

1 GIOVANNI 7,53 - 8,11: GESÙ, GLI SCRIBI E I FARISEI, E LA DONNA ADULTERA

(appunti indicativi di una traccia d'analisi)

1.1 Premessa

Circa la questione dell'interpolazione:¹ dal punto di vista di una metodologia sincronica, e specificamente semiotica, noi ci chiediamo soltanto: perché qui? quali sono i legami col contesto?

Per rispondere, percorriamo, senza volerne fare l'esegesi, il contesto dei capitoli 7-8, presentandone una segmentazione e indicando i motivi narrativi e figurativi con cui entrerà in relazione la pagina della donna adultera.

1) 7.1 Καὶ μετὰ ταῦτα περιπάτει ὁ Ἰησοῦς ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ: οὐ γὰρ ἤθελεν ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ περιπατεῖν, ὅτι ἐζήτουν αὐτὸν οἱ Ἰουδαῖοι ἀποκτείνειναι.

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

2) v. 7,2-10: ἦν δὲ ἐγγύς ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων ἡ σκηνοπηγία...

«si avvicinava intanto la festa dei Giudei, detta delle Capanne; i suoi fratelli gli dissero... »:

- Il cap. 7 è lanciato, dal punto di vista narrativo, da un primo "ritiro" di Gesù dalla Giudea per evitare la morte e dall'invito (provocatorio? v. 5) dei "fratelli" di lui a farsi riconoscere pubblicamente dal "mondo" non in Galilea, ma in Giudea e a Gerusalemme; tutto il cap. 8 è concluso poi da un nuovo "nascondimento" di Gesù, di fronte al tentativo reale di lapidarlo; tra questi due "nascondimenti" a causa di un pericolo di morte (cf poi 10,40), nel momento della sua manifestazione pubblica nel tempio, Gesù salva dalla lapidazione la donna adultera (e anche sé stesso);

- I fatti del cap. 7 sono ritmati dallo sviluppo della festa delle Capanne, ma la cornice del quadro, cioè la simbologia e i temi teologici della festa, non devono nascondere la posta in gioco narrativa propria di questa pagina.

3) v. 7,11-13 οἱ οὖν Ἰουδαῖοι ἐζήτουν αὐτὸν ἐν τῇ ἑορτῇ καὶ ἔλεγον, Ποῦ ἐστὶν ἐκεῖνος; ...

"i Giudei lo cercavano durante la festa e dicevano: "Dov'è quel tale?...":

- Prevale ancora il motivo del "nascondimento" e del duplice giudizio su Gesù.

4) 7.14-36 Ἦδη δὲ τῆς ἑορτῆς μεσοῦσης ἀνέβη Ἰησοῦς εἰς τὸ ἱερόν καὶ ἐδίδασκεν...

"Quando si era ormai a metà della festa, Gesù salì al tempio e vi insegnava...":

¹ Per quanto riguarda le attestazioni "esterne", si confrontino gli apparati critici. Si noterà che la X edizione del Merk riporta solo in appendice l'omissione da parte di P⁶⁶ e P⁷⁵. Per una più completa discussione, si confronti B. M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, UBS, London-New York 1975, *ad.l.*

Per quanto riguarda la discussione sui criteri "interni" di stile, pur ricordando le numerose varianti che rendono dubbio il testo più comunemente accettato, si noterà, ad esempio, che in G^v gli scribi (v. 3) non sono mai menzionati altrove e che mai gli interlocutori si rivolgono a Gesù chiamandolo Διδάσκαλε. Il Boismard ha analizzato non solo le caratteristiche "lucane" dello stile, ma anche quelle "giovannee". Egli fa notare i due presenti storici αγουσιν (mai altrove nel NT se non in Gv 9,13 e 18,28) e λεγουσιν (118 volte in Gv); la formula in 8.6 τουτο δε ελεγον πειραζοντες αυτον (cf Gv 6,6 e 12,33); la frase επ' αυτην βαλετω λιθον (cf 8,59); al v. 11 l'imperativo μηκετι αμαρτανε (cf 5,14). Ecco la sua conclusione: "Anche se poco numerose, queste note giovannee sono innegabili. Che cosa concludere da questi fatti? Dal punto di vista letterario, l'ipotesi di una inserzione letteraria del racconto a livello di Giovanni II-B sarebbe la più verosimile; egli avrebbe preso questo racconto al proto-Luca. L'omissione dell'episodio si spiegherebbe per una preoccupazione di non mostrarsi troppo indulgenti verso l'adulterio. - Dal punto di vista della critica testuale, al contrario, si sarebbe fortemente tentati di ritenere l'ipotesi di una inserzione tardiva nel vangelo di Giovanni, non prima del terzo o quarto secolo. Il racconto è omissivo, infatti, non solo dal testo Alessandrino, ma anche dalla tradizione africana antica (Tertulliano, Cipriano) e dalle antiche versioni siriane. Come giustificare una omissione così estesa, in un'epoca così antica? Ma nel caso di una inserzione tardiva dovuta a uno scriba, come spiegare le note "giovannee" del testo? Lo scriba in questione avrebbe volontariamente reso "giovanneo" lo stile del racconto? Sarebbe poco verosimile. Se l'attribuzione del racconto alla tradizione lucana è difficile da contestare, la sua presenza in una parte importante del testo giovanneo resta difficile da spiegare" (M.-É. Boismard - A. Lamouille, *Synopse des quatre évangiles en français*. Tome III, *L'Évangile de Jean*, Cerf, Paris 1977, p. 217).

- Appare il motivo del "cercate di uccidermi" in collegamento con il motivo della osservanza della Legge di Mosè: "Non è stato forse Mosè a darvi la Legge? Eppure nessuno di voi osserva la Legge! Perché cercate di uccidermi?... voi vi sdegnate contro di me perché ho guarito interamente un uomo di sabato?" (vv. 19-20); cf poi 8,40.44;

- Il motivo della Legge tornerà poi in 7,49-51: "Ma questa gente che non conosce la Legge, è maledetta! Disse allora Nicodemo: «La nostra Legge giudica forse un uomo prima di averlo ascoltato e di sapere ciò che fa?»; 8,17 (la testimonianza di due persone);

- Riappare il motivo del "nascondimento", come meraviglia del fatto che Gesù parla in pubblico: 7,25-26: "Non è costui quello che cercano di uccidere? Ecco, egli parla liberamente, e non gli dicono niente..."

- Il motivo dell'"arresto" appare in 7,30.32 e poi in 7,44.

- Si noterà quindi che il racconto dell'adultera appare dopo tre tentativi di arresto falliti per diversi motivi: esso apre come l'occasione per superare un tale "blocco" narrativo, come la competenza per "avere di che accusarlo". Si noterà anche, da questo punto di vista, che un caso di «flagrante adulterio» permette di superare la dilazione della procedura "legale" proposta da Nicodemo ("ascoltare prima di condannare").

Può essere coerente con queste osservazioni, notare ancora che il discorso che segue all'episodio dell'adultera termina con la semplice e fattuale menzione di una mancato arresto: "E nessuno lo arrestò, perché non era ancora giunta la sua ora" (8,20), mentre nelle altre tre precedenti occorrenze del motivo dell'arresto veniva sempre menzionata, in un modo o in un altro, la «volontà» di arrestare: " (30) Allora cercarono di arrestarlo... (32) mandarono per arrestarlo... (44) volevano arrestarlo..."

In 8,37 si parlerà direttamente di volontà di "uccidere", e in 8,59 di un inizio di fatto di lapidazione.

Le prossime menzioni di volontà di "arresto" saranno in 10,39, dopo la guarigione del cieco con il discorso che segue (Gesù si ritira oltre il Giordano), poi in 11,57 (dopo la menzione di un altro ritiro di Gesù).

5) 7.37-52 Ἐν δὲ τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ τῇ μεγάλῃ τῆς ἑορτῆς εἰστήκει ὁ Ἰησοῦς καὶ ἔκραξεν λέγων, «Nell'ultimo giorno, il grande giorno della festa, Gesù levatosi in piedi esclamò ad alta voce...»

- A partire dalle parole di Gesù nell'ultimo giorno della festa, in contrapposizione al tentativo di dare la morte a Gesù comincia ad apparire il motivo della "vita": 7,38: «Fiumi di acqua viva sgorgheranno dal suo seno», che è proprio il motivo che inizierà i discorsi seguenti all'episodio dell'adultera.

6) 7,53-8,11 [Καὶ ἐπορεύθησαν ἕκαστος εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ, 8.1 Ἰησοῦς δὲ ἐπορεύθη εἰς τὸ ὄρος τῶν Ἐλαιῶν.

Si inserisce a questo punto l'episodio dell'adultera, passando temporalmente al giorno dopo la fine della festa.

7) I discorsi-dialoghi che seguono l'episodio dell'adultera:

7.1) 8.12-20 Πάλιν οὖν αὐτοῖς ἐλάλησεν ὁ Ἰησοῦς λέγων, Ἐγὼ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου: ὁ ἀκολουθῶν ἐμοὶ οὐ μὴ περιπατήσῃ ἐν τῇ σκοτίᾳ, ἀλλ' ἔξει τὸ φῶς τῆς ζωῆς.

«Di nuovo Gesù parlò loro: Io sono la luce del mondo; chi segue me, non camminerà nelle tenebre, ma avrà la luce della vita» (8,12);

7.2) 8.21-30 Εἶπεν οὖν πάλιν αὐτοῖς, Ἐγὼ ὑπάγω καὶ ζητήσετε με, καὶ ἐν τῇ ἀμαρτίᾳ ὑμῶν ἀποθανεῖσθε: ὅπου ἐγὼ ὑπάγω ὑμεῖς οὐ δύνασθε ελθεῖν.

«Di nuovo Gesù disse loro: Io vado e voi mi cercherete, ma morirete nel vostro peccato. Dove vado io, voi non potete venire»;

7.3) 8.31-59 Ἐλεγεν οὖν ὁ Ἰησοῦς πρὸς τοὺς πεπιστευκότας αὐτῷ Ἰουδαίους, Ἐὰν ὑμεῖς μείνητε ἐν τῷ λόγῳ τῷ ἐμῷ, ἀληθῶς μαθηταὶ μου ἔστε 8.32 καὶ γνώσεσθε τὴν ἀλήθειαν, καὶ ἡ ἀλήθεια ἐλευθερώσει ὑμᾶς.

«Gesù allora disse a quei Giudei che avevano creduto in lui: Se rimanete nella mia parola, sarete davvero miei discepoli; conoscerete la verità e la verità vi farà liberi»;

- Si noterà l'inversione e lo sviluppo che questi discorsi introducono nella narrazione:

a) di fronte ai reiterati tentativi di arrestare o uccidere Gesù,

b) a partire dalla proclamazione dell'ultima giornata della festa (si tratta di un *climax* sottolineato dal testo) secondo la quale fiumi di acqua viva sgorgheranno da chi «viene e crede» in Gesù,

c) e dopo che alla donna adultera viene restituita la libertà di movimento nella sequela della Legge («va' e d'ora in poi non peccare più»), da si afferma anzitutto (primo discorso: 8,12-20) che «chi segue» Gesù avrà la luce della vita,

db) mentre (secondo discorso 8,21-30) «chi non può seguirlo» morirà nel suo peccato;

dc) e infine (terzo discorso-dialogo 8,31-59) che chi «resta» nella sua parola non solo «resta sempre» nella casa del Padre come figlio «libero» (v. 35), ma anche «non vedrà mai la morte» (v. 51).

- Si sarà osservata l'importanza della figura dei movimenti spaziali.

Si iniziava del resto proprio con l'invito dei fratelli di Gesù a «partire dalla Galilea» (7,3; cf 7,41-42.52) per farsi conoscere al «mondo», e con la domanda della ricerca «Dov'è quel tale?» (7. 11).

Fin dal primo apparire pubblico «nel tempio», Gesù collega la domanda spaziale sulla sua persona con la domanda circa l'origine della sua dottrina o della sua parola («conoscerà se questa dottrina viene da Dio, o se io parlo da me stesso»: 7,17).

Proprio nel momento in cui il libero «andare-venire/parlare» di Gesù fa problema (7,25-26), la domanda su di lui viene di nuovo posta attraverso il ricorso alla figura spaziale del «da dove viene»: «Ma costui sappiamo di dov'è; il Cristo invece, quando verrà, nessuno saprà di dove sia». [Nota: ciò che equivale a collegare un «dominio sui movimenti spaziali» alla non accettazione di Gesù, e viceversa una «libertà non dominata» di andare e venire alla accettazione di Gesù come «mandato» dal Padre.]

Progressivamente, il motivo del «non ri-conoscere» da dove Gesù viene, diventa impossibilità di «seguirlo» (7,33-34), che, nei discorsi seguenti l'episodio dell'adultera, diventa non solo impossibilità di seguirlo nel suo movimento di «ritorno» al Padre (8,14.19), ma anche occasione di «morte nel proprio peccato» (8,21.24). Infine, il motivo del «venire-andare» si trasforma in quello di «restare» nella parola e nella casa del Padre (8,31.35), e quindi nella verità, nella vita e nella libertà (8,32); mentre invece quanti non «seguono» Gesù, sono essi che non «sono da» Dio (8,47), e perciò saranno essi a morire nel loro peccato, in quanto figli del padre della menzogna (8,44), «omicida» fin dal principio (8,44).

Dove appare l'ultima trasformazione figurativa, che fa equivalere «uccidere» a «morire» (8,43-44) e «morire» a «vivere» (8,51).

- Dal punto di vista figurativo, si noterà come l'episodio dell'adultera si integra del tutto omogeneamente su questo piano di isotopia spaziale: in esso vediamo a) che la gente è libera di andare e venire tra il tempio e la sua casa; b) che Gesù (il quale, non dimentichiamo, si è presa la libertà di andare alla festa) sembra quasi trovarsi nel tempio come nella propria casa e diventare egli stesso il luogo di riferimento della gente; c) che una donna, in quanto trovata dove non doveva essere in base alla Legge, perde del tutto la sua libertà di movimento per poi riaverla, ma in nome di quella stessa Legge la cui trasgressione aveva messo in pericolo la sua vita: «va' e d'ora in poi non peccare più».

