 26b), il tema dell'identità di Gesù e di conseguenza della sua origine, fungendo in tal modo da premessa ai vv. 28-29, in cui Gesù rivelerà la sua origine e quindi l'autorità con cui egli insegna nel tempio (vv. 14b.28a).

Una questione quella dell'origine e dell'identità di Gesù che doveva disturbare non poco le autorità di Gerusalemme se in 10,24 gli chiedono con fare spazientito di rivelarsi per quello che egli è una volta per tutte: “Fino a quando tieni in sospenso il nostro animo? Se tu sei il Cristo, dicci con libertà di parola”. La risposta di Gesù li porterà al tentativo di lapidazione prima (10,31) e di arresto poi (10,39), entrambi falliti.

Similmente anche nei Sinottici, in un contesto di passione e morte, troviamo un'analogia richiesta da parte del sommo sacerdote e qui la risposta di

Gesù sarà determinante per la sua condanna. Sembra quasi esserci una stretta correlazione tra la rivelazione dell'identità di Gesù e la sua persecuzione fino alla sua morte. Non fanno eccezione neppure i vv. 25-26, che introducendo il tema dell'origine di Gesù e della sua identità alludono ad un contesto di persecuzione e di morte, che apparirà evidente nei vv. 30.32.

Tre sono gli elementi che inducono a pensare a tale contesto:

1) l'espressione "alcuni dei Gerosolimitani", cioè abitanti di Gerusalemme e appartenenti a questa città e quindi da non confondersi con le folle o i pellegrini o i visitatori casuali. È significativo in tal senso come il nome "gerosolimitani" per indicare in modo inequivocabile gli abitanti di Gerusalemme compaia in tutta la Bibbia soltanto due volte: in Mc 1,5 e qui in 7,25. Questi abitanti sono solo "alcuni", che sono al corrente dei tentativi di eliminazione di Gesù (v. 25); si tratta dunque di personaggi ben definiti, anche se, per il momento, nella sola mente dell'autore, così come soltanto "alcuni" abitanti di Gerusalemme saranno quelli che inciteranno Pilato a crocifiggere Gesù (19,6);

2) l'espressione verbale "cercano di uccidere" che rende più preciso il richiamo al contesto della passione e morte;

3) ma vi è anche un terzo elemento, il v. 26a: «Ed ecco parla con libertà di parola e non gli dicono niente». Questa espressione si ritrova molto simile in 18,20, in un contesto di passione e morte, dove Gesù, rispondendo al sommo sacerdote, dice: «Io ho parlato apertamente al mondo, io ho sempre insegnato in sinagoga e nel tempio, dove tutti i Giudei si riuniscono, e niente ho detto di nascosto». Tuttavia, se al v. 26 si attesta che Gesù parla liberamente e glielo si lascia fare, è perché non è ancora giunta la sua ora (v. 30c). Non si tratta quindi della conversione delle autorità religiose, a cui l'autore, con fine ironia, allude:

“Forse che i capi non abbiano riconosciuto per davvero che costui è il Cristo?”. I capi di cui si parla qui sono probabilmente membri del Sinedrio, proprio quel Sinedrio, che decreterà la morte di Gesù. Nicodemo, infatti, membro del Sinedrio, è definito “un capo dei Giudei” (3,1); in 7,48 e in 12,42 si parla di “capi”, tenuti distinti dai farisei, anche se alcuni loro membri formavano assieme ai sommi sacerdoti, sadducei, scribi e anziani il Sinedrio, organo politico e religioso del giudaismo palestinese, che finì, come istituzione, nel 70 d.C., allorché Gerusalemme venne distrutta nel corso della guerra giudaica (66-73 d.C.).

Il v. 27 riconduce all'interno della tradizione giudaica l'ironica ipotesi che i capi avessero potuto in qualche modo riconoscere Gesù come messia: “Ma sappiamo da dov'è costui; il Cristo, invece, quando viene nessuno conosce da dov'è”. Compare qui l'avverbio interrogativo da dove, che in Giovanni ricorre 13 volte e allude quasi sempre all'origine divina di Gesù. La questione posta dal v. 27 è pertanto fondamentale, poiché qui si sta valutando la provenienza di Gesù e quindi la sua origine; di conseguenza la sua identità e da qui il comprendere se le sue pretese siano legittime. Il risultato della ricerca tuttavia sarà deludente, perché il punto di partenza della ricerca è limitato alla storia e dalla storia: tradizione giudaica e origini familiari di Gesù. La conoscenza e il sapere del giudaismo quindi sono del tutto inadeguati per cogliere il Mistero che vive nell'uomo Gesù, perché incapaci di andare oltre al suo porsi storico.

I vv. 28-29 costituiscono la risposta al sapere del giudaismo, che però ignora il vero sapere, quello che rende capaci di leggere e di raggiungere il Mistero incarnato nell'uomo Gesù. Solo chi è addentro al Mistero può comprendere la vera origine di Gesù, che conosce le proprie origini, quelle vere, per diretta esperienza e discendenza.

Il v. 28 riprende il v. 14b, allorché Gesù, a metà della festa, “salì al tempio e insegnava”. Ora il suo insegnamento, qui al v. 28 viene introdotto e qualificato da tre termini significativi: “Gesù, pertanto, gridò insegnando nel tempio e dicendo”. Ciò che segue il suo dire, dunque, è un insegnamento, che a sua volta viene qualificato come una rivelazione della sua divinità, che egli compie nel Tempio, il cuore pulsante del giudaismo, figura di un altro Tempio, in cui si sarebbe manifestata la pienezza della divinità (2,19-21).

Ciò che dà il significato di manifestazione e rivelazione a questo insegnamento, imprimendogli un tono di proclamazione solenne, è il verbo “gridare”, che in Giovanni ricorre complessivamente dieci volte, che dà l'idea di una forza e di una potenza che si sprigionano, un grido che nasce dalle profondità dello Spirito.

Il v. 28 riporta la risposta che Gesù dà alla pretesa conoscenza che il giudaismo ha su di lui (v. 27). Il verbo “*oídamen*” del v. 27 viene qui ripreso tre volte alla seconda persona plurale, due al positivo e una al negativo, che di fatto nega le prime due: “E mi conoscete e conoscete da dove sono; e non sono venuto da me stesso, ma colui che mi ha mandato è veritiero, che voi non conoscete”. I primi due “conoscete” rimarcano la conoscenza che il giudaismo ha di Gesù, una conoscenza superficiale e soltanto apparente e lo sta a testimoniare la stessa presenza di Gesù, che non è venuto di sua iniziativa. Il verbo qui usato per indicare il “venire” di Gesù è posto al perfetto indicativo, che indica come il suo esserci ora sia frutto di un'azione che proviene da lontano e allude al progetto di chi lo ha mandato, definito “veritiero”, cioè generatore e portatore di verità; una qualificazione quest'ultima che va a definire l'operare missionario di Gesù, in quanto mandato. In lui dunque si riflette sia l'agire che la verità del Padre (14,9-11), che il giudaismo con tutte le sue pretese di conoscenza, in realtà non conosce. Quest'ultimo conoscere, posto qui al negativo, allude ad una

conoscenza che trascende quella umana e per questo irraggiungibile dall'uomo. Si tratta di una conoscenza diretta di colui che ha mandato Gesù e da cui Gesù è uscito e proviene e prelude al conoscere proprio di Gesù (v. 29), che si contrappone a quello del giudaismo, frutto di tradizioni e di elaborazioni umane.

Il v. 29 si compone di un'attestazione e di una motivazione, che la supporta: "io lo conosco, poiché vengo da lui ed egli mi ha mandato". Esso si apre con un'espressione perentoria che dice tutta la distanza che separa il sapere del giudaismo da quello di Gesù; una distanza che si può riassumere tutta tra la finale del v. 28 e l'inizio del v. 29: "*che voi non conoscete; io lo conosco*". La ragione di questa distanza incolmabile è data dalla seconda parte del v. 29: il sapere di Gesù non proviene dalla Tradizione o da congetture umane, ma direttamente dal Padre. Si noti l'espressione con cui Giovanni rileva la provenienza di Gesù dal Padre: non dice "vengo dal Padre", bensì "sono dal Padre", ponendo il proprio esistere su di un piano generativo divino e pertanto il suo essere è divino, non tanto per partecipazione divina, ma per sua propria connaturalità al Padre. In altri termini, egli è Dio come il Padre.

