

Cercare il Messia e cercare la Sapienza. Il rilievo delle tradizioni sapienziali sul messianismo giovanneo

Lo studio dell'influenza delle tradizioni sapienziali nel processo di formazione della cristologia neotestamentaria e, in particolare, dei vangeli e delle fonti a essi soggiacenti è materia ormai consolidata di ricerca.¹ Considerato il solenne *incipit* del vangelo giovanneo (Gv 1,1-18), saturo di allusioni alla figura, al ruolo e alle vie della Sapienza di Dio nel «mondo», ma constatata anche la misura in cui il ritratto giovanneo di Gesù di Nazaret ne lascia trasparire i modi, l'agire e la sorte,² penso che nel Quarto Vangelo (QV) si possa riconoscere lo sviluppo più articolato e coerente della cosiddetta «cristologia sapienziale» del NT.³ Si

¹ Cf. J.D.J. DUNN, *Christology in the Making. An Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation*, London 1989, 163-212; R. PIPER, *Wisdom in the Q-Tradition: the aphoristic teaching of Jesus*, Cambridge 1989; H. VON LIPS, *Weisheitliche Traditionen im Neuen Testament*, Neukirchen-Vluyn 1990; M.E. WILLETT, *Wisdom Christology in the Fourth Gospel*, San Francisco, CA 1992, 2-5; J.-N. ALETTI, «La Sagesse dans le Nouveau Testament. État de la question», in J. TRUBLET (ed.), *La Sagesse Biblique de l'Ancien au Nouveau Testament*, Paris 1995, 265-278; A. O'BOYLE, *Towards a Contemporary Wisdom Christology. Some Catholic Christologies in German, English and French 1965-1995*, Roma 2003, 121-182.

² Cf., in ordine cronologico, H.R. MOELLER, «Wisdom Motifs and John's Gospel», in *Bulletin of the Evangelical Theological Society* 6(1963), 92-99; R.E. BROWN, *Giovanni. Commento al Vangelo spirituale*, Assisi 1986, CXLVIII-CLIII (le cui tesi saranno riprese in ID., *An Introduction to New Testament Christology*, New York 1994, 205-210 e nella postuma *Introduzione al Vangelo di Giovanni*, edita da F.J. MOLONEY, Brescia 2007, 276-282); VON LIPS, *Weisheitliche Traditionen*, 257-264.298.301-305.308-317; M. SCOTT, *Sophia and the Johannine Jesus*, Sheffield 1992, 83-173; WILLETT, *Wisdom Christology*, 49-133; B. WITHERINGTON III, *John's Wisdom. A Commentary on the Fourth Gospel*, Louisville, KY 1995; S.H. RINGE, *Wisdom's Friends. Community and Christology in the Fourth Gospel*, Louisville, TN 1999, 53-63; C. BENNEMA, *The Power of Saving Wisdom. An Investigation of Spirit and Wisdom in Relation to the Soteriology of the Fourth Gospel*, Tübingen 2002; J. ASHTON, *Understanding the Fourth Gospel*. New edition, New York 2007, 366-383.

³ Cf. MOELLER, «Wisdom Motifs», 98: ben al di là della quantità dei paralleli testuali e tematici tra il QV e gli scritti sapienziali, è difficile resistere alla conclusione che, nel

potrà discutere sul rapporto tra l'influenza delle tradizioni sapienziali e la storia redazionale del vangelo,⁴ sulla maggiore o minore rilevanza che esse assumono nelle diverse parti del racconto,⁵ sui dati testuali che supportano il confronto,⁶ sulla natura funzionale-soteriologica, più che ontologica, della correlazione tra Gesù e la Sapienza,⁷ sul rapporto tra la cristologia sapienziale e la pneumatologia e l'ecclesiologia giovanee⁸ o, ancora, sulla sua importanza riguardo alla questione del genere e al ruolo delle donne nelle Chiese giovanee.⁹ Mi sembra, però, che allo stato attuale della ricerca si possa affermare che nel QV quel «lungo processo di riflessione» volto a penetrare il significato della ve-

perseguire lo scopo condiviso con gli altri testimoni protocristiani (proclamare la messianicità di Gesù) e nel metodo condiviso per realizzarlo (mostrare come Gesù realizzi tutte le promesse delle Scritture riguardo a «Colui che deve venire»), Giovanni abbia portato l'eredità della Sapienza giudaica nel tesoro della cristianità «in un modo in cui nessun altro autore del NT è riuscito a farlo». È l'accumulazione dei paralleli tematici a risultare effettivamente impressionante: «il ritratto evangelico di Gesù è fatto con colori presi dalla tavolozza della sapienza... Molto prima di Giovanni erano stati creati dei ritratti di Gesù, erano stati tracciati bozzetti precedenti nei quali Gesù appariva come maestro, operatore di miracoli e sofferente. Molti di questi bozzetti furono incorporati nel vangelo sotto la rubrica della Sapienza» (WILLETT, *Wisdom Christology*, 125s).