- Sia dal punto di vista narrativo che figurativo, oltre a quanto già detto al punto 4), si noterà che il primo discorso di Gesù dopo l'episodio dell'adultera, mentre sviluppa la «proclamazione» solenne dell'ultimo giorno della festa sui fiumi d'acqua viva che sgorgeranno da chi «viene e crede» in lui (7,38), contemporaneamente si può dire commentare i movimenti stessi della donna adultera, la quale è stata sorpresa in flagrante adulterio e portata verso Gesù «all'alba» (mentre si era detto che tutti erano tornati «ciascuno a casa sua», evidentemente per «la notte»), ed inoltre è stata appena invitata da Gesù, come nuovo Mosè, ad «andare e non peccare più». Ora, ciò che Gesù dice iniziando il discorso è appunto: «Io sono la luce del mondo; chi segue me, non camminerà nelle tenebre, ma avrà la luce della vita». La donna non appare forse, in questo contesto, come una «discepola» che ricomincia a camminare conformemente alle parole di Gesù, non più nelle tenebre, ma nella luce della vita?

In quest'insieme, non sembrano più semplicemente affinità di superficie quei contatti già notati dagli esegeti, come il motivo ricorrente del «giudizio»: «Non giudicate secondo le apparenze, ma giudicate con giusto giudizio!»: 7,24; «La nostra Legge giudica forse un uomo prima di averlo ascoltato e di sapere ciò che fa?»: 7,51; «Voi giudicate secondo la carne; io non giudico nessuno. E anche se giudico, il mio giudizio è vero, perché non sono solo, ma io e il Padre che mi ha mandato»: 8,15-16; «Avrei molte cose da dire e da giudicare sul vostro conto»: 8,26; «Chi di voi può convincermi di peccato?»: 8,46.

In conclusione, se non ci fossero «motivi esterni» per convincerci dell'inserimento tardivo di questa pagina in questo luogo, per quanto riguarda i «motivi interni»,² ho l'impressione che questa pagina poteva essere stata benissimo e da sempre lì dove oggi si trova. Quanti parlano di inserimento «maldestro» troverebbero certo difficoltà a trovare per questa pagina un posto più adatto.

In ogni caso, tenuto conto che la «canonicità» di questa pagina è fuori discussione, e pur riconoscendo la possibilità di studiarla come una «unità» autonoma così come si fa con tutte le altre pagine evangeliche, non mi sembra però corretto fare astrazione della sua «attuale posizione» in questo punto del vangelo di Giovanni né tanto meno mi sembra corretto escluderla dai commentari del quarto vangelo. Tutto sommato, pur usando i termini con una certa approssimazione, mi pare che per una lettura «sincronica» e «canonica» questa pagina può restare "giovannea", anche se, per l'esegesi storica, e non solo per motivi costringenti di critica testuale, essa lo è divenuta soltanto in un secondo momento.

1.2 Analisi discorsiva

I) Segmentazione del testo e situazioni discorsive:

1) 7,53-8,2: movimento dal Tempio a casa e poi di nuovo al Tempio per ascoltare l'insegnamento di Gesù; movimento di Gesù dal Tempio al Monte degli Ulivi e poi di nuovo al Tempio per insegnare. Il Tempio è caratterizzato come luogo della parola; la folla è caratterizzata dal libero accesso a Gesù.

Si può dire che lo spazio di riferimento è «attorno alla parola» di Gesù.

² I nostri "motivi interni", lo ripetiamo, riguardano solo correlazioni di ordine strutturale narrativo e figurativo, e non hanno evidentemente niente a che vedere con i motivi altre volte portati di ordine piuttosto storico o cronologico in riferimento alla festa delle capanne. R. Schnackenburg, *Il vangelo di Giovanni*. Parte seconda, Paideia, Brescia 1977, p. 317, giudica questi motivi insostenibili, e oggi abbandonati. Curiosamente, però, egli, dopo aver detto che l'inserimento "non è stato operato irriflessivamente", sembra appoggiarsi sulla fragilità dei nessi "puramente esteriori" per affermare: "L'inserito doveva passare inosservato il più possibile per non essere motivo di scandalo" (p. 318).

2) **8,3:** L'insegnamento è interrotto da un "caso" (Riprenderà in 8,12, e non sarà senza un collegamento).

Se nella *situazione 1* si è «attorno alla parola», nella *situazione 2* lo spazio è caratterizzato come «attorno allo sguardo»: la donna adultera è posta in piedi nel mezzo (**στήσαντες αὐτὴν ἐν μέσῳ**, nessuno parla con lei, essa è ridotta al ruolo di donna «adultera»).

Nota. In 7,24 si era detto: **μὴ κρίνετε κατ' ὄψιν, ἀλλὰ τὴν δικαίαν κρίσιν κρίνετε.**

Non giudicate secondo lo sguardo...»

Approfondiremo in seguito, dopo la segmentazione del brano, la posizione degli attori «scribi e farisei».

- 3) **8,4-5:** Interrogazione degli scribi e farisei «legge».
- 4) **6a** Veridizione da parte dell'istanza di enunciazione³
- 5) **8,6b** Prima scrittura di Gesù
- 6) **8,7a = 3)** Insistenza dell'interrogazione da parte degli scribi e farisei
- 7) **8,7b** Parola di Gesù
- 8) **8,8** Seconda scrittura di Gesù
- 9) **8,9a** Gli scribi e i farisei se ne vanno
- 10) **8,9b** Gesù e la donna soli in mezzo
- 11) **8,10-11a** Dialogo tra Gesù e la donna sul "giudizio" da parte degli scribi e farisei
- 12) **8,11b** "Giudizio" e comando di Gesù alla donna

1.2.1 Atteggiamento degli scribi e farisei

a) La soluzione (riguardo alla legge) sarebbe già contenuta nella domanda (livello di «*sapere*»). Allora, «porre in questione» la legge quando la si conosce, è già usarla per altra cosa da quello che si sa che essa dice.

b) In realtà, non hanno ancora eseguito la legge, mentre essi la conoscevano (livello di «*obbligo*»).

In più, hanno «preso» solo la donna: eppure la legge riguardava anche l'uomo (cf *Dt 22,22*). Ciò non è esplicitato dal testo, ma in ogni caso è un gruppo solo maschile che se la prende con la donna.

Nota. Vogliono la morte di una donna: ma è da una donna che hanno ricevuto la vita! E' in questione il loro rapporto con la vita? In realtà, come abbiamo visto all'inizio, nel grande contesto dei capp. 7-8 è proprio il rapporto degli uditori di Gesù con la vita e con la morte che è in questione (Cf soprattutto le osservazioni al punto A.7).

c) La legge non è lì per «comandare», ma per creare un «caso». La donna è ormai solo un «caso», non è più un «soggetto» con cui entrare in relazione (livello di «*uso*» della legge). La predominanza del sapere elimina il «soggetto».

d) La legge non regola più rapporti intersoggettivi, è ormai solo un «comma» che pone antinomia tra «vita» e «legge».

e) Gli scribi non hanno affatto lo scopo di saperne di più. Vogliono mettere in trappola Gesù: o valorizza la legge o nega la vita: in tutti e due i casi, discrediterebbe sé stesso. Sarebbe poi possibile accusare lui. Ecco la legge «stornata» dal suo scopo: da «giudicare» ad «accusare». E in modo perverso: Gesù, per cadere nel tranello, dovrebbe mettere in opera a livello di «dire» quello che essi stanno già stanno facendo (disubbidire alla legge).

Conclusion: Su questi diversi registri (*sapere, obbligo, uso*) i farisei sono già in difetto: cioè, non sono implicati essi, personalmente, in quella legge che pretendono difendere. La legge, per sé, regola dei rapporti interpersonali. Qui non più. È solo un codice slegato dai rapporti "personali".

1.2.2 Atteggiamento di Gesù

L'atteggiamento di Gesù è complesso e si sviluppa all'interno di una duplice sequenza di una azione seguita da una parola:

- sequenza 1) a) scrittura v.6
b) sentenza v.7
- sequenza 2) a) scrittura v.8
b) sentenza v.11

³ Il commento circa le reali intenzioni degli scribi e dei farisei appare in pochi manoscritti al v. 4 dopo **legousin autw**, e in altri al v. 8, dopo la "seconda scrittura", o addirittura al v. 11, a conclusione della pericope. Nestle-Aland²⁵ poneva fra parentesi la frase, Nestle²⁶ la integra e il *Textual Commentary* la esclude dal v. 4 con grado di probabilità {A}.

Non importa il contenuto della scrittura, dal momento che il testo non lo dice.⁴ Nessuno leggerà questa scrittura. Importa il «posto» che occupa nel racconto.

Come «posto»: Il duplice gesto di scrivere fa transizione tra la «domanda» e la duplice «risposta» di Gesù. Il gesto interrompe il corso normale del dialogo tra Gesù e gli «avversari» e nello stesso tempo prepara gli effetti delle risposte di Gesù. Il suo ruolo sarà simile a quello di una «camera di decompressione» per passare da un livello di «pressione» a un altro. La funzione del gesto di scrivere è dunque una funzione mediatrice del passaggio dal «registro» dei giudici a quello di Gesù. La sua funzione precisa sarà determinata solo dall'analisi delle due sentenze.

Per ora, alcune notazioni formali.

a) Le «lettere» scritte sulla terra: sono dei *significanti* puri: sono qualcosa da «vedere», e non da «leggere». Cioè: distolgono lo sguardo dalla donna, al centro; sono essi, ora, al centro. Normalmente, sarebbero la «legge». Il testo procura una delusione su questo punto (per es.: non sono nemmeno interpretati, come i segni di Daniele...).

Il che viene a significare, almeno, che un «soggetto» arriva nel testo, e se arriva ora, vuol dire che prima non c'era. Di che soggetto si tratta? Trattandosi dell'isotopia «legge», si tratta del soggetto della legge?

b) Lo «scrittore»: astratto da ogni relazione presente, è suscettibile di assumere il ruolo dell'«altro», colui che, al di qua di ogni comprensione, si pone come *origine* di ogni comprensione, la controparte del soggetto astratto promosso dalle «lettere».

Infatti: nelle due sentenze, è in primo piano la presa in conto del soggetto.

c) Le «sentenze»: apparentemente sembrano opposte: la prima esorta all'esecuzione della legge; la seconda dichiara la non condanna. Tuttavia, siccome è Gesù che le ha pronunciate, e Gesù non sembra cambiare opinione, possiamo ipotizzare che le due sentenze sono conformi.

Dove è allora l'anti-programma? Non in quello che succede dopo: non condannano; ma nella domanda precedente: cioè i valori in contrasto sono da una parte quelli della domanda e dall'altra quelli delle sentenze.

In effetti: le sentenze cambiano le carte in tavola, poste dai giudei:

ca) Non si pongono sul livello del *sapere*, ma del *fare*: *non informano*, ma *comandano*. La legge è conosciuta, mettetela in pratica. È una sentenza, ma certo particolare dal momento che farà evitare la condanna, senza per questo negare né la colpevolezza del donna né il valore della legge.

cb) Mirano a coinvolgere direttamente gli interlocutori: Non stiamo a risolvere un *caso*, procedete al *fatto*: da soggetti del *sapere* la legge («specialisti»), a soggetti del *fare* la legge («osservanti»).

cc) È una posizione di *soggetto* che bisogna prendere *in relazione diretta con la donna*, per quanto riguarda la sua vita e la sua morte, e quindi è un invito a prendere coscienza del proprio rapporto *in relazione con la vita e con la morte*.

Gli accusatori «porteranno» gli effetti del loro comportamento, sia in vista della condanna che in vista dell'assoluzione: di fatto essi assolveranno.

I due campi della legge e della vita, prima in opposizione (per i giudei), si trovano ravvicinati attraverso la parola di Gesù.

d) Sulla condizione: «essere senza peccato»: che cosa comporta questa condizione?

da) Anzitutto, dal punto di vista della modalità, è chiaro che comporta un riflettere su sé stessi, prima di giudicare gli altri. Si tratta cioè di un modo di «mettere in questione» i giudei. Per quanto riguarda il contenuto, però, si tratta di prendere coscienza di essere «senza peccato».

Nota. Da un punto di vista del contesto interno, cioè stando nei limiti dell'episodio, non sembra che il lettore possa essere autorizzato a scegliere, e nemmeno a privilegiare, né una strada interpretativa ispirata alla ironia o alla morale o alla psicologia, come se Gesù ricordasse agli interlocutori i loro "peccati", né una strada ispirata alle procedure legali (*Dt 17,5-7; Es 23,6-7*).

Da un punto di vista del contesto più immediato, può essere pertinente richiamarsi al motivo ricorrente della Legge, soprattutto all'accusa che Gesù ha mosso ai suoi interlocutori di "non osservare la Legge" (cf 7,19), alla difesa che egli ha fatto di sé stesso come non trasgressore della Legge (cf 7,23). Richiamarsi alla sfida di Gesù in 8,46: «chi di voi può convincermi di peccato», può essere meno pertinente, in quanto essa verte piuttosto sul dire la verità e la menzogna, e non direttamente sulla Legge.

⁴ Dagli apparati critici, è possibile constatare come alcuni codici molto tardivi (due maiuscoli e alcuni minuscoli più alcuni manoscritti della versione armena) hanno aggiunto dopo *ghn* la frase: "i peccati di ciascuno di essi": ΕΝΟΣ ΕΚΑΣΤΟΥ ΑΥΤΩΝ ΤΑΣ ΑΜΑΡΤΙΑΣ (l'aggiunta è in genere al v. 8; il 264 del XII sec., conservato alla biblioteca Nazionale di Parigi, la pone al v. 6).

In definitiva, tutto ciò che sappiamo dal testo non esclude, anzi porta a prendere atto che, se pure si volessero escludere gli interlocutori in quanto "peccatori", resterebbe sempre Gesù come esecutore disponibile, in quanto appena prima egli stesso si è proclamato conforme alla Legge, e quindi potrebbe essere obbligato a "fare" ancora una volta la Legge.⁵

Che cosa però vuol dire qui "peccato"?

Si pensa anzitutto all'adulterio. Ma peccato è termine più generale.

L'adulterio stesso, poi, è descritto in due modi diversi: nella domanda, è una infrazione alla legge («in flagrante [delitto] compiendo adulterio»: *ἐπ' αὐτοφωρῶ μοιχευομένη*; l'espressione nasce di per sé riferita ad un furto; nella dichiarazione di Gesù, è caratterizzato come «peccato» («non peccare più», *ἀπὸ τοῦ νῦν μηκέτι ἀμάρτανε*).⁶

db) E' la stessa cosa, infrazione e peccato? In altre parole, qual è il rapporto tra peccato e legge? Il testo non esplicita direttamente questo punto; però è possibile notare:

* «Essere senza peccato» è la *condizione preliminare*, qui, per agire conformemente alla legge; ma è anche, sempre in questo testo, la *conseguenza finale* dell'osservanza della legge (v. 11b).

