

**PONTIFICIA FACOLTÀ TEOLOGICA DELLA SARDEGNA
CAGLIARI**

SCRITTI GIOVANNI

Lecture esegetiche

**a cura di
Antonio Pinna**

ANNO ACCADEMICO 2005-2006

1 Gv 7,53. 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 περιεπάτει ὁ Ἰησοῦς ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ: οὐ γὰρ ἤθελεν ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ περιπατεῖν, ὅτι ἐζήτουν αὐτὸν οἱ Ἰουδαῖοι ἀποκτείνειν.

«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 ἐγγὺς ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων ἢ 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...":

- 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;

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 Gv 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 ἐπ' αὐτὴν βαλέτω λίθον (cf 8,59); al v. 11 l'imperativo μηκέτι ἀμάρτανε (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 p reoccupazione 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).

- 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 ἑσχάτῃ 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 περιπατήσει 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 ζητήσετέ με, καὶ ἐν τῇ ἁμαρτίᾳ ὑμῶν ἀποθανεῖσθε: ὅπου ἐγὼ ὑπάγω ὑμεῖς οὐ δύνασθε ἐλθεῖν.

«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 commenti 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.

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'insero doveva passare inosservato il più possibile per non essere motivo di scandalo" (p. 318).

1.2 Analisi discorsiva

1.2.1 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) 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 αὐτήν 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

1.2.2 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).

Conclusione: 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 legato dai rapporti "personali".

3. Il commento circa le reali intenzioni degli scribi e dei farisei appare in pochi manoscritti al v. 4 dopo *λεγουσιν αὐτῷ*, 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}.

1.2.3 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

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?

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 γην 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).

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.

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»: ἔπ' αὐτοφώρῳ μοιχευομένη; l'espressione nasce di per sé riferita ad un furto: φῶρ); nella dichiarazione di Gesù, è caratterizzato come «peccato» («non peccare più», ἀπὸ τοῦ νῦν μηκέτι ἁμάρτανε).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».

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 ἀμαρτία anche al v. 3, per anticipazione del v. 11.

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

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" teologico); 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

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" $\text{ΥΠΟ ΤΗΣ ΣΥΝΕΙΔΗΣΕΩΣ ΕΛΕΓΧΟΜΕΝΟΙ}$, 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?" $\text{ΠΟΥ ΕΙΣΙΝ ΟΙ ΚΑΤΗΓΟΡΟΙ ΣΟΥ}$, e inoltre che egli in questo momento si interessa solo alla donna: "e non guardando nessuno se non la donna" $\text{ΚΑΙ ΜΗΔΕΝΑ ΘΕΑΣΑΜΕΝΟΣ ΠΛΗΝ ΤΗΣ ΓΥΝΑΙΚΟΣ}$. In tal modo, tra l'altro, si permette al racconto di mantenere attorno a Gesù un uditorio (il "popolo" del v. 2), disponibile 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" ΕΣΤΩΣΑ , a differenza del Nestle²⁶, che preferisce il semplice ΟΥΣΑ , 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. È 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	articolazione
legge \vee vita	legge \wedge vita
	×
non articolazione	non antinomia
non legge \wedge vita	non legge \vee vita

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" impersona le 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 te-stuale fra testo e lettore	il testo evidenzia una "flagranza" simulazione (veri dizione 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" (ανω):	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, "misura" rispetto alla "vita";	Gruppo da "massa" a "ordinato in diviso contato"; Gesù "ascolta" 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 "invia" 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.

ORGANIZZAZIONE NARRATIVO-SEMANTICA DI Gv 7,53-8,11

non-B	A	non-A	B	-----I
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.	
8.3α	ἄγουσιν δὲ οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι			
8.3β	γυναῖκα			
8.3γ	ἐπὶ μοιχεία κατελημμένην,			
8.3δ	καὶ στήσαντες αὐτήν ἐν μέσῳ			
8.4α	λέγουσιν αὐτῷ,			
8.4β	Διδάσκαλε,			
8.4γ	αὕτη ἡ γυνὴ κατελήπται ἐπ' αὐτοφώρῳ μοιχευομένη:			
8.5α	ἐν δὲ τῷ νόμῳ ἡμῖν Μωϋσῆς ἐνετείλατο			
8.5β	τάς τοιαύτας			
8.5γ	λιθάζειν,			
8.5ε	σὺ οὖν τί λέγεις;			-----II
8.6α			τοῦτο δὲ ἔλεγον	
8.6β	πειράζοντες αὐτόν,			
8.6γ	ἵνα ἔχωσιν κατηγορεῖν αὐτοῦ.			-----III
8.6δ		ὁ δὲ Ἰησοῦς κάτω κύψας		
8.6ε		τῷ δακτύλῳ κατέγραφεν εἰς τὴν γῆν.		
8.7α	ὡς δὲ ἐπέμενον ἐρωτῶντες αὐτόν,			
8.7β		ἀνέκυψεν καὶ εἶπεν αὐτοῖς,		
8.7γ		Ὁ ἀναμάρτητος ὑμῶν		
8.7δ		πρῶτος ἐπ' αὐτήν βαλέτω λίθον.		
8.8α		καὶ πάλιν κατακύψας		
8.8β		ἔγραφεν εἰς τὴν γῆν.		
8.9α		οἱ δὲ ἀκούσαντες		
8.9β		ἐξήρχοντο		
8.9γ		εἰς καθ' εἰς		
8.9δ		ἀρξάμενοι ἀπὸ τῶν πρεσβυτέρων		
8.9ε		καὶ κατελείφθη μόνος καὶ ἡ γυνὴ ἐν μέσῳ οὔσα.		-----I
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:		
8.11ε		πορεύου,		
8.11ζ		[καὶ] ἀπὸ τοῦ νῦν		
8.11η		μηκέτι ἀμάρτανε.		

2 GV 2. CANA E IL TEMPIO. DALL'ACQUA AL VINO, DAL TEMPIO Distrutto AL CORPO RISUSCITATO

- Motivi per trattare insieme i due racconti:
 - tutti e due terminano con una notazione circa il rapporto tra "segni" e "fede":
 - v. 2,11: *"Così Gesù diede inizio ai suoi miracoli in Cana di Galilea, manifestò la sua gloria e i suoi discepoli credettero in lui"*;
 - v. 2,23: *"Mentre era a Gerusalemme per la Pasqua, durante la festa molti, vedendo i segni che faceva, credettero nel suo nome"*.
 - Segni conclusivi del "primo anno"
 - aspetti premonitori per l'insieme del libro
- Ipotesi: i due racconti sono complementari e sono interpretabili nella loro articolazione.

2.1 Confronto generale fra i due insiemi narrativi

a) Nei due episodi si tratta di un'operazione di tipo pragmatico:

- le due operazioni sono apparentemente inverse: riempire un troppo vuoto (Cana), vuotare un troppo pieno (Tempio)
- anche le figure dei soggetti sono apparentemente in opposizione: invitati (Cana) e commercianti (Tempio);
- l'analisi aiuterà disambiguare somiglianze e differenze

b) doppia performance cognitiva (sanzione):

1) una prima performance decettiva:

- da parte del maestro di mensa nelle NdC , 2,9-10: *9 E come ebbe assaggiato l'acqua diventata vino, il maestro di tavola (che non sapeva di dove venisse, ma lo sapevano i servi che avevano attinto l'acqua), chiamò lo sposo 10 e gli disse: «Tutti servono da principio il vino buono e, quando sono un pò brilli, quello meno buono; tu invece hai conservato fino ad ora il vino buono».*
- e dei giudei nella PdT , 2,18-20: *18 Allora i Giudei presero la parola e gli dissero: «Quale segno ci mostri per fare queste cose?». 19 Rispose loro Gesù: «Distruggete questo tempio e in tre giorni lo farò risorgere». 20 Gli dissero allora i Giudei: «Questo tempio è stato costruito in quarantasei anni e tu in tre giorni lo farai risorgere?».*

Si introduce però attraverso di esse la constatazione di un duplice "scarto":

- rispetto alla norma culturale nelle NdC
- e rispetto alla norma culturale nella PdT.

2) una seconda performance positiva:

- dalla parte del Narratore, nelle NdC , 2,11 : *Così Gesù diede inizio ai suoi miracoli in Cana di Galilea, manifestò la sua gloria e i suoi discepoli credettero in lui.*
- e dalla parte di Gesù e dei discepoli nella PdT, 2,19: *Rispose loro Gesù: «Distruggete questo tempio e in tre giorni lo farò risorgere»... La sanzione resta sospesa, ma il v. 22 la anticipa testualmente: Quando poi fu risuscitato dai morti, i suoi discepoli si ricordarono che aveva detto questo, e credettero alla Scrittura e alla parola detta da Gesù.*

c) Due notazioni narrative terminano i due episodi:

- nelle NdC la notazione sul "primo segno", sulla fede dei discepoli, e su Gesù ormai alla guida del gruppo verso Cafarnao: *2,11 Così Gesù diede inizio ai suoi miracoli in Cana di Galilea, manifestò la sua gloria e i suoi discepoli credettero in lui. 12 Dopo questo fatto, discese a Cafarnao insieme con sua madre, i fratelli e i suoi discepoli e si fermarono colà solo pochi giorni.*
- nella PdT la notazione riprende il tema dei rapporti tra i segni e la fede: *2,23 Mentre era a Gerusalemme per la Pasqua, durante la festa molti, vedendo i segni che faceva, credettero nel suo nome. 24 Gesù però non si confidava con loro, perché conosceva tutti 25 e non aveva bisogno che qualcuno gli desse testimonianza su un altro, egli infatti sapeva quello che c'è in ogni uomo.*

2.2 I programmi narrativi

Apparentemente, si tratta di programmi opposti: attribuzione di vino vs eliminazione dal tempio. In realtà, le cose sono più complesse, se teniamo conto della localizzazione dell'ammacco e della definizione degli oggetti.

2.2.1 Le Nozze di Cana

- Non uno, ma due oggetti, corrispondenti a due programmi divergenti:
- Programma falsamente attribuito al "padrone-sposo": prima vino meno buono e solo dopo vino più buono.
- Programma di "ogni uomo": prima vino buono e dopo vino meno buono.
- Allora, l'oggetto non è solo "vino", ma "vino" e "vino più buono" (oggetto in ogni caso diverso dalla eventuale richiesta di Maria e dalle attese);
- il vino più buono è un vino che proviene da una trasmutazione di valori (deriva da acqua rituale, e non è solo "aumento" del vino);
- e sottolinea uno scarto dalla norma: per essere apprezzato questo vino esigerebbe gente non ubriaca; è il Maestro di tavola che "gusta".

A quale "mancanza" risponde il "vino buono"? Bisogna analizzare le "azioni" prescritte da Gesù:

- 1) riempire (NB: la "misura" ricorrente...)
- 2) attingere (rifare un "vuoto" misurabile)
- 3) portare non in tavola, ma al Maestro di tavola, per essere non bevuto, ma gustato. Ciò che manca fa effetto di significante (senso o gusto), una volta portato.

Per quanto riguarda lo stupore, esso arriva:

- a) per chi resta nella prospettiva di nozze ordinarie e
- b) per chi non si pone la questione della "mancanza" (lanciata dalla madre).

Per quanto riguarda la consapevolezza:

- essa dà luogo a un ruolo conviviale inedito, il cui contenuto resta da determinare, ma che è di sicuro diverso da quello di bevitori ubriachi.
- Di fatto, la consapevolezza dei discepoli interpreta la cosa come "segno".

Segno di che cosa?

Il testo non lo dice, ora (a parte i significati simbolici che in genere si deducono da diversi elementi, come il numero sei rispetto al sette). Probabile deduzione: il valore del "vino migliore" potrebbe avere un legame con la "purificazione", una "purificazione" che include ma va oltre quella rituale. Tuttavia, per ora, non c'è l'indicazione testuale di nessun "senso" particolare. Forse il secondo racconto aiuterà a disambiguare? Del resto, il termine "purificazione", che tradizionalmente descrive il secondo episodio del tempio, lo troviamo esplicitato nel primo episodio. Forse i due episodi possono essere collegati più di quanto si è abituati a fare.

2.2.2 La Purificazione del Tempio

Due figure nel Tempio:

- "casa di mio Padre" : relazioni filiali
- "casa di commercio" : relazioni commerciali
- Le relazioni commerciali compromettono le relazioni filiali.

Somiglianze:

tra le figure dei commercianti e quelle degli invitati: entrambi fanno "troppo" (eccesso quantitativo).

Dissomiglianze:

nella PdT niente inizialmente sembra corrispondere alla figura del "buon vino", niente che sostituisca il "vuoto" creato dalla cacciata. Resta questo "vuoto" da riempire.

Tematicamente:

sembra che questo vuoto non colmato sia pertinente. E' ciò che suggerisce la figura dello zelo: lo zelo della tua casa mi divora: la casa vuota => uomo divorato da zelo (desiderio, mancanza) => uomo che scompare (figura equivalente a quella dell'olocausto consumato dalle fiamme e a quella del tempio distrutto)

Il corrispondente del "vino buono"

potrebbe dunque essere proprio la figura dell'uomo divorato da zelo per la casa del Padre. La corrispondenza sembra essere quello di significante a significato. Il Narratore di fatto non lo presenta come uno dei segni, ma come il segno, fuori serie, che dà significato agli altri segni della serie iniziati con il primo di Cana. Perciò passaggio dal piano dei segni a quello dell'atto.

Perciò abbiamo:

il buon vino	sostituisce	il vino meno buono
il vero adoratore	sostituisce	il falso servitore (figura implicita e contraria a "divorato da zelo per la casa")
chi si offre	sostituisce	chi fa commercio

Come verificare che si è sulla buona strada?

Con l'analisi dei vv. 18-20: *18 Allora i Giudei presero la parola e gli dissero: «Quale segno ci mostri per fare queste cose?». 19 Rispose loro Gesù: «Distruggete questo tempio e in tre giorni lo farò risorgere». 20 Gli dissero allora i Giudei: «Questo tempio è stato costruito in quarantasei anni e tu in tre giorni lo farai risorgere?».*

Alla richiesta del segno comprovante l'autorità, Gesù dà come segno la "risurrezione" del Tempio distrutto. Le operazioni sul Tempio descritte dal soggetto corrispondono a quelle già incontrate sull'acqua, e devono essere pertinenti.

costruire (46 anni: misura!)	≡	riempire la giara	(misurata)
distruggere	≡	attingere	(creare una mancanza)
rialzare	≡	portare	(ciò che da gusto e senso)

Valori trasmutati:

corpo mortale ⇒ corpo risuscitato	acqua lustrale ⇒ vino buono
↑	↑
qui finora nessuna gloria è manifestata	qui la gloria è manifestata

Ci sarà un segno, ma più tardi: ci sarà un corpo, come "luogo" "tempio" per un soggetto "divorato dalla zelo", che ora quindi sta scomparendo.

Si tratta del segno che non fa numero con la serie dei segni, sarà la sanzione per la performance compiuta ora.

2.3 Costruzione degli oggetti di valore

2.3.1 L'oggetto "vino buono"

Oggetto: ricordare che esso è strutturalmente definibile solo insieme con le altre posizioni attanziali, e che i soggetti destinatari (invitati) sono messi in scena solo indirettamente. Quindi massima attenzione alla costruzione dell'oggetto.

a) già visto:

- non soddisfa un bisogno (sete)
- né un piacere (sarebbe bastato un vino mediocre)
- ma serve alla comunicazione di: sensazione gustativa (ordine cognitivo), associata a gioia di un pasto comune: trasmissione di oggetto puramente cognitivo, dell'ordine del segno.

b) Si tratta dunque di costruire un oggetto "segno" (accumulo delle trasformazioni del suo percorso figurativo)

fasi di costruzione:

- 1) luogo d'origine: 6 giare... (contate e misurate), utensili rituali
- 2) riempimento: acqua da "naturale" a "rituale" (purificazione dei giudei)
- 3) attingere: sottrazione all'acqua rituale
- 4) portare: acqua da "rituale" ad "alimentare". NB. il cambiamento in vino è segnalato solo al momento del "gustare".
- 5) gustare: oggetto, rituale per l'origine; oggetto, gustativo-euforico per l'uso.

Interrogativo d'interpretazione:

- a) duplice infrazione-trasgressione: deritualizzazione circa l'acqua; deculturazione circa il vino;
- oppure:
- b) combinazione dei due aspetti: rituale e culturale.

Questa duplice lettura può corrispondere alle due facce della stessa medaglia: Forse:

- a) aspetto negativo (stabilire l'oggetto su un altro piano)
- b) aspetto positivo (oggetto nuovo, ma che conserva qualcosa del piano rituale e culturale).

6) la manifestazione come segno:

dalla duplice "stravaganza": non più sul registro rito (non più acqua rituale)
non più registro cibo (nessuno fa così, sarebbe sprecato)

alla domanda: allora, a che cosa serve?

Se il testo sembra restare in sospensione per quanto un "contenuto-significato", dice però chiaramente che ha una funzione di prova "qualificante": Gesù competente per produrre "segni", portanti a nuove relazioni intersoggettive, omogenee a quelle enunciate in 1,14 (accostato a 2,11).

L'oggetto-segno si pone come mediatore di un contratto di fiducia: alla fine delle NdC i "suoi" considerano Gesù come degno di fiducia (la PdT dirà: la Scrittura e la Parola di Gesù sono degne di fiducia).

NB. Gesù non ha ancora parlato!

In conclusione:

la costruzione dell'oggetto instaura il soggetto come partner di una relazione.

E' possibile dire che il percorso dell'oggetto traccia lo sviluppo programmato del soggetto: (cf. lavanda dei piedi)

dalla sua purificazione,
alla sua attitudine a gustare,
infine alle capacità di misurare le differenze che lo istituiscono in relazione col "maestro".

marito : prima buon vino poi vino meno buono = vino insignificante

Gesù : prima acqua rituale poi vino più buono = vino significativa : primo segno.

2.3.2 L'oggetto Tempio

a) Situazione nel programma narrativo globale: differenza:

vino: competenza: Galilea: spazio paratopico (dove si svolgono le "prove qualificanti") : operazione transitiva

tempio: performance: Gerusalemme: spazio utopico (dove si realizzano le performances) : operazione riflessiva

b) Mettendo in parallelo i due episodi:

- Un programma di tipo negativo:

<i>oggetto</i>	<i>e</i>	<i>relativo soggetto</i>
attribuzione di vino meno buono svalorizzazione del tempio (casa di commercio)		il marito e gli invitati ubriachi i commercianti e i venditori

- che contrasta con un programma positivo:

attribuzione di vino buono come segno rivalutazione del tempio (casa del Padre)		Gesù, i discepoli Gesù divorato da zelo
--	--	--

c) Mettendo in parallelo i due oggetti:

- giare riempite d'acqua → acqua sottratta → vino buono
- tempio costruito → tempio distrutto → tempio rialzato

Il tempio rinvia al corpo, che, risuscitato, serve da segno che sostiene la serie degli altri segni.

Come comprendere il rapporto segno/segni (uno/molteplice, significato/significante) ?

d) In che cosa consiste il segno?

- La risposta di Gesù non pare corrispondere alla domanda:

domanda: segno visibile, dimostrativo
risposta : segno futuro, a doppio senso.

NB. Ciò che costituisce il segno non sono gli oggetti, ma le azioni che li riguardano: costruzione - distruzione - restaurazione.

NB. È la coppia Tempio-Corpo che fa "segno" (significante/significato). Il Tempio non è segno autonomo, ma è costituito come metafora del corpo:

come "distruggere questo Tempio" (dopo) *equivale* a "farne casa di commercio" (ora)
così "rialzare questo Tempio" (dopo) *equivale* a "mostrarlo casa del Padre" (ora)

Dunque: I "segni" rinviano al "segno". Il segno è il senso di una serie di avvenimenti, al di là della loro accezione immediata. Il "segno", nel testo, non si oppone alla "realtà", ma ai "segni" (Quale segno dai per poter fare questi segni?)

Così:

il Maestro di tavola, ha visto uno "scarto" (culturale), ma sprovvisto di senso;
i discepoli, hanno visto uno scarto, un "segno" che inizia un nuovo rapporto (fiducia).

Allo stesso modo:

i giudei, hanno visto uno scarto (cultuale), ma senza senso;
i discepoli, hanno visto un cambiamento: nuovo soggetto, nuovo Tempio, nuova offerta
(lo zelo della tua casa mi divora).

Ma l'azione sul Corpo prolunga l'azione sul Tempio: formano un unico segno, non sdoppiato, ma sviluppato:

- Come Tempio e Corpo non rappresentano uno sdoppiamento, ma un inizio e uno sviluppo (un unico segno sviluppato in due fasi: presente e futuro),
- così le due azioni, purificazione e ricostruzione, sdoppiate nel tempo, si completano, ricevendo significato dalla "parola".

Rapporto paradigmatico fra i due:

corpo divorato da zelo	<i>sta a</i>	tempio purificato
	<i>come</i>	
corpo morto e risuscitato	<i>sta a</i>	tempio distrutto e ricostruito.