Il v. 30 trova il suo corrispondente, sostanzialmente identico, al v. 44 con cui forma inclusione, che sottolinea come l'operare di Gesù, benché contrastato dalle autorità giudaiche, tuttavia non può essere ancora arrestato, perché il tempo stabilito dal progetto divino di salvezza ancora non si è compiuto. L'azione di Dio è pertanto superiore ai progetti degli uomini, che possono soltanto contrastarla, ma non arrestarla. Un messaggio forse che Giovanni lancia agli sfiduciati della sua comunità: "Cercavano, pertanto, di arrestarlo, e nessuno metteva su di lui la mano, poiché non era ancora venuta la sua ora". Un versetto un po' strano, ma comprensibile nell'ottica di un piano divino che si sta compiendo e contro il quale l'uomo non può nulla. Chi infatti cerca di arrestare

Gesù? Non si capisce bene, poiché lì vi erano soltanto degli abitanti di Gerusalemme, che si stupivano che i capi gli lasciassero campo libero (v. 26). L'ordine di arresto verrà in seguito (v. 32), ma non ora. Chi dunque? È evidente che da un punto di vista di logica narrativa questo versetto faccia acqua, ma non da una prospettiva teologica. L'azione manifestatrice e rivelatrice di Gesù, azione salvifica e voce del Padre in mezzo agli uomini, prosegue secondo un piano di salvezza prestabilito, alluso in quel “non era ancora venuta la sua ora”, cioè il tempo stabilito da un progetto che si stava attuando in Gesù e che spiega perché quel persistente tentativo di fermare Gesù (“Cercavano di arrestarlo”, verbo all'imperfetto) non riesca mai a concretizzarsi (“nessuno metteva su di lui la mano”). Quel “cercavano” dice tutto l'impegno che il giudaismo ha posto nel fermare un Gesù e il suo movimento, che la storia ci dice essere stato inarrestabile e travolgente.

Timori e interrogativi su Gesù

vv. 31-36

³¹Molti della folla invece credettero in lui, e dicevano: «Il Cristo, quando verrà, compirà forse segni più grandi di quelli che ha fatto costui?».

³²I farisei udirono che la gente andava dicendo sottovoce queste cose di lui. Perciò i capi dei sacerdoti e i farisei mandarono delle guardie per arrestarlo. ³³Gesù disse: «Ancora per poco tempo sono con voi; poi vado da colui che mi ha mandato. ³⁴Voi mi cercherete e non mi troverete; e dove sono io, voi non potete venire». ³⁵Dissero dunque tra loro i Giudei: «Dove sta per andare costui, che noi non potremo trovarlo? Andrà forse da quelli che sono dispersi fra i Greci e insegnerà ai Greci? ³⁶Che discorso è quello che ha fatto: «Voi mi cercherete e non mi troverete», e: «Dove sono io, voi non potete venire?».

La pericope è scandita in tre parti al cui centro (vv. 33-34) si colloca l'annuncio

della passione, morte e risurrezione di Gesù, quale conseguenza dei vv. 31-32, in cui i Farisei, per la prima volta nel racconto giovanneo, emanano l'ordine di cattura di Gesù. La formulazione dell'annuncio è posta in modo enigmatico affinché l'annuncio, da un lato, non sia ancora apertamente comprensibile, graduando in tal modo il lento emergere del progetto divino e di una nuova tipologia di messianismo, del tutto inattesa, quella di un messia sofferente. Il v. 31 infatti allude ad un messia che si impone con segni eclatanti. È poi posta da un punto di vista narrativo, riprendendo interamente l'annuncio di Gesù, e il cui intento è quello di accentrare su tale annuncio l'attenzione del lettore; quasi una sorta di indovinello che lo impegna in una ricerca che lo porterà lentamente, capitolo dopo capitolo, nel cuore del Mistero della salvezza. Il cap. 7, del resto, come già si è sopra detto (v. pag. 3), costituisce all'interno del vangelo giovanneo una svolta radicale, una brusca sterzata verso il Golgota. È tempo, dunque, che in esso appaiano i primi segnali di questa svolta e che il lettore inizi, assieme a Gesù, ad orientarsi verso la meta finale della sua glorificazione (17,1).

Il v. 31 potremmo definirlo come una sorta di battuta sottilmente ironica di Giovanni, ma che fornisce nel contempo motivo di riflessione sia alla sua comunità che agli oppositori giudaici: “Il Cristo, allorché viene, farà forse segni più grandi di quelli che costui ha fatto?”. Queste locuzioni, dal loro modo di porsi, sembrano dei sintetici condensati di logica su cui riflettere e da contrapporre alle pretese denigratorie del giudaismo. Simili battute si trovano anche in 9,16.24-25.29-33 e riflettono intenti sia didattici che polemici, nati in un contesto di rottura con il giudaismo.

Il versetto si apre con un movimento di numerose persone affascinate dai segni compiuti da Gesù (v. 31b) e che, uscite dall'anonimato della folla, hanno intrapreso un cammino di fede verso di lui. Esse hanno avuta la forza di uscire

dall'anonimato, cosa che indica una scelta di vita, esponendosi personalmente, intraprendendo un cammino di avvicinamento a Gesù.

La seconda parte del v. 31 riporta la motivazione di questa loro scelta, nata dal loro interrogarsi sull'operare di Gesù: "Il Cristo, allorché viene, farà forse segni più grandi di quelli che costui ha fatto?". L'attesa del messia in Israele era molto viva e non di rado sedicenti messia provocavano sommosse che puntualmente Roma reprimeva nel sangue. Un simile timore è segnalato anche in 11,47-48 dove i sommi sacerdoti temono dei disordini per l'eccessiva popolarità di Gesù. L'intera questione qui posta gira tutta attorno al confronto tra le opere di un ipotetico messia atteso e quelle di Gesù. La comparazione è finalizzata ad indirizzare l'attesa messianica verso Gesù. L'interrogativo infatti è retorico e attende una risposta negativa: no, le opere del messia atteso non saranno superiori a quelle compiute da Gesù e quindi il futuro messia non potrà essere più grande di Gesù; di conseguenza Gesù potrebbe essere il messia atteso.

Il v. 32, benché dipendente narrativamente dal v. 31, apre una nuova fase narrativa che avrà il suo proseguo ai vv. 45-49, formando con questi una sorta di inclusione, che sottolinea da un lato l'affermarsi della predicazione di Gesù (vv. 37-38) e della sua figura (vv. 40.41a.46); dall'altro, lo scompiglio e il disaccordo all'interno del giudaismo e dello suo stesso apparato di potere (vv. 43.45-53), che a partire da questo cap. 7 va sempre più determinandosi verso la soppressione di Gesù. Giovanni, del resto, non è nuovo a questi giochi letterari. Già lo si era visto al cap. 6 dove il v. 3 fungeva da preambolo al racconto della camminata di Gesù sulle acque del lago (vv. 16-21), che sarebbe avvenuto 12 versetti dopo, intrecciando così tra loro due racconti, in cui la camminata sul lago diventava una sorta di chiave lettura del racconto della moltiplicazione dei pani.

Se di progetti di persecuzione e di morte già se ne era sentito parlare in precedenza e in particolar modo proprio in questo cap. 7, con questo v. 32, per la prima volta, questi progetti prendono corpo: «I Farisei udirono la folla che mormorava queste cose su di lui, e i sommi sacerdoti e i Farisei mandarono dei servi affinché lo arrestassero». Si tratta di un primo tentativo andato a vuoto perché le stesse guardie inviate a compiere l'arresto di Gesù ne furono invece affascinate (vv. 46-47). Un motivo surreale questo; non esiste infatti che un ordine impartito dallo stesso Sinedrio a dei soldati non venga eseguito, perché questi si sono lasciati conquistare da colui che dovevano arrestare (v. 47). Ma il lettore, già edotto al v. 30, sa che tutto ciò accade perché l'ora di Gesù non è ancora venuta. Non sono dunque gli uomini a decidere il come e il quando delle cose, ma le fila sono tramate altrove; per questo i loro tentativi falliscono di continuo (v. 30.44.45; 8,20).

Il v. 32 è scandito in due parti: i Farisei sentono ciò che si dice di Gesù (v. 31), di conseguenza impartiscono l'ordine di arresto. Vi è in tutto ciò una coerenza letteraria, che si estende all'intero vangelo giovanneo e che lascia intravedere una realtà storica. Già in 7,13 si diceva che nessuno parlava liberamente per paura dei Giudei; il timore nasce dal fatto che il Sinedrio aveva decretato l'espulsione dalla sinagoga di coloro che avessero riconosciuto Gesù come messia (9,22) o se ne fossero fatti in qualche modo discepoli o ne avessero parlato apertamente (12,42; 19,38). Per questo la gente parla in modo sommesso, un mormorio (7,12.32), che dà l'idea di voci che si diffondono e che creano un substrato sociale e culturale pericoloso, perché uniformano un certo modo di pensare e di sentire. Il primo risultato lo si ha proprio qui: le guardie non eseguono l'ordine di arresto perché si sono lasciate fuorviare non solo dalla figura di Gesù (v. 47), ma probabilmente anche dal favore che questi godeva presso la gente e che, secondo il racconto sinottico, ne aveva spesso frenato

l'arresto (Mt 21,45; Mc 12,12). Tutto ciò poteva creare una situazione socialmente e religiosamente pericolosa, che lo stesso Sinedrio, riunitosi dopo la risurrezione di Lazzaro, rileverà inequivocabilmente: “I capi dei sacerdoti e i Farisei riunirono il sinedrio e dicevano: «Che cosa facciamo, poiché quest'uomo fa molti segni? Se lo lasciamo (fare) così, tutti crederanno in lui e verranno i Romani e ci prenderanno e il Luogo e il popolo»” (11,47-48); e con Pilato al potere in quel tempo (26-36 d.C.) non era proprio il caso di scherzare, considerate la sua determinazione e la sua crudeltà nel reprimere qualsiasi motto insurrezionale.