Dal punto di vista logico, è una condizione principale o terminale rispetto alla legge: o precede o segue l'osservanza della legge. "Essere peccatore" o "essere giusto" si comprende in rapporto alla legge, ma non sembra da identificare con essa. In quanto non identificato alla legge, lo stato di "essere peccatore" o "essere giusto" non è determinato dalla legge.

Infatti, due caratteristiche qualificano lo stato di non-peccatore nella posizione di Gesù:

una "effettiva" relazione all'altro (gettare, o non gettare, la pietra) e un rapporto "reale" alla vita o alla morte (in questo caso condannare davvero ed eseguire la condanna, oppure assolvere).

La legge regola questo rapporto, obbliga a prenderlo in considerazione, ma non lo crea.

* «Essere senza peccato» è di chi è "in regola" verso la legge, ma nello stesso tempo di chi è, anche anteriormente, "in regola" verso la vita.

Nota. Da questo ultimo punto di vista, chi può dire di non essere più "in debito" verso la vita?

In conclusione: è forse a questo problema ultimo che ci costringe l'ingiunzione di Gesù: tenere conto della duplice istanza rappresentata dall'antiorità della legge (uno è "senza peccato" dopo che ha fatto la legge) e dalla responsabilità verso la vita (chi è "senza peccato", cioè chi si è posto in rapporto reale con la vita e la morte - nel nostro caso, di questa donna - farà la legge).

e) La pietra: qual è allora il suo ruolo figurativo?

- pietra di morte, dal punto di vista dei giudei
- pietra di paragone dal punto di vista di Gesù. Chi la scaglia si dichiara «senza peccato».

Perciò: passaggio da "pietra di morte" a "pietra di verità". Da questo punto di vista, il primo a lanciare una pietra simile, è Gesù: la lancia come parola sia nell'orto degli scribi che in quello della donna.

f) Effetto: si ritirano, uno per uno. Sono forse dichiarati "peccatori"? Vorrebbe dire che da accusatori, passerebbero ad accusati. Ma è proprio quello che figurativamente succede nel testo?⁷

⁵ Si osservi del resto che se si interpreta l'assoluzione come conseguente a una presa di coscienza del proprio peccato (e parliamo sempre sul piano testuale e non referenziale), quando poi si commenta la frase con cui Gesù si allinea al giudizio degli accusatori ("neanch'io ti condanno"), si è costretti ad osservazioni tipo questa di Schnackenburg: "E' un'assoluzione che però non deve far pensare che egli si annoveri tra i peccatori. Egli la pronuncia per sua libera decisione, con la sovranità di chi conosce la misericordia di Dio" (op. cit., p. 312). L'osservazione dice ovviamente cose vere, ma ha lo svantaggio di allontanarsi da ciò che nel testo è più pertinente.

⁶ Pochi codici, il D e un minuscolo del monte Athos (1071, XII sec.), hanno posto *αμαρτια* anche al v. 3, per anticipazione del v. 11.

⁷ Il testo base riceve numerose e successive amplificazioni attraverso l'aggiunta di glosse esplicative. Di queste fanno parte, ad esempio, l'esplicitazione "riprovati dalla loro coscienza" *υπο της συνειδησεως ελεγχομενοι*, e, secondo il testo di Nestle²⁶ anche "fino agli ultimi" *εως των εσχατων* (accettato invece dal Merk). Altre aggiunte ai versetti seguenti precisano che Gesù si riferisce agli accusatori: "dove sono coloro che ti accusavano?" *που εισιν οι κατηγοροι σου*, e inoltre che egli in questo momento si interessa solo alla donna: "e non guardando nessuno se non la donna" *και μηδενα θεασαμενος πλην της γυναικος*. In tal modo, tra l'altro, si permette al racconto di mantenere attorno a Gesù un uditorio (il "popolo" del v. 2), disponibile

Gesù non condanna la donna, ma non sembra condannare nemmeno gli scribi: al contrario, libera la donna in quanto libera gli altri dal meccanismo in cui si sono «inceppati». Il gruppo si trasforma:

- a) abbandonano la loro accusa;
- b) se ne vanno "uno per uno": al posto del gruppo-massa dell'inizio (designati con funzione sociale, preoccupati di "caso" teorico); ritrovano ora una identità di soggetto individuale; di soggetto della legge; si "contano" di fronte alla legge;
- c) in ordine di età: situati nell'ordine del tempo, occupano un posto relativamente alla loro generazione e alla loro fine, cioè relativamente alla vita.

In conclusione, La parola di Gesù li ha «ricondotti» a sé stessi.

Il silenzio dei giudei apre la soluzione. Gesù non vede, non sente. Perciò interroga. Ciò rivela due cose:

1) rispetto ai giudei: chiedendo «dove sono?», rivela che non aveva parlato tatticamente, ma sul serio. Era una sentenza da eseguire. Il rischio era reale. Potevano lapidare. Per introdurre il «soggetto» bisognava rischiare.

2) rispetto alla donna: si tratta di una vera «restaurazione».⁸ Per la prima volta, qualcuno parla con la donna. Gesù si adatta alla assoluzione dei giudei: li riconosce rappresentanti della legge? Sembra. Ma aggiunge: «va' e non peccare più». La legge trova significato in questo stato finale di non peccato. La donna è libera di andare e venire, come il popolo che viene per ascoltare. Il cerchio si è aperto.

1.3 Verso la struttura narrativa

Già le costanti a livello figurativo hanno suggerito un'organizzazione dei valori strutturali della narrazione. Per essere meno influenzati da «ideologie» pre-testuali, possiamo prendere come punto di partenza le figure meno cariche di contenuto semantico, le più astratte da questo punto di vista: qui le determinazioni spaziali. Otterremo così delle posizioni, in cui per omologia situeremo poi gli altri valori.

1) Posizioni spaziali occupate successivamente dalla "donna"

- «reperita», «sorpresa» in flagrante adulterio;
- «accerchiata»: condotta e posta in mezzo;
- «non accerchiata, fuori presa»: il cerchio si disfa in seguito ai gesti e alle parole di Gesù;
- «libera di movimento»: con l'ordine di «andare».

Lo schema delle *figurazioni* successive della donna definisce gli spazi in cui potranno investirsi i valori:

accerchiata	libera nei movimenti
×	
reperita	non accerchiata
sorpresa	fuori presa

per i discorsi che continuano al v. 12. La questione della presenza del popolo è sentita anche dallo Schnackenburg: "Qui si pensa sicuramente agli Scribi e ai Farisei; se anche al popolo, è incerto. Forse la gente rimane come muta spettatrice dell'ultima scena, perché la donna continua a stare "nel mezzo"; poi è detto "solo con la donna" (op. cit., p. 311)

⁸ Si noterà che il Merk accetta nel testo la specificazione "in piedi" $\epsilon\sigma\tau\omega\sigma\alpha$, a differenza del Nestle²⁶, che preferisce il semplice $\omicron\upsilon\sigma\alpha$, attestato dal codice D. Si noterà in questo un ulteriore esempio di come le varianti possono contenere delle segnalazioni di tipo semantico per una lettura sincronica (che però si guarderà bene dal pronunciare preferenze testuali secondo propri criteri non pertinenti sul piano filologico).

2) Su queste posizioni si articolano le **operazioni** che producono questi stati:

condannare	non peccare più gettare la prima pietra
×	
incolpare	discolpare non condannare ("essere senza peccato")

Nota. Le due sentenze di Gesù appaiono conformi (sulla stessa posizione)

3) Come su queste posizioni si articolano gli **atteggiamenti riguardo alla legge**:

Per gli scribi: la legge è un oggetto di sapere. Una volta che si conosce, si sa, la legge o la sentenza è automatica. Il soggetto (la donna) non è tenuto in conto, è cancellato dalla predominanza del sapere.

Per Gesù: la legge scritta è implicata nella parola intersoggettiva. E' attraverso la parola (di qualcuno) che la legge si applica al soggetto.

Si hanno dunque due concezioni della legge: l'una, secondo la quale essa implica logicamente la sentenza, l'altra secondo la quale essa è implicata dalla parola: è la parola che si fa carico dello scritto, non lo scritto che si fa carico della parola.

sapere oggettivo "Legge implicante"	rapporto intersoggettivo "Parola implicante"
×	
"Parola implicata"	"Legge implicata"

La "legge implicante" e la "legge implicata" si trovano sullo *schema* della "scrittura"; la "parola implicante" e la "parola implicata" sullo *schema* della "parola".

4) Come stanno le cose sulla **isotopia della vita**? (relazioni parentali, coniugalità, filiazione):

La vita o la morte : questa posta in gioco corre lungo tutto il racconto. Essa è figurata sotto l'opposizione "matrimonio vs adulterio".

morte misconoscimento del rapporto maschio-femmina	vita riconoscimento del rapporto maschio-femmina
×	
non vita non riconoscimento	non morte non misconoscimento

Si vede come alla posta in gioco della vita e della morte fisica, si affianca la posta in gioco del rapporto tra i sessi, isotopia evidentemente legata alla vita-morte e alla legge.

L'adulterio della donna provoca una rottura di questo rapporto (nei riguardi della legge), e si arriva a un disconoscimento totale del rapporto uomo-donna: i giudei se la prendono con la donna e non con l'uomo, e non parlano assolutamente con la donna, soltanto strumento per accusare Gesù.

Questa assenza di rapporti mette in pericolo la vita della donna, e cioè contemporaneamente si nega la vita in modo automatico e assoluto: non si ha alcun debito con la vita.

Il ritiro degli scribi, dopo le parole di Gesù annulla questo misconoscimento, e nello scambio di parola tra Gesù e la donna si assiste alla restaurazione dei rapporti maschio-femmina, equivalente alla ristrutturazione "simbolica" della vita. (È vero, tuttavia, che gli scribi e farisei non arrivano a occupare il posto finale in questo tragitto; e tuttavia si noterà che gli interlocutori del discorso che segue non sono più gli «scribi e i farisei» ma soltanto i «farisei»: 8,13).

5). Ma come **le due isotopie maggiori «vita» e «legge»** sono strutturate, correlate fra loro?

Nella domanda degli scribi: questo rapporto è posto in causa: o la vita o la legge. Vogliono costringere Gesù a scegliere o l'una o l'altra. Ma scegliere in questo modo, supporrebbe ammessa l'antinomia tra legge e vita, tra simbolico e reale.

La risposta di Gesù va contro una tale disarticolazione e mira a salvare insieme l'istanza della vita e della legge. E' una posizione grandemente opposta a quella degli avversari, in quanto questi, oltre alla contraddizione tra vita e legge non sfuggono a una contraddizione interna: rappresentanti della legge, essi non l'applicano, partigiani della sentenza di morte, essi non l'applicano all'uomo dell'adulterio.

Anche Gesù preconizza una "giustizia" (non peccare più), ma questa giustizia tende a ristabilire l'articolazione della legge sulla vita. Questa articolazione avviene attraverso la mediazione di un terzo campo, coordinatore degli altri due: quello della parola.

Il campo della parola del resto avvolge tutto il racconto, che cominciava con l'insegnamento (aperto a tutti) e si conclude con una parola «ammaestratrice» e liberatrice verso la donna (Gesù, nuovo Mosè, restituisce la donna alla legge o ridà la legge alla donna).

antinomia legge W vita		articolazione legge V vita
	×	
non articolazione non legge V vita		non antinomia non legge W vita

1.4 Quadro figurativo su Gv 7,53-8,12

Situazioni discorsive	Spazi	Tempi	Attori	Osservazioni
1) 7,53-8,2 insegnamento	Dal Tempio a casa propria a Monte degli Ulivi, al Tempio: attorno a Gesù	Dopo festa e discussione All'alba Insegnamento, di cui non si dice il contenuto	Ognuno individuato dal suo luogo: Gesù è individuato dal tempio, dove "siede" a insegnare; il popolo "va" da Gesù,	Tempio: luogo di parola; Folla: libero accesso a Gesù e "intesa"; movimento a ritmo "naturale"
2) 3 "incursione" di scribi e farisei	Lo spazio si organizza attorno a un "centro" dove non c'è più Gesù ma la donna: Cerchio chiuso e "scentrato"	Interruzione dell'insegnamento; al suo posto la "voce-notizia" impersonale sulla donna;	Gli scribi "conducono" (non "vengono"); Gesù maestro tolto di cattedra; Donna "sorpresa", "condotta", "posta al centro":	Da "attorno alla parola" ad "attorno allo sguardo"; "massa" maschile vs "donna oggetto";
3) 4-5: parole di scribi e farisei	Cerchio alla ricerca di una "misura", fra diverse presentate come concorrenti: o Gesù o Mosè; in realtà, quella di Scribi e farisei: e in base alla loro misura, al centro ci sarà in ogni caso qualcuno su cui mirare le pietre.	Tempo della "flagranza": prevalenza dei "fatti" sulle "parole";	Donna: ridotta a categoria; chiamano Gesù "maestro", ma lo pongono davanti a un fatto "flagrante": è richiesto di parola, quando per sé non lasciano posto alla parola	Legge come "questione"; Scribi "conoscitori", non soggetti della legge; la sentenza "è per essi automatica, "estranea"; la parola è implicata dalla legge: parola e scritto si identificano; parola del Maestro vs scritto della Legge?
4) 6a enunciazione	"fuori campo": spazio testuale fra testo e lettore	il testo evidenzia una "flagrante" simulazione (veridizione inserita al v. 6)	l'enunciazione introduce la verità sulla parola di "tentazione";	parola vera vs parola falsa; la donna confermata nel ruolo di oggetto strumentale;
5) 6b prima scrittura	chinatosi "giù" (ΚΑΤΩ), "terra"; Gesù rioccupa il "centro"	tempo di "silenzio", ma non "vuoto"	Gesù da "seduto" a "chinato giù"; Scrittura "non detta";	Gesù rioccupando il centro dello "sguardo" comincia a distogliere la "mira" dalla donna
6) 7a insistenza	reduplica e rafforza i vv. 4-5			Oltre l'effetto di rafforzare i vv. 4-5, una tale insistenza "reagisce" con la "scrittura silenziosa"
7) 7b parola di Gesù	"su" (ΑΥΘ):	tempo di "azione" in base alla legge:	Gesù si rialza "su", in piedi; Sentenza che coinvolge	Da "caso" a "fatto"; Da "pietra di morte" a "pietra di verità"
8) 8 seconda scrittura	reduplica e rafforza il v. 6b	tempo di "silenzio", ma non "vuoto": fa "eco" al "comando"	Gesù di nuovo "chinato giù": di fronte all'"insistenza "rigida" di 7a, Gesù sembra l'unico "flessibile"	Oltre che reduplicare 6b, "reagisce" anche con 7b: apre il tempo dell'azione degli scribi e farisei
9) 9a se ne vanno	Il cerchio si apre	tempo di "ascolto" reintrodotta;	Gruppo "individuato" di anziani-giovani, "misurati" rispetto alla "vita";	Gruppo da "massa" a "ordinato individuato contato"; Gesù "ascoltato" ha il ruolo di "maestro" verso s. e f.
10) 9b: Gesù e donna	Il centro è ora "condiviso"	Donna "non accerchiata", insieme a Gesù: al centro	la donna è salva, ma ancora "immobile"	
11) 10-11a dialogo su giudizio	"su"; Spazio libero: "dove sono?" e interpersonale: "io-tu"	Dialogo	Gesù "alzato" e "Signore"; donna soggetto di parola;	Rapporto personale fra Gesù e la donna, ma anche fra Gesù e s. e f.: Gesù assume il loro "giudizio";
12) 11b comando di Gesù	Ri-partenza: si ritorna ai movimenti "liberi" iniziali	"da ora": distinzione prima/dopo	Gesù datore di Legge alla donna; Donna "inviata", libera come "ciascuno" e popolo dell'inizio	Tutti sono di nuovo attorno alla parola, ma anche in ascolto della Legge; Donna non più peccatrice; libera di andare e venire, di parlare e di ascoltare: corpo ridiventato soggetto.