Rapporto sintagmatico:

continuità temporale: si noti il tempo, di per sé futuro: "mi divorerà": il futuro mette continuità tra l'adesso e il dopo della morte. L'avvenimento futuro appare già, nella comprensione dei discepoli, come "presente": "zelo che divora" adesso = morte in futuro.

Il soggetto scompare. Ma su questo punto, la parola di Gesù completa le Scritture: il soggetto distrutto si rialzerà.

- Come questi rapporti si relazionano fra di loro nel corpo del Cristo per formare il "Segno"?

Del corpo si dice:

in nome della Scrittura che è divorato dallo zelo
in forza della Parola che è distrutto e rialzato, come nuovo luogo di culto.

Se avessimo solo la Parola, non sapremmo il perché di questo percorso, il valore che lo regola, perché avviene così. Abbiamo però la Scrittura, e con essa la figura dello zelo che "mobilita" il soggetto:

zelo (<i>vs</i> commercio): dedizione senza ritorno, verso l'Altro (scopo)
divorazione (conseguenza)

la quale figura di "divorazione", sotto l'aspetto di "distruzione", è attribuita alla responsabilità dei giudei ("distruggete")

NB. L'idea di "fiamma" così frequente nelle connotazioni semantiche dello zelo, riassume assai bene le due componenti "dedizione + divorazione" e "offerta + consumazione".

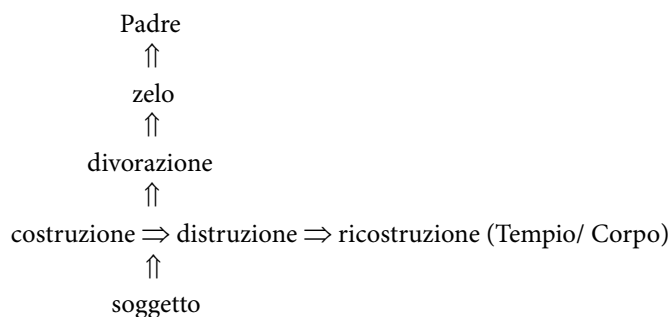
Ciò che è vissuto soggettivamente come "divorazione", è annunciato oggettivamente come "distruzione", in conseguenza alla reazione dei Giudei.

Nella morte del soggetto, si sovrappongono le figure dello zelo e del corpo.

Il percorso Tempio-Corpo è la rappresentazione diacronica di ciò che il soggetto compie sincronicamente nel momento presente.

La successione di quanto succede al corpo è lo sviluppo temporale degli elementi costitutivi dell'atto di "zelo" per le cose del Padre.

Questo è il "segno" proposto da Gesù:



2.4 Il credere

Il carattere di "segno" si valuta per la sua "origine" (non è più acqua lustrale) e per il suo termine (non è vino meno buono, ma vino più buono).

Cioè, confrontando l'inizio e la fine:

2.4.1 Programma inedito

La produzione dei segni risponde a una *mancaza specifica*, che non è esattamente quella segnalata dalla madre di Gesù: *programma inedito*.

- per l'ordine d'ingresso dei personaggi (Maria "già là" all'inizio, Maria "al seguito" alla fine)
- per la "mancaza": da indifferenziata a differenziata (scarto culturale)
- per lo stabilirsi di una "misura" nei rapporti con la madre (vicinanza-distanza-sequela);
- per l'introduzione di un nuovo destinatario: l'ora;
- per il percorso dell'oggetto: da creazione di altra mancaza (nell'acqua) a un sovrappiù di senso.

Rapporto e dialogo tra Gesù e sua Madre: non /Mittente/ ma /Soggetto/ (che prende atto di chi dice e di chi fa).

Il nuovo programma non esclude il primo. Si pone però sotto un altro Mittente, finora sconosciuto (l'Ora; in più è sconosciuto il momento della performance).

Cioè, resta difficile valutare la portata del segno sul "credere" dei discepoli senza confrontarla con la portata del "segno". Ed è l'ultimo segmento: vv. 23-25.

2.4.2 Il segno e il credere

Gesù non "sanzione positivamente il credere alla "vista" dei segni.
L'altro modo di credere è mediatizzato dalla "parola".

La VISTA:

percezione immediata,
segno oggettivo,
altri segni oggettivi,
serie di segni,
ma non soggetto
non interiorità

La PAROLA:

avvenimento differito,
e la Scrittura: non più segni "oggettivi"
anzi scomparsa di ogni "oggetto" (Tempio-Corpo)
e Corpo come significante del Soggetto
che ricomparirà (Tempio rialzato-Corpo risorto)
ma sarà riconosciuto solo attraverso
la parola "ricordata" ("nell'uomo")

Cioè:

A chi chiede un segno oggettivo,

Gesù designa se stesso soggetto parlante: soggetto "significante" (cfr. il ruolo del soggetto nell'episodio dell'adultera)!

Cioè ancora:

in una catena di "segni" Gesù intromette un significante che è il soggetto parlante.

Ed egli aveva appena posto un altro significante: la sua relazione all'Altro.

La domanda dei Giudei non percepisce questa "apertura". Al contrario. La domanda dei Giudei, chiudeva il cerchio su se stesso (quale segno per questi segni); la risposta riapre sull'Altro e sul soggetto: apre la catena dei significanti attraverso la Parola.

Il proprio del credere è di articolare i segni sul soggetto parlante: che scomparirà, riapparirà, e sarà riconosciuto attraverso la Parola. Perché la fede sia totale bisogna che si impegni sulla parola che annuncia disparizione-riapparizione. La fede è il patto di fiducia che accorda ciò che è "nell'uomo" e ciò che è "nell'Altro".

/Significazione/

casa del Padre
"vuoto drammatico"
Tempio costruito
distrutto-rialzato
corpo risuscitato
(IL SEGNO)

A

×

—
B

/Eccesso/

casa di commercio
"troppo pieno"
ripetizione di sacrifici animali
commercio

(disseminazione dei significati)

B

—
A

/misura/

acqua-vino buono
"gusto"
6 giare, 2-3 misure
mancanza misurabile
(Primo dei segni)
(catena significante)

/saturazione/

"vino mediocre"
ubriachezza: dis-gusto

quantità indeterminata

(insignificanza)

3 Gv 2,1-12. CANA. MATERIALI PER UN'ESEGESI STORICO-CRITICA

Facciamo seguire l'esposizione di alcuni passi di esegesi tipici di un altro metodo, quello storico-critico. Lo scopo è quello di mettere a contatto lo studente non solo con le diverse "tecniche" ma anche con le diverse domande che caratterizzano i diversi metodi, rendendoli non opposti, ma complementari.

3.1 La trasmissione del testo. Critica testuale.

vv. 2 e 12: *2 Fu invitato alle nozze anche Gesù con i suoi discepoli... 12 Dopo questo fatto, discese a Cafarnao insieme con sua madre, i fratelli e i suoi discepoli e si fermarono colà solo pochi giorni.*

v. 12 : le parole "e i suoi discepoli" sono omesse da importanti testimoni (S W 0141, i migliori manoscritti dell'antica versione latina: a, b, e, ff2, l; le versioni armene, una versione copta, una versione etiopica, Epifanio, Girolamo).

Gli altri testimoni, poi, hanno queste stesse parole in diverso ordine: prima o dopo la menzione dei fratelli, e anche prima di "sua madre" (W); e ciò non è mai un buon segno a favore.

Il testo A (Alessandrino) con il P⁶⁶ e il P⁷⁵ hanno infine un testo curioso: "lui e sua madre e i fratelli e i suoi discepoli": notare la ripetizione non necessaria in "i suoi discepoli", ripetizione del resto evitata prima per "i fratelli".

v. 2: Crisostomo ed Epifanio leggevano un testo senza la menzione dei discepoli: "E fu invitato Gesù alle nozze, e sua madre era là, e i suoi fratelli". Anche l'*Epistula Apostolorum* sembra supporre un testo simile (SCHNACKENBURG I, 460). Si risalirebbe così a un testo del secondo secolo.

- *Valutazioni:* Boismard ritiene la menzione dei "discepoli" al v. 12 molto dubbiosa. Fu probabilmente aggiunta da uno scriba in forza del v. 11, dove si legge "i suoi discepoli credettero in lui". Curiosamente, sulla medesima considerazione del v. 11 si basa la scelta opposta di SCHNACKENBURG I, p. 495, il quale pensa che le parole "e i suoi discepoli" probabilmente furono omesse perché immediatamente prima sono menzionati i "fratelli" di Gesù (non sembra però che una simile considerazione tenga conto dell'insieme della situazione testuale). Già Bultmann e Lindars ritennero la menzione dei discepoli come aggiunta, e ritennero che l'episodio sarebbe accaduto quando ancora Gesù a Nazaret non aveva cominciato la sua predicazione, classificandolo fra le "leggende" al modo dei vangeli apocrifi (Lindars, p. 127.132). Barrett (p. 194), pur ritenendo possibile che il testo originale non menzionasse i discepoli, preferisce giudicare come secondaria l'omissione, dovuta all'intenzione di far notare che la madre e i discepoli, al momento in cui Gesù cominciò la sua predicazione, rimasero a Cafarnao. Concorda con questa intenzione l'apparire del singolare "e rimase" (preferito da Barrett), invece che il plurale "e rimasero" già nella terza mano del P⁶⁶ e in altri manoscritti tardivi. Il singolare era ovviamente preferito da Bultmann. Secondo Beasley-Murray (WBC), tuttavia, questo singolare potrebbe essere stato indotto dai singolari che precedono e seguono.

- *Conclusione:* A partire dalla lezione di Crisostomo e Epifanio al v. 2, se il testo primitivo menzionava i discepoli, non si comprende perché uno scriba li sostituisse con i "fratelli" di Gesù! E' più verosimile l'operazione inversa: il testo di Gv menzionava solo i "fratelli"; uno scriba ha sostituito "fratelli" con "discepoli" a causa del v. 11 (di redazione più recente di 2 e 12). La menzione dei discepoli sarebbe dunque secondaria anche al v. 12.

v. 3 Nel frattempo, venuto a mancare il vino, la madre di Gesù gli disse: «Non hanno più vino».

- Accanto a una lezione corta "ysterésantos oinou" ("venuto a mancare il vino") è attestata una lezione lunga "essi non avevano più vino poiché il vino delle nozze era finito; e poi": dal codice Sinaitico (mano originale), dalla antica traduzione latina e da una nota a margine della versione siriana Eracleense.

- *Conclusione:* La lezione corta corrisponde a un miglioramento stilistico, secondario per evitare la ripetizione "non hanno più vino". Tale miglioramento, secondo Boismard, sarebbe dovuto alla redazione posteriore di Gv II-B, di cui l'espressione "e poi dice" - eita leghei - sarebbe tipica.

v.11 Così Gesù diede inizio ai suoi segni in Cana di Galilea, manifestò la sua gloria e i suoi discepoli credettero in lui

- tre manoscritti dell'antica versione latina (b, r, q), la versione siriana Peshitta, le versioni copte ed etiopiche, e infine Taziano (secondo secolo) ed Epifanio, hanno: "Questo primo segno fece Gesù a Cana di Galilea...".

- il P⁶⁶ e il codice Sinaitico hanno conosciuto (mani originali poi corrette) una lezione chiaramente conflata: "Questo primo inizio...". Testimonianza indiretta a favore dell'esistenza della lezione "questo primo segno".

- *Conclusion*: il parallelo con "Questo fu il secondo segno" di Gv 4,54 raccomanda la lezione: "Questo primo segno..." (cf. Gv 21,14).

3.2 La tradizione del testo. Critica letteraria .

A) Proposta di ricostruzione diacronica del testo, secondo Boismard

	Doc. C	II-A	II-B
1	E		
			<i>il terzo giorno,</i>
			ci fu uno spozalizio a Cana di Galilea
2	e c'era la madre di Gesù là.		
			Fu invitato alle nozze anche Gesù con i suoi (fratelli) discepoli.
3a	(E non avevano più vino, poiché il vino delle nozze era finito)		
3b			<i>E poi, venuto a mancare il vino, la madre di Gesù gli disse: Non hanno più vino.</i>
4			<i>E Gesù risponde: Che ho da fare con te, o donna? Non è forse giunta la mia ora?</i>
5			<i>La madre dice ai servi: Fate quello che vi dirà.</i>
6	Vi erano là 		<i>sei</i>
	(delle) giare di pietra, 		<i>destinate alla purificazione dei giudei,</i>
			contenenti ciascuna due o tre misure.
7	E Gesù dice loro: Riempite d'acqua le giare; e le riempirono fino all'orlo.		
8	E dice loro: Ora attingete.		
			<i>e portatene al maestro di tavola.</i>
	(Ed essi attinsero)		
			<i>Ed essi gliene portarono.</i>
9			<i>E quando il maestro di tavola ebbe assaggiato</i>
	(e) l'acqua (era) diventata vino (.),		<i>ed egli non sapeva di dove venisse, ma lo sapevano i servi</i>
			<i>che avevano attinto l'acqua,</i>
			<i>il maestro di tavola</i>
10			<i>(egli) chiama lo sposo e gli dice: Ogni uomo serve da principio il vino buono e, quando sono un pò brilli, quello meno buono; tu invece hai conservato fino ad ora il vino buono.</i>
11	Questo primo segno fece Gesù a Cana di Galilea.		
			<i>Ed egli manifestò la sua gloria e i suoi discepoli credettero in lui.</i>
12	Dopo ciò, discese a Cafarnaò, lui e sua madre e i suoi (fratelli) discepoli, e si fermarono là (.)		
			<i>solo pochi giorni.</i>

3.2.1 Senso del racconto secondo il "Documento C"

Nei versetti indicati come provenienti dal "Documento C" Boismard non rinviene nessuna caratteristica linguistica "giovannea". Il racconto di miracolo, privo delle aggiunte posteriori, non offre più difficoltà interpretative.

a) Nel racconto originale, era questo il primo di una serie di tre miracoli compiuti in Galilea. Il secondo era "il figlio del funzionario reale" (Gv 4,46bss); il terzo "la pesca miracolosa" (Gv 21,1ss). Questo raggruppamento di tre miracoli permette di individuare meglio il senso di ciascuno.

aa) Alcuni hanno suggerito un'origine pagana del racconto nella festa di Dioniso, dio del vino. Infatti, nel giorno della festa (6 gennaio), ad Andros e a Theos dalle fontane del tempio di questo dio scorreva non acqua, ma vino; a Elide, la vigilia della festa, venivano poste nel tempio tre giare vuote e il giorno dopo le si trovava piene di vino. D'altra parte, la liturgia cristiana già in epoca antica ha voluto celebrare il sei gennaio (festa di Dioniso) il ricordo delle nozze di Cana.

Ora, se è vero che i cristiani hanno sovente cercato di soppiantare una festa pagana con una festa cristiana (cf. anche il caso del 25 dicembre, festa del *Sol Invictus*), non ne consegue però che anche il racconto di Cana sia stato costruito a questo scopo.

ab) Invece, altri paralleli della Bibbia Ebraica possono meglio rendere conto della forma del racconto.

- *la sequenza 1R 17,7-24*: i due miracoli di Elia per la vedova di Zarepta: olio che non termina e figlio risuscitato: analogie evidenti con i primi due segni di *Gv*: Gesù pone rimedio alla mancanza di vino e guarisce il figlio del funzionario regio;

- *la sequenza 2R 4,1-37*: i due miracoli di Eliseo: una vedova riempie le altre giare con un resto d'olio e il figlio della Sunamita risorge: il parallelismo con i primi due segni di *Gv* è ancora più forte.

- *la sequenza Es 4,1-9*:

+ tre "segni" potrà fare Mosè ("segni" in *Gv* 2,11a; 4,54a; 21,1,14)

+ tre "segni" "numerati" che manifestano l'"inviato" di Dio: "Se non ascoltano la voce del primo segno, crederanno alla voce del secondo" (*Es* 4,8; cfr. *Gv* 2,11; 4,54);

+ i segni di Mosè hanno un valore "dimostrativo": la differenza con i sinottici (in cui i miracoli sono invece conseguenze della fede!) favorisce la dipendenza del Documento C da *Es* 4.

+ analogia tra il terzo segno di Mosè e il segno di Cana: l'acqua "diviene" sangue (*Es* 4,9), l'acqua "diviene" vino (*Gv* 2). Cf. il vino come "sangue dell'uva" in un oracolo ben conosciuto della tradizione giudaica (*Gen* 49,11ss; cf. *Dt* 32,14; *Si* 39,26).

b) Conclusione: Gesù profeta: nuovo Elia, nuovo Mosè.

3.2.2 Prime aggiunte (Gv II-A)

8 Introduzione del capotavola a cui si deve portare...

9 azioni del capotavola (chiama lo sposo)

10 riflessione del capotavola (scopo primario delle aggiunte)

11b Menzione della gloria e fede dei discepoli.

a) aggiunta della "parola" e perciò del capotavola e dello "sposo".

b) attraverso anche l'immagine dello "sposo" si introduce un valore simbolico del vino:

- Gesù è lo sposo (cf. 3,29; *Ap* 19,7.9; 21,2).

- superiorità rispetto al giudaismo (cf. *Mc* 2,22 e par.; soprattutto *Lc* 5,39).

c) che cosa simboleggia il vino?

- la "rivelazione" di Dio, in genere (cf. *Pr* 9,4b-6; *Is* 11,2; 55,1-3);

- dunque, prima: la Legge, per mezzo dei profeti; ora: il Vangelo, per mezzo di Gesù (cf. *Gv* 1,17 "e grazia su grazia")

d) l'aggiunta di 11b (gloria e fede) esplicita la linea interpretativa del riferimento ad *Es* 4, già contenuto nel racconto primitivo del Documento C : la manifestazione della "gloria" ha, come nel caso di Mosè, lo scopo che i destinatari "credano" e "siano convinti": cf. *Es* 16,7; *Nm* 14,22; *Gv* 1,14; 17,5; 11,4.

e) Avendo introdotto precedentemente la chiamata dei discepoli, *Gv* II-A introduce in 11b la menzione dei discepoli: "e i suoi discepoli crederanno in lui".

3.2.3 Le ulteriori aggiunte (Gv II-B)

3.2.3.1 "il terzo giorno"

- per organizzare l'inizio del ministero in un settimana: cf. l'espressione "il giorno dopo" in *Gv* 1,29.35.43

- allusione alla risurrezione. Scontata per i cristiani.

Ma da notare anche che il secondo segno (che era strettamente legato al primo) è compiuto: "dopo i due giorni" trascorsi in Samaria (4,43).

Quindi c'è un rimando ad *Os* 6,2 ("dopo due giorni ci ridarà la vita, e il terzo ci farà rialzare e noi vivremo alla sua presenza"): Gesù compie la profezia di Osea.

D'altronde, cf. il segno per eccellenza: *Gv* 2,18-22! E la risurrezione sarà la prima manifestazione della gloria del Cristo (*Gv* 17,5)

3.2.3.2 "l'ora" di Gesù

i) circa la frase "non hanno più vino":

Pensare che la frase di Maria "Non hanno più vino" sia la richiesta di un miracolo, è introdurre nel testo presupposizioni e intenzioni che non ci sono. Allo stesso modo, è impossibile dire che Maria chiede un intervento umano. Testualmente si tratta di una "messa al corrente".

ii) circa la frase "che cosa a me a te":

- Un primo contesto nella Bibbia Ebraica è di *ostilità* fra A e B:

+ B vuol fare qualcosa contro A

+ A chiede: "Che cosa a me a te?": il "che cosa" sarebbe azione anteriore di A della quale B vuole vendicarsi contro A (es.: *Gdc* 11,12; *2Cr* 35,21; *1R* 17,18). Il testo non permette di pensare che questo "contesto" sia di utilità nel nostro caso.

- Un secondo contesto nella Bibbia Ebraica, e sempre presente nel greco profano, è di *distanziamento*: "che cosa c'è di comune tra noi"? (es.: *Os* 14,9 *2R* 3,13 *Gs* 22,24). Questo secondo contesto sembra in situazione qui: Noi due non giudichiamo allo stesso modo. Per te è un disastro, per me l'occasione di "manifestare" la gloria. Infatti, la seconda parte della risposta conferma:

iii) circa la frase "non è forse giunta la mia ora?"

Il senso interrogativo positivo di *oupô* dopo una prima interrogativa è un punto di grammatica incontestabile: cf. *Mc* 4,40; 8,17,21; *Mt* 16,9 (*oupô*, dopo interrogazione!). Dunque, l'ora è qui quella della "manifestazione" come Messia (*Gv* 1,41; cf. 7,3; 2,11). Si tratta di un tema frequente nella apocalittica giudaica.

Obiezioni fatte a questa interpretazione:

- *oupô* ricorre dodici volte in *Gv* e sarebbe sempre in proposizioni con senso enunciativo, non interrogativo. A. Vanhoye così nota: "A questa obiezione bisogna rispondere che la costruzione di *Gv* 2,4 è diversa dalle altre undici, non solo perché è la sola ricorrenza in cui fa seguito a una proposizione interrogativa, ma anche perché è la sola che sia priva di ogni particella congiuntiva... La costruzione di *Gv* 2,4 corrisponde esattamente a quella dei testi interrogativi di *Mt* e *Mc*".