Al v. 32b fa la sua prima comparsa l'accoppiata “sommi sacerdoti e farisei”, due gruppi religiosi che assieme agli Anziani formavano il Sinedrio. Sarà proprio questa accoppiata, che tornerà in 7,45; 11,47-53.57;18,3 e scandirà, con una presenza sempre più aggressiva e determinata, il cammino di Gesù verso la croce.

vv. 33-34: la decisione del Sinedrio di arrestare Gesù (v. 32b), benché si risolva per il momento in un nulla di fatto (vv. 45-47), non essendo ancora giunta l'ora (v. 30b; 8,20b), spinge qui Gesù a compiere il primo annuncio della sua passione e morte.

Lo fa in modo sibillino, quasi una sorta di indovinello, poiché il vangelo di Giovanni, a differenza di quello sinottico, non è un kerigma, ma una contemplazione del Logos Incarnato e della sua gloria (1,14), che invita alla riflessione del Mistero manifestatosi.

Da questo momento in poi l'annuncio risuonerà più volte in vario modo nel corso del racconto giovanneo: “Sono con voi ancora per un po' di tempo e (poi) me ne vado da colui che mi ha mandato”. “... ancora per un po' di tempo”,

un'espressione ambigua che può riferirsi al tempo storico, ma anche ad un altro tempo in cui gli uomini sono chiamati a farne parte.

Così, secondo la cronologia giovannea, il poco tempo qui rimasto a Gesù si aggira intorno ai sei mesi circa. Infatti questi discorsi avvengono durante la festa delle Capanne (7,2), che si colloca nel mese di Tishrì (settembre/ottobre); seguirà, poi, quella della Dedicazione (10,22), nel mese di Kislèv (novembre/dicembre); e infine arriverà l'ultima Pasqua (11,55), nel mese di Nissàn (marzo/aprile) quella in cui è giunta l'ora (13,1). Ma l'annotazione del "poco tempo ancora" suona anche come un pressante sollecito alla conversione, che richiama da vicino Is 55,6-7: "Cercate il Signore, mentre si fa trovare, invocatelo, mentre è vicino. L'empio abbandoni la sua via e l'uomo iniquo i suoi pensieri; ritorni al Signore che avrà misericordia di lui e al nostro Dio che largamente perdona". E che si tratti prevalentemente di quest'ultimo aspetto lo dice il v. 34, in cui si cercherà Gesù, ma non lo si troverà, poiché il tempo del passaggio di Dio in mezzo agli uomini si è ormai compiuto.

Il tempo della presenza di Gesù è pertanto il "kairos" di Dio che si sta compiendo in mezzo agli uomini (vv. 6a.8) e che si contrappone al loro (v. 6b); è questo il tempo di Dio che viene scandito nell'operare di Gesù e che si prolunga e si attua in quello della Chiesa.

In questa prospettiva il poco tempo assume una decisa connotazione escatologica e un forte richiamo alla conversione. Marco sottolinea molto bene questo passaggio della presenza di Gesù, che egli presenta come Cristo e Figlio di Dio (Mc 1,1): "Il tempo è compiuto e il regno di Dio è vicino; convertitevi e credete al vangelo" (Mc 1,15).

La venuta di Gesù è per gli uomini un tempo unico, proprio perché ultimo e in questa prospettiva Gesù diventa l'ultimo discorso, l'ultimo appello del Padre rivolto all'umanità; non vi è più un tempo di attesa, poiché tutto è compiuto

(19,30). Ora non c'è che il giudizio, che verterà sull'adesione esistenziale o meno a questo appello escatologico (3,16-18).

Il v. 33 del resto non parla mai di scadenza di un qualche tempo, ma di una successione di eventi che si compiono nel tempo, qui inteso in senso lato come tempo degli uomini e tempo di Dio; un connubio di tempi che viene rilevato dallo stesso Gesù giovanneo in 7,6.

Gesù dunque lascia il tempo degli uomini per ritornare a colui che lo ha inviato, perché il tempo degli uomini trovi la sua definitiva pienezza nel tempo di Dio, da cui l'uomo è venuto.

Il suo ritorno, si noti bene, non è al Padre, ma a colui che lo ha inviato, sottolineando in tal modo come la sua missione, uscita dal Padre, trovi ora il suo compimento in Lui (16,28; 1Cor 15,21-28).

Il v. 34 conclude questo breve annuncio di Gesù: “Mi cercherete e non mi troverete, e dove io sono voi non potete venire”. Per poter comprendere il senso di questa sentenza è necessario tenere presente sia ciò che si è detto nel commento del v. 33, sia i destinatari di questa sentenza, la cui individuazione certa sarà indicata dal successivo v. 35 e da 13,33, dove Gesù, riprendendo proprio questo discorso, attesta che era rivolto ai Giudei.

I Giudei, dunque, colti qui nel senso giovanneo di inintelligenza (vv. 35-36) e di incredulità, sono i destinatari del v. 34, che qui assume il tono sentenziale di un giudizio di condanna, che verrà meglio rilevato da 8,21. Il loro cercare e non trovare denuncia, infatti, la loro incapacità di cogliere la novità dell'evento Gesù, per questo essi non potranno aver parte del Regno (“dove io sono voi non potete venire”).

Il v. 34, infatti, sembra richiamarsi a Prv 1,23-32, in cui l'autore sapienziale stila un giudizio di condanna su di un giudaismo incapace di cogliere il senso più

vero e profondo della Torah, che secondo Lc 24,27 e il nascente cristianesimo già parlava di Gesù: «Volgetevi alle mie esortazioni: ecco, io effonderò il mio spirito su di voi e vi manifesterò le mie parole. Poiché vi ho chiamato e avete rifiutato, ho steso la mano e nessuno ci ha fatto attenzione; avete trascurato ogni mio consiglio e la mia esortazione non avete accolto; anch'io riderò delle vostre sventure, mi farò beffe quando su di voi verrà la paura, quando come una tempesta vi piomberà addosso il terrore, quando la disgrazia vi raggiungerà come un uragano, quando vi colpirà l'angoscia e la tribolazione. Allora mi invocheranno, ma io non risponderò, mi cercheranno, ma non mi troveranno. Poiché hanno odiato la sapienza e non hanno amato il timore del Signore; non hanno accettato il mio consiglio e hanno disprezzato tutte le mie esortazioni; mangeranno il frutto della loro condotta e si sazieranno dei risultati delle loro decisioni. Sì, lo sbandamento degli inesperti li ucciderà e la spensieratezza degli sciocchi li farà perire; ma chi ascolta me vivrà tranquillo e sicuro dal timore del male».

Un ultimo appunto va fatto sul v. 34b, in cui Gesù afferma: “dove io sono voi non potete venire”. Al v. 33b Gesù aveva affermato che se ne stava andando da colui che lo aveva mandato; ci si sarebbe aspettati dunque, qui al v. 34b, “dove io vado, voi non potete venire”, anziché “dove io sono”. Si è pensato ad uno scambio di verbi da parte di qualche copista. Tuttavia l'espressione “dove io sono” non è nuova nel vangelo giovanneo e ricorre in 7,28.34.36; 12,26; 14,3; 17,24. Essa, quando compare, indica sempre lo stato divino di Gesù a cui sono chiamati e accorpati i credenti fin d'ora, anche se non ancora in modo pieno e definitivo. Va pertanto considerata che l'espressione “dove io sono” indica sia il luogo della provenienza di Gesù, sia il luogo dove egli è e comunque rimane, cioè in seno al Padre, poiché lui e il Padre sono una cosa sola (10,30). Il senso di questo “dove io sono” del resto viene spiegato dallo stesso Giovanni in 8,23 dove,

in un contesto (8,21-24) simile a questo, afferma “Voi siete da quaggiù, io sono da lassù; voi siete da questo mondo, io non sono da questo mondo”.