1.5 Organizzazione narrativo-semantic di Gv 7,53-8,11

<p>8.3δ και στήσαντες αὐτήν ἐν μέσῳ 8.5β τὰς τοιαύτας 8.5γ λιθάζειν,</p> <p>8.6γ ἵνα ἔχωσιν κατηγορεῖν αὐτοῦ.</p>	<p>I</p> <p>II</p> <p>III</p> <p>IV</p>	<p>7.53α Καὶ ἐπορεύθησαν 7.53β ἕκαστος εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ, 8.1α Ἰησοῦς δὲ ἐπορεύθη 8.1β εἰς τὸ ὄρος τῶν Ἐλαιῶν. 8.2α Ὁρθρου δὲ πάλιν 8.2β παρεγένετο εἰς τὸ ἱερόν 8.2γ καὶ πᾶς ὁ λαὸς ἤρχετο πρὸς αὐτόν, 8.2δ καὶ καθίσας ἐδίδασκεν αὐτούς.</p> <p>8.6α τοῦτο δὲ ἔλεγον</p> <p>8.7δ πρῶτος ἐπ' αὐτήν βαλέτω λίθον. 8.9γ εἰς καθ' εἷς 8.9δ ἀρξάμενοι ἀπὸ τῶν πρεσβυτέρων</p> <p>8.11ε πορεύου, 8.11ζ [καὶ] ἀπὸ τοῦ νῦν 8.11η μηκέτι ἀμάρτανε.</p>
<p>donna accerchiata condannare (Sapere oggettivo) Legge implicante Misconoscimento rapporto maschio-femmina antinomia (legge Wvita) morte</p> <p style="text-align: right;">/A/</p>		<p>/B/ donna libera nei movimenti non peccare più, gettare prima pietra • fare legge (Rapporto intersoggettivo) Parola implicante Riconoscimento rapporto maschio-femmina articolazione (legge V vita) vita</p>
<p>donna reperita, sorpresa incolpare (Sapere oggettivo) Parola implicata Non-riconoscimento rapp. maschio-femmina non-articolazione: non (legge V vita) non-vita</p> <p style="text-align: right;">/non-B/</p>		<p>/non-A/ donna non accerchiata, fuori presa discolpare, non condannare (essere sebza peccato) (Rapporto intersoggettivo) Legge implicata Non misconoscimento rapp. maschio-femmina non-antinomia: non (legge Wvita) non-morte</p>
<p>8.3α ἄγουσιν δὲ οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι 8.3β γυναῖκα 8.3γ ἐπὶ μοιχείᾳ κατελιημμένην,</p> <p>8.4α λέγουσιν αὐτῷ, 8.4β Διδάσκαλε, 8.4γ αὕτη ἡ γυνὴ κατελίηπται ἐπ' αὐτοφώρῳ μοιχευομένη: 8.5α ἐν δὲ τῷ νόμῳ ἡμῖν Μωϋσῆς ἐνετείλατο 8.5ε σὺ οὖν τί λέγεις;</p> <p>8.6β πειράζοντες αὐτόν</p> <p>8.7α ὡς δὲ ἐπέμενον ἐρωτῶντες αὐτόν, ,</p>	<p>I</p> <p>II</p> <p>III</p> <p>IV</p>	<p>8.6δ ὁ δὲ Ἰησοῦς κάτω κύψας 8.6ε τῷ δακτύλῳ κατέγραφεν εἰς τὴν γῆν. 8.7β ἀνέκυψεν καὶ εἶπεν αὐτοῖς, 8.7γ Ὁ ἀναμάρτητος ὑμῶν 8.8α καὶ πάλιν κατακύψας 8.8β ἔγραφεν εἰς τὴν γῆν. 8.9α οἱ δὲ ἀκούσαντες 8.9β ἐξήρχοντο 8.9ε καὶ κατελείφθη μόνος καὶ ἡ γυνὴ ἐν μέσῳ οὔσα.</p> <p>8.10α ἀνακύψας δὲ ὁ Ἰησοῦς 8.10β εἶπεν αὐτῇ, 8.10γ Γύναι, ποῦ εἰσιν; 8.10δ οὐδεὶς σε κατέκρινεν; 8.11α ἡ δὲ εἶπεν, 8.11β Οὐδεὶς, κύριε. 8.11γ εἶπεν δὲ ὁ Ἰησοῦς, 8.11δ Οὐδὲ ἐγὼ σε κατακρίνω:</p>

1.6 Lettura sequenziale secondo l'organizzazione narrativo-semantic di Gv 7,53-8,11

	non-B	A	non-A	B	
7.53a				Καὶ ἐπορεύθησαν	I
7.53β				ἕκαστος εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ,	
8.1a				Ἰησοῦς δὲ ἐπορεύθη	
8.1β				εἰς τὸ ὄρος τῶν Ἐλαιῶν.	
8.2a				Ὅρθρου δὲ πάλιν	
8.2β				παρεγένετο εἰς τὸ ἱερόν	
8.2γ				καὶ πᾶς ὁ λαὸς ἤρχετο πρὸς αὐτόν,	
8.2δ				καὶ καθίσας ἐδίδασκεν αὐτούς.	
8.3a	ἄγουσιν δὲ οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι				
8.3β	γυναῖκα				
8.3γ	ἐπὶ μοιχεία κατελιμμένην,				
8.3δ	καὶ στήσαντες αὐτήν ἐν μέσῳ				
8.4a	λέγουσιν αὐτῷ,				
8.4β	Διδάσκαλε,				
8.4γ	αὕτη ἡ γυνὴ κατελιμπται ἐπ' αὐτοφῶρῳ μοιχευομένη:				
8.5a	ἐν δὲ τῷ νόμῳ ἡμῖν Μωϋσῆς ἐνετείλατο				
8.5β	τὰς τοιαύτας				
8.5γ	λιθάζειν,				
8.5ε	σὺ οὖν τί λέγεις;				
8.6a				τοῦτο δὲ ἔλεγον	II
8.6β	πειράζοντες αὐτόν,				
8.6γ	ἵνα ἔχωσιν κατηγορεῖν αὐτοῦ.				
8.6δ				ὁ δὲ Ἰησοῦς κάτω κύψας	III
8.6ε				τῷ δακτύλῳ κατέγραφεν εἰς τὴν γῆν.	
8.7a	ὡς δὲ ἐπέμενον ἐρωτῶντες αὐτόν,				
8.7β				ἀνέκυψεν καὶ εἶπεν αὐτοῖς,	
8.7γ				Ὁ ἀναμάρτητος ὑμῶν	
8.7δ				πρῶτος ἐπ' αὐτήν βαλέτω λίθον.	
8.8a				καὶ πάλιν κατακύψας	
8.8β				ἔγραφεν εἰς τὴν γῆν.	
8.9a				οἱ δὲ ἀκούσαντες	
8.9β				ἐξήρχοντο	
8.9γ				εἷς καθ' εἷς	
8.9δ				ἀρξάμενοι ἀπὸ τῶν πρεσβυτέρων	
8.9ε				καὶ κατελείφθη μόνος καὶ ἡ γυνὴ ἐν μέσῳ οὔσα.	
8.10a				ἀνακύψας δὲ ὁ Ἰησοῦς	IV
8.10β				εἶπεν αὐτῇ,	
8.10γ				Γύναι, ποῦ εἰσιν;	
8.10δ				οὐδεὶς σε κατέκρινεν;	
8.11a				ἡ δὲ εἶπεν,	
8.11β				Οὐδεὶς, κύριε.	
8.11γ				εἶπεν δὲ ὁ Ἰησοῦς,	
8.11δ				Οὐδὲ ἐγὼ σε κατακρίνω:	
8.11ε				πορεύου,	
8.11ζ				[καὶ] ἀπὸ τοῦ νῦν	
8.11η				μηκέτι ἀμάρτανε.	

2 Gv 18,28-19,16. LA COMPARIZIONE DI GESÙ DAVANTI A PILATO

Segmentazione del brano

L'organizzazione precisa dello **spazio** appare subito come una costante del brano. Da una parte l'interno del pretorio, dall'altra l'esterno. Il primo rappresenta l'universo romano, il secondo l'universo giudaico (i giudei non passano dall'uno all'altro: v. 28).

Esterno:	18,28-32:	Gesù all'interno, Pilato esce all'esterno per parlare con i Giudei.
Interno:	18,33-38a:	Primo dialogo tra Pilato e Gesù.
Esterno:	18,38b-19,7:	Ricerca di un compromesso tra Pilato e i Giudei. Questo lungo negoziato è interrotto dalla scena della flagellazione e della presentazione di Gesù al popolo (19, 1-3).
Interno:	19,8-12a:	Secondo dialogo tra Pilato e Gesù.
Esterno:	19,12b-16:	Ultima discussione tra Pilato e i Giudei, che gli strappano la condanna di Gesù.

Come si vede, la suddivisione degli spazi corrisponde alla suddivisione dei dialoghi tra Pilato e Gesù, all'interno, e tra Pilato e i Giudei, all'esterno.

NB. Da ricordare il fatto che Gesù aveva rifiutato di dialogare con Anna (18,21).

2.1 18,28-32 : Il trasferimento di giurisdizione

Perché questo spostamento dalla casa di Caifa al Pretorio? Il motivo sarà conosciuto solo alla fine dei dialoghi tra Pilato e i Giudei (18,31; 19,7).

D'altra parte non si dice niente di quanto è successo in casa di Caifa (18,24.28). Solo da 11,46-53 sappiamo della decisione presa di mettere a morte Gesù. Ed è questa volontà il solo elemento ritenuto del testo. Ad esempio, non vengono ricordati i motivi di questa decisione (v. 30!). Il testo, invece, focalizza l'attenzione sul fatto che l'esecuzione del progetto richiede un trasferimento di giurisdizione (v. 31).

La situazione è dunque la seguente: i Giudei hanno il /volere/ di uccidere, ma non ne hanno il /potere/; Pilato ha il /potere/, ma non ne ha ancora il /volere/. La contrattazione tra Pilato e i Giudei è necessaria per unire il /volere/ degli uni e il /potere/ dell'altro.

La fase di "manipolazione" presenta però una difficoltà: i due partner non obbediscono al medesimo sistema di valori (i Giudei rifiutano di entrare nel pretorio) e, soprattutto, non si riferiscono al medesimo quadro giuridico.

Dal punto di vista storico o psicologico è strana l'assenza di ogni accusa precisa. Ma, restando al livello testuale, bisogna solo dedurre che la coerenza del testo si fonda su questa assenza:

- *A livello degli attori:* questa assenza è funzionale al fatto della loro impotenza a trovare un capo d'accusa comune. Sino alla fine (la scritta sulla croce: 19,21-22), i due non arriveranno a mettersi d'accordo sul motivo della condanna. Non c'è capo d'accusa che sia accettabile dalle due parti su uno stesso piano.

In effetti, nel dialogo iniziale non c'è vero "dialogo", vera "comunicazione" tra Pilato e i Giudei. C'è invece consegna e presa del corpo di Gesù, che si trova ridotto a "posta in gioco" di un rapporto di forza.

L'opposizione sembra essere: comunicazione (di parola) vs consegna (cessione o presa).

- *A livello del narratore:* il v. 32 mostra che per il testo la questione non è di dire se Gesù doveva o no morire, ma come egli doveva morire: se per lapidazione (supplizio giudaico) o per crocifissione (supplizio romano). Coerentemente, il testo si interessa solo del trasferimento di giurisdizione. Il testo parla dunque non per informare, ma per far capire. Capire che cosa? Che la parola di Gesù in ogni caso si compie. E' la parola di Gesù, e non la manipolazione esercitata dai Giudei, che dà senso all'avvenimento: essa funziona come la legge interpretativa del racconto, ed è in conformità con questa legge che saranno selezionati tutti gli elementi di informazione.

NB. La parola di Gesù in Gv si esprimeva con i termini di "elevazione" e di "attrazione": "quando sarò elevato da terra, attirerò tutto a me"; "bisogna che il Figlio dell'uomo sia elevato perché chiunque crede in lui abbia la vita eterna".

2.2 18,33-38a: L'istruzione della causa

* v. 33: *"Pilato allora rientrò nel pretorio, fece chiamare Gesù e gli disse: "Tu sei il re dei Giudei?"*.

Al momento di iniziare l'istruzione della causa, Pilato, di fronte al silenzio dei Giudei, sceglie lui un "capo d'accusa". Quale sia l'origine di questa scelta - informazioni, suggerimenti ecc. - il testo non lo dice.

Noteremo però che l'appellativo "re dei Giudei" lo incontriamo, posto in modo assoluto, in bocca a Pilato o ai soldati romani (18,33.39; 19,3.19.21), oppure lo incontriamo sotto una forma possessiva, indirizzata ai Giudei ("il vostro re": 19,14.15). Al contrario, i Giudei si sforzano di ottenere un correzione da parte di Pilato: "questo individuo ha preteso di essere il re dei Giudei" : Gv 19.21-22.

E' quindi un capo d'accusa proprio del clan romano: esso traduce l'ossessione del potere romano e il fantasma personale di Pilato: egli lo dice, lo ripete, lo scrive sulla croce, e la sua ultima affermazione segnerà la sua ostinazione testarda: "ciò che ho scritto ho scritto" (Gv 19,22).