- una seconda obiezione deriva dai testi di *Gv* 7,30 e 8,20: dove *oupô* ha un senso negativo e "l'ora" riguarda l'ora della morte e non l'inizio del ministero.

Tuttavia, dal punto di vista di critica letteraria, Boismard fa notare che il testo di 8,20 è di un'altra mano (*Gv* II-A), e che in 7,30 *Gv* II-B non fa che riprendere la frase di 8,20. L'intervallo di tempo tra le due "redazioni" non sarebbe sufficiente a spiegare il cambiamento di significato attribuito all'"ora"?

Ancora di più: facciamo notare che dal punto di vista metodologico è certamente più corretto affermare che il contesto immediato prevale su quello lontano, e che le constatazioni grammaticali precedono le interpretazioni teologiche.

Inoltre, da questo ultimo punto di vista, bisognerà attutire la differenza tra "ora di inizio" e "ora di fine", dal momento che le due fanno parte del medesimo "percorso": gli "estremi" si differenziano in quanto a "posizione", non in quanto a "qualità". Una volta che noi sappiamo la "storia" di Gesù, quando Gesù "comincia", comincia nello stesso tempo la sua "fine". Invece di opporre "ora di inizio" e "ora di fine", bisognerà mettere in evidenza il collegamento tra il primo segno e l'ultimo dei segni (cf lettura precedente sincronica)

3.2.3.3 "donna"

come in 19,26. Non era l'appellativo usuale di un figlio verso la madre.

- Gesù lo utilizza per rivolgersi a donne "amiche": *Gv* 20,13; o "estrane": 4,21; 8,10; *Mt* 15,28; *Lc* 13,12. Perciò non si tratta di disprezzo.

- Qui c'è la sottolineatura che Gesù parla come "Messia" e non come "figlio": cf. *Lc* 2,41-50; *Lc* 11,27-28; *Mc* 3,31-35

3.2.3.4 "fate quello che egli vi dirà"

Parallelismo con Giuseppe: si tratta di una citazione quasi letterale dell'ordine del Faraone agli Egiziani nei riguardi di Giuseppe: "Andate da Giuseppe e fate quello che vi dirà" (*Gen* 41,55): Come Giuseppe aveva procurato il pane..., così Gesù procura il vino;

cf. *Gen* 41,38 dove il Faraone diceva di Giuseppe: "Troveremo un uomo come questo, su cui sia lo Spirito di Dio?" (cf. *Gv* 1,32-33).

Per approfondire questo parallelismo con Giuseppe, si tenga conto della verosimile valenza "samaritana" del titolo dato poco prima a Gesù di "figlio di Giuseppe" (1,45b), al centro della serie dei titoli "profeta simile a Mosè" (1,45a), e "re d'Israele" (1,49) (NB. In *Gv* manca il titolo di "Figlio di Davide").

In altre parole, potrebbe essere presente in questi testi un tema tipicamente samaritano: Gesù sarebbe identificato alle due figure più notevoli della teologia e dei testi samaritani. Mosè, il profeta per eccellenza, e Giuseppe, il re d'Israele, il patriarca dal quale i samaritani attendevano la restaurazione del regno.

3.2.3.5 La Purificazione dei giudei

- Sulla scia delle prime aggiunte (*Gv* II-A) che sottolineavano il carattere simbolico del vino (l'insegnamento nuovo di Gesù), l'aggiunta della cifra "6" sottolinea il rapporto di "superamento" tra l'insegnamento nuovo e quello antico, dal momento che una tale cifra per *Gv* II-B simbolizza l'"imperfezione".

- Inoltre, introducendo anche il concetto culturale di "purificazione", non è da escludere che l'aggiunta intenda far slittare il simbolismo del vino dal piano dell'insegnamento a quello del "sacramento" (battesimo, eucaristia), come molti commentatori suggeriscono.

- L'inserzione della frase sul sapere e non sapere al v. 9: il testo è così appesantito che difficilmente ci si può accontentare di dargli un semplice valore di cronaca; esso va perciò posto in relazione con i vv. 3b-5 (stessa mano!) in cui appaiono i "servi": essi sanno! La figura dei servi (*diaconoi*) assume quindi una valenza simbolica: i discepoli di Gesù, diventati servitori della parola (*Lc* 1,2), distributori del vino della sapienza (*1Co* 3,5; *2Co* 3,6; 6,4; *Ef* 3,7; *Col* 1,7.23.25).

3.3 Dalla "pagina" al "libro". La redazione

Sarà apparso dalla procedura precedente di "critica letteraria" e "redazionale" che lo studio storico-critico non può non partire dai dettagli di una pagina, per poi, man mano che le pagine si susseguono, cominciare a fare un'ipotesi di insieme, e da questa, non appena abbia una certa solidità, ritornare ai dettagli. In tutti questi passi, l'attenzione primaria è rivolta al senso che la pagina poteva avere al momento dei suoi primi lettori. Quanto viene detto per i lettori di oggi viene dedotto per intuizione o analogia.

Ciò appare, ad esempio, soprattutto nei paragrafi finali delle singole analisi del Boismard, come le abbiamo riassunte sopra. Di volta in volta il Boismard estendeva lo sguardo dalla pagina, o meglio dallo "strato" in questione, ad altre pagine, secondo lui appartenenti al medesimo "strato", per completare, tratto dopo tratto, il disegno di un senso più ampio e coerente. Si passa così dal senso principale dello strato più antico del Documento C, di Gesù come profeta, al modo di Elia e Mosè, al senso soprattutto di esplicitazione di *Gv* II-A, in cui l'ispirazione alla figura di Mosè viene messa a servizio del "credere", e infine al senso di *Gv* II-B, che così viene espresso dal Boismard nel paragrafo finale dell'analisi sulle nozze di Cana: «*Gv* II-B si rivolge ora ai suoi contemporanei, ai fedeli della seconda generazione cristiana. Come il capotavola, essi non sanno da dove viene l'insegnamento nuovo dispensato dai discepoli di Gesù; questi soltanto sanno che questo insegnamento viene da Gesù stesso, poiché essi l'hanno seguito durante il suo ministero pubblico. I fedeli della seconda generazione cristiana, e tutti quelli che verranno dopo di essi, devono avere fiducia nei discepoli di Gesù, che sanno da dove viene l'insegnamento che essi trasmettono» (Boismard, *Synopse*, III, p. 107; corsivo aggiunto).

Queste conclusioni generali Boismard le ha riassunte nella lunga *Introduzione* che premette alle sue analisi (pp. 9-70), in particolare forma sintetica soprattutto nelle pp. 10-11. Dopo aver riassunto le proposte di Bultmann (1941), Schweizer (1939), Ruckstuhl (1951), Wilkens (1958), Schnackenburg (1965), Brown (1966), Fortna (1970), ecco come Boismard riassume la sua proposta generale:

«Il vangelo di Giovanni si sarebbe sviluppato in quattro tappe successive, ma all'interno di una medesima "scuola giovannea".

La redazione più antica (*Gv* I) costituiva già un vangelo completo, dal ministero del Battista fino ai racconti di apparizione del Cristo risuscitato. Non comportava nessuno dei grandi "discorsi" di Gesù e non raccontava che cinque miracoli, o "segni, compiuti da Gesù. Scritto in Palestina, esso era fortemente influenzato dal pensiero samaritano. Utilizzato da *Lc* e, in misura minore, da *Mc*, corrisponde a quello che noi abbiamo chiamato il Documento C nel vol. II della *Synopse*; è sotto questo nome che noi continueremo a chiamarlo (e non sotto quello di *Gv* I).

Questo Documento C fu ripreso e amplificato da un autore che noi chiameremo *Gv* II e che compose la *sua* prima redazione evangelica (*Gv* II-A) ugualmente in Palestina. Conservò l'ordine delle sezioni del Documento C, ma vi

aggiunse, tra l'altro: il racconto della vocazione di Andrea e di Pietro, due miracoli ripresi dalla tradizione sinottica, qualche "discorso" di Gesù.

Dopo essersi stabilito in Asia Minore, forse a Efeso, questo Gv II si trovò confrontato a dei nuovi problemi, specialmente all'ostilità di certi ambienti giudeo-cristiani, come già era successo a Paolo. Decise dunque di scrivere una seconda redazione evangelica (Gv II-B). Riprese, trasformandoli e glossandoli, i materiali della sua prima redazione e vi aggiunse materiali provenienti dai vangeli sinottici. È lui che introdusse il quadro delle feste giudaiche dentro cui si sviluppa la vita di Gesù, dando la precedenza alla festa di Pasqua a svantaggio di quella delle Tende, la sola che era menzionata nel Documento C; fu dunque costretto a modificare in gran parte l'ordine delle sezioni provenienti da Gv II-A (e dunque anche dal Documento C). In questa nuova redazione, Gv II subì l'influsso delle lettere di Paolo, degli scritti di Lc (Vangelo e Atti), dei testi di Qumran; la parentela con le lettere giovanee è evidente.

Un terzo autore (Gv III) inserì nel testo di Gv II-B i passaggi paralleli del testo di Gv II-A a alcuni loghia provenienti da una raccolta giovannea. È lui che invertì l'ordine dei capitoli 5 e 6. Introdusse un certo numero di glosse, di cui alcune ebbero lo scopo di riprendere l'escatologia ereditata da Daniele. Si sforzò di attenuare le tendenze anti giudaizzanti di Gv II-A e soprattutto di Gv II-B».

Dopo aver così riassunto la sua ipotesi generale sulla formazione del vangelo giovanneo, Boismard passa ad esplicitare (pp. 10-16) i criteri che lo hanno guidato nella sua analisi, prima quelli di critica testuale e poi di critica letteraria (le glosse brevi, le aggiunte più lunghe, le "ripreses", i dopponi, i testi spostati, i criteri stilistici, i criteri teologici), per poi presentare una visione globale e una interpretazione più particolareggiata delle singole redazioni (il Documento C pp. 16-24; Gv II-a pp. 25-35; Gv II-B pp. 35-44; Gv III pp. 44-45).

Successivamente, e sempre per ogni strato redazionale, esamina i rapporti tra la tradizione sinottica e la tradizione giovannea (pp. 45-48). Infine, passa in rassegna le idee teologiche principali, individuando per ciascuna di esse i cambiamenti che subiscono passando da una redazione all'altra; nell'ordine: la persona di Gesù (pp. 48-53), i discepoli (pp. 53-55), la comunità cristiana (pp. 55-56), gli avversari di Gesù e della Chiesa (pp. 56-59), l'escatologia (pp. 9-60), il giudizio (p. 60), il simbolismo (pp. 60-62), l'utilizzo dell'Antico Testamento (pp. 62-63).

Le ultime due sezioni dell'Introduzione completano gli argomenti in genere trattati nelle introduzioni specifiche ai libri biblici, ma anche questa volta essi sono affrontati in modo differenziato per ciascuna redazione proposta: si tratta del vocabolario e dello stile (pp. 63-67) e, infine, della data, del luogo e della identificazione dell'autore (pp. 67-70).

3.4 Dalla "redazione" alla "lettura" e all' "ermeneutica"

Se ci siamo attardati nel presentare i passi successivi dell'analisi del Boismard, è perché, al di là della condivisione o del rifiuto delle sue conclusioni, essa costituisce, all'interno degli studi storico-critici, un notevole esempio di consapevolezza, di esplicitazione ed coerenza metodologica, mantenendo sempre presente la necessità di partire dai minimi dettagli del testo e insieme quella di arrivare a una visione e interpretazione globale dell'intera opera.

Si noterà, a questo punto, come i metodi sincronici, che in altra parte del corso cerchiamo di presentare e comprendere, partono proprio dall'importanza di una tale visione globale dell'intera opera. Essi seguono però un diverso approccio, perché diverso è l'interrogativo che si pongono di fronte al testo. Essendo interessati al modo con cui il testo produce senso quando viene letto con la sensibilità di un lettore di oggi, i vari approcci sincronici sviluppano tutti quei passi di metodo che possono contribuire ad aiutare e controllare una lettura attiva e creatrice di significato sempre attuale.

All'interno del nostro corso introduttivo ed esegetico ai libri giovannei, non intendiamo estendere lo sguardo su una visione ermeneutica più inglobante, mantenendoci nei limiti di offrire quegli strumenti affinché "una buona attualizzazione sia fondata sullo studio del testo e i presupposti di lettura siano costantemente verificati sul testo" (Pontificia Commissione Biblica, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, II. Questioni di ermeneutica A.2, Libreria Editrice Vaticana, Roma 1993, p. 69-70).

4 GV 4. GESÙ, LA SAMARIA, LA SAMARITANA, I DISCEPOLI, I SAMARITANI, IL MONDO

(traccia di lavoro personale per una lettura sincronica)

4.1 Estrazione e segmentazione del testo

a) *Due partenze* all'inizio (v.3) e alla fine (v.43). Tra la Giudea (luogo dell'attività di battesimo) e la Galilea (luogo della chiamata dei primi discepoli e del primo segno di Cana). Nessun programma particolare è previsto per la Samaria, semplice *luogo di passaggio*. Solo il caso di un incontro fortuito darà l'occasione di un soggiorno fruttuoso. Da notare che la partenza dalla Giudea è posto sotto il segno quasi di una "fuga".

b) *Due versanti*: 1) nel racconto, quando è presente la *samaritana* sono assenti i *discepoli* e viceversa; 2) *due temi sono abbinati ai due interlocutori: l'acqua e il cibo*. NB. Si parla molto di acqua e di cibo, ma nessuno beve o mangia, e nessuna "delusione" è registrata dal racconto: come se bastasse la conversazione in se stessa.

c) Nel dialogo con la Samaritana, ci sono *due altri soggetti di conversazione: il marito e i luoghi di culto*. I temi si susseguono nell'ordine: l'acqua, il marito, i luoghi di culto, il cibo. Qual è il legame che ordina questi temi?

d) *Situazione finale*: il racconto termina con il *soggiorno* di Gesù a Sichar, i cui abitanti riconoscono Gesù come "Salvatore del mondo".

4.2 I programmi e gli oggetti di valore

Nella globalità, il cambiamento è chiaro: si passa *dal misconoscimento al riconoscimento*, fra gli interlocutori. Si comincia tra la diffidenza e l'ostilità (rapporto uomo donna, rapporto giudei e samaritani), si termina nella confidenza e nell'ospitalità. *Nei dettagli*: è più difficile analizzare questo progresso.

a) ci sono domande su "oggetti" non soddisfatte: l'acqua è chiesta, ma non data; il cibo è proposto, ma non accettato.

b) invece si parla molto dei "soggetti" della domanda e della proposta, e la conversazione fa nascere nuovi soggetti di conversazione, e infine altri interlocutori si aggiungono ai primi, e le conversazioni proseguiranno per due giorni.

Cioè:

a¹) C'è una domanda d'oggetto *somatico*, che a poco a poco si perde. Il processo si ripete due volte.

b¹) A rovescio: c'è un processo di ordine "*cognitivo*" non programmato all'inizio che a poco a poco si installa nel testo e giunge a risultati spettacolari: Gesù prima osteggiato come giudeo, viene riconosciuto Messia e poi Salvatore del mondo. La conversazione, partita da quasi nulla, va amplificandosi e demoltiplicandosi, fino a diventare un incontro con tutta una popolazione.

Il racconto potrebbe trovare senso all'*incrocio di questi due percorsi*. Facendo notare che gli oggetti somatici in questione si sdoppiano: ci sono due specie di acqua e di cibo: la prima di ordine empirico, la seconda di ordine cognitivo. Si passa dall'una all'altra attraverso un cambiamento d'ordine, dal piano fisico al piano simbolico. Ma tra i due non c'è opposizione, quanto piuttosto rapporto metaforico. Un oggetto cognitivo rimpiazza un oggetto empirico. Lo sdoppiamento degli oggetti, e il passaggio da un oggetto somatico a uno cognitivo, spiegherebbe lo sdoppiamento dei programmi, con il passaggio da un programma somatico (bere, mangiare) a uno cognitivo (riconoscimento)?

Però:

a) anzitutto, all'interno della conversazione sull'acqua e sul cibo, *anche il piano cognitivo degli "oggetti" resta a mezz'aria*. Ad es.: per l'acqua: la donna ha veramente capito a proposito dell'acqua la proposta di Gesù? Al v.15, essa non do manda la vita eterna, ma la fine della fatica del prendere acqua. Poi, non si parlerà più di acqua. Non sapremmo per sé se la donna ha capito. (Lo stesso varrà per i discepoli).

b) in secondo luogo, *lo sdoppiamento degli oggetti non serve a spiegare la discontinuità tra i diversi temi affrontati*. Tra l'acqua e il marito, vi è una disparità evidente. L'ordine di Gesù è senza legame apparente con il contesto. Il tema viene interrotto; invece che dar luogo a una spiegazione sull'acqua di vita eterna, si cambia argomento. Una spiegazione avrebbe concluso la discussione, la rottura invece rilancia il dibattito, e, di domanda in domanda, porterà all'avvenimento finale. In altre parole, si ha l'impressione che la rottura stessa del tema sia significativa, e che quindi la logica dell'incontro sia da cercare al di fuori dei temi.

4.3 Dal piano dell'enunciato al piano dell'enunciazione

a) **Nei vv. 1-2.** Un indizio di soluzione potrebbe venirci dai due primi versetti. Sul piano degli enunciati, il discorso sembra incoerente: il v. 2 o contraddice o corregge il v. 1. Ma, bisogna osservare che *i due enunciati sono di natura diversa*. Il v. 1 è informativo, concerne i fatti e il sapere dei diversi personaggi, gli uni rispetto agli altri. Il v. 2 (che smentisce il v. 1) non ha il medesimo statuto enunciativo, poiché è una precisazione fornita *dal narratore al narratario*.

La conseguenza è che il narratario è posto subito di fronte a *due assi della narrazione, uno parziale, o insufficiente, l'altro veridico. Ciò che è parziale, è l'enunciato; ciò che è veridico, è l'enunciazione*.

E' posta così una struttura dell'enunciazione. Bisognerà anche in seguito correlare enunciato ed enunciazione e tener chiara la distinzione delle funzioni rispettive.

b) **Nel seguito**, il processo si ripete regolarmente:

- al v. 9 : "i giudei non hanno rapporti con i samaritani", ciò che contraddice l'azione in corso.

- ai vv. 15-18: le repliche sul marito: sul piano dell'enunciazione, la samaritana, e Gesù, smentiscono i fatti ("hai detto il vero");

- al v. 27: i discepoli reprimono la domanda che hanno spontanea: come "enunciato" la domanda è non detta, sul piano dell'enunciazione essa è "rivelata".

- al v. 42 : "non è sulle tue parole che noi crediamo, ma perché noi stessi abbiamo udito e sappiamo che questi è veramente il Salvatore del mondo": passaggio dall'enunciato all'enunciazione.

c) **Dal piano dell'enunciato al piano dell'enunciazione: la nascita del soggetto.** Dalle parole, riportate, della donna alle parole, dirette, di Gesù c'è cambiamento d'ordine, come già tra gli oggetti somatici e cognitivi. Si resta all'incrocio dei due assi.

Non basta produrre discorsi: la donna, Gesù stesso... : si potrebbe discutere all'infinito sul battesimo, sull'acqua, su ciò che ha detto la donna; ma *perché ci sia verità bisogna che* il discorso sia attraversato, coperto o interrotto, da un altro asse, quello dell'enunciazione: è solo su questo piano che si può stabilire la verità delle cose, proprio perché solo su questo piano si può smentire l'enunciato, pur mantenendone la pertinenza. Si pensi alla vita quotidiana: quando si dice "**sentì chi parla!**", non si sta ponendo forse il problema di quale è "il luogo della verità"?

Siamo sul piano del contratto enunciativo: dobbiamo dunque interessarci del come vengono instaurati i veri soggetti della comunicazione e da qui formulare un'ipotesi d'insieme.

(Si ricordi l'analisi dell'episodio dell'adultera; si anticipi il confronto con la domanda di Gesù a Pilato: "Dici questo da te stesso, o altri te l'hanno detto di me?; al di fuori del vangelo giovanneo, si ricordi la tentazione "Sta scritto" [tentativo ricorrente di "cosificare" la verità in uno scritto] e la risposta "Sta scritto anche", con cui Gesù si pone come "luogo di verità", in quanto soggetto leggente e parlante).

4.4 Un percorso negativo: il confronto dei soggetti nella struttura duale

Fin dall'inizio, l'opposizione dei due interlocutori, come "*giudeo*" e "*samaritana*", rischia di far fallire il dialogo. Si farà l'ipotesi che gli attori, quando si rinchiodano in una struttura duale, sono destinati a mancare la vera comunicazione. *Il lavoro nel testo consisterà a trasformare questa situazione duale* di faccia a faccia, descritta fin dall'inizio come non viabile e invivibile, *in un'altra situazione, che sarà caratterizzata dall'intervento di un "terzo"*, e nella quale Gesù potrà farsi riconoscere come "*Salvatore del mondo*" (dunque al di là del mondo "giudaico" e "samaritano").