I vv. 35-36 fungono da eco alla breve sentenza di Gesù e la ripropongono in chiave interrogativa per sospingere da un lato il proprio lettore e la propria comunità a riflettere su questo annuncio; dall'altro, evidenziando una volta di più, attraverso la tecnica del fraintendimento, l'inintelligenza del giudaismo, incapace di andare oltre al senso letterale della Torah e delle parole di Gesù. L'ipotesi qui formulata dal fraintendimento è che Gesù vada nella diaspora dei Greci ad insegnare loro; altrove, in passi paralleli a questo (8,21), sarà l'ipotesi che Gesù pensi ad uccidersi (8,22). La diaspora dei Greci va intesa qui come quel giudaismo di lingua greca che vive fuori dalla Palestina, cioè gli ellenisti. Saranno proprio questi nei tempi successivi a Gesù l'oggetto delle attenzioni della chiesa primitiva e i destinatari del primo annuncio. Forse nell'interrogarsi di questi Giudei l'autore ha voluto ironicamente lasciar trasparire ciò che già era la missione della chiesa primitiva ai tempi in cui questo vangelo veniva scritto; così come in quel “volersi uccidere” di Gesù (8,22) non è escluso che abbia voluto alludere non al suicidio di Gesù, bensì all'omicidio che le autorità giudaiche stavano lentamente perpetrando contro Gesù.

L'annuncio di tempi nuovi crea tra la folla disaccordi sull'identità di Gesù

vv. 37-44

³⁷Nell'ultimo giorno, il grande giorno della festa, Gesù, ritto in piedi, gridò: «Se qualcuno ha sete, venga a me, e beva ³⁸chi crede in me. Come dice la Scrittura: Dal suo grembo sgorgheranno fiumi di acqua viva». ³⁹Questo egli disse dello Spirito che avrebbero ricevuto i credenti in lui: infatti non vi era ancora lo Spirito, perché Gesù non era ancora stato glorificato.

⁴⁰All'udire queste parole, alcuni fra la gente dicevano: «Costui è davvero il profeta!». ⁴¹Altri dicevano: «Costui è il Cristo!». Altri invece dicevano: «Il Cristo viene forse dalla Galilea? ⁴²Non dice la Scrittura: Dalla stirpe di Davide e da Betlemme, il villaggio di Davide, verrà il Cristo?». ⁴³E tra la gente nacque un dissenso riguardo a lui. ⁴⁴Alcuni di loro volevano arrestarlo, ma nessuno mise le mani su di lui.

Ai vv. 10-11 l'autore ci presentava un Gesù che entrava nascostamente alla festa delle Capanne, mentre i Giudei si interrogavano su "Dov'è quello?". Il Gesù nascosto al e nel culto giudaico e sconosciuto ai Giudei trova ora in questo testo la sua manifestazione rivelativa: egli è la vera acqua vivente, in qualche modo prefigurata nella liturgia dell'acqua di questa festa (vv. 37-39) ed è riconosciuto come il Profeta (v. 40b) e come il Cristo (v. 41a) non dai Giudei, ma da coloro che l'hanno accolto nell'ascolto (v. 40a); per gli altri perdura ancora l'oscuramento della Legge mosaica e della Tradizione giudaica, che impediscono loro di cogliere la novità dell'evento Gesù (v. 41b); essi non l'hanno saputo leggere in modo nuovo ed evolutivo, benché proprio le Scritture parlassero di lui (5,39; Lv 24,27), lasciando trasparire in qualche modo come le cose del passato fossero un'ombra di quelle future (Col 2,17; Eb 8,5; 10,1).

Il racconto di questa pericope si colloca all'interno della festa delle Capanne, che, come si è visto sopra, ha avuto una evoluzione teologica e un arricchimento di significati con l'andar del tempo. Inizialmente nata come festa agricola, venne associata ben presto all'esperienza dell'Esodo (Lv 23,39-44). Divenne così, assieme a Pasqua e Pentecoste, una delle tre feste del pellegrinaggio (Dt 16,16). Venne associata poi anche alla lettura della Legge e al rinnovamento dell'Alleanza (Dt 31,10-13); essa ricordava l'introduzione dell'arca nel Tempio di Salomone e quindi la presa di possesso del Tempio da parte di Dio (1Re 8,65-66; 2Cr 7,9); dopo il ritorno dall'esilio babilonese (538 a.C.) essa venne legata anche alla ricostruzione dell'altare e alla lettura della Legge da parte di Esdra (Ne 8,17-18).

Sukkot è anche la festa dagli spiccati profili escatologici. Essa infatti è l'unica festività che Zc 14,16-19 comanda ai popoli di celebrare dopo il rovesciamento dell'ordine cosmico e sociale (Zc 14,1-15). Quella delle Capanne dunque è una festa carica di storia e densa di significati.

Il Gesù che si erge nel momento più solenne di questa festa e lancia il suo proclama dottrinale e rivelativo, riassume in se stesso tutto ciò che di sacro e di solenne porta con sé questa festività, divenendone di fatto il compimento.

Da un punto di vista strutturale la pericope è scandita in due parti: la prima (vv. 37-39), il cui tenore è rivelativo e dottrinale, è teologicamente molto densa e nel contempo alquanto complessa; la seconda parte (vv. 40-44) presenta la reazione della folla al breve proclama di Gesù. Torna nuovamente qui il tema della messianicità di Gesù, che percorre l'intero cap. 7 (vv. 26-27; 31; 41-42), quasi a rispondere alle attese messianiche che caratterizzavano la festività delle Capanne.

Sono presenti in questo testo tre problemi che hanno da sempre fornito agli studiosi motivo di ampie discussioni che li ha visti schierati in due parti contrapposte e che per il momento tali rimarranno per l'equivocità con cui i vv. 37-38 si pongono. Tre sono sostanzialmente i problemi:

- L'espressione: "nell'ultimo giorno della festa" a qual giorno si riferisce? Al settimo o all'ottavo giorno?
- Vi è in seconda battuta un problema di punteggiatura. C'è chi pone il punto fermo dopo l'espressione "venga a me e beva"; chi invece dopo la frase "chi crede in me". Lo spostamento della punteggiatura fa assumere ai vv. 37-38 valenze molto diverse: ecclesiologica nel primo caso; cristologica nel secondo.

- Infine vi è la citazione scritturistica “fiumi di acqua che vive scorreranno dal suo ventre”, che non si trova nella Scrittura. A quale parte della Scrittura alludeva dunque l'autore?

Quanto alla prima questione (ultimo giorno = settimo o ottavo?) la scelta va a cadere sul settimo giorno, perché Lv 23,34.42; Nm 29,12; Dt 16,13.15; Ez 45,25 parlano della durata della festa di sette giorni. Anche la festa degli azzimi è ritualizzata su sette giorni (Es 12,15.19; 13,6.7; 23,15) e sette giorni sono un lasso di tempo che viene preso come misura per molti eventi di un certo rilievo; una misura di tempo questa che ricorre ben 91 volte in tutto l'A.T. Sette perché per l'ebreo tale numero ha un valore simbolico particolare che indica pienezza, perfezione, compimento, ed è un numero perfetto e compiuto perché in sette giorni Dio ha compiuto la creazione (Gen 2,2), il primo atto rivelativo di Dio (Rm 1,20). Su questo parametro divino viene di conseguenza elaborato anche quello umano, in particolar modo se questo operare umano ha a che vedere con il divino, come nel caso della purità e del culto. Nel racconto della creazione infatti il settimo giorno rappresenta l'ultimo giorno, su cui Dio accentra la sua attenzione e lo solennizza e lo consacra perché è il giorno in cui Egli cessa ogni lavoro creativo, avendo in questo giorno portato a compimento l'intera creazione (Gen 2,3).

A questi sette giorni soltanto Lv 23,36.39 e Nm 29,35 menzionano un ottavo giorno in cui non sembra esserci nessuna particolare ritualità, che possa qualificare questo ottavo giorno come “il più grande”, come invece sottolinea Giovanni in 7,37a. Anche i sacrifici che vengono compiuti in questo ottavo giorno sono in numero di gran lunga inferiore (Nm 29,35) rispetto a quelli che invece sono prescritti nei sette giorni della festa delle Capanne (Nm 29,12-34). Anche la ritualità dell'acqua che percorre i sette giorni della festa cessa nell'ottavo giorno, segno questo che la festa vera e propria era terminata e l'ottavo giorno era un

giorno di transizione verso la normalità; un andare oltre la festa, in cui quasi come un'eco essa risuonava ancora, ma nel contempo andava a spegnersi. Certamente sarà sempre un giorno sacro, contrassegnato da una propria ritualità, in cui ci si astiene dal lavoro ed è parificato al sabato (Lv 23,36), ma perde quella solennità che invece è propria degli altri sette giorni.