L'accusa, perciò, deriva la sua importanza dalla distanza politica tra Giudei e Romani: essa evoca una rivalità di potere, ed è gravida di minaccia per gli uni e per gli altri.

* v. 34: *"Dici questo da te oppure altri te lo hanno detto sul mio conto?"*.

La risposta di Gesù non discute l'esattezza dell'accusa, non porta l'attenzione sulle origini dell'accusa. La domanda di Gesù riguarda non l'enunciato, ma l'enunciazione: chi parla? tu o gli altri? Gesù tende a stabilire un dialogo da soggetto a soggetto, da uomo a uomo.

* v. 35: *"Pilato rispose: "Sono io forse Giudeo? La tua gente e i sommi sacerdoti ti hanno consegnato a me; che cosa hai fatto?"*.

Il primo effetto: è di obbligare Pilato a prendere coscienza del luogo da cui parla: "Sono io forse Giudeo?". Le sue parole hanno un senso "romano".

Il secondo effetto: Pilato riconosce che tra Giudei e Romani non è successo niente, se non un passaggio da potere dominato a potere dominante: "La tua gente e i sommi sacerdoti ti hanno consegnato a me". Operazione di ordine puramente pragmatico, non cognitivo.

Il terzo effetto: Pilato prende il posto proprio di giudice, passando da una domanda ideologicamente segnata (Sei tu il re dei Giudei?) a una domanda neutra (Che cosa hai fatto?).

* v. 36: *"Rispose Gesù: Il mio regno non è di questo mondo; se il mio regno fosse di questo mondo, i miei servitori avrebbero combattuto perché non fossi consegnato ai Giudei; ma il mio regno non è di quaggiù"*.

Precisamente, Gesù non ha fatto niente, e nemmeno i suoi, sul piano in cui Pilato intende interrogarlo: né il mondo dei Giudei, né il mondo dei Romani sono spazi pertinenti per giudicare dell'azione di Gesù.

Gesù si situa "altrove", e tende a far capire a Pilato che egli rifiuta di essere posto nello spazio "giudaico".

Quando egli parla, parla dal luogo della sua parola, e invita anche Pilato a fare altrettanto: il solo luogo che possa trasformare l'antagonismo dei Giudei e dei Romani in un alterità significativa.

* 37-38a: *"Allora Pilato gli disse: Dunque tu sei re? Rispose Gesù: Tu lo dici; io sono re. Per questo io sono nato e per questo sono venuto nel mondo: per rendere testimonianza alla verità. Chiunque è dalla verità, ascolta la mia voce". Gli dice Pilato: Che cos'è la verità? E detto questo uscì di nuovo... .*

In effetti, la risposta-domanda di Pilato lascia cadere l'appellativo "dei Giudei": "Dunque, tu sei re?", anche se lascia l'ambiguità sulla reale comprensione di Pilato.

Pertanto, Gesù non respinge la domanda, pur insistendo sul fatto che è Pilato a dirla. La sua risposta si fonda sulla opposizione:

altrove	vs	qui
non di questo mondo	vs	in questo mondo

"Altrove", egli dispone del "regno", che non è di questo mondo; "qui", in questo mondo dove egli è venuto, egli è nato per rendere testimonianza alla verità. "Altrove" egli è re, "qui" egli è testimone, nato dalla verità, re-testimone.

"Chiunque è dalla verità, ascolta la mia voce": alla divisione Giudei/Romani, dove si gioca l'opposizione della vita e della morte, Gesù sostituisce la divisione menzogna/verità. Essere dalla verità, tale è la condizione per ascoltare la sua voce.

Pilato, messo in questione sul luogo della sua parola, all'inizio del dialogo, è, alla fine, interpellato sul luogo del suo ascolto. Ma, se Pilato pone molte domande, non è per questo capace di ascoltare: "Che cos'è la verità?". Avendo detto questo, uscì. Come Pietro, le sue orecchie sono turate.

2.3 18,38b-19,7: lo scacco del duplice compromesso

Dal punto di vista dell'organizzazione del racconto, si osserverà che la contromanipolazione di Pilato riprende punto per punto la manipolazione primaria dei Giudei:

- alla "consegna" oppone il "rilascio", accordo che riposerebbe sempre sulla colpevolezza (non dimostrata) dell'imputato;
- alla volontà di "uccidere" concede un simulacro di "esecuzione" sotto la forma della flagellazione.

* vv. 38b-40: Il tentativo di negoziato

38b-39 *E detto questo uscì di nuovo verso i Giudei e disse loro: Io non trovo in lui nessuna colpa. Vi è tra voi l'usanza che io vi liberi uno per la Pasqua: volete dunque che io vi liberi il re dei Giudei?*

Pur non situandosi sullo spazio della verità, Pilato resta tuttavia nello spazio del diritto. Egli si sforza dunque di trovare un'intesa con i Giudei. Sulla base della consuetudine, egli propone loro di rilasciare il "re dei Giudei".

Si tratta evidentemente di un compromesso:

- pur mancando un'imputazione capitale, il prigioniero resta sotto il peso di una colpevolezza non dimostrata, ma accettata da Pilato;
- la consuetudine, nel caso, è più una eccezione alla legge, che la sua applicazione;
- il rilascio, infine, costituisce una "grazia" per il prigioniero, non una "riabilitazione".

Pilato è quanto mai fuori dello spazio della verità (ritorna all'espressione "re dei Giudei").

v. 40 *Allora essi gridarono di nuovo: «Non costui, ma Barabba!». barabba era un brigante.*

Il negoziato finisce in fretta. Pilato resta impigliato sulla base stessa del suo compromesso: la presunzione di colpevolezza. E graziare per graziare i giudei preferiscono che avvenga per un condannato di diritto comune. Le grida soffocano le parole. La contraddizione è dovunque: in Pilato che vuole graziare un innocente, nei giudei che vogliono liberare un colpevole.

Il conflitto è la prova "a contrario" che Gesù non abita né il mondo dei giudei, né il mondo di Pilato. Pilato non riesce a liberarsene, i Giudei preferiscono recuperare uno dei loro, anche se brigante.

* vv. 19,1-7: Il simulacro del castigo

Si tratta ancora di un compromesso, non più sul piano del giudizio, ma della esecuzione. Pilato concede una parte del suo /potere/ a servizio del /volere/ dei giudei. E' possibile seguire lo sviluppo di questa strategia nella particolarità del testo.

- *"Pilato prese Gesù e lo flagellò"*: la "presa" è indice che si è accettata la "consegna". E si tratta di un eccesso arbitrario.

- I soldati prolungano anch'essi l'"eccesso" di Pilato, il quale del resto ne approva l'operato, presentando alla folla l'imputato così come essi lo hanno conciato.

- Infine, Pilato mostra il prigioniero: l'apparenza derisoria della regalità dovrebbe mostrarne l'inconsistenza: non si tratta che di un "uomo", bisogna che tutti lo "sappiano".

* Riepilogo parziale

Un quadrato semiotico permette di visualizzare le diverse posizioni occupate da Gesù nel giudizio di Pilato:

	/discolpato/ ("innocente")		/incolpato/ ("flagellato")	
	A	B		
"verità"	1	2	3	"compromesso"
	non-B	non-A		
	/scusato/ ("non causa di condanna")	/graziato/ ("rilasciato")		

* 19,6-7: L'intimidazione e la provocazione

La duplice persuasione fallisce. La discussione finisce in alterco.

La risposta di Pilato è una sfida (v. 6b): da una parte, afferma la propria volontà di non condannare senza motivo; d'altra parte, sfida i sacerdoti ad esercitare un potere che non appartiene loro (quello di crocifiggere). Ciò facendo, fa sentire loro il suo potere di minaccia: è una vera e propria /intimidazione/.

I giudei replicano facendo appello alla loro legge (v. 7): da una parte giustificano il proprio volere con una disposizione della loro legge (sottinteso: che il potere romano deve rispettare); d'altra parte, pongono Pilato nell'obbligo di eseguirla. Lo spingono dunque verso una situazione d'impotenza: è una /provocazione/ deliberata.

I due sistemi si affrontano, rappresentati da attori con opposte competenze.

Tra i due, la muta presenza dell'"uomo" che soffre, "testimone" della verità che fa scoppiare la contraddizione: dei Romani, sollecitati a condannare secondo una legge che non è la loro; dei Giudei, che spingono all'esecuzione un potere che non appartiene loro. Le conseguenze di questa contraddizione saranno tirate logicamente.

2.4 19,8-12a: Il potere in questione

* **vv. 8-9a:** *All'udire queste parole, Pilato ebbe ancor più paura ed entrato di nuovo nel pretorio disse a Gesù: Di dove sei?*

"Pilato ebbe ancor più paura". Dove è la paura precedente? Rileggendo, ci possiamo ora accorgere che il v. 38b lascia davvero intravedere una specie di "panico" di fronte a una posizione di "soggetto della verità": è una specie di fuga. La "paura" è forse quella di essere confrontato all'Altro per eccellenza, in cui risiede l'autorità della legge? E' certo quello che affiora nel dibattito, dopo la domanda inquieta "Di dove sei?".

* **vv. 9b-10:** *Ma Gesù non gli diede risposta. Gli disse allora Pilato: Non mi parli? Non sai che ho il potere di metterti in croce?*

Il silenzio di Gesù lascia come risuonare il precedente appello all'ascolto della verità. E il problema di prima ritorna indirettamente attraverso la questione del potere.

Pilato rivendica il potere che detiene, evocando per ciò stesso un'autorità a lui superiore (Cesare apparirà esplicitamente nel v. 12), che lo ha qualificato nel ruolo di giudice.

* **v. 11a:** *Rispose Gesù: Tu non avresti nessun potere su di me, se non ti fosse stato dato dall'alto.*

Gesù completa la costruzione dei rapporti gerarchici, ridefinendo Pilato sull'asse verticale alto/basso. Ciò che dà a lui la competenza di interrogare (potere) e a Gesù la competenza (dovere) di rispondere, è la loro comune relazione a questo "dall'alto". Gesù fa cadere l'illusione del potere assoluto di Pilato: egli può far applicare la legge solo se è egli stesso sottomesso alla legge.

* **v.11b:** *Per questo colui che mi ha consegnato (o paradous) a te ha una colpa più grande.*

Il pronome al singolare non può che indicare Giuda (i Sommi Sacerdoti, Anna e Caifa sono indicati al plurale).

Là dove Pilato aveva fatto entrare l'imperatore, Gesù fa entrare Giuda. Pilato cioè non può trovare giustificazione nel richiamo al /potere/ (dei romani), che lo istituirebbe "soggetto del diritto", né può trovare giustificazione nel richiamo al /volere/ (dei giudei), che lo incita a diventare "soggetto del crimine". E' la posizione "dall'alto" che determina i valori. E in rapporto a questo assoluto, nell'ordine delle grandezze relative dove si valutano "i più e i meno", il peccato di Giuda è "più grande".

Poiché, se Pilato usa male del suo potere, lo ha ricevuto tuttavia "dall'alto", mentre Giuda, consegnando Gesù, ha agito sotto l'ispirazione "del satana" (Gv 13,27).

* **v. 12a:** *Da quel momento, Pilato cercava di liberarlo...*

Pilato sembra capire la lezione, poiché "da quel momento cercava di liberarlo". Come comprendere questo ultimo soprassalto?

Se consideriamo la distribuzione degli attori, potremo stabilire una correlazione in cui come la figura di Giuda si trova nella posizione simmetrica a quella di Cesare, così la figura di Pilato è simmetrica a quella di Pietro. Là dove è Pietro nel gruppo dei discepoli, si trova Pilato nel gruppo dei Romani. Essi occupano un posto simmetrico, ma in posizione inversa. Questa simmetria può aiutare a capire il ruolo di Pilato.

Pietro aveva rinnegato tre volte, così Pilato per tre volte dichiara l'innocenza di Gesù.

Parole negative in un caso, parole positive nell'altro: ma sempre parole inefficaci in tutti e due i casi. I rinnegamenti non impediranno a Pietro di restare dalla parte di Gesù; le dichiarazioni d'innocenza non impediranno a Pilato di inchinarsi di fronte alla volontà dei Giudei. Le parole dell'uno e dell'altro non avranno alcun effetto sulle loro rispettive solidarietà.

Ma le posizioni sono inverse. Mentre i rinnegamenti di Pietro fanno seguito al suo desiderio immaginario di seguire Gesù nella morte, le dichiarazioni di Pilato fanno seguito alle dimissioni reali con le quali è entrato nel giro dei Giudei. I due attori appartengono senza dubbio ai due sistemi di valore opposti.

Se ne possono dedurre le modalità che riguardano il volere di Pilato. La sua volontà di rilasciare Gesù è sincera, la sua resistenza a ciò cui i Giudei vogliono obbligarlo è certo reale, ma si tratta di una resistenza passiva. Perciò, davanti all'insistenza dei Giudei, la sua sarà soltanto una semplice velleità, e, infine una vera "abulia" (non dover fare + non voler non fare, non dover non fare + non voler fare: abulia passiva; non dover non fare + voler non fare; non dover fare + voler fare: abulia attiva).

2.5 19,12b-16: La soluzione finale

La situazione di Pilato è andata sempre più peggiorando. Gesù ha tentato inutilmente di condurlo al luogo della parola e poi del potere. Pilato ha preferito il doppio compromesso: il negoziato, ma i giudei lo hanno privato del suo /saper-fare/; poi, la dimostrazione del suo potere, ma i Giudei non hanno mancato di provocarlo. Ora, infine, portano il loro ultimo colpo, mostrando la fragilità del potere di Pilato: "*Se liberi costui, non sei amico di Cesare. Chiunque infatti si fa re, si mette contro Cesare*" (12b).

L'argomento deriva la sua forza dal fatto che prende a prestito da Pilato l'appellativo di re per designare Gesù, ma solo per rivolgere contro Pilato stesso la sua rivendicazione di potere. La duplice menzione di Cesare è gravida di minaccia. Dopo averlo privato del suo saper-fare, lo privano ora del suo poter-fare. I Giudei arrivano alla fine del loro percorso, poiché è proprio del /poter-fare/ che essi mancavano. Per arrivare al loro scopo, non risparmiano sui mezzi, non esitano a cambiare il capo d'accusa: "*egli si è fatto Figlio di Dio*" (v. 7) diventa "*egli si fa re*" (v. 12b). L'accusa cambia secondo l'opportunità, la volontà resta la medesima.