4.4.1 Struttura duale e ternaria circa l'oggetto "acqua"

La donna non esce dalla struttura duale nella quale si è imprigionata fin dall'inizio. Essa fa opposizione fra due specie di acqua: quella che hanno i samaritani, quella che un giudeo può dare. Non ce n'è un'"altra". Queste due acque sono in concorrenza. La prima specie: è quella del pozzo di Giacobbe. Gesù non ne berrà, perché dare acqua a un giudeo non è consentito. La seconda specie: è immaginaria, quel giudeo "promette" di darla e sopprimerebbe la fatica di venire a prenderla. Dunque, nell'immaginazione sostituirebbe la prima poiché è sempre sullo stesso piano. Essa non ha ancora capito la natura dell'acqua di cui parla l'interlocutore, e *questa incomprendimento spiega la strategia di Gesù a proposito del marito*.

4.4.2 Struttura duale e ternaria circa l'oggetto "luoghi di culto"

La struttura duale si ripete in modo evidente nel discorso della donna circa i luoghi di culto. La montagna sulla quale "i nostri padri" hanno adorato è il duplicato dell'acqua che il "nostro Padre" Giacobbe ha dato. E poi c'è Gerusalemme, nella quale "voi dite" che bisogna adorare. E' il duale allo stato puro. Impossibile sapere dove è il vero (caso simile ai due

battesimi?). E tutto nasce dal fatto che un giudeo penetra in territorio samaritano. Il fatto che lui parli, non produce per ciò stesso la verità. Si potrebbe discutere all'infinito.

4.5 L'intervento di un terzo

Una volta ammessa questa struttura primaria della conversazione, si è in grado di comprendere la struttura ogni volta identica con cui Gesù, introducendo un "terzo", obbliga a uscire da un cerchio vizioso e fa arrivare alla verità. Nelle due parti del discorso (nell'acqua e sui luoghi di culto), questa figura del "terzo" interviene in modo identico quanto all'operazione (piano narrativo), e in modo diverso quanto alla rappresentazione (piano figurativo).

4.5.1 La figura del marito

L'enunciato di Gesù sull'acqua simbolica sfugge alla donna, che resta su un piano duale, in cui l'acqua di Gesù si opporrebbe a quella di Giacobbe sempre sul piano somatico. L'ordine di Gesù ha per funzione di sloggiare la donna da tale posizione immaginaria per *farle occupare una posizione di verità*. L'ordine di Gesù mette la donna in condizione di rispondere *secondo la verità e non secondo il sapere appreso*. Trasforma così il contratto enunciativo: non si tratta di sapere chi ha ragione e chi torto, chi sa e chi non sa, chi ha il potere o chi non ce l'ha, ma prima di ogni altra cosa, di "essere vero".

N.B. Si noterà che, dal punto di vista formale, la due domande: *"dammi di quest'acqua" e "va' e chiama tuo marito"*, hanno in comune il fatto che tutte e due domandano all'altro quello che non hanno. Ed è da questa mancanza che nascerà la verità. Trattandosi di un ordine, la donna ha due soluzioni: andare e chiamare o dire che non ce ne ha. Gesù, con il suo commentario, non solo e non tanto corregge o completa, ma connette questa informazione al "dire bene" della donna e al fatto che così facendo essa dice "il vero". *E' il punto di vista dell'enunciazione che è posto in rilievo*. La "verità" è detta non a proposito dell'acqua, ma del marito. La figura di questo "terzo" prende la sua importanza non dalla propria realtà (non esiste!) ma dalla sua esistenza simbolica.

Il marito è un personaggio simbolico, dello stesso statuto dell'acqua di Gesù. Non conta la realtà del marito o dei mariti: si allineano in serie, come la venuta al pozzo.

Non conta la nozione di marito: anche se questo è un punto vitale per la donna, non è importante il fatto che si discuta del marito.

Conta invece che, a proposito di questo tema, essa è portata a dichiararsi secondo il vero. Non c'è continuità semantica tra i contenuti, ma questa stessa rottura è necessaria perché la donna acceda alla posizione del "soggetto secondo verità".

La donna non era competente per accedere al livello della "terza" acqua proposta da Gesù: l'introduzione del Terzo mira a mettere il soggetto stesso sul livello del valore proposto, e anzitutto a farla uscire dal cerchio dell'immaginario, dove essa si era rinchiusa.

Da questo punto di vista, la logica è perfetta: dopo aver proposto l'oggetto di valore, la strategia di Gesù mira a instaurare il /soggetto/ proporzionato a questo valore. Nel caso, toglierlo dall'immaginario e instaurarlo nel campo della verità. Ma si vede che, per cogliere questa logica, bisogna uscire dalla logica degli enunciati per entrare in quella dell'enunciazione.

Ciò che Gesù cerca di produrre è un enunciatario capace di stringere con lui un contratto enunciativo dell'ordine del vero. *L'enunciatario è messo in causa direttamente, senza che possa nascondersi dietro l'enunciato (il sapere sociale)*.

L'interpellazione produce un duplice effetto:

- una chiusura della discussione sull'acqua, senza una soluzione né sul piano del sapere né sul piano del passaggio all'atto (la donna non ha dato l'acqua, né Gesù ha dato l'acqua immaginaria domandata dalla donna).
- ma c'è un progresso decisivo: la donna dice qualcosa che Gesù riconosce come verità e, curiosamente, su un punto in cui la donna non ha niente da apportare, niente da dare, niente da rispondere: ha solo da riconoscere l'impossibilità in cui si trova di eseguire l'ordine dato. In questa mancanza e per un breve istante, una relazione di verità è instaurata.

4.5.2 La figura del terzo luogo di culto

Il discorso sul marito non è un vero e proprio tema di conversazione, ma una posizione di verità nell'enunciazione. E' un intermezzo che funge da transizione.

Il discorso sul culto, invece fa effetto di un nuovo tema di conversazione. Stessa distribuzione dei ruoli, da parte della donna: "noi" e "voi". Noi, qui, perché i "nostri padri" hanno adorato qui; voi, là, perché siete voi a dire che bisogna adorare là. Di nuovo, un dilemma.

Tuttavia, una evoluzione: essa ora interroga, non fa più dell'ironia, non fa più delle affermazioni. In più, il dilemma (o la struttura duale) non è più subito inconsciamente, ma *posto esplicitamente e effettivamente nel discorso*.

Gesù, quindi, può ora rispondere sull'argomento. Ma, appunto, dice che i luoghi sono diversi, non rivali. La tradizione samaritana non è negata: la loro montagna è certo un luogo di adorazione, ma Gerusalemme è un luogo di adorazione *qualificato, in più, dalla conoscenza*.

E' il primo passo verso la soluzione: perché non si tratta di sapere, quanto di passare nel campo della verità.

Il secondo passo, sarà quello di introdurre un terzo luogo di adorazione, che sarà determinato appunto dalla posizione di verità: "in spirito e verità".

L'opposizione viene superata dall'instaurazione di *un nuovo soggetto adoratore*, che si caratterizza, da una parte, per la denominazione di Colui che viene adorato, il Padre, e, d'altra parte, per la distanza presa rispetto ai due luoghi precedenti.

Non si adorerà più "là o là", ma "qui" = "in spirito e verità": c'è cambiamento di luogo, ma contemporaneamente c'è anche simbolizzazione del luogo, come prima c'era stato simbolizzazione del marito.

Questo luogo è simbolico, nel senso che non occupa uno spazio, *viene come "terzo", ma non occupa terreno conteso*. Altrimenti, mettendosi sul medesimo piano, non avrebbe maggiori possibilità di riuscire ad imporsi, sarebbe il doppio del doppio.

Questa *figura spaziale* è del resto completata da una *figura temporale*, non meno decisiva. "L'ora viene": questo "ora" è un "*adesso*" definito dall'enunciazione del locutore, ed è da comprendere in rapporto al passato e all'avvenire, che erano (a loro volta) correlati, secondo la struttura duale, con i due posti rivali:

passato: samaritani (i nostri padri...);
futuro : giudei (la salvezza viene dai giudei).

Il passato tradizionale (ripetitivo) dei samaritani è accentuato dagli effetti di ripetizione che caratterizzano la donna; *il futuro giudaico* è caratterizzato:

da un dover fare futuro (v. 20b: voi dite che è a Gerusalemme che bisogna adorare);
dalla salvezza che "viene dai giudei" (v. 22)
dal Messia che "deve venire" e "annunciare ogni cosa".

Tra queste due durate bisognerebbe scegliere, ma Gesù evita di farlo ponendo un terzo termine, "l'ora viene, ed è questa": *il presente non caratterizza una durata, ma coincide con l'enunciazione*, serve da frontiera tra passato e futuro. E' un punto senza durata. Come il nuovo spazio, non occupa posto.

Il "Terzo" ha perciò queste tre figure: del tempo, dello spazio, e di un soggetto né giudeo né samaritano, ma preso da questi due campi.

Non si nega la differenza tra i due, ma questa differenza prende senso in rapporto a questa nuova realtà.

Gesù stesso non nega la sua condizione giudaica, ma parla in modo tale da permettere alla samaritana di porre la domanda ultima sul "Messia", come anche metterà i Samaritani in condizione di riconoscerlo come "Salvatore del mondo".

4.6 Il messia

La figura di questi procedimenti (l'introduzione di un terzo) è resa manifesta in modo magistrale nell'ultima risposta di Gesù: "*Sono io che ti parlo*". *E' la perfetta messa in scena del soggetto enunciatore*. Vi è detto tutto: "Io (giudeo) di fronte a te (samaritana), io sono parlante con te". E' lo stesso effetto prodotto dall'espressione: "l'ora viene".

Si era nella problematica degli enunciati sullo sdoppiamento dei luoghi di culto, lo sdoppiamento dei tempi; ora, è "adesso" e dal "luogo" di verità che risuona la parola "Sono io che ti parlo".

Non c'è niente da aggiungere, e la donna abbandona, con la brocca, tutto il suo immaginario di donna samaritana per andare ad annunciare la buona notizia ai suoi: "Che sia forse il Messia?".

4.7 Il terzo sotto la figura del dono

a) *La parte ultima dell'incontro* si svolge secondo il medesimo procedimento, ma l'introduzione del "terzo" riveste la figura del dono.

Il tema è abordato attraverso il "nutrimento" e la sua preparazione, la "mietitura". Il narratore distingue tra coloro che seminano (lavoro lungo, ripetitivo) e coloro che mietono. Si ritrova la struttura duale. Tutti e due però gioiscono insieme del dono del cibo, figurato qui dalla messe.

Instaurando i discepoli come mietitori, cioè dando loro l'incarico (v. 38) di portare a termine l'opera già iniziata (opera di verità), egli li mette in grado di comprendere meglio che la verità arriva come un dono, senza la "fatica", anche se la "fatica" è indispensabile a titolo di preparazione.

b) Questo tema del dono era già presente dall'inizio.

- "Dammi da bere": interpretata nel senso di dare-avere dalla samaritana viene sostituita da "tu stessa gliene avresti chiesto...": un dono senza contropartita possibile;

- "Là o là? Giudei o Samaritani?": Gesù sottrae il dialogo a questo dilemma di chi ha ragione, di chi insegnerà o porterà qualcosa all'altro.

- In effetti, ognuno domanda all'altro ciò che non ha (marito, acqua immaginaria). *Non avendo, è in grado di ricevere il dono della verità*, al posto degli oggetti che cessano di essere pertinenti.

Bisogna che gli oggetti dell'immaginario scompaiano perché il posto che essi occupavano sia libero per altra cosa.

Se si restasse chiusi nella struttura duale: ho bisogno di acqua e tu mi dai acqua, non succedrebbe niente. Bisogna che scompaiano l'acqua del pozzo e l'acqua immaginaria, perché un incontro si verifichi tra i personaggi.

Bisogna che gli oggetti, o le parole, scompaiano perché un soggetto, o una parola, nasca.

Bisogna che scompaia questa altra figura della "fatica" perché sopravvenga il dono dell'altro. Nessun disprezzo per queste figure, indispensabili sul loro livello, ma occorre collegarle a un "terzo".

c) *Ma il dono prende tutto il suo senso al livello del percorso tutto intero.*

Consideriamo lo spazio stesso della Samaria: non doveva fare niente in Samaria, se non passare. Eppure, lì si produce un effetto di verità.

Effetto tanto più notevole per il fatto che il soggetto è presentato stanco, assetato e affamato, dunque "incompetente", "squalificato". Quando è incapace di dire o fare (poiché i giudei non hanno rapporti con i samaritani), è proprio allora che la verità sgorga.

Ha egli stesso raccolto il lavoro degli altri, quando non era né previsto né programmato.

d) *Stessa figura di dono alla fine, con i Samaritani.*

La donna ha preparato i concittadini, che hanno creduto. Ma l'ospitalità cambia questa fede verso il riconoscimento di Gesù come Salvatore del mondo.

Nessuno saprà mai cosa Gesù ha detto ai Samaritani nei due giorni. Si sa soltanto che ha parlato e che la comunicazione è passata.

Il discorso è tenuto dalla donna: "mi ha detto tutto quello che ho fatto". Gesù dà un senso alla storia della donna, e a quella dei samaritani.

La verità non è attribuibile a quello che l'uno ha detto o a quello che l'altro ha risposto, essa arriva come un dono, come questo ospite che i Samaritani hanno accolto a casa loro.

5 Gv 4. LA SAMARITANA. MATERIALI PER UN'ESEGESI STORICO-CRITICA

5.1 Critica testuale

v. 1: "Gesù" oppure "Signore":

Ὡς οὖν ἔγνω ὁ Ἰησοῦς ὅτι ἤκουσαν οἱ Φαρισαῖοι ὅτι Ἰησοῦς πλείονας μαθητὰς ποιεῖ καὶ βαπτίζει ἢ Ἰωάννης

GNT-3a ed. propone "Gesù", con grado relativo di certezza C (stesso peso dei motivi pro e contro); BJ, NVB ecc.: scelgono "Gesù". CEI sceglie "Signore" (motivi linguistici ed eufonici, a causa della ripetizione successiva, in vista della proclamazione pubblica?)

Confrontando l'apparato critico in una delle edizioni manuali, si vede che:

La lezione **ΚΥΡΙΟΣ** è sopportata da:

- P⁶⁶ (Bodmer II: Gv 1,1-14,30, del 200 c., rappresentante del "testo libero", cat. I);
- P⁷⁵ (Bodmer XIV: Gv 1,1-15-8, inizio III sec., rappresentante del "testo stabile", categoria I);
- cod. A (Alessandrino, V sec., categoria III per i vangeli)
- cod. B (Vaticano, IV sec., categoria I; somiglianza notevole con P⁷⁵);
- cod. C (Palinsensto di Efreem, V sec., categoria II); ecc.

La lezione **ΙΗΣΟΥΣ** è sopportata da:

- cod. Sinaitico (IV sec., categoria I);
- cod. D (di Beza, V sec., categoria IV);
- cod. Coridethanus (IX sec., categoria II);
- 086 (maiuscolo del VI sec., bilingue greco-copto, categoria III);
- l'antica tradizione siro-latina; ecc.

Considerazioni:

- se *Kyrios* fosse l'originale, è difficile spiegare la sostituzione con *Jesous* (c'è due volte subito dopo);
- invece, è spiegabile la sostituzione di *Jesous* con *Kyrios*, per migliorare lo stile, e per l'uso crescente dell'appellativo *Kyrios* per Gesù.
- secondo alcuni è possibile la congettura che all'inizio il verbo fosse senza soggetto, così che alcuni avrebbero inserito *Kyrios*, altri *Jesous*.

v. 3: "palin" (di nuovo) :

ἀφῆκεν τὴν Ἰουδαίαν καὶ ἀπῆλθεν πάλιν εἰς τὴν Γαλιλαίαν.

- omesso da: A B (la prima mano)...
- attestato da: P⁶⁶, P⁷⁵, Sin., B (2a correzione) C, D ...

Considerazioni:

L'omissione, se non accidentale, sarebbe dovuta all'intenzione di semplificare il testo: a) Gesù arriva in Galilea solo dopo due giorni; b) è la prima volta che si fa ritorno in Galilea: l'omissione evita di far pensare che Gesù vi arrivi per la seconda volta.

v. 5: "sychar" oppure "sychem":

ἔρχεται οὖν εἰς πόλιν τῆς Σαμαρείας λεγομένην Συχάρ πλησίον τοῦ χωρίου ὃ ἔδωκεν Ἰακώβ [τῷ] Ἰωσήφ τῷ υἱῷ αὐτοῦ·

Quasi tutti i manoscritti leggono *sychar*. Una testimonianza siriana legge *sychem*. Girolamo le identifica (supponendo un errore di trascrizione da *Sychem* in *Sychar*: improbabile). GNT-3a non prende significativamente in considerazione la variante. Vedi i pareri opposti di BROWN 1979 (p. 220) e SCHNACKENBURG I 1972 (pag. 630: identifica *Sychar* con l'abitato

di Askar, che conserverebbe l'antico toponimo). Sul piano delle identificazioni, ogni posizione fa riferimento a "probabilità" diverse (preferire Schnackenburg).

v. 9: οὐ γὰρ συγχρῶνται Ἰουδαῖοι Σαμαρίταις.

- attestato da: P⁶³ (Gv 3,14-18; 4,9-10; 500 c., cat. III)
P⁶⁶, P⁷⁵, P⁷⁶ (Gv 4.9.12; VI sec., cat. III)
Sinaitico (prima correzione), A, B ...
- omesso da : Sinaitico (mano originale), D, l'antica versione latina, da una versione copta.

considerazioni:

- Gli aggettivi "giudei" e "samaritani" sono sostantivati e non hanno articolo, nonostante siano definiti: caso unico in Giovanni (più di 60 volte "i giudei").
- Boismard conclude: a) si tratta di una glossa dello scriba inserita secondariamente nel testo; b) se la si mantiene come originale, sarebbe da attribuire all'ultima redazione del vangelo (Gv III).

v. 25: "oida" oppure "oidamen":

Οἶδα ὅτι Μεσσίας ἔρχεται ὁ λεγόμενος Χριστός· ὅταν ἔλθῃ ἐκεῖνος, ἀναγγελεῖ ἡμῖν ἅπαντα.

GNT-3a propone il grado A per *oida*

- *oidamen* è attestato dalle correzioni in P⁶⁶ e Sin (seconda correzione)
- *oida* è attestato dalle mani originali degli stessi P⁶⁶ e Sin.

Considerazione: - *oida* è *lectio difficilior*. Infatti, siccome in seguito c'è *emin* è più probabile che i copisti abbiano corretto in *oidamen*, piuttosto che viceversa.

v. 28: "apelthen" (se ne andò) oppure "edramen" (corse):

ἀφῆκεν οὖν τὴν ὑδρίαν αὐτῆς ἢ γυνὴ καὶ ἀπῆλθεν εἰς τὴν πόλιν καὶ λέγει τοῖς ἀνθρώποις,

- *edramen*: è attestato dalla *Vetus Syra* e dai Padri (Taziano, Crisostomo, Nonno, Agostino); ed è sostenuto dalla *lectio conflata* del Coridethanus (se ne andò correndo).

Considerazione: - secondo Boismard, *edramen* è da considerare *lectio difficilior*: uno scriba corresse *edramen*, perché è sconveniente in Oriente per una donna correre in presenza di uomini. Egli sostiene questo anche per le sue considerazioni circa il parallelismo della storia della Samaritana con quella di Rebecca (Gen 24: cf. il v. 28).

5.2 Critica letteraria

(cf. Boismard, *Synopse III*, Cerf, Paris 1977)

5.2.1 L'Introduzione del racconto: 4,1-4

Inserisce l'episodio in un viaggio dalla Giudea in Galilea (4,1-4 e 4,43-46a).
Redazionale. Il racconto pre-giovanneo della Samaritana cominciava al v. 5.

a) Documento C e Gv II-A

Il v. 1 suppone già conosciuti i vv. 3,22-23.26 su Giovanni Battista. Questa notizia sul Battista è ambientata in Samaria, che era il centro dell'attività del Battista. Anche l'episodio della Samaritana è in Samaria. All'inizio, nel Documento C e in Gv II-A, questi due episodi dovevano trovarsi insieme e all'inizio del vangelo, quando tutto si svolgeva in Samaria.

b) Gv-II B

ba) Avendo Gv II-B spostato al posto attuale l'episodio di Gv 3,23.25 e l'episodio della Samaritana, e avendo già fatto venire Gesù in Giudea (3,22), deve ora anche inserire un viaggio dalla Giudea in Galilea, per introdurre l'episodio della Samaritana in Samaria, che diventa ora "luogo di passaggio".