Va tenuto presente poi che il proclama di Gesù sull'acqua (v. 37) deve essere stato compiuto in un giorno in cui il rito dell'acqua c'era ancora ed era particolarmente solennizzato e questo avveniva, come già si è visto (v. pag.7) nel settimo giorno. Non avrebbe avuto senso che Gesù facesse il suo proclama sull'acqua nell'ottavo giorno, quando questo rituale era già terminato. Il punto forte di questo proclama infatti sta nella sua associazione al rituale dell'acqua, sostituendolo: egli è la vera acqua vivente. Per contro, l'ottavo giorno sembra essere quello del cap. 8, che si apre con Gesù che sale nuovamente al tempio sul far del mattino (8,2), dando l'idea che questo sia il giorno successivo all'ultimo giorno della festa delle Capanne, cioè l'ottavo. È in questo frangente infatti che Gesù farà il suo secondo proclama, quello di essere la luce del mondo, che è luce della vita (8,12). Lo sfondo dello scenario in cui avviene questo proclama doveva essere costituito dai fuochi con cui era illuminato a giorno il tempio e la cui luce si espandeva sulla città sottostante. Una simile illuminazione durava tutti i sette giorni di festa, compreso l'ottavo giorno. Gesù, dunque, compie i suoi due proclami negli ultimi due giorni della grande festa delle Capanne: il settimo per l'acqua e l'ottavo per la luce.

Quanto alla seconda questione (lo spostamento della punteggiatura) c'è chi ritiene, da Origene in poi, fautore e sostenitore di questa interpretazione, che l'espressione dei vv. 37b-38 vada letta nel seguente modo: "Se qualcuno ha sete, venga a me e beva. Chi crede in me, come disse la Scrittura, fiumi di acqua che vive scorreranno dal suo ventre". Una simile lettura sposta l'accento da Gesù al

credente, al quale è riferita la citazione scritturistica. È lui, dunque, il credente, che dissetatosi presso Gesù, diviene egli stesso fonte di vita per gli altri. La valenza in questo caso è ecclesiologica. Altri invece compiono una diversa lettura: “Se qualcuno ha sete, venga a me e beva, chi crede in me. Come disse la Scrittura, fiumi di acqua che vive scorreranno dal suo ventre”. In questa versione l'accento va a cadere su Gesù e non più sul credente e la citazione scritturistica va riferita a Gesù. È lui la sorgente da cui sgorgano fiumi di acqua viva, che dissetano coloro che vengono a lui. Il peso qui è tutto cristologico.

La chiave risolutiva della questione sta nel v. 39: “Ora, disse questo circa lo Spirito che stavano per ricevere quelli che avevano creduto in lui; infatti non c'era ancora lo Spirito, poiché Gesù non era stato ancora glorificato”. Viene qui riportato il commento interpretativo dell'autore alle controverse parole di Gesù (vv. 37-38). Giovanni qui attesta che Gesù stava parlando dello Spirito che egli stava per dare a coloro che avevano creduto in lui. Lo Spirito va dunque da Gesù al credente; è lui, Gesù, il luogo in cui dimora lo Spirito e da cui si dipartiranno i fiumi di acqua viva, a cui attinge il credente, come testimonia lo stesso Battista: “E io non l'ho conosciuto; ma colui che mi ha mandato a battezzare in acqua, quello mi disse: «Su chi vedrai lo Spirito che discende e che rimane su di lui, questi è colui che battezza in Spirito Santo». Del resto l'espressione scritturistica “fiumi di acqua che vive scorreranno dal suo ventre” parla di una grande abbondanza che sgorgherà dal suo ventre, cioè dalle profondità del suo essere. Non è pensabile che si possa attribuire ad un semplice credente una simile capacità di dono, che ha caratteristiche divine e che scritturisticamente è sempre attribuita a Dio e mai all'uomo, sia pur esso credente. Si tratta di un'abbondanza per cui Gesù stesso è venuto: “io sono venuto perché abbiano vita e l'abbiano in abbondanza” (10,10b).

La terza questione è la citazione scritturistica: “Come disse la Scrittura, fiumi di acqua che vive scorreranno dal suo ventre”. Approfondite ricerche su espressioni simili in tutta la Scrittura hanno portato ad un nulla di fatto. È chiaro a tal punto che l'autore non intendeva fare una precisa citazione scritturistica, ma soltanto un'evocazione tematica ispirata a diversi passi scritturistici dove si parla di acqua che scorre dalla roccia e disseta come in Es 17,6; Nm 20,11; Ger 2,13 e 17,13; Ez 47,1-12; Gl 4,18; Zc 13,1; 14,8; Sal 77,16.20 e 104,4; Sap 11,4; Sir 15,3 e simili.

Il v. 37a forma da cornice entro cui viene collocato il solenne proclama cristologico, rilevandone tutta l'importanza perché ci aiuta a comprendere la profondità dell'annuncio: “Ora nell'ultimo giorno della festa, il più grande, Gesù stava ritto e gridò dicendo”. Tre sono gli elementi di rilievo:

- a. “Nell'ultimo giorno della festa”. La sottolineatura temporale che inquadra la dichiarazione di Gesù nell'ultimo giorno, il settimo, quello del compimento, imprime alla stessa una valenza escatologica, di cui la stessa festa delle Capanne era carica. Essa è l'unica festa ammessa dopo gli sconvolgimenti che devasteranno Gerusalemme e i suoi nemici; una nuova Gerusalemme si eleverà e in essa si insedierà Dio come re e Signore di un nuovo regno (Zc 14,10-11), in cui affluiranno tutti i popoli a celebrare la festa delle Capanne (Zc 14,16-19). Ed è proprio da questa nuova Gerusalemme, divenuta regno di Dio, che sgorgheranno acque vive che si riverseranno al di fuori di Gerusalemme, estendendosi su tutti i popoli, raffigurati dai mari, instaurando così un regno di prosperità e di pace universale (Zc 14,8). Un'immagine questa che richiama da vicino Ap 22,1 dove, in un contesto di una nuova creazione (Ap 21,1-5), l'autore vede “un fiume d'acqua viva limpida come cristallo, che scaturiva dal trono di Dio e dell'Agnello”, simbolo dello Spirito, che sgorga dal trono del suo potere

universale e rende nuove tutte le cose (Ap 21,5a). Una visione che richiama a sua volta da vicino Is 43,18-21 che, rivolto al popolo in esilio a Babilonia (597-538 a.C.), lo sollecita alla speranza con una visione escatologica dalle forti tinte messianiche: *«Non ricordate più le cose passate, non pensate più alle cose antiche! Ecco, faccio una cosa nuova: proprio ora germoglia, non ve ne accorgete? Aprirò anche nel deserto una strada, immetterò fiumi nella steppa. Mi glorificheranno le bestie selvatiche, sciacalli e struzzi, perché avrò fornito acqua al deserto, fiumi alla steppa, per dissetare il mio popolo, il mio eletto. Il popolo che io ho plasmato per me celebrerà le mie lodi»*. L'ultimo giorno richiama dunque questi temi messianici ed escatologici, in cui predomina sempre la presenza dell'acqua, simbolo di uno Spirito rigeneratore, che rinnova e crea nuovi scenari paradisiaci. Ecco perché questo settimo giorno della festa Giovanni lo definisce “il più grande” perché, in prospettiva escatologica e cristologica, richiama quegli ultimi tempi vaticinati da Gioele, in cui, dopo la restaurazione di Israele, ricolmato di ogni bene messianico ed escatologico (Gl 2,19-27), Dio effonderà su di lui negli ultimi giorni lo Spirito, così che tutti diverranno profeti del Signore (Gl 3,1-2).

- b. “Gesù stava ritto”: questa posizione corporea di Gesù, delineata da un verbo che indica solidità e fermezza, dice, da un lato, il suo atteggiamento non più ammaestrante, nel quale caso egli verrebbe presentato seduto, l'atteggiamento caratteristico del maestro in mezzo ai suoi discepoli, ma impositivo e autorevole, evidenziando in tal modo la solennità di ciò che sta per dire, a cui viene impressa una valenza dottrinale; dall'altro egli si presenta in una posizione di superiorità dominante, che farà stupire la folla, che vedrà in lui il Profeta e il Cristo, riconoscendogli un'autorità messianica (vv. 40-41a). Ed è proprio quest'ultimo aspetto, unito al tempo verbale con cui è espresso il verbo “*ístemi*”, che apre una nuova

prospettiva. Il verbo infatti è al piuccheperfetto indicativo, che indica uno stato presente come conseguenza di un'azione posta nel passato. In altri termini, la sua autorità, la sua autorevolezza e la sua superiorità dipendono da un evento avvenuto in passato, che gli ha consegnato “ogni potere in cielo e in terra” (Mt 28,18), la risurrezione. Non è escluso quindi che il verbo in questione alluda e preluda in qualche modo anche alla risurrezione di Gesù. Non è un caso infatti se qui abbiamo un Gesù “dritto in piedi”, posizione che nel linguaggio neotestamentario, se riferita a Gesù, richiama il suo stato di risorto, in un contesto, qui, in cui si sta parlando del dono dello Spirito che verrà dato dopo la sua glorificazione (v. 39). - Un ultimo richiamo va ad Es 17,6: «Qui io sto posto davanti a te, là sulla roccia in Oreb; e colpirai la pietra e uscirà da essa l'acqua, e berrà il mio popolo. Così fece Mosè davanti ai figli di Israele». Anche qui Dio si presenta a Mosè e al popolo in una posizione di solidità e di fermezza simile alla roccia che sta davanti a Mosè e al popolo: “Qui io sto posto davanti a te”. La posizione di Gesù dunque richiama la solidità e la fermezza di quella roccia che, colpita, gettò fuori da sé acqua dissetante e salvifica, così come dal corpo di Gesù colpito dalla lancia uscirà sangue ed acqua, preludio allo Spirito che avrebbe diffuso sui credenti. Paolo in 1Cor 10,4 ricorderà l'episodio, vedendo in esso prefigurato Cristo: “tutti bevvero la stessa bevanda spirituale: bevevano infatti da una roccia spirituale che li accompagnava, e quella roccia era il Cristo”.