Pilato tenta un'ultima carta. Siede in tribunale, luogo di giustizia, ma luogo diviso tra due sistemi, come è Pilato stesso interiormente. Il testo ha un marchio di questa divisione tra i due mondi nella designazione del luogo sia in greco che in ebraico. E' il confine di una comunicazione impossibile fin tanto che le condizioni di questa comunicazione non sono adempiute: quelle che implicano l'assoggettamento alla legge che viene "dall'alto".

Di fatto, in assenza di questo assoggettamento, l'intesa si dimostra impraticabile. Vanamente Pilato insiste sull'appartenenza di Gesù al suo popolo: "*vostrò re*" (v. 14), "*vostrò re*" (v.15); i Giudei rivendicano un'altra appartenenza: "*non abbiamo altro re che Cesare*" (v. 15).

Si assiste al funzionamento completamente invertito dei due sistemi in presenza. Pilato teme il potere che lo accredita, e si mette a disposizione dei Giudei; i Giudei si distolgono dall'autorità della loro legge, e si rimettono all'autorità di Cesare.

Pilato rinuncia all'applicazione del diritto, a vantaggio dei Giudei; i Giudei rinunciano alla loro legge, a vantaggio di Cesare.

In questo scambio generalizzato, conseguente alla consegna di Gesù, non si sa più chi è chi, quale legge legifera, quale governo governa.

E' la confusione totale: delle leggi, dei poteri, degli attori.

Le differenze tra Giudei e Romani scompaiono, a vantaggio dei rapporti speculari: all'inverso della situazione iniziale in cui la più grande distanza era scrupolosamente osservata tra l'impurità del mondo romano e la purità del mondo giudaico, in finale domina uno scambio di trasgressioni reciproche, e ben presto tutti gli attori, ammassati nell'anonimato della terza persona ("*essi*", del v. 17), se ne andranno a crocifiggere Gesù, senza più nessuna distinzione.

Non c'è stato un giudizio propriamente detto: "*Allora, lo consegnò loro perché fosse crocifisso*" (v. 16): si tratta non di un'operazione cognitiva, ma di una operazione quasi manuale.

Come i soldati romani facevano finta di riverire il "re dei Giudei" per meglio ridicolizzarne la realtà, così i Giudei si fanno beffe apertamente del rappresentante del potere (Pilato in tribunale) per meglio asservirsi alla sua realtà (Cesare). Giudei e Romani sono ormai sotto il segno della confusione. Bisognerà ricorrere ad altre istanze per operare le giuste distinzioni.

Conclusioni

Non è facile riunire in un unico modello di rappresentazione i dati così complessi del processo. Si può tentare di farlo, prendendo come filo direttivo il tema del "regno".

Il termine di "re" si trova sulle labbra di tutti gli attori, ma con accezioni diverse, ciò che permette di differenziare e di opporre i valori e i controvalori sottostanti.

Gesù accetta il titolo sotto due modalità: "in questo mondo", sotto la figura di "re-testimone"; "altrove", sotto l'espressione di una regalità secondo la verità, in virtù della quale si deve alla sua voce ascolto ed obbedienza.

Pilato designa Gesù sotto l'appellativo di "re dei Giudei": è da questo punto di vista specificamente romano che egli giudica del suo carattere inoffensivo e, su questa base, tenta di stabilire un compromesso con i Giudei in vista di "rilasciare" Gesù.

I Giudei si impadroniscono a loro volta di questo termine di "re", ma per farne un motivo di rivalità con la regalità di Cesare; è su questo motivo che si fondano per ottenere la condanna dell'accusato.

Tuttavia, la causa di Gesù trionfa, secondo il narratore, riconciliando i contrari: l'elevazione in croce chiede di essere vista come l'elevazione in gloria.

Se queste indicazioni possono essere accettate, permetterebbero il proseguo del lavoro di analisi sulla determinazione dei valori propri ai diversi attori.

Re-verità (esaltato)		Re-rivale (condannato)	
elevato in gloria	X		elevato in croce
Re-testimone (martire)		Re dei Giudei (ridicolo)	

3 Gv 21 nell'insieme del vangelo

Osservazioni preliminari all'esegesi di Gv 21

Le seguenti osservazioni sono presentate agli studenti in forma di "appunti" preliminari ad un'esegesi più personale del cap. 21 (alcune parti seguono da vicino soprattutto i testi citati di Brodie e di O'Day).. Essi hanno lo scopo di favorire una lettura critica degli autori, offrendo uno stimolo a non dare sempre per scontato ciò che il consenso più diffuso alcune volte sembra presentare come ormai sicuro al di là di ogni ragionevole dubbio.

Bibliografia:

- Brodie, Thomas L. *The Gospel According to John. A Literary and Theological Commentary*, Oxford University Press, New York-London 1993;
 Kingsbury, Jack D. ed., *Gospel Interpretation. Narrative-Critical and Social-Scientific Approaches*, Trinity Press International, Harrisburg (Pennsylvania) 1997.
 Minear, P. S. "The Original function of John 21", *JBL* 102 (1983) 85-98.
 O'Day, Gail R. *The Gospel of John. Introduction, Commentary, and Reflections*, New Interpreter's Bible vol. 9, Abingdon Press, Nashville 1995.
 Segovia, Fernando F. ed., *"What is John?" Readers and readings of the Fourth Gospel*, Scholars Press, Atlanta (Georgia) 1996.
 Stibbe, Mark W. G. ed., *The Gospel of John as Literature. An Anthology of Twentieth-Century Perspectives*, E. J. Brill, Leiden - New York - Köln 1993.
 Stibbe, Mark W. G. *John as Storyteller. Narrative Criticism and the Fourth Gospel*, Cambridge University Press, Cambridge 1992.

Obiezioni sulla originalità del cap. 21

Circa il cap. 21 del vangelo di Giovanni si è venuto formando, all'interno degli studi storico-critici, un consenso diffuso che lo ritiene un'aggiunta secondaria, o da parte dello stesso evangelista (una minoranza) o da parte di un redattore (la maggioranza: cf Westcott 1882, Bernard 1928, Bultmann 1941, Dodd 1953, Barrett 1978, Lindars 1972, Brown 1966-1971, Schnackenburg 1965-1975, Becker 1981).

Tuttavia, non sono mai mancati gli autori che si dichiarano a favore dell'originarietà del capitolo, sia nell'area degli studi storico-critici (cf Lagrange 1948, Hoskyns 1947, Smalley 1974) sia nell'area dei nuovi approcci letterari, dove in realtà la tendenza è piuttosto sempre più a considerare il capitolo pienamente integrato nell'insieme del vangelo (cf Minear 1983, Brodie 1993, O'Day 1995).

In realtà, tutti i manoscritti disponibili del quarto vangelo, incluso il P66, contengono senza alcuna eccezione quest'ultimo capitolo. A differenza di quanto succede per l'episodio dell'adultera (dove la diversa sistemazione o l'assenza dei vv. 7,53-8,11 ne indicava chiaramente l'origine secondaria), a livello di critica testuale non esiste nessuna prova e nemmeno nessun indizio di un'aggiunta tardiva del cap. 21.

In più, nessuna conclusione è possibile a partire dalle differenze di vocabolario e di sintassi con il resto del vangelo, come lo stesso Bultmann riconosceva.

Le ragioni per la separazione del c. 21 da quanto precede non sono quindi se non di carattere induttivo ed interpretativo e possono riassumersi nelle seguenti quattro:

1. La conclusione che si trova in 20,30-31 obbliga a considerare quanto segue come aggiunto.
2. 20,29 pronuncia una beatitudine a favore di quelli che non hanno visto. Chi ha scritto queste parole non può subito dopo aver continuato a descrivere chi invece ha visto.
3. La successione tra il cap. 20, a Gerusalemme, e il cap. 21, in Galilea, è maldestra. E' inverosimile che i discepoli, dopo l'esperienza "culmine" di aver visto Gesù e aver ricevuto una missione con il dono Spirito, ritornino alla semplice e prosaica azione di pescare.
4. Il cap. 21 ha una grande diversità di elementi, e perciò è visto mancare di quell'unità di sviluppo che si riconosce in genere al quarto evangelista. In particolare, si fa notare che il carattere ecclesiale caratteristico di questo capitolo è secondario rispetto alle preoccupazioni di Gv 1-20.

Su queste ragioni si possono fare le seguenti osservazioni.

3.1 Discussione sul carattere di 20,30-31 come conclusivo dell'intero libro o solo di Gv 20

Anzitutto, i vv. 20,30-31 sono certamente di tipo conclusivo, ma in questo senso non sono autonomi. Essi fanno parte di un più ampio "processo conclusivo" che include le tre progressive "conclusioni" 19,35-37; 20,30-31 e 21,24-25. Già Kysar 1986 parlava di una "conclusione più larga". Un tale processo conclusivo riguarda non solo la destinazione del vangelo (20,31: "Questi sono stati scritti perché crediate... e, credendo, abbiate la vita nel suo nome"), ma anche la sua origine (19,35: "Chi ha visto ne dà testimonianza e la sua testimonianza è vera"). I due elementi della scrittura e della testimonianza sono sintetizzati nei versi finali 21,24-25: "Questo è il discepolo che testimonia questi fatti e li ha scritti; e noi sappiamo che la sua testimonianza è vera".

3.1.1 Gv 19,35-37 come originario e conclusivo della prima scena dell'ultima sezione (Crocifissione e Morte)

L'uscita di sangue e acqua è seguita da un testo duplice, uno sulla testimonianza (v. 35) e uno sulla Scrittura (v. 36-37). L'effetto combinato di questi due testi sta ad indicare che l'ulteriore perdita di sangue ed acqua è in accordo sia con la testimonianza sia con lo scritto, e che come tale è capace di portare alla fede.

La solennità delle affermazioni ripetute e insistite è appropriata al momento conclusivo della storia centrale del vangelo. La sua prima funzione è di certificare assolutamente della morte avvenuta, al di là di ogni dubbio (e le ricostruzioni fantasiose che ancora oggi talvolta è dato di leggere su una morte apparente o su una rivivificazione attraverso i profumi rendono questa pagina tutt'oggi fondamentale). Da questo significato primario possono nascere in seguito altri significati simbolici più o meno direttamente mediati da altre correlazioni testuali, ma anzitutto ciò che il testo mette davanti al lettore è che guardare ad un corpo morto e nello stesso tempo essere consapevoli di un mondo di divina compassione e di vita (richiamato dai testi scritturistici cui si allude), una tale consapevolezza domanda di essere espressa e solennemente testimoniata.

In parte a causa del carattere solenne e conclusivo, e in parte a causa della rassomiglianza con la presupposta aggiunta di 21,24, anche questo commento di 19,35-37 è stato talvolta considerato un'aggiunta editoriale, con vari gradi di convinzione. Bultmann e Brown ad esempio ne sono certi, Lindars e Schnackenburg ne sono meno sicuri.

La teoria di un'aggiunta tuttavia non è necessaria. La solennità si adatta al contenuto e al momento e la connessione con 21,24 assume valore contrario se si ritiene invece che anch'esso sia originario, allo stesso modo che 20,30-31, che viene facilmente accettato come conclusione originaria.

Nell'insieme del racconto della passione, questi versetti sulla testimonianza si posizionano in modo parallelo al quadro del piccolo gruppo di donne con il discepolo amato (19,25-27) e insieme queste due scene "positive" controbilanciano in modo simmetrico le due scene "negative" di Pietro al momento dell'arresto (18,10-11) e nel cortile del sommo sacerdote (18,25-27). Come prima si passava da un equivoco a un rinnegamento, così ora si passa da una fondante presenza ecclesiale a una solenne e fondante testimonianza di fede.

Per quanto riguarda i contenuti, la citazione sulle ossa non spezzate non corrisponde a nessun testo preciso dell'Antico Testamento. E' vicino tuttavia a due testi che suggeriscono una salvezza divina: il riferimento alla cura provvidenziale che Dio ha per il giusto (Sal 34,20) e specialmente la descrizione dell'agnello pasquale dell'esodo (Es 12,46). Ugualmente, la citazione del testo di Zaccaria 12,10 sul guardare verso il trafitto, soprattutto se considerata nel suo contesto di Zc 12-14 come anche in relazione con altri testi del Nuovo Testamento, sta anch'essa ad annunciare una salvezza (cf Schnackenburg).

Un tale aspetto di salvezza, tuttavia, non viene solo dai contenuti di questi testi, ma anche dalla loro stessa origine di testi portati a "compimento" dai fatti. Se un fatto si accorda con la parola di Dio, ciò significa che anch'esso, come la parola, porta la salvezza di Dio (cf Bultmann).

In conclusione, 19,35-37 ha un doppio ruolo. Anzitutto, si riferisce al fatto immediato riguardante il corpo di Gesù e la sua morte. Ma, data la sua posizione alla fine del dramma centrale del dono di sé da parte di Gesù, esso viene anche a riferirsi all'intera storia nel suo insieme. Essere testimone dell'atto finale, come 19,35 implica, significa diventare testimone di tutta la storia, E i testi della Scrittura, proprio mentre suggeriscono che Gesù è l'agnello pasquale, riportano alla prima visione di Gesù nel vangelo da parte di Giovanni, che lo aveva indicato come l'agnello di Dio che toglie il peccato del mondo (1,19).

3.1.2 Gv 20,30-31 come conclusivo della seconda scena dell'ultima sezione (i "segni" della Risurrezione)

In secondo luogo, si può ritenere che i vv. 20,30-31 non siano da considerare come conclusivi dell'intero libro, ma solamente delle storie di Resurrezione di Gv 20.

Del tono conclusivo globale di questi versetti, in realtà, hanno cominciato a parlare soltanto gli studiosi moderni. Per i primi diciotto secoli tutti gli interpreti ritennero Gv 20,30-31 come conclusione del cap. 20 e Gv 21,1-25 come conclusione del vangelo.

Le ragioni a favore di un simile parere sono più forti di quello che il consenso comune lascia capire.

a) Prima di tutto, l'intrusione della voce del narratore non è un fatto nuovo nel vangelo, ne è anzi una delle caratteristiche. Commenti interpretativi erano già stati inseriti in 2,22; 11,51-52; 12,16; 12,33; 18,32; 19,35. Le parole di 20,30-31 appartengono allo stesso genere di commento interpretativo: il narratore interrompe il flusso degli avvenimenti per assicurarsi che il lettore afferri il significato di ciò che è stato appena raccontato. In base a tale consuetudine stilistica, Gv 21 non può essere automaticamente considerato un'aggiunta.