Quindi, avendo già attribuito a Gv II-B i vv. 3,22-26, anche 4,1-4 sarà di Gv II-B.

bb) 1.3-4 avrebbero una "tonalità lucana" che confermerebbe l'attribuzione a Gv II-B:

- Confrontare con Gv 11,6a (Gv II-B): Quando dunque () ebbero sentito (dire) i Farisei che...
- "edei" (bisogna): senso teologico tipico di Gv II: cfr. 3,7.14.30; 4,20; 9,4; 12,34; 20,9.
- "dierchesthai" : si trova nelle seguenti proporzioni : 1/2/10/2/21/6 (lucano): poi in 4,15 (anch'esso Gv II-B).

c) Due glosse sono da segnalare e da attribuire a Gv III.

ca) Notare il sovraccarico del v. 1 con la ripetizione del nome "Gesù" (cf. critica testuale).

cb) Il v. 2 sembra una glossa che vuole correggere 4,1 e 3,22.26 (che sono di Gv II-B). Da notare che:

kaitoige ("anche se") è *hapax* nel NT.

jesous autos: mai altrove in Gv (in 2,24 e 4,44 = *autos de jesus*).

Incontro di Gesù e della Samaritana: vv. 5-9

Il racconto pre-giovanneo sarebbe stato glossato dall'evangelista.

Le glosse potrebbero essere più numerose di quanto viene comunemente affermato.

a) Considerando che l'invito a mangiare da parte dei discepoli in 4,31-38 viene considerato un'aggiunta di Gv II-A (così, già: Wellhausen, Spitta, Bultmann, Wilkens, Fortna ecc.), bisogna considerare come aggiunta anche il v. 8, destinato a preparare l'ingresso in scena dei discepoli in 27 e 31-38.

NB: notare una caratteristica giovannea: verbo di moto *apelelytheisan* con *hina* + congiuntivo, invece del semplice infinito.

b) Glosse più proprie al Boismard:

ba) v. 5: "di Samaria": Gv II-B, il quale ha inserito il viaggio in Samaria al v. 4 (in C e Gv II-A Gesù si trovava già in Samaria). NB: "città (al sing.) + determinativo di regione" non si trova mai in Gv, mentre invece appare in Lc (0/0/3/1/3/0).

bb) v. 6: "stanco del viaggio": Gv II-B, in dipendenza del viaggio del v. 3 e 4.

Così anche "ed era l'ora sesta" (precisione temporale legata alla stanchezza del viaggio).

bc) v. 9: circa l'opposizione tra Giudei e Samaritani:

- cfr. critica testuale in cui si considera glossa la considerazione tra Giudei e Samaritani.

- in 4,27 i discepoli si meravigliano che Gesù parli con una "donna".

Facilmente Gv II-B ha trasferito in 4,27 l'opposizione che inizialmente era la sola presente al v. 9: poiché la donna fa osservare che Gesù le indirizza la parola, a lei che è sola (= la comprometteva!), Gesù (ed è il v. 16) le dice: "Va, chiama tuo marito e ritorna".

NB: la costruzione con il participio presente del verbo essere ("come tu essente giudeo...") si legge solo in testi di Gv II-B.

bd) v. 9: di conseguenza, anche l'aggettivo "samaritana" all'inizio del v. 9 e la stessa notazione di origine al v. 7 possono considerarsi una glossa;

L'insistenza sul tema della Samaria prepara lo sviluppo dei vv. 35-36 (che sono di Gv II-B).

5.2.2 L'acqua viva: 4,10-15

Già Bultmann e Fortna segnarono i vv. 10-15 come aggiunta, dal momento che il tema dell'acqua non giocherà alcun ruolo nel racconto. D'altra parte, i vv. 10-14 utilizzano il procedimento dell'incomprensione, tipicamente giovanneo, che ritroviamo solo nei passi attribuiti a Gv A e B.

Il tema della conversione della Samaria doveva proseguire da 9 a 16-18.

Tralasciamo altre ipotesi "più sottili" del Boismard.

5.2.3 L'adorazione di Dio: 4,19-26

Bultmann: è primitivo, con rimaneggiamenti. Fortna : non è primitivo, eccetto 19 e 25-26.

Boismard: - l'insieme 19-26 è un'aggiunta al Documento C.

- tutto 19-26 è fortemente omogeneo (difficile distinguere 19 e 25-26 dal resto)
- e questo blocco non faceva parte del racconto primitivo.

Infatti:

a) la riflessione della donna al v. 29 si riferisce a 16-18 (racconto primitivo), senza allusioni a 19-26 (senza eco nel seguito);

b) dopo l'auto-rivelazione così chiara di Gesù in 25-26, l'interrogativo del v. 29 sembra davvero illogico.

Per cui: 16-19 erano seguiti subito da 28ss. (Documento C): Gesù prova la sua conoscenza superiore delle cose (i cinque mariti), e la donna corre (lasciando la brocca per andare più in fretta!) alla città a raccontare l'accaduto.

Questo effetto psicologico è rotto dalla discussione "di sagrestia" dei vv. 20-24.

c) Ma: due livelli redazionali nei vv. 20-24:

ca) - tensione fra 22 e 21: prima né giudei né samaritani, poi: giudei superiori! Notare che:

- è *soteria* mai altrove in Gv.
- "i giudei" in Gv II ha sempre significato polemico, attribuito ai capi di Gerusalemme.
- ripetizione circa l'ora che viene ed è là (cf. Gv 5,25.28)
- 23c e 24b sono in vista della frase centrale "Dio è spirito" che spiega gli adoratori "in spirito".
- *proskynein*: in 23c: con l'*accusativo* (normale in greco); in 21 e in 23b: con il *dativo* (frequente nella LXX); quindi 23c diverso livello redazionale
- in 24 brusco cambiamento da "Padre" in "Dio" (tonalità filosofica, estranea al testo)
- diverso senso della frase "in spirito e verità" nei vv. 23b e 24;

Conclusione: 22-23a.c.24 appartengono a Gv III.

19-21.23b.25-26 appartengono a Gv II-B: preoccupazioni culturali.

cb) Tenuto conto del contesto samaritano, dove si aspettava il Profeta, non il Messia, si pone un problema particolare per i vv. 19 e 29 circa i termini "Cristo" e "Profeta":

ipotesi: il v. 29 (Documento C) aveva il termine "Profeta", sostituito con "Cristo", nella linea del v. 25, ma trasponendo al v. 19 l'idea del "Profeta".

5.2.4 L'intervento dei discepoli: 4,27-31-38

Tutti coloro che hanno intrapreso la critica letteraria di questo episodio, ritengono aggiunto quanto riguarda i discepoli. Motivi a favore di questa opinione:

a) Il racconto comincia e finisce parlando sempre e solo di Gesù (cf. v. 3.4.5.6.; 40.43).

I discepoli appaiono per la prima volta in 4,8, in un inciso che rompe il filo del racconto e ha solo lo scopo di preparare il loro ingresso in scena al v. 27 e il loro dialogo ai vv. 31-38.

Ma i vv. 31-38 appaiono interrompere essi stessi il filo della correzione tra 30 e 40.

Il v. 40 riprende (in modo maldestro) il tema del v. 30: i samaritani che vengono da Gesù.

Il v. 39 riprende (troppo tardi) il tema del v. 29: la testimonianza della samaritana (nel v. 30 i samaritani vengono perché hanno evidentemente creduto).

E' la classica "ripresa" dopo una "interpolazione":

cf. Gv 11,29.(30-31).32 con Gv 4,30.(31-39).40; e anche Gv 20,3-4.

b) Il vocabolario e lo stile denotano la mano di Gv II:

ba) 32-34: comprensione materiale, poi precisata.

bb) il v. 34: frasi tipiche: "Gesù disse loro", "fare la volontà", "la volontà di colui che mi ha inviato", "perfezionare la sua opera" (cf. Gv 6,38 e 17,4): quindi vanno a Gv II-A: 31-34 e 8.27a che preparano i vv. 31-34.

c) Ma: un unico livello di interpolazione? Boismard pensa di no.

ca) I vv. 35-36 differiscono dai vv. 31-34: dalla missione ricevuta dal Padre, si passa alla missione in Samaria. Ora l'interesse per la Samaria è di Gv II-B. Quindi 35-36 di Gv II-B.

cb) I vv. 37-38 potrebbero essere di Gv III, ma resta possibile una redazione di Gv II-B.

d) 27b fu aggiunto da Gv II-B, che traspose qui il motivo primitivo del v. 9 (Gesù parla con una donna).

La fede dei Samaritani: 4,39.41-42

I vv. 41-42 rimandano necessariamente al v. 39: quindi o stesso livello, o posteriori.

Hanno la stessa teologia di 4,48 e 20,24-29: quindi anch'essi di Gv II-B.

Si potrebbe ora precisare: il v. 39 (ripresa non necessaria, data la ripresa fra 30 e 40) prepara 41-42.

Quindi stessa mano: Gv II-B.

5.2.5 I due giorni: 4,40

L'allusione ai due giorni prepara il v. 43 ("e dopo due giorni"). Conforme alla precisazione temporale in 2,12. Allusioni alla resurrezione.

Mano di Gv II-B.

5.3 Il senso del racconto

5.3.1 Documento C

⁵Giunse pertanto ad una città () chiamata Sicàr, vicina al terreno che Giacobbe aveva dato a Giuseppe suo figlio: ⁶qui c'era il pozzo di Giacobbe. Gesù dunque () sedeva presso il pozzo. ⁷Arrivò intanto una donna () ad attingere acqua. Le disse Gesù: «Dammi da bere». La donna gli disse: «Come mai tu () chiedi da bere a me, una donna ()? Le disse «Va' a chiamare tuo marito e poi ritorna qui». ¹⁷Rispose la donna: «Non ho marito». Le disse Gesù: «Hai detto bene "non ho marito"; ¹⁸infatti hai avuto cinque mariti e quello che hai ora non è tuo marito; in questo hai detto il vero». ²⁸La donna, dunque, lasciò la brocca, andò in città e disse alla gente: "Venite a vedere un uomo che mi ha detto tutto quello che ho fatto. Che sia forse il [profeta]? ³⁰Uscirono allora dalla città () ⁴⁰e giunsero da lui, [e] lo pregarono di fermarsi con loro ed egli vi rimase.

5.3.1.1 Temi dell'Antico Testamento

5.3.1.2 Il matrimonio di Rebecca

Nella Bibbia Ebraica: sovente presso un pozzo i primi approcci di matrimonio: Isacco e Rebecca Gn 24; Giacobbe e Rachele: Gen 29; Mosè e la figlia di Reuel: Es 2,15ss.

Gv 4 si ispira da vicino a Gen 24: Gesù = servitore di Abramo; Samaritana = Rebecca; gente di Sichar = parenti di Rebecca.

Mettendo in parallelo i due racconti: hanno gli stessi dettagli, lo stesso ordine. Non può essere effetto del caso. In più:

in Gen 2,47: Abramo parlava di un angelo "inviato davanti a te".

in Gv 3,23: Giovanni Battista è "inviato davanti" e battezza in Samaria (anche Gv 3,23 è del Documento C).

5.3.1.3 La conversione d'Israele

* In 4,16-18: Rimprovero circa i cinque mariti, e "marito" è ripetuto cinque volte in tre versetti (come cinque volte il termine pane nella "moltiplicazione dei pani"). Significato simbolico.

* cf. 2R 17,24ss: sono nominate 5 città come luogo d'origine degli antenati dei samaritani: Babilonia, Kuta, Avva, Hamat, Sepharvayim (e portano in Israele i loro dei, che però sono sette...). I cinque mariti ricorderebbero i falsi dei delle cinque città d'origine.

Questo simbolismo sarebbe evidente in una redazione ebraica o aramaica o samaritana: marito = baal = dio. Cinque ba'alim = cinque mariti o cinque falsi dei.

* Stesso gioco di parole di Os 2,18-19

Conclusione: Il Documento C, dal punto di vista letterario, è completamente condizionato da testi della Bibbia Ebraica. Su un canovaccio parallelo a Gen 24, si inseriva la "punta" del racconto (4,16-18) che riprendeva i temi di 2R 17-ss e di Os 2,18-19.

5.3.1.4 Simbolismo del racconto

Il racconto prefigura la conversione della Samaria secondo la prospettiva biblica in cui l'alleanza è figurata sotto l'immagine del matrimonio, e il culto dei falsi dei con l'immagine dell'adulterio e della prostituzione (Es 34,15-16; Ger 2,2-20; Ez 16,23). La Samaritana è personaggio reale e anche simbolo del popolo samaritano.

Questa conversione è concepita come nuovo matrimonio (Is 54,4-8; 61,10; 62,4-5), da qui il rivestimento letterario del racconto, imprestato a Gen 24 (Isacco = Dio; Rebecca = Samaritana = Samaria; servitore = Gesù; angelo = Giovanni Battista).

Valore permanente: nuova alleanza Dio - Chiesa. L'amore di Dio è più forte dei tradimenti (Is 54,4-8; Os 1,3).

5.3.1.5 Dettagli del racconto del Documento C

Cfr. "Sguardo retrospettivo sulla storicità del racconto" in SCHNACKENBURG I 1972, pp. 675-677, e anche BROWN 1979, pp. 230-232; meno attenzione alla storicità in MATEOS 1982. Da notare come questi autori segnalino dei problemi, evitando di far ricorso all'aiuto della critica letteraria, che forse non sarebbe stata fuori luogo (anche se giudicata fuori moda).

Per il fatto che ci sia del simbolismo, non ne deriva che sia inventato. Qualche dettaglio storicizzante.

* Gesù è supposto essere già in Samaria dove Giovanni battezzava (Gv 3,23-25). Sychar è più a nord di Sichem (oggi Askar).

La precisazione topografica e storica: "il terreno che Giacobbe aveva dato a Giuseppe, suo figlio", non era necessaria al simbolismo del racconto. Un tale dettaglio denuncia un'origine samaritana. Giuseppe è l'antenato del nord (Efraim e Manasse).

* Stupore (finto o vero) per il parlare in pubblico con una donna.

* Gesù si manifesta come profeta (cf. Lc 7,39). La donna ne conclude che è il profeta. I samaritani infatti aspettano il solo profeta dopo Mosè.

* Gesù accetta di restare due giorni in Samaria. (cf. Pietro in casa di Cornelio: At 10,48). Dettaglio importante dato il retroterra storico (cf. Sir 50,25-26; Dn 13,56-57).

5.3.2 Aggiunte di Gv II-A

⁵Giunse pertanto ad una città () chiamata Sicàr, vicina al terreno che Giacobbe aveva dato a Giuseppe suo figlio: ⁶qui c'era il pozzo di Giacobbe. Gesù dunque () sedeva presso il pozzo. ⁷Arrivò intanto una donna () ad attingere acqua. Le disse Gesù: «Dammi da bere». **I suoi discepoli, infatti, erando andati in città a far provvista di cibi. Dunque** la donna gli disse: «Come mai tu () chiedi da bere a me, una donna ()? ¹⁰**Gesù rispose e le disse: "Se tu conoscessi () chi è colui che ti dice: "Dammi da bere!, tu stessa gliene avresti chiesto ed egli ti avrebbe dato acqua viva".** ¹¹**Gli disse la donna: "Signore, tu non ha un mezzo per attingere e il pozzo è profondo: da dove hai dunque quest'acqua viva? ()** ¹³**Gesù rispose e le disse: "Chiunque beve di quest'acqua avrà di nuovo sete, ma chi berrà dell'acqua che io gli darò, () diventerà in lui una sorgente di acqua che zampilla per la vita eterna". (La donna gli disse: "Signore, dammi di quest'acqua, perché non abbia più sete e non continui a venire qui ad attingere acqua".)** ¹⁶Le disse «Va' a chiamare tuo marito e poi ritorna qui». ¹⁷Rispose la donna: «Non ho marito». Le disse Gesù: «Hai detto bene "non ho marito"; ¹⁸infatti hai avuto cinque mariti e quello che hai ora non è tuo marito; in questo hai detto il vero». ²⁷**In quel momento giunsero i suoi discepoli.** () ²⁸La donna, dunque, lasciò la brocca, andò in città e disse alla gente: "Venite a vedere un uomo che mi ha detto tutto quello che ho fatto. Che sia forse il [profeta]? ³⁰Uscirono allora dalla città e andavano da lui. ³¹Intanto i discepoli lo pregavano: «Rabbi, mangia». ³²Ma egli rispose: «Ho da mangiare un cibo che voi non conoscete». ³³E i discepoli si domandavano l'un l'altro: «Qualcuno forse gli ha portato da mangiare?». ³⁴Gesù disse loro: «Mio cibo è fare la volontà di colui che mi ha mandato e compiere la sua opera. () ⁴⁰Quando dunque i Samaritani ⁴⁰(e) giunsero da lui, (e) lo pregarono di fermarsi con loro ed egli vi rimase".

Le aggiunte sono due: l'acqua viva, vv. 10-14, e il nutrimento, vv. 31-34. Tutte e due le aggiunte contengono il procedimento dell'incomprensione.

5.3.2.1 L'acqua viva

Procedimento dell'incomprensione:

- i) parole su due piani, v. 10;
- ii) comprensione sul piano sbagliato, vv. 11-12;
- iii) precisazione di Gesù, vv. 13-14.

* Inversione dei ruoli e proposta d'acqua viva: v. 10;

* l'acqua viva: indica, per sé, l'acqua di sorgente; confrontando Es 17,1-7; Nm 20,1-13: parallelismo forse intenzionale tramite l'espressione "io, i miei figli, le bestie"; vista anche la tradizione giudaica che associava l'acqua del pozzo di Giacobbe a quella dei pozzi del deserto: tutte le acque date da Dio.

* la precisazione: vita eterna, tramite riferimento a Pr 18,4 (LXX): "un'acqua profonda è la parola nel cuore dell'uomo, un fiume che sgorga, una sorgente di vita".

Nella tradizione giudaica, l'acqua è simbolo della legge mosaica, della parola di Dio, della sapienza, che permettono all'uomo di vivere secondo Dio e di giungere così alla vita eterna: Sir 24,30ss; Pr 13,14; 18,4; Sir 24,21ss; Is 55,1-3; 58,11b.

Nella tradizione samaritana, ugualmente: "(la legge di Mosè) è un pozzo d'acqua viva scavato da un profeta, tale quale non ne è più sorto dopo Adamo; l'acqua che vi si trova è della bocca della divinità. Saziamoci del frutto che è nel giardino (cf. Gen 2,17; 3,22) e beviamo delle acque che sono nel pozzo (*Memar Marqah* 6,3; anche 2,1).

L'acqua viva che promette Gesù è dunque la sapienza venuta da Dio, la sapienza che è conoscenza della volontà di Dio e che permette agli uomini di giungere alla vita eterna (cf. Sap 9,17-18).

Sul simbolismo dell'acqua: in genere, si potranno consultare, secondo i punti di vista, un dizionario di storia delle religioni, o uno dei dizionari di teologia biblica. Qui si preferisce insistere sul retroterra samaritano, a causa dell'ipotesi soggiacente sul *Sitz im Leben* samaritano del racconto originario.

5.3.2.2 Il cibo

Per sviluppare questo tema, Gv II-A introduce i discepoli.

Stesso procedimento dell'incomprensione:

- i) parola su due piani, v. 32;
- ii) comprensione sul piano sbagliato, v. 33;
- iii) precisazione di Gesù, v. 34.

* v. 34: Precisazione, da confrontare con Gv 6,38-39: tale volontà è non perdere niente = salvare tutti.

Tema sviluppato in Gv 17: stessa terminologia in 17,2-4: "perfezionare l'opera": modo di salvezza è la rivelazione: attraverso essa (come attraverso l'acqua), gli uomini arriveranno alla vita eterna. Gesù continua l'opera di Mosè.

* Probabile continuazione del parallelismo con Gen 24: il servo di Abramo rifiuta ogni nutrimento prima di dire ciò per cui è stato mandato; così Gesù, rifiuta ogni cibo materiale, perché il suo compito è dare agli uomini la rivelazione.

5.3.3 I rimaneggiamenti di Gv II-b

(tondo: Doc. C; sott.: Gv II-A; grass.: aggiunte di Gv II-B)

Quando dunque () i farisei ebbero sentito dire: Gesù fa più discepoli e battezza più di Giovanni, ()³ lasciò la Giudea e si diresse di nuovo verso la Galilea. ⁴Doveva perciò attraversare la Samaria.