- c. “gridò” (*œkraxen, ékraxen*) un verbo che già abbiamo incontrato al v. 28 e che in Giovanni compare solo quattro volte, ma imprime a ciò che viene detto una forza e una potenza, che si impongono con autorevolezza all'ascoltatore.

I vv. 37b-38 riportano il solenne annuncio di Gesù, composto da un proclama (vv. 37b-38a) e da una citazione scritturistica (v. 38b): “Se qualcuno ha

sete, venga a me e beva, chi crede in me. Come disse la Scrittura, fiumi di acqua che vive scoreranno dal suo ventre". Il proclama di Gesù che invita l'assetato ad andare a lui per bere e dissetarsi ha come sfondo Is 55,1.3. Vi è infatti un netto parallelismo tra questo detto di Gesù e quello di Isaia:

*O voi tutti assetati, venite all'acqua,
voi che non avete denaro, venite,
comprate e mangiate; venite, comprate
senza denaro, senza pagare, vino e latte.*

*Porgete l'orecchio e venite a me,
ascoltate e vivrete.
Io stabilirò per voi un'alleanza eterna,
i favori assicurati a Davide.*

L'ascoltare su di un piano metaforico e simbolico è sinonimo di bere. Chi ascolta, infatti, beve le parole e i pensieri che gli vengono dalla sorgente del suo interlocutore. La conseguenza di questo ascolto accogliente è la vita. Isaia accosta due tempi verbali: il presente indicativo (ascoltate) e il futuro (vivrete), poiché il tempo veterotestamentario è ancora il tempo delle promesse e delle attese. Per Giovanni, invece, i tempi verbali sono tutti al presente. La sua escatologia infatti si risolve tutta nel presente, poiché la Parola si è già incarnata qui e ora (1,14a), quale attuazione delle promesse fatte ai Padri (Eb 1,1-2). Ogni promessa e ogni attesa trova il suo vertice e il suo compimento in Lei.

L'esortazione a bere si colloca al centro delle due espressioni tra loro parallele e convergenti su di essa, sia perché l'andare e il credere in Gesù portano al dissetarsi della sua sapienza, collocando il credente nel suo Mistero; sia perché il bere ha come presupposto il credere in lui, colto qui come un cammino, un orientamento esistenziale verso di lui, che dice attrazione a lui. La condizione a tutto ciò è che uno abbia sete: "Se qualcuno ha sete". L'anonimia di questa espressione imprime al proclama di Gesù un tono di universalità, ma dice

anche il presupposto e la condizione per poter accedere a lui: l'aver sete. La sete esprime uno dei bisogni fondamentali della vita ed indica l'anelito verso l'acqua che disseta, dà la vita e la conserva; in termini metaforici e simbolici essa esprime il desiderio di conoscenza e di sapienza, che dopo essersi dissetato in lui diventa desiderio di Dio (Sal 41,3; 62,2). Dio infatti non è fatto per i superficiali e gli sciocchi. L'aver sete, questo bisogno vitale che spinge l'uomo alla ricerca dell'acqua dissetante e salvatrice, dice quella forza che nasce dal Padre e che sospinge l'uomo verso suo Figlio, fonte di vita eterna: "Nessuno può venire da me se il Padre che mi ha mandato non lo attira, e io lo risorgerò nell'ultimo giorno" (6,44). Un'attrazione che richiama la visione escatologica del profeta Amos: "Ecco, verranno giorni, - dice il Signore Dio - in cui manderò la fame nel paese, non fame di pane, né sete di acqua, ma d'ascoltare la parola del Signore" (Am 8,11). Fame e sete parlano di ascolto della Parola di Dio, suo Logos Incarnato.

Il proclama di Gesù, strutturato su delle parole chiavi "aver sete", "bere", "venire a lui", richiama da un lato l'esperienza dell'acqua dissetante che in abbondanza sgorgava dalla roccia nel deserto in mezzo ad un popolo assetato (Nm 20,2-5.11); quella roccia in cui Paolo vide prefigurato Cristo (1Cor 10,4) e che qui è richiamata in qualche modo dalla posizione eretta di Gesù; dall'altro esso prepara la seconda parte del v. 38, la citazione biblica, dove si parla di fiumi d'acqua vivente che sgorgano dal ventre di questa roccia.

Il v. 38b, a detta dell'autore, riporta una citazione biblica, che si rifà, più che ad un testo specifico, ad una tematica biblica riguardante l'acqua che sgorga e disseta ed ha come agente e sorgente primi Dio, lo Spirito, la sua Parola, la Torah, così che l'acqua, il suo sgorgare, il suo dissetare diventano metafora dell'azione divina verso l'uomo che attinge la salvezza dal suo Dio, rendendosi disponibile ad essa (Is 12,3): "Come disse la Scrittura, fiumi di acqua che vive scorreranno dal suo ventre". Due gli elementi di rilievo in questa citazione:

l'espressione "acqua vivente", definita con un participio presente per indicarne non soltanto la vita che continuamente palpita in lei, ma anche la natura propria di questa acqua, che possiede in se stessa la vita e la capacità di darla a chi vi attinge. Essa è anche quantificata dal termine "fiumi" per indicarne un'abbondanza piena, traboccante e inesauribile, che richiama da vicino 10,10b: "io sono venuto perché abbiano vita e l'abbiano in abbondanza". Il secondo elemento, che in qualche modo prepara il v. 39, è il termine che indica l'origine originante di questa incontenibile pienezza di vita: "dal suo ventre". Il termine greco ha una pluralità di significati come "cavità, ventre, addome, utero, stomaco, intestino, visceri"; tutti termini che possiedono un comune denominatore che li associa tra loro: essi indicano indistintamente la cavità toracica dove sono contenute le parti vitali dell'uomo. Esso pertanto designa le profondità dell'uomo, dove in qualche modo si produce e si nasconde l'intero meccanismo della sua vita, di per sé irraggiungibile, pena la vita stessa dell'uomo.

Trasferito metaforicamente e simbolicamente a Dio, queste profondità, in cui si genera e palpita la vita, designano l'ineffabilità e l'irraggiungibilità del Mistero stesso di Dio, che Paolo canta in una stupenda dossologia: «O profondità della ricchezza, della sapienza e della scienza di Dio! Quanto sono imperscrutabili i suoi giudizi e inaccessibili le sue vie! Infatti, chi mai ha potuto conoscere il pensiero del Signore? O chi mai è stato suo consigliere? O chi gli ha dato qualcosa per primo, sì che abbia a riceverne il contraccambio? Poiché da lui, grazie a lui e per lui sono tutte le cose. A lui la gloria nei secoli. Amen» (Rm 11,33-36). Sono queste realtà divine imperscrutabili e irraggiungibili per l'uomo, che gli sono rivelate per mezzo dello Spirito, l'unico capace di scrutare e sondare le profondità di Dio: «Sta scritto infatti: Quelle cose che occhio non vide, né orecchio udì, né mai entrarono in cuore di uomo, queste ha preparato Dio per coloro che lo amano. Ma a noi Dio le ha rivelate per mezzo dello Spirito; lo

Spirito infatti scruta ogni cosa, anche le profondità di Dio. Chi conosce i segreti dell'uomo se non lo spirito dell'uomo che è in lui? Così anche i segreti di Dio nessuno li ha mai potuti conoscere se non lo Spirito di Dio. Ora, noi non abbiamo ricevuto lo spirito del mondo, ma lo Spirito di Dio per conoscere tutto ciò che Dio ci ha donato» (1Cor 2,9-12).