Il commento del narratore nei vv. 30-31 sottolinea per i lettori che la beatitudine di Gesù in 29b è diretta proprio a loro: "voi", lettori, siete tra "quelli che non hanno visto". La diversa attestazione (la differenza è di una vocale) tra il presente o l'aoristo per il verbo "credere" e la conseguente distinzione tra venire alla fede (aoristo) e continuare a credere (presente) è nello stesso tempo troppo tenue e rigorosa per poter parlare o di una finalità missionaria o di una finalità catechetica per l'intero vangelo, che invece le può includere tutte e due.

b) Secondo il consenso diffuso, l'espressione "molti altri segni" del v. 30 sarebbe da capire in riferimento a tutta la precedente attività di Gesù. Tuttavia, una simile interpretazione di questo versetto non ne coglie l'importante funzione di comprensione e chiarimento riguardo ai fatti della Risurrezione. Piuttosto che riferirsi ai fatti del ministero di Gesù in generale, l'evangelista sta identificando come "segni" i fatti di Gv 20. Si osservi che anche in 2,11 e 4,54 (e tanto più in 12,18) si parlava di "segni" soltanto a fatti conclusi. In più, nell'episodio del tempio, Gesù stesso si riferiva alla Risurrezione come a un "segno" (2,18-20). Il commento del narratore circa i segni, nel v. 30, fa dunque eco al commento narrativo di 2,21-22, in cui la fede dei discepoli è collegata al compimento degli avvenimenti narrati in Gv 20.

Identificare le apparizioni di Gesù come segni significa che, come tutti gli altri segni, la verità teologica delle apparizioni sta non nelle apparizioni in sé stesse, ma in ciò a cui rimandano. In altre parole, i racconti delle apparizioni riguardano qualcosa di diverso del semplice ritorno di Gesù dai morti. Nei vv. 1-10, la verità teologica rivelata dalla tomba vuota è la vittoria di Gesù sulla morte e Gesù come signore del mondo; nei vv. 11-18 la verità teologica riguarda la presenza di Gesù come buon pastore; nei vv. 19-23, le apparizioni ai discepoli mirano al dono dello Spirito e alla verità delle promesse fatte nel discorso di addio. Se questi racconti si prendono soltanto come miracoli di un ritorno in vita, essi perdono la loro valenza di rivelazione.

Ciò è drammaticamente chiaro nei vv. 24-29. Attraverso il miracolo fisico richiesto (e che non consiste in altro se non in quello che Gesù stesso ha già offerto agli altri discepoli), Tommaso vede la realtà che questo "segno" rivela: la piena rivelazione del Padre in Gesù: "Mio Signore e mio Dio!" (era stato questo del resto il contenuto dell'ultimo dialogo tra Tommaso e Gesù in 14,5-11). L'apparizione di Gesù a Tommaso è così un "segno" nel senso più pienamente giovanneo, poiché rimanda a Dio in Gesù e così guida verso la fede (cf 2,11).

c) La verità alla quale i "segni" della risurrezione di Gesù rimandano non è il suo ritorno dai morti, ma il compimento della sua ora. Ciò è confermato dall'affermazione di finalità del v. 31: "Questi sono stati scritti, perché crediate che Gesù è il Cristo, il Figlio di Dio". Non sono le apparizioni in sé stesse che rivelano questa verità, ma le sue apparizioni come segno del suo ritorno al Padre, nella gloria. Questo è ciò afferma la confessione di fede di Tommaso. Il lettore, come Tommaso e gli altri discepoli, non è semplicemente portato a credere nella Risurrezione, ma a credere nella rivelazione della identità di Gesù e della sua relazione con il Padre, di cui la Risurrezione è segno.

Letti in tal modo, cioè in riferimento alle apparizioni come "segni", le parole del narratore in 20,30-31 chiariscono ulteriormente anche il significato degli altri segni nel vangelo.

Nei vv. 30-31, il narratore parla direttamente al lettore così che anche il lettore riconosca di poter interpretare i segni della risurrezione di Gesù e giungere alla fede. Ciò che è decisivo per la fede non sono le visioni o i fatti materiali, ma la verità che essi rivelano. Il contrasto tra segni "non scritti" nel v. 30 e "segni scritti" nel v. 31 sottolinea per i lettori che vivono dopo la prima generazione che le parole del testo evangelico guidano verso la fede in Gesù, e attraverso la fede verso una nuova vita. Il v. 31 dunque identifica due scopi interdipendenti dei racconti di risurrezione: il primo, uno scopo cristologico, per condurre il lettore alla fede nell'identità di Gesù come Figlio di Dio; il secondo, soteriologico, per offrire al lettore l'esperienza di una nuova vita, che è diventata disponibile con il compimento dell'opera dell'ora di Gesù.

3.2 Rapporto tra il "vedere" e il "non vedere" del cap. 20 e il "vedere" e il "non vedere" del cap. 21

Nel cap. 21, pur trattando di un incontro di Gesù con i discepoli, non si usa mai nessun verbo di "vedere" avente come oggetto Gesù. E tuttavia i discepoli ascoltano, conoscono e parlano con Gesù. Questa completa assenza dei verbi di visione relativi a Gesù fa sì che il cap. 21 non è in contraddizione con la beatitudine del "non vedere" in 20,29, ma al contrario la realizza: il capitolo conclusivo di tutto il vangelo parla di un tempo in cui l'incontro con Gesù, pur "presente", si svolge a un altro livello, diverso da quello disponibile sul registro della visione.

3.3 Rapporto tra la geografia del cap. 20 e la geografia del cap. 21

La successione tra il cap. 20 e il cap. 21 è certamente sorprendente, ma ciò non significa che l'elemento di sorpresa debba per forza corrispondere ad un'aggiunta estranea. Tutto dipende da come si considera la pesca. Se la si vede come un ritorno regressivo a uno stadio anteriore di vita, il cap. 21 appare certamente andare contro la prospettiva completamente rivolta "in avanti" del cap. 20. Ma all'interno del vangelo di Giovanni non è possibile vedere l'azione di pescare dei discepoli come un ritorno al passato. Il vangelo di Giovanni non ha mai parlato dei discepoli come pescatori. Nel quarto vangelo si tratta di una novità, e in qualche modo di un avanzamento, che è ben lontano dall'essere senza scopo. L'azione di pescare implica il compito cruciale di provvedere il cibo e acquisisce tonalità che riguardano un ministero dalla lunga prospettiva.

Una simile successione geografica e tematica avveniva già tra il cap. 5, dove si discuteva di fede a Gerusalemme, e il cap. 6, dove si provvede il cibo in Galilea; come anche tra il cap. 9, dove si incontra la professione di fede di un uomo prima cieco (cf la storia di

Tommaso nel cap. 20), e il cap. 10, dove si descrive la comunità attraverso le immagini del gregge e del pastore (cf Pietro, la barca e il gregge, nel cap. 21). In tal modo, i capp. 20-21 appaiono come una sintesi di precedenti significative transizioni nello sviluppo del vangelo. Si noti che nella nostra suddivisione di tipo biografico-cronologico centrato sugli anni misurati sulle pasque, i capp. 5-6 sono conclusivi del secondo anno, e i capp. 9-10 segnano la fine del ministero pubblico di Gesù (cf 10,40-42).

3.4 Rapporti tematici tra il cap. 21 e l'intero vangelo

Schnackenburg ha ragione nel notare che il cap. 21 include un intreccio di temi unico come tale nel vangelo. Ma ciò, di nuovo, non obbliga a pensare a un'aggiunta. Al contrario, una simile caratteristica è quanto mai opportuna per una conclusione che voglia sintetizzare le diverse tracce dell'insieme del vangelo. Un simile fenomeno avveniva già al cap. 6 (per noi conclusivo del secondo anno), che intrecciava insieme e in modo nuovo una varietà di temi provenienti dai capitoli precedenti. Lo stesso avviene nel cap. 21, ma in modo più intenso.

3.4.1 Gv 21 come conclusivo dell'organizzazione spazio-temporale dell'intero vangelo

Come il tempo e lo spazio sono fondamentali nella vita, così lo sono anche nei racconti. Ciò non vuol dire che lo spazio e il tempo siano sempre dei fattori di strutturazione narrativa, né che, quando lo sono, non possano intrecciarsi con altri fattori di altra natura. Il fattore spaziale, nel vangelo di Giovanni, non appare così ovvio come nei sinottici, i quali sono costruiti attorno a un unico grande viaggio dalla Galilea a Gerusalemme. Nel quarto vangelo, Gesù si reca a Gerusalemme diverse volte. Il primo viaggio avviene durante la prima (e unica) festa del primo anno (1,1-2,22), quando Gesù è nella città per la Pasqua e purifica il Tempio. Il secondo viaggio avviene durante la prima festa del secondo anno (2,23-6), e si tratta di una "festa dei Giudei" non meglio specificata. Il terzo durante la prima festa della prima parte del terzo anno (7-12), la festa delle Capanne (7,1-14). Il viaggio finale, che è descritto non come un'ascensione, ma come una "venuta" (11,56; 12,12), ha un carattere evidentemente diverso e comprende il realizzarsi dell'"ora". Il fatto stesso che ogni viaggio a Gerusalemme corrisponda sempre alla prima festa di ogni "anno" narrativo, fa nascere l'ipotesi che l'organizzazione spaziale nel quarto vangelo sia quanto mai schematica e simbolica.

Un simile uso simbolico della geografia avveniva, del resto, già nel vangelo di Marco, dove Gerusalemme è collegata al rifiuto, e la Galilea invece all'accettazione del messaggio evangelico. Ugualmente, l'opera lucana riservava a Gerusalemme un posto centrale, sia nel vangelo sia negli Atti.

Nel vangelo di Giovanni, considerato nel suo insieme, il ruolo di Gerusalemme ha una certa ambiguità. Da una parte, viene ad occupare un posto sempre più di primo piano, da un'altra parte sembra invece perdere d'importanza. E' il primo posto nominato nel vangelo (1,19), quando addirittura l'azione si svolge lontano da essa, vicino al Giordano. E' nominata poi in diverse occasioni (dodici volte) fino al cap. 12, durante la narrazione del ministero di Gesù. Tuttavia, nei capp. 13-20, nonostante la città sia la sede degli avvenimenti raccontati, il nome di Gerusalemme non è mai menzionato. In qualche modo, Gerusalemme sembra scomparire.

Al contrario, la Galilea, anche se non è nominata così presto (1,43; 2,1), sembra guadagnare insensibilmente d'importanza: è nominata subito dopo l'ultima menzione di Gerusalemme (12,12-21), ed è lo spazio conclusivo dell'intero racconto (21,2). Così, si può dire che il vangelo di Giovanni comincia a Gerusalemme, ma termina in Galilea.

Se, in un secondo momento, consideriamo il quarto vangelo nelle sue parti, il rapporto tra Gerusalemme e la Galilea è più complesso. Il primo anno comincia e finisce con Gerusalemme (1,19 e 2,1-22). Il secondo anno comincia con Gerusalemme (2,23-25) e si muove sempre più verso la Galilea, pur includendo la scena gerosolimitana del cap. 5 (cf 2,23; 3,22; 4,3.54; 6,1). Il terzo anno (prima e seconda parte) comincia e finisce in Galilea (7,1 e 21,2).

In questo movimento generale, è da notare il passaggio brusco da Gerusalemme alla Galilea sia tra il cap. 5 e il cap. 6, sia ancora tra il cap. 20 e il cap. 21. E' vero che esso resta enigmatico (cfr. i tentativi di "soluzione" attraverso delle inversioni di testo), tuttavia un tale passaggio appare coerente con l'organizzazione generale dello spazio nell'intero vangelo.

Meeks (1966) aveva già indicato che, in Giovanni, "Gerusalemme" e "Galilea" sono rispettivamente simbolo di "rifiuto" e "accettazione". Come in Marco, una simile polarizzazione può cominciare ad indicare uno spostamento del vangelo da Gerusalemme e dal mondo dei "giudei" verso il mondo dei "gentili". Luca esprime un tale "viaggio" organizzando la sua opera in due volumi, il vangelo e gli Atti. Giovanni ha integrato questo movimento "universalizzante" all'interno di un'unica narrazione: su un piano, il racconto si muove verso Gerusalemme, su un altro si muove verso la Galilea, e, per implicazione, verso i popoli. Il cap. 21, con i suoi toni "universali", appare la naturale conclusione dello sviluppo spaziale dell'intero vangelo.

3.4.2 Gv 21 come conclusivo della storia di Pietro e del discepolo amato

Senza il cap. 21, la storia di Pietro sarebbe incompleta. Mentre gli altri vangeli parlano tutti del pentimento di Pietro (Mt 26,75; Mc 14,72; Lc 22,62), il quarto vangelo sarebbe l'unico a non parlarne. Di per sé, una considerazione a partire dall'unicità non sarebbe automaticamente decisiva. Solo che, di fatto, il cap. 21 è presente e, di fatto, numerosi dettagli stanno ad indicare che porta intenzionalmente a conclusione la storia di Pietro. Si vedano i commenti ai vv. 21,6.11 (stesso verbo per "trarre" la rete e per "trarre la spada" in 18,10-11); 21,9 (stesso fuoco di braccia che in 18,18 attorno al quale Pietro aveva rinnegato di essere uno dei discepoli di Gesù); 21,15 (le parole di Gesù fanno eco al confronto con gli altri, introdotto da Pietro in 13,37, ma non ripreso qui dalla sua risposta);

19b (l'invito a "seguire" realizza la parola detta da Gesù in 13,36 "mi seguirai più tardi"). Fanno da sfondo a questa conclusione su Pietro le parole di Gesù sul proprio comportamento di "buon pastore" che dà la vita per le pecore (10,11.15).

3.4.3 Gv 21 come conclusivo del rapporto "nuova creazione-providenza"

Uno dei temi principali del cap. 21 è quello del cibo, sia nella scena della pesca sia nel dialogo di missione con Pietro (vv. 15-17 Βόσκει ... Ποίμαινε ... Βόσκει...), come anche si ricorda la cena a proposito dell'identificazione del discepolo amato (v. 20). Brown titola l'intero capitolo a partire da questa preoccupazione di Gesù di provvedere ai bisogni della Chiesa.

Un simile tema era presente al cap. 6. Gesù provvede, come allora, in modo sovrabbondante. Davvero egli si conferma sino alla fine colui che il prologo presentava "pieno" dei favori del Padre, colui dal quale la comunità ha ricevuto "grazia su grazia". Nel cap. 21, dopo il compimento dell'ora, è più presente l'idea di Gesù che provvede ai suoi anche dopo la sua morte e ascensione, e saranno i suoi stessi discepoli a continuare la sua opera di "provvedere" ai bisogni della comunità.