⁵Giunse pertanto ad una città di Samaria chiamata Sicàr, vicina al terreno che Giacobbe aveva dato a Giuseppe suo figlio: ⁶qui c'era il pozzo di Giacobbe. Gesù dunque stanco del viaggio sedeva presso il pozzo. Era verso l'ora sesta. ⁷Arrivò intanto una donna di Samaria ad attingere acqua. Le disse Gesù: «Dammi da bere». ⁸I suoi discepoli, infatti, erando andati in città a far provvista di cibi. Dunque ⁹la donna Samaritana gli disse: «Come mai tu che sei Giudeo chiedi da bere a me, che sono una donna Samaritana? ¹⁰ Gesù rispose e le disse: "Se tu conoscessi il dono di Dio chi è colui che ti dice: "Dammi da bere!, tu stessa gliene avresti chiesto ed egli ti avrebbe dato acqua viva". ¹¹ Gli disse la donna: "Signore, tu non ha un mezzo per attingere e il pozzo è profondo: da dove hai dunque quest'acqua viva? () ¹² Gesù rispose e le disse: "Chiunque beve di quest'acqua avrà di

nuovo sete, ma chi berrà dell'acqua che io gli darò, non avrà più sete, anzi l'acqua che io gli darò diventerà in lui una sorgente di acqua che zampilla per la vita eterna".¹⁵ La donna gli disse: "Signore, dammi di quest'acqua, perché non abbia più sete e non continui a venire qui ad attingere acqua".¹⁶ Le disse «Va' a chiamare tuo marito e poi ritorna qui». ¹⁷Rispose la donna: «Non ho marito». Le disse Gesù: «Hai detto bene "non ho marito"; ¹⁸infatti hai avuto cinque mariti e quello che hai ora non è tuo marito; in questo hai detto il vero». **Gli replicò la donna: «Signore, vedo che tu sei un profeta. ²⁰I nostri padri hanno adorato Dio sopra questo monte e voi dite che è Gerusalemme il luogo in cui bisogna adorare».** ²¹Gesù le dice: «Credimi, donna, è giunto il momento in cui né su questo monte, né in Gerusalemme adorerete il Padre. () ²³ Poiché i veri adoratori adoreranno il Padre in spirito e verità. () ²⁵Gli rispose la donna: "So che deve venire il Messia, cioè il Cristo; quando egli verrà, ci annunzierà ogni cosa". ²⁶Le disse Gesù: "Sono io che ti parlo". ²⁷In quel momento giunsero i suoi discepoli, e si meravigliano che stesse a discorrere con una donna. Nessuno tuttavolta gli disse: "Che desideri", o: "Perché parli con lei?". ²⁸La donna, dunque, lasciò la brocca, andò in città e disse alla gente: "Venite a vedere un uomo che mi ha detto tutto quello che ho fatto. Che sia forse il Cristo [il profeta]? ³⁰Uscirono allora dalla città e andavano da lui. ³¹Intanto i discepoli lo pregavano: «Rabbi, mangia». ³²Ma egli rispose: «Ho da mangiare un cibo che voi non conoscete». ³³E i discepoli si domandavano l'un l'altro: «Qualcuno forse gli ha portato da mangiare?». ³⁴Gesù disse loro: «Mio cibo è fare la volontà di colui che mi ha mandato e compiere la sua opera. ³⁵Non dite voi: Ci sono ancora quattro mesi e poi viene la mietitura? Ecco, io vi dico: Levate i vostri occhi e guardate i campi che già biondeggiano per la mietitura. ³⁶E chi miete riceve salario e raccoglie frutto per la vita eterna, perché ne goda insieme chi semina e chi miete. () ³⁹Di quella città, molti tra i Samaritani credettero in lui per le parole della donna che dichiarava: "Mi ha detto tutto quello che ho fatto". ⁴⁰Quando dunque i Samaritani (e) giunsero da lui, (e) lo pregavano di fermarsi con loro ed egli vi rimase due giorni. E molti di più credettero per la sua parola e dicevano alla donna: "Non è più per la tua parola che noi crediamo; ma perché noi stessi abbiamo udito e sappiamo che questi è veramente il salvatore del mondo".

5.3.3.1 Il viaggio attraverso la Samaria

è il contesto dovuto a Gv II-B

* v.1: allusione ai Farisei (cfr. già 1,24): preoccupazioni anti-farisaiche di Gv II-B.

* v.4: "bisognava": sovente senso forte: necessità conforme al piano divino.

5.3.3.2 La sesta ora

Per Gv la cifra "6" ha valore d'imperfezione, di mancanza (cf. 19,14: Gesù sbeffeggiato e consegnato definitivamente "verso mezzogiorno"). L'ora sesta è il momento in cui Gesù sente la fatica, il peso, della sua condizione umana.

5.3.3.3 Giudei e Samaritani

Tema originario: donna-uomo: trasferito al v. 27.

Tema attuale: giudei-samaritani. "Come mai? Voi ci disprezzate, ma se vi siamo utili, ci parlate!"

Si sente in filigrana la polemica anti giudaica di Gv II-B.

5.3.3.4 L'acqua e il pane

* Intendimento di sottolineare un parallelismo tra il tema dell'acqua e il tema del pane che sarà sviluppato in Gv 6,33-35. Perché sottolinearlo? Forse se il pane è l'eucaristia, l'acqua è il battesimo (cf. v. 1).

* Ipotesi che potrebbe essere rafforzata dall'aggiunta al v. 10 "il dono di Dio".

Una espressione che si trova identica solo in At 8,20, riferito allo Spirito, e in ambiente di Samaria!

E la parola "dono", solo qui in Gv, si ritrova in At 2,38; 10,45; 11,17, sempre in riferimento allo Spirito Santo. Quindi, se Gv II-B indica lo spirito (cf. 7,39 e At 19,2-3), allora l'unione acqua + spirito = battesimo.

In conclusione, scopo: evocare il battesimo cristiano e metterlo in parallelo con l'eucaristia.

5.3.3.5 L'adorazione di Dio: vv. 19-26 (eccetto 22-23a.c.24: Gv III)

* v. 19: verso di transizione per passare alla questione giudei-samaritani

* v. 21: soluzione radicale del problema: "in spirito di verità" (endiadi, mancanza d'articolo) = secondo la volontà di Dio. (cf. 1QS 9,3-5; Gc 1,26-27; Rm 12,1-2; 1P 2,1-5; altri testi di Qumrân citati in SCHNACKENBURG I 1972, pp. 648-649; cf. *Manoscritti di Qumrân* (UTET), Regola della Comunità e Inni.

In ogni caso, l'intenzione non è affatto quella di contrapporre adorazione interna e adorazione esterna. L'affermazione di Gesù "non ha niente a che fare con l'adorare Dio negli intimi recessi del proprio spirito; perché lo spirito è lo spirito di Dio, non lo spirito dell'uomo, come chiarisce il v. 24" (BROWN 1979, p. 237).

* vv. 25-26: Conclusione all'incontro. La Samaritana esprime quello che era l'attesa dei Samaritani.

cf. *Memar Marqah*: 2,9 "Quando il Taheb verrà, manifesterà la verità"; 4,12 "Il Taheb verrà in pace per manifestare la verità" (Taheb = colui che ritorna: = verbo eb. *shub*; sull'attesa del "messia" in ambiente samaritano, vedi SCHNACKENBURG I 1972, pp. 653-654).

"Annunciare" = "ridire" la verità ricevuta da Dio (cf. Joüon; Gv 3,32; 7,16; 14,24): ciò che è il compito del profeta atteso in Dt 18,18: "io metterò le mie parole nella sua bocca e dirà loro tutto ciò che io gli comanderò".

Il "Messia" cioè darà agli uomini la possibilità di vivere secondo la volontà di Dio, in "spirito di verità". Si torna così al tema dell'acqua viva in 4,10-14: l'acqua viva figura della sapienza.

Gli sviluppi di Gv II-B restano omogenei:

4,10: aveva cominciato dicendo: "Se tu conoscessi chi è colui che ti dice"

4,56: conclude dicendo: "Sono io che ti parlo"

* 4,25-26: Ha lo stesso gioco di scena che Gv 9,36-37, ma con una inversione in 4,26: "Sono io, il parlante con te". Resta Gesù, descritto come "colui che parla".

Rimando intenzionale alla figura di Mosè, "il parlante"?

cf. *Memar Marqah* 2,8: "Gloria siano a questo Re (Dio), la cui gloria magnifica il Parlante (Mosè).

5.3.3.6 Il seminatore e il mietitore: vv. 4,35-36 (37-38 Gv III?)

Il tema della messe era legato a quello dell'invio già nella tradizione sinottica (cf. Lc 10,2; Mt 9,37-38)

(NB. il tema dell'invio, 4,31-34 appartiene a Gv II-A).

In prospettiva di escatologia realizzata, la messe è da riferirsi all'ingresso nel regno di Dio, con l'accoglienza della predicazione.

Dal senso proprio (35a) si passa evidentemente a un senso figurato (35b): ciò che è pronto per essere mietuto sono i Samaritani che accorrono verso di lui (4,30 e anche 6,5).

Ma c'è sovrapposizione dei tempi tra mietitura e semina, sovrapposizione esplicitata al v. 36.

Qual è il senso? Bisogna riferirsi al contesto dell'incontro e del racconto: Gv 3,23-30: Giovanni Battista ha preparato-"seminato" con la sua predicazione battesimale in Samaria, anzi sta ancora "seminando".

Ma Gesù traversa la Samaria nello stesso tempo in cui il Battista esercita il suo ministero (Gv 3,24; 4,1): Gesù dunque viene a "mietere" (cf. 4,39) nello stesso tempo in cui il Battista semina.

Quanto al tema della gioia, esso è pure legato al rapporto Gesù-Battista in 3,29-30, dove "l'amico dello sposo" gode di gioia.. Il Battista scompare davanti a Gesù, il seminatore davanti al mietitore, ma la loro gioia si unisce.

Il problema sottostante era quello della tensione fra i discepoli del Battista e quelli di Gesù, della quale tensione è eco Gv 3,26. Gesù valorizza l'opera di Giovanni Battista.

- vv. 37-38

Se si mantengono a Gv II-B, si resta nella stessa prospettiva dei vv. 35-36. Gli "altri" sarebbero il Battista e i suoi discepoli". Si avrebbe qui la conclusione della "punta" riguardante il rapporto Gesù-Battista, e insieme la giustificazione del ministero dei "discepoli-apostoli" in Samaria.

Se si attribuiscono a Gv III, vedere *avanti*.

5.3.3.7 La fede e le parole di Gesù: 4,38.41-42

Si riconosce in genere un intento di risolvere qualche problema circa la fede nella Chiesa primitiva.

Ma non serve pensare che l'intento sia quello di opporre: audizione diretta vs audizione indiretta (tanto più che la Chiesa primitiva non ne sarebbe affatto avvantaggiata).

Piuttosto l'opposizione verterà sui motivi di credibilità: fenomeno soprannaturale vs parola di Gesù.

Ai cristiani si dice: i miracoli (ormai passati) non sono necessari, basta invece la parola trasmessa nella comunità.

v. 42: titolo "salvatore del mondo"

Elemento di stranezza all'interno del vocabolario di Gv II-B, per il quale "il mondo" è soggetto del "rifiuto".

Forse riprende il titolo dato agli imperatori romani, quando erano divinizzati. Il senso sarebbe: Gesù è il vero salvatore del mondo, lui, "Figlio unico" "Dio vero" (cf. Gv 5,20).

5.3.4 Le aggiunte di Gv III

(tondo: Doc. C; sott.: Gv II-A; *corsivo*: Gv II-B; **grass.** : aggiunte)

*Quando dunque Gesù venne a sapere che i farisei avevano sentito dire: Gesù fa più discepoli e battezza più di Giovanni, -sebene non fosse Gesù in persona che battezzava, ma i suoi discepoli -³ lasciò la Giudea e si diresse di nuovo verso la Galilea.
⁴ Doveva perciò attraversare la Samaria.*

⁵Giunse pertanto ad una città di Samaria chiamata Sicàr, vicina al terreno che Giacobbe aveva dato a Giuseppe suo figlio: ⁶qui c'era il pozzo di Giacobbe. Gesù dunque stanco del viaggio sedeva presso il pozzo. Era verso l'ora sesta. ⁷Arrivò intanto una donna di Samaria ad attingere acqua. Le disse Gesù: «Dammi da bere». ⁸I suoi discepoli, infatti, erando andati in città a far provvista di cibi. Dunque ⁹la donna Samaritana gli disse: «Come mai tu che sei Giudeo chiedi da bere a me, che sono una donna Samaritana? ¹⁰ Gesù rispose e le disse: "Se tu conoscessi il dono di Dio chi è colui che ti dice: "Dammi da bere!, tu stessa gliene avresti chiesto ed egli ti avrebbe dato acqua viva". ¹¹ Gli disse la donna: "Signore, tu non ha un mezzo per attingere e il pozzo è profondo: da dove hai dunque quest'acqua viva? ¹²**Sei tu forse più grande del nostro padre Giacobbe, che ci diede questo pozzo e ne bevve lui con i suoi figli e il suo gregge?** ¹³ Gesù rispose e le disse: "Chiunque beve di quest'acqua avrà di nuovo sete, ma chi berrà dell'acqua che io gli darò, non avrà più sete, anzi l'acqua che io gli darò diventerà in lui una sorgente di acqua che zampilla per la vita eterna". ¹⁵La donna gli disse: "Signore, dammi di quest'acqua, perché non abbia più sete e non continui a venire qui ad attingere acqua".)

¹⁶Le disse «Va' a chiamare tuo marito e poi ritorna qui». ¹⁷Rispose la donna: «Non ho marito». Le disse Gesù: «Hai detto bene "non ho marito"; ¹⁸infatti hai avuto cinque mariti e quello che hai ora non è tuo marito; in questo hai detto il vero».

*Gli replicò la donna: «Signore, vedo che tu sei un profeta. ²⁰I nostri padri hanno adorato Dio sopra questo monte e voi dite che è Gerusalemme il luogo in cui bisogna adorare». ²¹ Gesù le dice: «Credimi, donna, è giunto il momento in cui né su questo monte, né in Gerusalemme adorerete il Padre. ²²**Voi adorarete quel che non conoscete, noi adoriamo quello che conosciamo, perché la salvezza viene dai Giudei. ²³Ma è giunto il momento, ed è questo, in cui (Poiché) i veri adoratori adoreranno il Padre in spirito e verità; perché il Padre cerca tali adoratori. ²⁴Dio è spirito, e quelli che lo adorano devono adorarlo in spirito e verità". ²⁵ Gli rispose la donna: "So che deve venire il Messia, cioè il Cristo; quando egli verrà, ci annunzierà ogni cosa". ²⁶Le disse Gesù: "Sono io che ti parlo".***

²⁷In quel momento giunsero i suoi discepoli, e si meravigliarono che stesse a discorrere con una donna. Nessuno tuttavia gli disse: "Che desideri", o: "Perché parli con lei?". ²⁸La donna, dunque, lasciò la brocca, andò in città e disse alla gente: ²⁹"Venite a vedere un uomo che mi ha detto tutto quello che ho fatto. Che sia forse il Cristo [il profeta]? ³⁰Uscirono allora dalla città e andavano da lui. ³¹Intanto i discepoli lo pregavano: «Rabbì, mangia». ³²Ma egli rispose: «Ho da mangiare un cibo che voi non conoscete». ³³E i discepoli si domandavano l'un l'altro: «Qualcuno forse gli ha portato da mangiare?». ³⁴ Gesù disse loro: «Mio cibo è fare la volontà di colui che mi ha mandato e compiere la sua opera. ³⁵Non dite voi: Ci sono ancora quattro mesi e poi viene la mietitura? Ecco, io vi dico: Levate i vostri occhi e guardate i campi che già biondeggiano per la mietitura. ³⁶E chi miete riceve salario e raccoglie frutto per la vita eterna, perché ne goda insieme chi semina e chi miete. ³⁷ Qui infatti si realizza il detto: uno semina e uno miete. ³⁸ Io vi ho mandati a mietere ciò che voi non avete lavorato; altri hanno lavorato e voi siete subentrati nel loro lavoro".

³⁹Di quella città, molti tra i Samaritani credettero in lui per le parole della donna che dichiarava: "Mi ha detto tutto quello che ho fatto". ⁴⁰Quando dunque i Samaritani (e) giunsero da lui, (e) lo pregarono di fermarsi con loro ed egli vi rimase due giorni. E molti di di più credettero per la sua parola e dicevano alla donna: "Non è più per la tua parola che noi crediamo; ma perché noi stessi abbiamo udito e sappiamo che questi è veramente il salvatore del mondo".

5.3.4.1 Glossa del v. 2

- sfuma i dati di 4,1 e 3,22.26.

Quale ragione? Armonizzazione con i sinottici, dove Gesù non battezza? Possibile (cf. del resto l'opposizione tra i due battesimi in Mc 1,8; cf. Ac 1,5 11,16).

5.3.4.2 Completamento del tema dell'adorazione del Padre in 22-23a e 23c-24.

v. 22: sottolinea l'elezione del popolo giudaico (cf. At 13,23 Rm 9,5)

v. 23c-24: corregge il livello di Gv IIB: per questi l'insistenza è sulla verità, per Gv III l'insistenza è sullo spirito; aggiunge "Dio è spirito": culto spirituale (cf. Rm 12.1-2; 1Pt 2,5; Gc 1,26-27)

E' ancora lo stesso concetto, ma Gv II-B ha una forma più semitica, Gv III una forma più filosofica.

Sulle radici veterotestamentarie della "spiritualità di Dio", vedere SCHNACKENBURG I 1972, pp. 651-652, dove i paralleli con lo stoicismo e lo gnosticismo vengono considerati puramente esteriori.

5.3.4.3 Se vv. 37-38 di Gv III

* o stesso senso di prima

*o (Lagrange) "gli altri": Mosè e i profeti. In questo caso simile all'aggiunta di 4,22b.

Forse per contrastare eventuale tendenza a trascurare la Bibbia Ebraica (i samaritani accettavano solo il Pentateuco)

* non: "gli altri" = gli ellenisti (At 1.4-8; Cullmann), perché Gv III non si interessa alla Samaria (cf. parere diverso in SCHNACKENBURG I 1972, p. 669, e in BROWN 1979, p. 241; il parere del Boismard non si riferisce al *Sitz im Leben* samaritano, ma solo all'interpretazione dei vv. in questione se attribuiti a Gv III).

Quadro delle attribuzioni secondo la critica letteraria del Boismard

Doc. C	Gv II-A	Gv II-B	Gv III
1		<i>Quando dunque</i>	Gesù venne a sapere che
2			<i>i farisei avevano sentito dire: Gesù fa più discepoli e battezza più di Giovanni,</i>
3 4		<i>3 lasciò la Giudea e si diresse di nuovo verso la Galilea.</i>	4 Doveva perciò attraversare la Samaria.
5		<i>Giunse pertanto ad una città di Samaria</i>	
		<i>chiamata Sicàr, vicina al terreno che Giacobbe aveva dato a Giuseppe suo figlio:</i>	
6		<i>qui c'era il pozzo di Giacobbe. Gesù dunque</i>	
		<i>stanco del viaggio</i>	
		<i>sedeva presso il pozzo.</i>	<i>Era verso l'ora sesta.</i>
7		<i>Arrivò intanto una donna</i>	<i>di Samaria</i>
		<i>ad attingere acqua. Le disse Gesù: «Dammi da bere».</i>	
		<i>8 I suoi discepoli, infatti, erando andati in città a far provvista di cibi. Dunque</i>	
9	<i>la donna</i>	<i>Samaritana</i>	
	<i>gli disse: «Come mai tu</i>	<i>che sei Giudeo</i>	
	<i>chiedi da bere a me,</i>	<i>che sono</i>	
	<i>una donna</i>	<i>Samaritana?</i>	
10		<i>10 Gesù rispose e le disse: "Se tu conoscessi</i>	
		<i>il dono di Dio e</i>	
		<i>chi è colui che ti dice: "Dammi da bere!, tu stessa gliene avresti chiesto ed egli ti avrebbe dato acqua viva".</i>	
11		<i>(11 Gli disse la donna: "Signore, tu non ha un mezzo per attingere e il pozzo è profondo: da dove hai dunque quest'acqua viva?</i>	
12		<i>(12 Sei tu forse più grande del nostro padre Giacobbe, che ci diede questo pozzo e ne bevve lui con i suoi figli e il suo gregge?)</i>	
(15)		<i>v. 15 «Signore, gli disse la donna, dammi di quest'acqua,</i>	
		<i>perché non abbia più sete e non continui a venire qui ad attingere acqua». [→ 13a.14]</i>	
13 14		<i>13 Gesù rispose e le disse: ("Chiunque beve di quest'acqua avrà di nuovo sete, ma) chi berrà dell'acqua che io gli darò,</i>	
		<i>non avrà più sete, anzi l'acqua che io gli darò</i>	
		<i>diventerà in lui una sorgente di acqua che zampilla per la vita eterna".</i>	
15			v. 15 «Signore, gli disse la donna, dammi di quest'acqua, perché non abbia più sete e non continui a venire qui ad attingere acqua».
16 17	<i>Le disse «Va' a chiamare tuo marito e poi ritorna qui».</i>	<i>17 Rispose la donna: «Non ho marito».</i>	<i>Le disse Gesù: «Hai detto bene "non ho</i>
18	<i>marito"; 18infatti hai avuto cinque mariti e quello che hai ora non è tuo marito; in questo hai detto il vero».</i>		
19		<i>19 Gli replicò la donna: «Signore, vedo che tu sei un profeta.</i>	
20		<i>20 I nostri padri hanno adorato Dio sopra questo monte e voi dite che è Gerusalemme il luogo in cui bisogna adorare».</i>	<i>21 Gesù le dice: «Credimi, donna, è giunto il momento in cui né su questo monte,</i>
		<i>né in Gerusalemme adorerete il Padre.</i>	
22			Voi adorare quel che non conoscete, noi adoriamo quello che conosciamo,
23			perché la salvezza viene dai Giudei. 23 Ma è giunto il momento, ed è questo, in cui
		<i>(Poiché) i veri adoratori adoreranno il Padre in spirito e verità;</i>	
			perché il Padre cerca tali adoratori.
24			24 Dio è spirito, e quelli che lo adorano devono adorarlo in spirito e verità".
25		<i>Gli rispose la donna: "So che deve venire il Messia, cioè il Cristo; quando egli verrà, ci annunzierà ogni cosa".</i>	
26		<i>Le disse Gesù: "Sono io che ti parlo".</i>	
27		<i>In quel momento giunsero i suoi discepoli (.)</i>	
		<i>e si meravigliarono che stesse a discorrere con una donna.</i>	
		<i>Nessuno tuttavia gli disse: "Che desideri", o: "Perché parli con lei?".</i>	
28 29	<i>La donna, dunque, lasciò la brocca, andò in città e disse alla gente: 29"Venite a vedere un uomo che mi ha detto tutto quello che ho fatto.</i>		
	<i>Che sia forse [il profeta] il Cristo?</i>		
30	<i>Uscirono allora dalla città</i>		
31	<i>e andavano da lui. 31 Intanto i discepoli lo pregavano: «Rabbi, mangia». 32 Ma egli rispose: «Ho da mangiare un cibo che voi non</i>		
33 34	<i>conoscete». 33 E i discepoli si domandavano l'un l'altro: «Qualcuno forse gli ha portato da mangiare?». 34 Gesù disse loro: «Mio</i>		
	<i>cibo è fare la volontà di colui che mi ha mandato e compiere la sua opera.</i>		
35		<i>Non dite voi: Ci sono ancora quattro mesi e poi viene la mietitura? Ecco, io vi dico: Levate i vostri occhi e guardate</i>	
36		<i>i campi che già biondeggiano per la mietitura. 36 E chi miete riceve salario e raccoglie frutto per la vita eterna,</i>	
		<i>perché ne goda insieme chi semina e chi miete.</i>	
			37 Qui infatti si realizza il detto: uno semina e uno miete.
38			38 Io vi ho mandati a mietere ciò che voi non avete lavorato;
			altri hanno lavorato e voi siete subentrati nel loro lavoro".
39		<i>39 Di quella città, molti tra i Samaritani credettero in lui per le parole della donna che dichiarava:</i>	
		<i>"Mi ha detto tutto quello che ho fatto".</i>	
40		<i>Quando dunque i Samaritani (e)</i>	
	<i>giunsero da lui, (e)</i>		
	<i>lo pregarono di fermarsi con loro ed egli vi rimase (.)</i>		
		<i>due giorni.</i>	
41		<i>E molti di di più credettero per la sua parola e dicevano alla donna: "Non è più per la tua parola che noi crediamo;</i>	
		<i>ma perché noi stessi abbiamo udito e sappiamo che questi è veramente il salvatore del mondo".</i>	