Il v. 39 riporta l'interpretazione dell'autore circa il proclama di Gesù ed è scandito in due momenti: il significato autentico (v. 39a) e la giustificazione di quanto affermato in 39a (v. 39b): «Ora, disse questo circa lo Spirito che stavano per ricevere quelli che avevano creduto in lui; infatti non c'era ancora lo Spirito, poiché Gesù non era stato ancora glorificato». L'associazione acqua-Spirito è ben attestata nella Bibbia, per questo l'autore non ha alcuna difficoltà ad indicare nel simbolismo dei fiumi traboccanti di acqua vivente l'effusione dello Spirito riservato a coloro che avevano creduto e che defluiscono dal suo ventre. Un'allusione forse a quel sangue ed acqua che sgorgheranno dal costato trafitto di Gesù e da quel profondo respiro che nel momento culminante del suo morire Gesù trasse dalle profondità del suo essere, riconsegnando in tal modo lo Spirito al Padre (19,30b), in cui gli studiosi vedono non solo una riconsegna dello Spirito al Padre, ma anche una sorta di prima effusione dello Spirito sui credenti, una sorta di preludio che avrà il suo compimento in 20,22.

La seconda parte del v. 39 è una precisazione giustificativa di quel “stavano per ricevere” che lascia intendere come coloro che avevano incominciato a credere in Gesù ancora non avevano ricevuto lo Spirito. La motivazione è perché “Gesù non era stato ancora glorificato”. Un'affermazione quanto mai singolare che verrà riconfermata in 16,7 e preceduta da un'altra equivoca: “infatti non c'era ancora lo Spirito”; un “non c'era ancora” che ovviamente va inteso “sui credenti” che stavano per riceverlo. La coeternità dello Spirito con il Padre e il Figlio del resto è testimoniata da 15,26; uno Spirito

che vediamo testimoniato anche dal Battista in 1,32.33. Ma ciò che può stupire è la precisazione che lega l'effusione dello Spirito alla glorificazione di Gesù. Per quel che se ne può sapere vediamo come ogni componente la Trinità è da noi conosciuto per il ruolo che svolge nell'ambito della storia della salvezza. Quello dello Spirito è prendere il posto di Gesù e continuare la sua opera salvifica attingendo da lui, dimorando presso i credenti, sostenendoli nella verità e conducendoli alla sua pienezza. Ma la sua funzione non è solo illuminante e sostenitrice del credente nel suo cammino verso il Padre, ma anche avvolgente e coinvolgente nella stessa vita di Dio, nel senso che la sua effusione sui credenti rende possibile il loro accorpamento alla vita stessa di Dio, in Cristo e per Cristo. In altri termini lo Spirito, in quanto potenza di Dio in atto, è colui che rende possibile la partecipazione dei credenti alle promesse attuate in Cristo, che a sua volta opera per la potenza dello Spirito e si muove secondo i suoi impulsi. Un Gesù che è venuto ad inaugurare i tempi dello Spirito, che verrà emanato attraverso la sua glorificazione, così che lo Spirito del Risorto potrà continuare l'opera iniziata dal Gesù storico, ora trasformato per la potenza dello Spirito (Rm 1,4), prendendo e ripartendo da essa per portarla a pieno compimento nei credenti (16,12-15).

I vv. 40-44 riportano la reazione della gente al solenne proclama di Gesù (vv. 37-38), che vede il fronte spaccarsi in due parti: chi riconosce in Gesù il Profeta e il Cristo e chi si oppone a una simile comprensione di Gesù per motivi scritturistici e che degenererà in un tentativo di arresto. Leggendo attentamente il vangelo giovanneo si rileva in esso il riflettersi delle attese giudaiche circa la venuta di “colui che viene”, espressione ricorrente nei vangeli con cui si indicava il messia o il profeta messianico atteso. Fin dal primo capitolo si accentra l'attenzione sul Battista e si indaga sulla sua identità per capire in quale schema scritturistico esso possa in qualche modo rientrare: è forse il Cristo, il Profeta o

Elia? (1,20-25). Ma tutte le attese scritturistiche e della Tradizione sembrano essere inadeguate per poter cogliere la novità dell'evento storico che si sta profilando all'orizzonte. Il Battista non è nessuno dei tre (1,20-21), ma solo un testimone precursore (1,7-8; 3,28). La ricerca dell'identità del Cristo e del Profeta non si arresta, ma continua insistente nel racconto giovanneo e si sposta dal Battista a Gesù, attorno al quale si concentrano i due titoli messianici che, man mano che il racconto procede, s'impongono sempre più a favore di Gesù, creando attorno a lui dissensi, divisioni e abbandoni.

vv. 40-42: il v. 40 si apre mettendo in evidenza tra la folla una particolare categoria di persone: “coloro che ascoltarono queste parole”. Dall'ascolto accogliente nasce la scoperta dell'identità di Gesù e se ne profila una duplice definizione: egli è “il Profeta”. La presenza dell'articolo determinativo davanti al titolo dice che Gesù non è colto come uno dei tanti profeti, ma quel Profeta messianico di cui Dio parlò a Mosè, annunciandone la venuta (Dt 18,15.18). Altri individuano in lui “il Cristo”, cioè il Messia. Ma ciò che si contrappone a questo tipo di comprensione di Gesù è l'interpretazione che il giudaismo aveva dato delle Scritture e da cui aveva elaborato le proprie attese. Al v.27 infatti si era parlato di un messia nascosto nella cui categoria Gesù non rientrava, poiché, sottolineava ironicamente Giovanni, la folla conosceva le origini di Gesù; qui al v. 41b vi è una diversa attesa messianica, quella del filone maggiore della Tradizione e che si riscontra anche in Mt 2,5-6 e a cui allude lo stesso Lc 2,4.

Questa posizione del giudaismo, strettamente vincolato alla lettera delle Scritture e alla Tradizione, non riesce ad uscirne, rendendosi incapace di cogliere la novità dell'evento Gesù: “No, infatti, forse che il Cristo viene dalla Galilea? Non disse la Scrittura che il Cristo viene dal seme di Davide e da Betlemme, il villaggio dov'era Davide?”. Una simile posizione la troviamo al termine della pericope seguente, là dove si rimprovera a Nicodemo di

parteggiare per Gesù: “Indaga e vedi che dalla Galilea non sorge profeta” (v. 52b). E così anche Natanaele aveva canzonato Filippo, che con entusiasmo gli annunciava di aver trovato il Messia (1,45): “Da Nazareth può esserci qualcosa di buono?” (1,46). Il Gesù giovanneo in 5,39.46 aveva già avuto modo di redarguire il giudaismo proprio per la miopia con cui leggeva le Scritture e interpretava la Tradizione. Le attese messianiche pertanto erano concentrate sulla discendenza davidica e su Betlemme, da cui era originario Davide (1Sam 17,12). Quanto alla discendenza davidica, questa traeva la sua giustificazione dalla profezia di Natan fatta al re Davide (2Sam 7,12-16); quanto al luogo di origine, Betlemme, esso si rifaceva a Mic 5,1, profezia, come si è qui sopra accennato, dalla quale attinsero anche Matteo e Luca.

vv. 43-44: il contrasto sulla persona di Gesù non fu privo di conseguenze per il giudaismo, al cui interno si crearono delle divisioni e delle contrapposizioni di discordanti pareri, che porteranno le autorità a sanzionare chiunque avesse riconosciuto Gesù come il Cristo o si fosse fatto in qualche modo suo seguace; dall'altro si innescò un sistema persecutorio nei suoi confronti che, a partire da questo cap. 7 in poi, si farà sempre più pressante fino al suo arresto e al suo assassinio. Contrasti e divisioni che lo stesso Luca sottolineerà nel suo racconto con la profezia del vecchio Simeone: “Egli è qui per la rovina e la risurrezione di molti in Israele, segno di contraddizione perché siano svelati i pensieri di molti cuori” (Lc 2,34-35a); e alla madre, alludendo alla passione e morte di suo figlio, preannuncerà che anche a lei “una spada trafiggerà l'anima” (2,35b).

Contrasti e divisioni all'interno delle autorità giudaiche

vv. 45-53

⁴⁵Le guardie tornarono quindi dai capi dei sacerdoti e dai farisei e questi dissero loro: «Perché non lo avete condotto qui?». ⁴⁶Risposero le guardie: «Mai un uomo ha parlato così!». ⁴⁷Ma i farisei replicarono loro: «Vi siete lasciati ingannare anche voi? ⁴⁸Ha forse creduto in lui qualcuno dei capi o dei farisei? ⁴⁹Ma questa gente, che non conosce la Legge, è maledetta!». ⁵⁰Allora Nicodèmo, che era andato precedentemente da Gesù, ed era uno di loro, disse: ⁵¹«La nostra Legge giudica forse un uomo prima di averlo ascoltato e di sapere ciò che fa?». ⁵²Gli risposero: «Sei forse anche tu della Galilea? Studia, e vedrai che dalla Galilea non sorge profeta!». ⁵³E ciascuno tornò a casa sua.