E' perciò coerente con l'insieme del vangelo che ora, rispetto al cap. 6, sia più esplicita l'idea del "dono della vita" fino alla morte. I suoi, dei quali Pietro è ancora una volta figura rappresentativa, si mostrano disposti a ripercorrere la medesima via di amore che il maestro, buon pastore, ha percorso davanti ad essi. Lo stesso percorso narrativo di Pietro si inserisce in questa direzione. Egli è in primo piano all'inizio (vv. 2-3), poi è secondo nel riconoscere il Signore (v. 7), si getta nel mare (un bagno che ricorda 13,9 con la connessa evocazione della partecipazione di Pietro alla morte di Gesù), e infine è colui che assume personalmente il comando generale di Gesù di portare a terra i pesci pescati, assumendo il ruolo di servo di tutti (v. 10-11).

Mentre si sottolinea il percorso di Pietro, non bisognerà trascurare l'aspetto comunitario. Come nei primi episodi dei discepoli, c'è ancora una specie di effetto a catena: il discepolo amato comunica a Pietro il riconoscimento, Pietro viene per primo verso Gesù, gli altri discepoli "traggono" a terra la rete (NB l'uso dello stesso verbo per Pietro e per il Padre che "attrae"), e riconoscono anch'essi Gesù (v. 12). L'effetto a catena continua nelle scene seguenti: da Pietro che ama "più" degli altri (ma Pietro non riprende l'espressione comparativa di Gesù) e perciò è richiamato a seguire Gesù (ora fino al dono della vita), al discepolo amato che segue anche lui (v. 20), e resta presso la comunità con la sua testimonianza, riconosciuta come vera dal "noi" finale, che non manca di includere il lettore stesso all'interno della Chiesa.

Così, il traguardo della cura provvidenziale e creativa del Padre, di Gesù e della risposta dei discepoli, è proprio il nascere e il permanere della comunità ecclesiale (cf. 4.5).

3.4.4 Gv 21 come conclusivo del tema dell'amare e del conoscere, complementare a quello del vedere e credere.

Un simile passaggio di temi avveniva tra 16,4b-33 (specialmente vv. 16-24) e il cap. 17 (da sviluppare).

3.4.5 Gv 21 come conclusivo del rapporto "essere-divenire" (gloria-incarnazione) nell'aspetto comunitario e quotidiano

Come si è visto sopra, al punto 4.3, mentre si compie il cammino di "ascesa" di Gesù, inizia il cammino di "discesa" dei discepoli. L'aspetto ecclesiale, lungi dal separare il cap. 21 dal resto del vangelo, vi è intimamente legato. Del resto, anche il cap. 6 (conclusivo nello schema cronologico del secondo anno) terminava con la menzione della chiamata dei Dodici e di Pietro (6,6-71), e ugualmente il cap. 17 (conclusivo della prima parte del terzo anno) dava grande spazio all'aspetto della vita della comunità dei discepoli. La grande attenzione su Pietro e sulla chiesa nel cap. 21 non può che apparire quanto mai appropriata e coerente con lo sviluppo dell'intero del vangelo.

Da questo punto di vista, il rapporto con il cap. 17 non può essere limitato al cap. 21. Infatti, se l'episodio precedente di Tommaso può essere messo in rapporto di realizzazione con 17,1-5 (oltre che con 14,5-7), la successione tra l'aspetto ecclesiale del cap. 21 e l'aspetto cristologico del cap. 20 viene ad equivalere alla successione tra l'aspetto ecclesiale di 17,6-26 e l'aspetto cristologico di 17,1-5.

In più, le sofferenze annunciate nella storia di Pietro e del discepolo amato al cap. 21 non rappresentano nemmeno esse una novità, dal momento che riprendono le persecuzioni annunciate ai membri della comunità in 16,2-3.

Infine, lungo tutti i capp. 13-17, Gesù parlava delle sue speranze e delle promesse per la vita di fede della comunità (cf 14,12; 15,12-27; 17,17-18.20; cf 19,26-27. Il cap. 21 offre una conclusione narrativa a queste speranze.

Con l'aspetto comunitario, è bene anche evidenziare l'aspetto quotidiano della vita umana (cf il tema dell'incarnazione del prologo). Nel cap. 21 sono presenti gli aspetti più elementari della vita: andare al lavoro, la compagnia, il procurarsi il cibo, l'oscurità, il vuoto, la fame, l'alba, lo straniero, la sorpresa, la condivisione delle intuizioni, il tuffo nel mare e l'accostarsi verso la riva del ritrovamento, il mattino sulla spiaggia, la vista del fuoco e del cibo, il sentirsi aspettati, la familiarità di una colazione, il silenzio ricco di parole, le parole che superano le ombre del passato, che parlano di amore, di lavoro, di tristezza, di giovinezza,

di invecchiamento, di morte. E infine, con sorpresa, la visione di qualcuno che segue e resta nell'amore, nella testimonianza condivisa, nella parola che si fa sospensione e attesa di un ritorno, ma sempre nella presenza perdurante della visione dell'amore.

La dimensione ecclesiale si svolge quindi su uno sfondo che è nello stesso tempo profondamente divino e profondamente umano. La conversazione con Pietro allude certo a una posizione particolare nella comunità, ma fa riferimento a ciò che Pietro condivide con gli altri discepoli e, infine, con ogni essere umano, la chiamata a un amore sincero, alla cura per i fratelli, a una strada che porta fino al dono totale di sé.

3.4.6 Altri aspetti formali

a) Verso una restaurazione del cap. 21 nella sua piena funzione

La tesi è che il cap. 21, lungi dall'essere secondario, occupi un ruolo fondamentale nel vangelo. E' secondario solo al modo in cui, in un matrimonio, la vita quotidiana è secondaria rispetto alla gran festa del giorno delle nozze.

Il cap. 21 è la vita quotidiana. E' la Parola fatta carne nella sua pienezza. Esso mostra i discepoli, rinati attraverso lo Spirito, che si "imbarcano" in una spedizione che evoca il lavoro quotidiano e il mistero più profondo che lo circonda. Esso evidenzia dettagli cruciali, come avere un pezzo di pane da mangiare, e insieme suggerisce un nuovo e ampio orizzonte che, come una nuova spiaggia, chiama a sentirsi liberi dalle costrizioni (soprattutto i peccati del passato, la paura del futuro e la diffusa ristrettezza di mente). La spiaggia su cui i discepoli approdano indica una nuova consapevolezza, specialmente di universalità e di amore senza limiti.

L'effetto del cap. 21 è come quello del più famoso episodio nella letteratura greca: l'arrivo al mare del corpo di spedizione nella Persia, nel racconto di Senofonte. Anche lì c'è una confusione iniziale, un grido di riconoscimento, una corsa in avanti, una riunione presso il mare, raggiunto finalmente come luogo di sicurezza e di libertà, dove si può far memoria della lunga esperienza affrontata. In Giovanni, tutti questi elementi sono come addomesticati, più vicini all'esperienza di ogni giorno. Il dramma non si svolge sul campo di battaglia, ma nel cuore.

b) Ripetizione e Variazione: il cap. 21 come intreccio culmine di testi fondamentali

Il commento di Schnackenburg secondo cui il cap. 21 ingloba un notevole intreccio di differenti trame, indica una fra le importanti caratteristiche di questo capitolo: esso fonde insieme alcuni fra i passaggi chiave del vangelo. Perfino gli elementi apparentemente nuovi, in realtà non lo sono del tutto: in larga misura, essi segnano una continuità con passaggi precedenti. Il fenomeno delle ripetizioni e delle variazioni, riscontrato in tutto il vangelo, tocca qui un culmine.

I testi principali che qui sono ripresi e intrecciati sono 1,1-34; 6, soprattutto 6,1-21; 13 e 17. Tutti e quattro questi testi sono importanti per la loro posizione. Due hanno funzione introduttiva: 1,1-34 inaugura il vangelo nel suo insieme; il cap. 13 introduce l'ultimo discorso. Due hanno funzione conclusiva: il cap. 6 conclude il secondo anno (la seconda pasqua); il cap. 17 conclude l'ultimo discorso. Integrando soprattutto questi quattro testi, il cap. 21 unisce le principali trame del vangelo, portandolo nello stesso tempo ad un nuovo livello di sintesi e di unità.

Di questi quattro testi, quello che ha maggiore importanza nella costruzione del cap. 21 sembra 1,1-34. La sua parte introduttiva, il prologo, provvede una sorta di bilanciamento per la qualità di epilogo del cap. 21. Gli episodi seguenti di 1,1-34, la prova iniziale e la visione iniziale (1,19-28 e 1,29-34), mantengono qualcosa del carattere preliminare di prologo - essi trattano di un tempo prima che Gesù compaia effettivamente sulla scena - e come tali anch'essi provvedono una sorta di bilanciamento rispetto all'epilogo del cap. 21.

Poi viene il ruolo del cap. 13. Proseguendo nella linea della struttura inaugurata da 1,1-34, fornisce alcuni precedenti per certi elementi chiave del capitolo finale. In particolare, la lavanda dei piedi, inclusi quelli di Pietro, fornisce il retroterra per comprendere il racconto enigmatico di Pietro che si tuffa nel mare (21,7b). E i due passi finali del cap. 13, passi, che, tra altre cose, riguardano anzitutto il discepolo amato e Pietro (13,21-30) e poi Pietro (13,31-38), forniscono retroterra ed elementi per i due passi finali nel cap. 21, concernenti Pietro (21,15-19) e poi Pietro e il discepolo amato (21,20-23).

In terzo luogo, viene il ruolo di 6,1-21. Diversamente da 1,1-34 e da 13 - testi che forniscono dei precedenti soprattutto per i punti di partenza del capitolo conclusivo (per la sua struttura e per i personaggi) -, 6,1-21 fornisce un precedente per qualcosa di più centrale, in particolare per l'azione effettiva del dono sovrabbondante del cibo. In sé stesso, 6,1-21 è insieme racconto e sintesi - contiene in sé un riassunto del significato del cap. 6 -, e come tale fornisce il retroterra per gran parte del racconto e del significato del cap. 21. Qualche idea della relazione dei due testi può essere intravista nello schema semplificato che segue:

Il pasto (eucaristico) : 1-13
La reazione (superficiale): 14-15
L'apparizione sul mare: 16-21

L'evento sul mare: 1-6
La reazione (profonda): 7-8
Il pasto (eucaristico): 9-14

L'ordine di base è complementare, piuttosto che parallelo, e la reazione di Pietro nel cap. 21 ha a che fare più con il cap. 13 che con la reazione del cap. 6. Tuttavia, non sono pochi gli elementi comuni: lo scenario della Galilea (6,1; 21,1-2), la presenza dei discepoli (6,3; 21,1-2); la mancanza di cibo (6,5-7; 21,5), la sovrabbondanza del dono (6,8-10.12-13; 21,9-11); il servizio da parte di Gesù (6,11; 21,13); le diverse reazioni (6,14-15; 21,7-8); il trovarsi senza aiuto nel mare (6,16-18; 21,3); l'apparire misterioso di Gesù (6,19; 21,4); l'identificazione e l'implicita accettazione di Gesù (6,20-21; 21,12).

Infine, c'è il ruolo del cap. 17. Anche se appartiene al discorso di addio, esso contemporaneamente se ne distacca, soprattutto per la sua struttura e per la sua attenzione all'aspetto ecclesiale. In tal modo, fornisce un precedente per il cap. 21, poiché anche il cap. 21, pur in continuità con quanto precede, nello stesso tempo se ne distacca, aprendo nuovo spazio e nuove prospettive, anch'esse soprattutto ecclesiali.

In conclusione, il rapporto di continuità del cap. 21 con l'insieme del vangelo non proviene tanto da alcuni isolati riferimenti (come la ripresa del tema del pastore del cap. 10), ma è tutta la sua costruzione che appare portare ad una "fusione" conclusiva, in modi diversi e complementari, non pochi elementi provenienti da quelli che per altra via erano già apparsi come testi fondamentali nella struttura del vangelo.

Indice

1	GIOVANNI 7,53 - 8,11: GESÙ, GLI SCRIBI E I FARISEI, E LA DONNA ADULTERA	1
1.1	Premessa	1
1.2	Analisi discorsiva	3
1.2.1	Atteggiamento degli scribi e farisei	4
1.2.2	Atteggiamento di Gesù	4
1.3	Verso la struttura narrativa	7
1.4	Quadro figurativo su Gv 7,53-8,12	10
1.5	Organizzazione narrativo-semantica di Gv 7,53-8,11	11
1.6	Lettura sequenziale secondo l'organizzazione narrativo-semantica di Gv 7,53-8,11	12
2	Gv 18,28-19,16. LA COMPARIZIONE DI GESÙ DAVANTI A PILATO	13
2.1	18,28-32 : Il trasferimento di giurisdizione	13
2.2	18,33-38a: L'istruzione della causa	14
2.3	18,38b-19,7: lo scacco del duplice compromesso	15
2.4	19,8-12a: Il potere in questione	16
2.5	19,12b-16: La soluzione finale	17
	Conclusione	18
3	Gv 21 nell'insieme del vangelo	19
3.1	Discussione sul carattere di 20,30-31 come conclusivo dell'intero libro o solo di Gv 20	20
3.1.1	Gv 19,35-37 come originario e conclusivo della prima scena dell'ultima sezione (Crocifissione e Morte)	20
3.1.2	Gv 20,30-31 come conclusivo della seconda scena dell'ultima sezione (i "segni" della Risurrezione)	20
3.2	Rapporto tra il "vedere" e il "non vedere" del cap. 20 e il "vedere" e il "non vedere" del cap. 21	21
3.3	Rapporto tra la geografia del cap. 20 e la geografia del cap. 21	22
3.4	Rapporti tematici tra il cap. 21 e l'intero vangelo	22
3.4.1	Gv 21 come conclusivo dell'organizzazione spazio-temporale dell'intero vangelo	22
3.4.2	Gv 21 come conclusivo della storia di Pietro e del discepolo amato	23
3.4.3	Gv 21 come conclusivo del rapporto "nuova creazione-providenza"	23
3.4.4	Gv 21 come conclusivo del tema dell'amare e del conoscere, complementare a quello del vedere e credere	23
3.4.5	Gv 21 come conclusivo del rapporto "essere-divenire" (gloria-incarnazione) nell'aspetto comunitario e quotidiano	23
3.4.6	Altri aspetti formali	24
a)	Verso una restaurazione del cap. 21 nella sua piena funzione	24
b)	Ripetizione e Variazione: il cap. 21 come intreccio culmine di testi fondamentali	24
	Indice	26