6 ES 16 E GV 6. LEZIONI DI "ECONOMIA" ALTERNATIVA. SCELTE TRA UN DIO DELL'ABBONDANZA E UN DIO DELLA SCARSITÀ.

Il settimo giorno, la manna e le "trasformazioni" di un pane di vita.

La lettura di Gv 6 accompagna cinque domeniche estive, dalla XVII alla XXI, dell'Anno B (in genere tra luglio e agosto). Es 16 è letto nella seconda di queste domeniche, la XVIII, per accompagnare la lettura dei vv. 6,24-35. Quando questa domenica coincide con la festa della trasfigurazione (es. nel 2006), il riferimento a Es 16 è saltato, così come anche i vv. 24-35, rendendo ancora più frammentaria la lettura liturgica di questo capitolo.

Quanto diciamo qui sarà integrare con i sussidi offerti (note e schema) nella lettura continua, da un punto di vista più narrativo e intratestuale. Lo sviluppo seguente tiene conto della nota interpretazione esegetica di Gv 6 come "omelia" di tipo rabbinico su Es 16,15 in unione al Salmo 78,24.⁹ Tuttavia, tratta in modo più esteso l'intero capitolo dell'Esodo, in modo anche da mostrare in che modo l'accostamento liturgico veterotestamentario può arricchire la comprensione del vangelo, se lo si considera anzitutto in modo più autonomo, e non subito asservito, in modo sovente quasi esteriore, alla pagina neotestamentaria.

Le prime esperienze del popolo, che cammina nel deserto verso la libertà e la terra promessa, costituiscono un vero e proprio apprendimento di uno stile di vita alternativo.

6.0.1 Premessa: c'è un'alternativa

Es 16,1 Levarono l'accampamento da Elim e tutta la comunità degli Israeliti arrivò al deserto di Sin, che si trova tra Elim e il Sinai, il quindicesimo del secondo mese dopo la loro uscita dal paese d'Egitto. 2 Nel deserto tutta la comunità degli Israeliti mormorò contro Mosè e contro Aronne. 3 Gli Israeliti dissero loro: «Fossimo morti per mano del Signore nel paese d'Egitto, quando eravamo seduti presso la pentola della carne, mangiando pane a sazietà! Invece ci avete fatti uscire in questo deserto per far morire di fame tutta questa moltitudine».

Non è una sorpresa se il racconto di un popolo che apprende la sua libertà inizia con l'impossibilità di pensare a una "economia" diversa da quella che li ha resi schiavi. Le nostre riflessioni si svilupperanno su due linee: a) una prima circa i rapporti tra i personaggi in gioco: l'Egitto, il Popolo, Mosè, Dio; b) una seconda circa il contenuto stesso, o il contenzioso sul cibo.

a) I rapporti tra i personaggi sono determinati dal "desiderio mimetico" dell'Egitto, apparso già nel primo contrasto con Mosè (Es 14,10-12), dove il termine "Egitto" è ripetuto cinque volte:

«10 Quando il faraone fu vicino, gli Israeliti alzarono gli occhi: ecco, gli Egiziani muovevano il campo dietro di loro! Allora gli Israeliti ebbero grande paura e gridarono al Signore. 11 Poi dissero a Mosè: «Forse perché non c'erano sepolcri in Egitto ci hai portati a morire nel deserto? Che hai fatto, portandoci fuori dall'Egitto? 12 Non ti dicevamo in Egitto: Lasciaci stare e serviremo gli Egiziani [l'Egitto], perché è meglio per noi servire l'Egitto che morire nel deserto?».

Non voglio evidenziare tanto la nostalgia dello schiavo verso la sua situazione anteriore, quanto invece il "meccanismo del desiderio" che porta il popolo a desiderare quello che desiderava l'Egitto e quello che in Egitto aveva imparato a desiderare: l'abbondanza del cibo. Abbondanza detta però in modo curioso: "... quando eravamo seduti presso la pentola della carne, mangiando pane a sazietà!". In realtà, dunque, non si saziavano affatto, perché, si chiedono i rabbini, se erano "seduti presso la pentola della carne, mangiando pane a sazietà", la carne chi la mangiava? Essi sono ancora schiavi del desiderio di un'abbondanza che non sazia, e non dà nemmeno la vita, dal momento che dicono: "Fossimo morti per mano del Signore, nel paese d'Egitto".

E a questo punto ci accorgiamo di quanto un simile desiderio deformi il volto del Signore, da farlo coincidere con quello del Faraone: perché era il Faraone, e non il Signore, che cercava di farli "morire nel paese d'Egitto". Ciò che sta succedendo al popolo, in altre parole, è che non riesce a immaginare un altro "Signore" se non a immagine del "signore" che li poneva di fronte all'abbondanza, ma li rendeva con ciò stesso schiavi insoddisfatti e moribondi. Se solo il Dio d'Israele potesse diventare il "signore dell'Egitto", il problema per il popolo sarebbe risolto. L'unico ostacolo appare Mosè: egli non solo è indicato come colpevole, ma viene anche candidato come "vittima" per risolvere il problema. Ciò sarà esplicito al prossimo contrasto, in 17,4: "Che farò io per questo popolo? Ancora un poco e mi lapideranno".

9. Cfr. BORGES, P. "The Unity of the Discourse in John 6." ZNW 50 (1959) 277-78; ID., "Observations on the Midrashic Character of John 6." ZNW 54 (1963) 232-40; ID., *Bread from Heaven: An Exegetical Study in the Concept of the Manna in the Gospel of John and the Writing of Philo*. Leiden: Brill, 1965); E. COTHENET, "Il quarto vangelo", in A. George-P. Grelot, *Introduzione al Nuovo testamento, 4. La tradizione giovannea*, Borla, Torino 1978, p. 138.

Mettiamo in serbo allora qualche conclusione, per riprenderla nella riflessione sul "discorso eucaristico" del vangelo di Giovanni: il popolo è ancora prigioniero del desiderio acquisito in Egitto di un pane che più è abbondante e meno sazia e meno dà vita; Mosè è visto come vittima sacrificale e risoltrice, il capro espiatorio della situazione.

b) Circa il contenzioso stesso della "sommossa-mormorazione", tradotto in termini di oggi esso diventa: "non c'è alternativa" all'economia dell'impero. È un dogma di una certa globalizzazione. Chi protesta si sente dire che "non conosce le regole del mercato", "sogna un mondo impossibile", appunto: "non c'è alternativa". Al contrario, il cammino biblico di liberazione dall'economia dell'impero comincia dicendo che "c'è alternativa". Quale?

6.0.2 I due ruoli della manna

La manna che "piove dal cielo" arriva ad occupare due ruoli:

a) Sul piano del rapporto tra i personaggi, la manna evita la morte di Mosè. Nei primi contrasti, Dio interviene ogni volta a offrire qualcosa che salva Mosè dall'essere il capro espiatorio della situazione: un legno che rende dolce l'acqua (Es 15,22-27), la manna e le quaglie che risolvono la fame del popolo (Es 16), il bastone con cui far sgorgare acqua dalla roccia (Es 17,1-7).

b) Sul piano del contenzioso, la manna non sarà solo un miracolo di sostentamento nel deserto, ma arriverà a essere metafora dell'alternativa all'economia dell'impero. "Uscire a raccogliere" è l'espressione che conclude il processo del lavoro agricolo. "Raccogliere" la manna sarà immagine metaforica dell'intero processo economico.

4 Allora il Signore disse a Mosè: «Ecco, io sto per far piovere pane dal cielo per voi: il popolo uscirà a raccoglierne ogni giorno la razione di un giorno, perché io lo metta alla prova, per vedere se cammina secondo la mia legge o no. 5 Ma il sesto giorno, quando prepareranno quello che dovranno portare a casa, sarà il doppio di ciò che raccoglieranno ogni altro giorno».

"Per vedere se cammina secondo la mia legge o no": la Legge, tuttavia, non è ancora stata data (arriverà solo al cap. 19). Si tratta dunque di una prova preliminare: entrare in questo nuovo stile alternativo di vita è come un esperimento per vedere se il popolo sarà in grado di poter ricevere la Legge sul Sinai. Ci sarebbe da riflettere su questo carattere preliminare alla "ubbidienza religiosa". Oggi, un certo stile di vita lo pensiamo conseguente alle convinzioni di fede. Sarà meglio non aprire discussioni teologiche sulle "precedenze" dei fattori, e vedere invece di arrivare al prodotto finale.

"Il sesto giorno": la differenza in vista del "settimo giorno" viene annunciata a Mosè, ma per il popolo sarà una scoperta. È da quando "Dio benedisse il settimo giorno e lo consacrò" (Gen 2,3) che non si ricordava più il sabato. Dunque, se la benedizione della creazione porta alla vita feconda gli animali (Gen 1,22) e gli uomini (Gen 1,28), quale sarà la fecondità del sabato? Fin d'ora esso appare come il punto che farà la differenza tra il "desiderio dell'impero" e il "desiderio di Dio".

6.0.3 Principi dell'economia alternativa della manna e del sabato

6.0.3.1 Es 16,16-18: Principio del "sufficiente per tutti"

16 Ecco che cosa comanda il Signore: Raccoglietene quanto ciascuno può mangiarne, un omer a testa, secondo il numero delle persone con voi. Ne prenderete ciascuno per quelli della propria tenda». 17 Così fecero gli Israeliti. Ne raccolsero chi molto chi poco. 18 Si misurò con l' omer: colui che ne aveva preso di più, non ne aveva di troppo, colui che ne aveva preso di meno non ne mancava: avevano raccolto secondo quanto ciascuno poteva mangiarne.

Non c'è "troppo" né "troppo poco". È un principio economico contrario al capitalismo moderno, dove non c'è limite né al "troppo" né al "troppo poco". E sappiamo ormai che cosa vuol dire avere "troppo" e avere "troppo poco". Al contrario, con la manna, tutti hanno il sufficiente: "avevano raccolto secondo quanto ciascuno poteva mangiarne".

6.0.3.2 Es 16,19-21: "Principio del non accumulo"

19 Poi Mosè disse loro: «Nessuno ne faccia avanzare fino al mattino». 20 Essi non obbedirono a Mosè e alcuni ne conservarono fino al mattino; ma vi si generarono vermi e imputridì. Mosè si irritò contro di loro. 21 Essi dunque ne raccoglievano ogni mattina secondo quanto ciascuno mangiava; quando il sole cominciava a scaldare, si scioglieva.

La manna che si scioglie è anch'essa una figura contraria all'economia dell'impero, guidata dall'accumulo del *surplus*, e, a monte, dal "principio della scarsità". In Egitto gli Israeliti avevano lavorato alle "città-deposito di Pitom e Ramses" (Es 1,11). "Accumulare, accumulare, accumulare: questa è la legge e i profeti" (Marx). Il paradosso è che quando il capitalismo, in base al principio della scarsità delle risorse, è riuscito a creare "abbondanza", non sa poi cosa farne: il prodotto cosiddetto in sovrappiù viene stoccato a perdersi o viene distrutto, o si danno dei contributi per non produrre, così da mantenere un

equilibrio tra scarsità e prezzo. Al contrario, con la manna il popolo deve evitare le strategie di accumulo e apprendere invece a distribuire.

6.0.3.3 Es 16,22-26: Principio della sovrabbondanza del dono

22 Nel sesto giorno essi raccolsero il doppio di quel pane, due omer a testa. Allora tutti i principi della comunità vennero ad informare Mosè. 23 E disse loro: «È appunto ciò che ha detto il Signore: Domani è sabato, riposo assoluto consacrato al Signore. Ciò che avete da cuocere, cuocetelo; ciò che avete da bollire, bollitelo; quanto avanza, tenetelo in serbo fino a domani mattina». 24 Essi lo misero in serbo fino al mattino, come aveva ordinato Mosè, e non imputridì, né vi si trovarono vermi. 25 Disse Mosè: «Mangiatelo oggi, perché è sabato in onore del Signore: oggi non lo troverete nella campagna. 26 Sei giorni lo raccoglierete, ma il settimo giorno è sabato: non ve ne sarà».

Strano oggetto pedagogico a geometria variabile, questa manna. Prima si scioglieva al sole, ora si può perfino bollire, e si conserva senza imputridire. "Raccogli sei e mangi sette": che cosa significa l' "offerta" di questo strano supermercato? Una prima conseguenza è espressa in Es 20,8-11, dove il sabato è messo in relazione con il racconto della creazione:

8 Ricordati del giorno di sabato per santificarlo: 9 sei giorni faticherai e farai ogni tuo lavoro; 10 ma il settimo giorno è il sabato in onore del Signore, tuo Dio: tu non farai alcun lavoro, né tu, né tuo figlio, né tua figlia, né il tuo schiavo, né la tua schiava, né il tuo bestiame, né il forestiero che dimora presso di te. 11 Perché in sei giorni il Signore ha fatto il cielo e la terra e il mare e quanto è in essi, ma si è riposato il giorno settimo. Perciò il Signore ha benedetto il giorno di sabato e lo ha dichiarato sacro.

La lezione del doppio raccolto per il "sabato non produttivo" ricorda ad Israele che il creato è opera del Signore, che non tutto dipende da lui, che c'è nel creato la sovrabbondanza di un dono da condividere. Un'altra conseguenza è espressa nella riedizione dei comandamenti di Dt 5,13-15, per un tempo forse in cui i rapporti personali si erano fatti più complessi:

13 Sei giorni faticherai e farai ogni lavoro, 14 ma il settimo giorno è il sabato per il Signore tuo Dio: non fare lavoro alcuno né tu, né tuo figlio, né tua figlia, né il tuo schiavo, né la tua schiava, né il tuo bue, né il tuo asino, né alcuna delle tue bestie, né il forestiero, che sta entro le tue porte, perché il tuo schiavo e la tua schiava si riposino come te. 15 Ricordati che sei stato schiavo nel paese d'Egitto e che il Signore tuo Dio ti ha fatto uscire di là con mano potente e braccio teso; perciò il Signore tuo Dio ti ordina di osservare il giorno di sabato.

Appare qui più chiaro il principio contrario dell'economia dell'impero. In Egitto, davanti alla richiesta di una partenza di tre giorni per celebrare una "festa del Signore" nel deserto, il Faraone aveva risposto con una massimizzazione dei processi produttivi: "Ecco ora sono numerosi più del popolo del paese, e voi li vorreste far cessare (lett. far fare il sabato!) dai lavori forzati!" (Es 5,5). Al contrario, invece di "far fare il sabato", invece di "sovrabbondare", il Faraone "toglie". Es 5,6-9:

6 In quel giorno il faraone diede questi ordini ai sorveglianti del popolo e ai suoi scribi: « 7 Non darete più la paglia al popolo per fabbricare i mattoni come facevate prima. Si procureranno da sé la paglia. 8 Però voi dovete esigere il numero di mattoni che facevano prima, senza ridurlo. Perché sono fannulloni; per questo protestano: Vogliamo partire, dobbiamo sacrificare al nostro Dio! 9 Pesi dunque il lavoro su questi uomini e vi si trovino impegnati; non diano retta a parole false!».

Dalla sovrabbondanza del giorno settimo, Israele deriverà un insegnamento di liberazione per tutti. L'interruzione del sabato disinnescava la tentazione di pensare di avere sempre tutto e tutti sotto controllo, di pensare agli uomini e agli animali come "forze di produzione" da massimizzare. Questa gratuita "settimana parte del tempo" in cui il popolo pensa al suo Dio e Dio pensa al suo popolo fa in modo che anche negli altri "sei settimi di tempo" le persone e gli animali "siano più" del loro prodotto.

6.0.3.4 Es 16,15.32-34: Importanza e alternatività dell'economia del sabato

Il cap. 16 termina con il comando di conservare un omer di manna in un tabernacolo davanti all'arca dell'alleanza, così da non dimenticare l'esperienza di questa "nuova economia":

32 Mosè disse: «Questo ha ordinato il Signore: Riempitene un omer e conservatelo per i vostri discendenti, perché vedano il pane che vi ho dato da mangiare nel deserto, quando vi ho fatti uscire dal paese d'Egitto». 33 Mosè disse quindi ad Aronne: «Prendi un'urna e mettilci un omer completo di manna; deponila davanti al Signore e conservala per i vostri discendenti». 34 Secondo quanto il Signore aveva ordinato a Mosè, Aronne la depose per conservarla davanti alla Testimonianza.

La storia della manna deve essere un ricordo sempre presente, la sua "reliquia" deve continuare a mostrare come l'uomo vive in una sovrabbondante "economia di grazia". La quale tuttavia continua anche a mantenere nel nome stesso la sorpresa e il turbamento che essa provoca negli uomini. Come gli Israeliti del deserto, abituati a una diversa economia, noi esprimiamo la nostra incredulità: potrà mai funzionare una simile utopia? Il racconto aveva anticipato l'incredulità umana nella turbata e sorpresa domanda "man hu": "che cosa è mai questo"? Sarà una coincidenza linguistica, ma è questa una delle espressioni

colloquiali più comuni in ogni lingua. In ebraico moderno, "ma zeh?", introduce, a ogni piè sospinto, un po' di scetticismo in ogni discorso:

15 Gli Israeliti la videro e si dissero l'un l'altro: « Man hu: che cos'è?», perché non sapevano che cosa fosse. Mosè disse loro: «È il pane che il Signore vi ha dato in cibo.

Secondo questa nuova e incredibile economia, Israele ha sistematizzato alcuni comportamenti pratici validi non solo all'interno della "casa del padre", ma anche a livello dei raggruppamenti sociali più ampi del "clan" e della "tribù". Sarà l'anno sabbatico, ogni sette anni, e il giubileo, ogni cinquanta anni. Non parliamo, però, adesso se non del "giubileo settimanale", del "riposo settimanale" diventato per i cristiani il "giorno del Signore", la domenica. D'altra parte, se non sappiamo celebrare il giubileo settimanale, come celebreremo gli altri giubilei? Proseguiamo dunque la nostra riflessione a partire da Gv 6.