Quest'ultima pericope, che narra dei contrasti sorti all'interno del gruppo delle autorità circa la persona di Gesù, funge da contraltare alla prima (vv. 3-9), dove similmente l'autore racconta dei contrasti all'interno del gruppo familiare di Gesù al suo riguardo. Si formano in tal modo due poli opposti, privato e pubblico, attraverso i quali passano i contrasti tra le folle. Al centro di tutto la controversa identità di Gesù, che sembra agitare l'intera società ad ogni livello. Si viene così a creare un unico racconto, che ha come comune denominatore la forte tensione che si sta polarizzando attorno alla persona di Gesù, che crea ovunque dissensi e divisioni. Segno questo che Gesù si colloca in mezzo agli uomini come elemento di discriminazione e di giudizio, spingendoli, loro malgrado, a prendere posizione nei suoi confronti.

Narrativamente questa pericope riprende il racconto iniziatosi ai vv. 31-32 in cui i Farisei e i sommi sacerdoti all'udire tra la folla insinuazioni messianiche su Gesù, ne dispongono l'arresto. Tra l'ordine di arresto, impartito nel contesto del v. 14, allorché la festa era giunta a metà, e il ritorno dei servi a mani vuote, avvenuto nel contesto dell'ultimo giorno della festa (v. 37) dovrebbero essere passati all'incirca quattro giorni, un lasso di tempo eccessivo per eseguire un

ordine di cattura nei confronti di una persona che era pubblicamente esposta. Tuttavia in questo caso la tempistica giovannea non sembra avere rilevanza teologica e probabilmente il particolare è sfuggito anche al suo redattore finale. La struttura della pericope è scandita in due momenti: a) il rapporto dei servi sul mancato arresto di Gesù con la conseguente reazione stizzita delle autorità; b) la spaccatura all'interno del gruppo delle autorità per l'intervento a favore di Gesù operato da parte di Nicodemo, che causa lo scioglimento del gruppo stesso (v. 53), decretandone il fallimento. Il lettore, già edotto dal v. 30b, sa che niente può ancora succedere contro Gesù, perché non è ancora giunta la sua ora.

Elemento di congiunzione e di passaggio tra le due parti è il giudizio che l'autore mette in bocca alle autorità giudaiche al v. 49, posto non casualmente al centro della pericope e che ricadrà proprio sulle autorità stesse. La pericope si muove su di un duplice sfondo, che punta da un lato ad esaltare l'autorità e l'autorevolezza di Gesù a scapito delle autorità religiose; dall'altro a condannare la persistente chiusura di queste che va a violare la stessa Legge, di cui esse si proclamano tutrici.

vv. 45-53

I vv. 45-49 narrano un episodio di normale rapporto alle autorità che avevano impartito un ordine di cattura, in questo caso non eseguito (v. 32). La motivazione che giustifica il mancato arresto è “Mai un uomo parlò così”. Anche i servi dunque fanno parte di quelle persone tra la folla che ascoltarono (v. 40a) e che in qualche modo hanno accolto in loro le parole di Gesù, riconoscendone la superiorità. Certo loro non hanno partecipato al dibattito di cui ai vv. 41-42, ma certamente essi hanno operato una scelta di campo a tutto favore di Gesù: “Mai un uomo parlò così”, riconoscendo in tal modo a Gesù un'autorità e un'autorevolezza che le loro stesse autorità religiose non avevano. Hanno preferito infatti trasgredire il loro ordine.

Lo sfondo su cui si muove questa scena richiama da vicino le folle dei sinottici, che dopo aver ascoltato Gesù, gli riconoscono un'autorità e un'autorevolezza che esse non avevano mai riscontrato negli scribi e nei farisei, testimoniando in tal modo in Gesù una presenza superiore, che le stesse autorità religiose temono (11,48).

La risposta delle autorità (v. 48) è di fatto un'accusa nei confronti dei loro stessi servi, dai quali si sentono traditi e ai quali indicano come parametro di raffronto, in alternativa a Gesù, se stesse, proponendosi come guide sicure di verità, a cui loro avrebbero fatto bene dare ascolto. Infatti ora esse lanciano un anatema contro i seguaci di Gesù e, quindi, anche contro i loro stessi servi: “Ma questa folla che non conosce la Legge, questa è maledetta” (v. 49). Più che una vera e propria citazione scritturistica si tratta di una sorta di sentenza dai ritmi sapienziali, che racchiude in se stessa un giudizio di condanna. Anche se non in modo esplicito essa ha per sfondo tutti quei passi scritturistici che lanciano anatemi e maledizioni su chi trasgredisce la Torah. Ma vi è in essa anche un senso di disprezzo nei confronti della gente che per la propria condizione sociale non conosceva la Legge e che veniva definita come “gente della terra”, gente quindi rozza e incolta, che molto probabilmente per il suo contatto con gli animali viveva anche in un costante stato di impurità e su cui pesava la maledizione di Dio.

Il v. 49, posto al centro della pericope, ne costituisce il cuore e formula un giudizio di condanna contro coloro che non conoscono la Torah.

I vv. 50-53 presentano la diatriba tra Nicodemo, che l'autore sottilmente definisce “uno di loro”, con i Farisei e i sommi sacerdoti. L'episodio ha un duplice intento: da un lato rimarcare la divisione che si sta creando all'interno dello stesso Sinedrio sulla persona di Gesù; dall'altro accusare lo stesso Sinedrio di parzialità e di trasgressione della Torah: “Forse che la nostra Legge giudica

l'uomo se prima non ha ascoltato da lui e ha conosciuto che cosa fa?”. Il giudizio di condanna emanato dalle autorità religiose sulla gente ignorante circa la Torah (v. 49), si riversa ora sulle stesse autorità, che la violano palesemente. Questo è un primo livello di interpretazione, quello che la narrazione offre al lettore, il più intuibile e che di fatto crea un contesto di giudizio, che qui viene posto sul giudaismo, che si vantava di conoscere la Legge e di sentirsene maestro, salvo poi violarla all'occasione. Un'accusa che lo stesso Paolo muoverà in Rm 2,1: «Sei dunque inescusabile, chiunque tu sia, o uomo che giudichi; perché mentre giudichi gli altri, condanni te stesso; infatti, tu che giudichi, fai le medesime cose».

Ma la fine ironia di Giovanni e il gioco dei doppi sensi che egli usa nello stendere il suo racconto, lasciano intravedere in quel “non ha ascoltato” e “non ha conosciuto” ciò che Gesù ha fatto e ha detto un'accusa ben più grave che quella di una semplice violazione della Torah: quella di una pervicace e invincibile incredulità, sottese dal rifiuto di Gesù, che si discostava dalla Tradizione e dalle loro attese, che li rendeva miopi di fronte al dispiegarsi di un nuovo evento. Eppure la sapienza dei Proverbi esortava i figli d'Israele all'ascolto e alla conoscenza: “Ascoltate, o figli, l'istruzione di un padre e fate attenzione per conoscere la verità, poiché io vi do un dono buono; non abbandonate il mio insegnamento” (Prv 4,1-2); mentre Isaia ne lamentava la trasgressione a motivo di una cecità pervicace: “Egli disse: «Va' e riferisci a questo popolo: Ascoltate pure, ma senza comprendere, osservate pure, ma senza conoscere. Rendi insensibile il cuore di questo popolo, fallo duro d'orecchio e acceca i suoi occhi e non veda con gli occhi né oda con gli orecchi né comprenda con il cuore né si converta in modo da esser guarito»” (Is 6,9-10). Ascoltare e conoscere, due verbi sinonimi nella teologia di Israele e che hanno a che vedere con l'Alleanza e la Torah, che di fronte all'evento Gesù chiedevano di essere

rivisitate e ricomprese alla sua luce, poiché proprio queste gli rendevano testimonianza (5,39.46; Lc 24,27).

La risposta dei sinedriti è stizzita e offensiva: da un lato si accusa Nicodemo di partitismo campanilistico; dall'altra lo si sollecita ad approfondire le Scritture da cui si evince, secondo la tradizione più affermata, che il Messia doveva provenire dalla Giudea, da Betlemme (Mi 5,1), dalla stirpe davidica (2Sam 7,8-16). Ancora una volta la comprensione si è soffermata sulla forma della lettera, impedendo al giudaismo di coglierne la sostanza. E fu proprio questa incapacità ad andare oltre che ridusse il giudaismo nell'aridità di un culto della Lettera. La conclusione, che denuncia questa incapacità di un secondo livello di comprensione delle Scritture, quello della sostanza, fu che i sinedriti, suprema espressione del giudaismo, “se ne andarono ciascuno a casa propria”(v. 53). È la stessa espressione che riscontriamo in 20,10 dove i discepoli, dopo la scoperta della tomba vuota, se ne tornarono ognuno a casa propria, perché, precisa l'evangelista “non avevano ancora compreso la Scrittura che egli deve risorgere dai morti” (20,9). È dunque l'incomprensione delle Scritture che determina l'involuzione spirituale, metaforizzata da quel “ritornare alla propria casa”.