6.1 Gv 6

I cristiani hanno con la manna un rapporto ambiguo: da una parte la considerano, in modo positivo, immagine dell'Eucaristia, "pane del cielo"; da un'altra parte, non solo ne dimenticano la sua carica pedagogica, ma anzi la considerano come una figura in opposizione negativa: chi ha mangiato la manna è morto, chi mangia l'Eucaristia vive in eterno. Che dipenda da una lettura parziale, e di parte, del cap. 6 di Giovanni? Poiché non possiamo certo dire che le "lezioni alternative" della manna siano superate.

6.1.1 I due segni e il discorso sui segni

Che si tratti di una lettura parziale appare subito dal fatto che la lettura liturgica dalla XVII alla XXI domenica dell'Anno B ci propone soltanto il segno del pane (Gv 6,1-15), tralasciando il segno del riconoscimento di Gesù sul mare (Gv 6,16-21), segni pertanto strettamente uniti già nella tradizione sinottica.

A differenza che nella tradizione sinottica, tuttavia, nel vangelo di Giovanni è Gesù che prende l'iniziativa, senza nemmeno che nessuno prospetti un problema di fame. Fin dall'inizio, l'azione di Gesù sembra essere più provocazione a una folla in cerca infinita di "segni" (cf Gv 6,1.30; 2,18), che risposta a una folla in cerca di "pane":

6,1 Dopo questi fatti, Gesù passò all'altra riva del mare di Galilea, cioè di Tiberiade, e una grande folla lo seguiva, vedendo i segni che compiva sugli infermi [...] 5 Allora Gesù, alzati gli occhi, vide che una grande folla veniva da lui e disse a Filippo: «Dove possiamo comprare il pane perché costoro abbiano da mangiare?». 6 Diceva così per metterlo alla prova; egli infatti sapeva bene quello che stava per fare. 7 Gli rispose Filippo: «Duecento denari di pane non sono sufficienti neppure perché ognuno possa riceverne un pezzo».

Filippo sembra un buon economista, fa bene i conti e applica "il principio di scarsità". Subito dopo Andrea non sembra da meno, ma aggiunge il fatto che un "ragazzino" (lett. un diminutivo, *paidarion*, in greco) mette a disposizione quel poco che ha:

8 Gli disse allora uno dei discepoli, Andrea, fratello di Simon Pietro: 9 «C'è qui un ragazzo che ha cinque pani d'orzo e due pesci; ma che cos'è questo per tanta gente?».

I bambini sono nel vangelo un rimando ai "piccoli", per i quali il regno di Dio ha una preferenza. Il "ragazzino" mostra l'atteggiamento che introduce nel regno del Dio dell'abbondanza. I grandi invece stanno forse ragionando come gli ebrei all'inizio della storia della manna: quando si crede che una cosa non basta, si conserva, non si condivide. Partire dai cinque pani e due pesci prepara la frase della fine: "È lo Spirito che dà la vita, la carne non giova a nulla; le parole che vi ho dette sono spirito e sono vita" (6,63). Da soli, nella loro "materialità", i cinque pani e i due pesci non bastano; inseriti però nella dinamica dello "spirito", essi funzioneranno al modo della parola: più si condivideranno e più si moltiplicheranno. La sovrabbondanza sarà sul piano del cibo e del senso. Il comando di Gesù "Raccogliete i pezzi avanzati, perché nulla vada perduto" (6,12) ricorda quello di Mosè di conservare una memoria per i discendenti (Es 16,32). E qui son dodici ceste, una per tribù. Un resto per tutti, da capire più che da mangiare.

Ma i grandi arrivano a "capire il resto", a ragionare secondo un Dio dell'abbondanza? A quanto pare, no. Vengono a "farlo re" (Gv 6,15), ad assicurarsi un governo che assicuri contro la scarsità. Se poi le cose vanno male, si avrà un colpevole, come con Mosè. È l'ambiguità delle "figure di successo". Un re, da questo punto di vista, è davvero un capro espiatorio la cui sentenza è sospesa. Gesù non è disposto a impersonare una figura tanto ambigua. E si ritira.

La lettura liturgica della XVIII domenica del Tempo Ordinario Anno B (in cui si legge anche Es 16), ci fa saltare il riconoscimento di Gesù sul lago (Gv 6,16-21). Eppure, il riconoscimento dei discepoli compensa il misconoscimento della folla e prepara l'accettazione conclusiva dei Dodici e di Pietro: "Signore, da chi andremo? Tu hai parole di vita eterna" (Gv 6,67-71). E anche sul lago, come sulla terra, c'è un "Signore dell'abbondanza", perché come i discepoli "vullero prenderlo sulla barca", dice il testo, "rapidamente la barca toccò la riva alla quale erano diretti" (6,21).

Tutto il discorso che segue, per essere compreso nella sua unità giovannea, va letto, dunque, come sviluppo di questi due segni: del pane sovrabbondante misconosciuto e del riconoscimento sovrabbondante di Gesù.

Non faremo la lettura continua del discorso. Nel suo insieme, esso inverte il movimento di Es 16. Nel racconto della manna e del sabato, si cominciava con la sommossa e si finiva nel successo; nel racconto del "pane di vita" si comincia con il successo e si finisce con la sommossa. Il punto di rottura è tra il v. 40 e 41, dove comincia la "mormorazione":

«41 Intanto i Giudei mormoravano di lui perché aveva detto: «Io sono il pane disceso dal cielo». 42 E dicevano: «Costui non è forse Gesù, il figlio di Giuseppe? Di lui conosciamo il padre e la madre. Come può dunque dire: Sono disceso dal cielo?»».

Il ragionamento della folla inverte l'inizio della moltiplicazione con i "cinque pani e due pesci". Che Gesù sia "figlio di Giuseppe", che di lui si conosca "il padre e la madre", è meno che due pani e due pesci, e in ogni caso "non è sufficiente". La folla rifiuta di vedere la sovrabbondanza di senso nella scarsità dell'incarnazione. La strategia del dialogo di Gesù sarà tesa a superare questa difficoltà, che chiamerà "scandalo": "Questo vi scandalizza? E se vedeste il Figlio dell'uomo salire là dov'era prima?" (6, 62). Detto con le parole che ci vengono dalla lettura di Es 16, Gesù tenta di portare le folle dal "desiderio dell'impero" al "desiderio di Dio".

6.1.2 Il "desiderio di Dio" al posto del "desiderio dell'impero"

Toccato il punto di rottura, Gesù parla della necessità di essere "istruiti da Dio":

43 Gesù rispose: «Non mormorate tra di voi. 44 Nessuno può venire a me, se non lo attira il Padre che mi ha mandato; e io lo risusciterò nell'ultimo giorno. 45 Sta scritto nei profeti: E tutti saranno ammaestrati da Dio. Chiunque ha udito il Padre e ha imparato da lui, viene a me. 46 Non che alcuno abbia visto il Padre, ma solo colui che viene da Dio ha visto il Padre».

L'istruzione di cui parla Gesù avviene per aver "udito il Padre", per aver ascoltato e capito le Scritture, e qui, dunque, i racconti della manna. Come allora capire la frase di Gesù che dice: "49 I vostri padri hanno mangiato la manna nel deserto e sono morti; 50 questo è il pane che discende dal cielo, perché chi ne mangia non muoia"? Non c'è altra via che "udire il Padre", ricordare come la manna, anch'essa pane di vita nelle intenzioni di Dio, è diventata invece pane di morte. Due testi, soprattutto, completano la tradizione biblica sulla manna, il Salmo 78,23-31 e Num 11,31-34. Per brevità, e per la sua incisività, leggiamo ora solo il testo di Numeri, dove la figura delle quaglie completa, in una tradizione unitaria, quella della manna:

31 Intanto si era alzato un vento, per ordine del Signore, e portò quaglie dalla parte del mare e le fece cadere presso l'accampamento sulla distesa di circa una giornata di cammino da un lato e una giornata di cammino dall'altro, intorno all'accampamento e a un'altezza di circa due cubiti sulla superficie del suolo. 32 Il popolo si alzò e tutto quel giorno e tutta la notte e tutto il giorno dopo raccolse le quaglie [cf le giornate di cammino di prima]. Chi ne raccolse meno ne ebbe dieci homer [NB. 1 omer = 450 litri; 10 omer = 4500 litri]; le distesero intorno all'accampamento. 33 Avevano ancora la carne fra i denti e non l'avevano ancora masticata, quando lo sdegno del Signore si accese contro il popolo e il Signore percosse il popolo con una gravissima piaga. 34 Quel luogo fu chiamato Kibrot-Taava [i sepolcri dell'accumulo], perché qui fu sepolta la gente che si era lasciata dominare dalla ingordigia.

La "figura", impressionante, dell'accampamento circondato da una "muraglia di quaglie" rende visivo un volersi assicurare per la propria vita in modo insaziato: figurativamente, sostituisce la "pioggia dal cielo" con le "città-deposito" egiziane.

Punto per punto, Num 11 inverte il racconto di Es 16. La "muraglia di quaglie" è una "difesa" di individualismi non più proporzionati e comunicanti. Qui si dice: "Chi ne raccolse meno ne ebbe dieci omer" (4500 litri), mentre in Es 16 si diceva: "Ne prenderete ciascuno per quelli della propria tenda" e "Colui che ne aveva preso di più non ne aveva di troppo, colui che ne aveva preso di meno non ne mancava: avevano raccolto secondo quanto ciascuno poteva mangiarne".

In Numeri 11 la manna è ricevuta con "preoccupazione" e "super-occupazione" in nome di un "Dio della scarsità": "e tutto quel giorno e tutta la notte e tutto il giorno dopo raccolse le quaglie". Al contrario, in Es 16 era evidente che la manna doveva essere accettata con senso di "ringraziamento" in nome del "Dio della sovrabbondanza": "Essi dunque ne raccoglievano ogni mattina secondo quanto ciascuno mangiava; quando il sole cominciava a scaldare, si scioglieva" (Es 16,21). Un'alba di lavoro, contro "tutto il giorno, tutta la notte, tutto il giorno dopo". Il Dio dell'abbondanza apre una giornata di ringraziamento; il Dio della scarsità porta a una "assuefazione" da lavoro. Il Dio della sovrabbondanza darà domani come dà oggi, e il sesto giorno darà il doppio. E così il settimo giorno tu dividi e condividi.

Il risultato di questo ritorno al "desiderio dell'impero" è racchiuso nella figura altrettanto impressionante di un campo trasformato in sepolcro: "Quel luogo fu chiamato Kibrot-Taava [i sepolcri del desiderio, o dell'accumulo], perché qui fu sepolta la gente che si era lasciata dominare dalla ingordigia".

In nome del Dio della scarsità ha inizio la violenza del desiderare le stesse cose, e siccome queste diventano contese bisogna accaparrarsele per sé. Il Dio della sovrabbondanza raduna un popolo; il Dio della scarsità contrappone dei concorrenti. Ci inventiamo nemici, brevettiamo la legge del più forte, santifichiamo la sopraffazione, parliamo di "sacrifici graditi". Un pane giudicato insufficiente diventa pane di contesa, pane di morte.

La manna, però, in tutta l'evidenza dei racconti biblici, veniva dal Dio della sovrabbondanza, non dal Dio della scarsità. Anche la manna era pane di vita. Non si tratta, dunque, di passare dalla manna, cibo naturale, all'Eucaristia, cibo

soprannaturale, ma di capire veramente la manna come segno della "nuova economia", di un nuovo "stile di vita" di un popolo liberato dai desideri dell'impero, liberato dall'attrattiva delle pentole di carne, attorno alle quali mangiare pane a sazietà, mentre la carne la mangiano gli altri. Che questo possa lasciar contenti, è sintomo di assuefazione a ciò che non sazia. È l'attrazione di una morte per consumismo. Per aprirsi, invece, a una alternativa di vita, dice Gesù, bisogna aprirsi a un'altra "attrattiva", bisogna lasciarsi "istruire da Dio". È la controparte positiva dell'abbandonare i desideri appresi e assimilati costruendo le "città-deposito" dell'impero.

6.1.3 Gesù modello di una nuova "imitazione" salvifica del Padre

Torniamo, ora, alla prima linea di sviluppo, il rapporto tra i personaggi. La manna aveva salvato la vita di Mosè, aveva evitato che Mosè diventasse la vittima sacrificale della situazione, il nuovo capro espiatorio. Non era riuscita però a interrompere la catena del "desiderio mimetico" dell'impero, insaziabile, pronto sempre a trovare nuove vittime. Ciò che sarà sempre più chiaro nel discorso giovanneo è il diverso modo con cui "il pane dal cielo, quello vero" interromperà questa catena. Se andate oltre la lettura frammentaria suggerita dalla liturgia, se leggete e rileggete più volte e di seguito tutto il discorso, non potrete fare a meno di notare come si fa sempre più presente e chiara la "morte" volontaria di Gesù.

Abbiamo già ricordato il v. 6,62: "Questo vi scandalizza? E se vedeste il Figlio dell'uomo salire là dov'era prima?...". Al v. 64: "... Gesù infatti sapeva ... chi era colui che lo avrebbe tradito". E proprio all'ultimo versetto, il v. 71: "Egli parlava di Giuda, figlio di Simone Iscariota: quello infatti stava per tradirlo, ed era uno dei Dodici". Ora, questa precisazione "ed era uno dei Dodici" prende senso dalle parole precedenti di Gesù: "Non sono forse io che ho scelto voi, i Dodici? Eppure uno di voi è un diavolo" (v. 70). Gesù non solo non evita la morte, ma l'accetta volontariamente e liberamente. Non però come vittima colpevole che conferma i sacrifici graditi, ma come vittima innocente che ne interrompe il desiderio violento e la catena.

Senza la manna, la morte di Mosè sarebbe stata un ulteriore anello nella catena delle inutili vittime sostitutive. Con la manna, la vita di Mosè lascia ancora aperta la via del desiderio insaziato e della sopraffazione (cf 17,4). Con "il pane dal cielo, quello vero", Gesù non cerca "sostituti", il pane dal cielo non lo salva dalla morte, al modo con cui la manna salva Mosè. Il pane dal cielo è egli stesso che si offre come "agnello di Dio" e come "pane di Dio, quello vero", pane capace finalmente di "saziare": "Chi viene a me non avrà mai fame e chi crede in me non avrà mai sete" (6,35).

Gesù, che nel vangelo di Matteo ha iniziato la sua predicazione proclamando "beati i miti", nel vangelo di Giovanni si fa "pezzo di pane" che interrompe la violenza nel momento genetico del "desiderio". Non perché Gesù introduca in una vita senza desideri, ma perché introduce nel "desiderio di Dio", e del Dio dell'abbondanza, strappandoci al "desiderio del serpente", il primo inventore del "Dio della scarsità", quello di cui nel cap. 8 Gesù dirà: "Voi avete per padre il diavolo e volete compiere i desideri del padre vostro. Egli fin da principio è stato omicida..." (8,44). È infatti il serpente che ha cominciato a sostituire il "Dio dell'abbondanza" con il "Dio della scarsità": l'uomo e la donna potevano già mangiare di tutti gli alberi del giardino, in più al centro del giardino c'erano due alberi, ma quando il serpente comincia a parlare non se ne vede che uno solo, e per giunta "insufficiente", conteso con un Dio visto improvvisamente geloso. "In origine", dunque, l'uomo è chiamato a scegliere tra un sovrabbondante "pane di vita" e un insufficiente "pane di morte", tra un "Dio della scarsità" e un "Dio dell'abbondanza".

La "differenza" è fatta dal comportamento di Gesù. Egli non oppone il suo desiderio al desiderio di Dio, e perciò egli "non perde nulla" di quanto il Padre gli dà. Il segreto di questa "sovrabbondanza" che supera ogni "perdita" è nella figura del Figlio che fa "ciò che vede fare dal Padre (cf 5,19). È uno dei temi ricorrenti in tutto il vangelo giovanneo e Gesù lo aveva introdotto fin dall'inizio del suo dialogo con la folla: «37 ... colui che viene a me, non lo respingerò, 38 perché sono disceso dal cielo non per fare la mia volontà, ma la volontà di colui che mi ha mandato. 39 E questa è la volontà di colui che mi ha mandato: che io non perda nulla di quanto egli mi ha dato, ma che lo risusciti nell'ultimo giorno. 40 Questa infatti è la volontà del Padre mio: che chiunque vede il Figlio e crede in lui abbia la vita eterna; e io lo risusciterò nell'ultimo giorno».

Sedersi attorno al tavolo del pane della vita dopo aver capito bene il "discorso eucaristico" non è dunque dimenticare la "nuova economia" della manna e del sabato. Al contrario, è portarla fino alle conseguenze più radicali, più "originali". È accettare fino in fondo il principio del Dio della sovrabbondanza, capace di riunire fratelli che non si contendono un pezzo insufficiente di pane, ma si fanno essi stessi "miti e non violenti pezzi di pane" per gli altri. Fratelli fatti "piccoli" che accettano di "perdere" i "cinque pani e due pesci", perché, condivisi, essi saranno ancora sufficienti per i cinquemila di sempre, e ancora se ne potrà "raccolgere" e "nulla e nessuno sarà perduto".

Avviene nelle nostre eucaristie questo passaggio a una "vita alternativa", a una "nuova economia"? Che cosa abbiamo fatto dei nostri "sabati"? Che cosa essi fanno di noi? Ci fanno passare da un Dio della scarsità a un Dio dell'abbondanza? Nelle nostre eucaristie, impariamo nuove "relazioni" con Dio e con gli altri? Un certo modo di pensare e di vivere il "sacrificio" eucaristico si inserisce inconsapevolmente in una corrente di violenza che sacrifica sempre un più debole a vantaggio di un più forte. Al contrario, le nostre eucaristie ci fanno diventare dei "pezzi di pane" per gli altri? E si tratta sempre di uno "stile di vita", prima ancora che di un dividendo economico. Se poi, se... come per Gesù, questo "stile di vivere" diventa anche "stile di morire", come Pietro e i Dodici anche noi "abbiamo creduto e conosciuto" (Gv 6,69) che nulla andrà perduto. E si conteranno ancora dodici ceste. Una per ogni tribù umana. Sufficiente e sovrabbondante.

7 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).

7.1 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".

7.2 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.

È 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.

7.3 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.

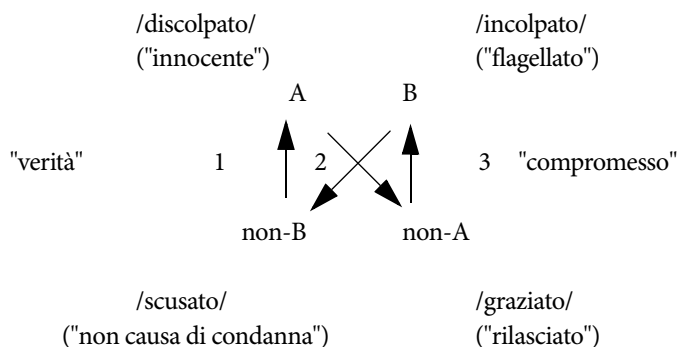
- *"Pilato prese Gesù e lo flagellò"*: la "presa" è indice che si è accettata la "consegna". E si tratta di un eccesso arbitrario.

- 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:



* **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.

7.4 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).

7.5 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: *"vostro re"* (v. 14), *"vostro 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.

CONCLUSIONE

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.

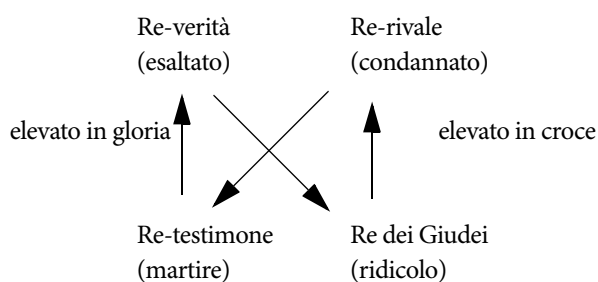
Gesù accetta il titolo sotto due modalità: "in questo mondo", sotto la figura di "re-testimone"; "altrove", sotto l'espressione di una regalità secondo la verità, in virtù della quale si deve alla sua voce ascolto ed obbedienza.

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.



8 GV 21 NELL'INSIEME DEL VANGELO

8.1 Osservazioni preliminari all'esegesi di Gv 21

Le seguenti osservazioni son 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.

8.2 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, Schackenburg 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.

8.3 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".

8.3.1 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 insistenti 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 rivificazione 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. È 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).

8.3.2 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 Risurrezione 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 afferrì 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 fate 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.

8.4 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.

8.5 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).

8.6 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.

8.6.1 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.

8.6.2 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 brace 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).

8.6.3 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 ... Ποίμαίνε ... 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.

È 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).

8.6.4 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).

8.6.5 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.

8.7 Altri aspetti formali

8.7.1 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.

8.7.2 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 ele-

menti 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. Integrandolo 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:

6,1-21	21,1-14
Il pasto (eucaristico) : 1-13	L'evento sul mare: 1-6
La reazione (superficiale): 14-15	La reazione (profonda): 7-8
L'apparizione sul mare: 16-21	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.