⁴ Un influsso graduale e crescente delle tradizioni sapienziali nella storia redazionale del QV è sostenuto, ad esempio, da U. VON WAHLDE, *The Gospel and the Letters of John*, Grand Rapids, MI 2010, 413-417 (figura della sapienza e cristologia nella II edizione del QV), 429-430 (lo sviluppo cristologico dei motivi sapienziali nella III edizione).

⁵ Per G. ZIENER, «Weisheitsbuch und Johannesevangelium», in *Bib* 38(1957), 396-417; 39(1958), 37-60, ad esempio, il racconto giovanneo dei segni di Gesù sarebbe stato modellato sul ciclo dei miracoli nel libro della Sapienza 11,2-19,22 o, più precisamente, su una versione giudaico-palestinese dei prodigi dell'esodo che avrebbe fatto da *Vorlage* tanto per il libro della Sapienza che per il vangelo giovanneo.

⁶ Cf. G. REIM, *Jochanan: Erweiterte Studien zum Alttestamentlichen Hintergrund des Johannesevangeliums*, Erlangen 1995, 159-162.192-205.

⁷ Cf. BENNEMA, *The Power of Saving Wisdom*, 149: «The concept of divine W/wisdom had acquired strong soteriological overtones in the Jewish intertestamental wisdom literature. Especially in Wisdom of Solomon, Wisdom is depicted as a salvific figure who wants to dispense her saving wisdom/knowledge. Finally, the common denominator between the numerous parallels between Wisdom and Jesus seems to be the concept of salvation. Hence, it seems that soteriology is the context in which John's Wisdom christology should be interpreted, and the soteriological figure of Wisdom was especially appropriate to John's purpose to present Jesus and his salvific mission».

⁸ Cf. RINGE, *Wisdom's Friends*, 2-9.84-92; BENNEMA, *The Power of Saving Wisdom*, 42-101.160-167. Per Bennema, lo Spirito opera come agente cognitivo vivificante (*life-giving cognitive agent*) che «media alle persone la sapienza salvifica presente nella rivelazione di Gesù al fine di comunicare a esse il significato di questa rivelazione» (*ibid.*, 179).

⁹ Cf. SCOTT, *Sophia*, 168-173.174-240.

nuta di Gesù di Nazaret, che la cristologia rappresenta,¹⁰ sia impregnato dalle tradizioni bibliche sulla figura e sul ruolo mediatore della Sapienza di Dio e dal loro sviluppo apocalittico più che in ogni altro scritto del NT.¹¹

D'altra parte, come è accaduto nell'ambito della ricerca sulla cristologia sapienziale del NT e dei vangeli sinottici in particolare,¹² così anche nel caso del QV si è fatta sentire l'esigenza di una messa in guardia da una sopravvalutazione dell'influenza delle tradizioni sapienziali sulla cristologia giovannea e, soprattutto, dall'arbitrarietà dei criteri adottati per l'individuazione di non pochi paralleli.¹³ Il motivo del «cer-

¹⁰ H. WEDER, «Deus Incarnatus: On the Hermeneutics of Christology in the Johannine Writings», in R.A. CULPEPPER – C.C. BLACK (edd.), *Exploring the Gospel of John*, Louisville, KY 1996, 328.

¹¹ Cf. J. ASHTON, «'Mystery' in the Dead Sea Scrolls and the Fourth Gospel», in M.L. COLOE – T. THATCHER (edd.), *John, Qumran and the Dead Sea Scrolls. Sixty Years of Discovery and Debate*, Atlanta, GA 2011, 53-68. Secondo L.W. HURTADO, *Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, Grand Rapids, MI 2003, 366, nel QV, al di là del prologo, la presentazione della figura di Gesù sarebbe legata più alla teologia del Nome che non a quella sapienziale. «Given that Wisdom is never referred to in Gospel of John, whereas the divine name is a very salient theme, perhaps divine-name tradition is considerably more important overall than Wisdom tradition for the Christology of Gospel of John» (384). La relativizzazione della tradizione sapienziale nel complesso schema interpretativo della cristologia giovannea non toglie nulla, però, al fatto che, tra gli scritti neotestamentari, il QV sia effettivamente quello che ha espresso al massimo il potenziale cristologico delle tradizioni sapienziali.

¹² Cf. ALETTI, «La Sagesse», 267: cosa e come si può definire «sapienziale»? Fino a che punto il Nuovo Testamento si può dire caratterizzato dalle tradizioni sapienziali? E quali? Da reali «affinità», poi, non si dovrebbe dedurre necessariamente una «influenza»: «sulla ripresa delle tradizioni sapienziali da parte degli scritti neotestamentari, la ricerca sembra meno ambiziosa» e si preferiscono saggi più in profondità che in estensione (269). Nel caso di Matteo, ad esempio, un ridimensionamento è stato proposto da F.-T. GENCH, *Wisdom in the Christology of Matthew*, Lanham, MD 1998, per la quale una corretta contestualizzazione dei testi addotti a riprova della presenza di una vera e propria cristologia sapienziale nel vangelo dimostrerebbe, piuttosto, l'accentuazione di altri aspetti della cristologia mattea, riconducibili sostanzialmente al motivo dell'autorità dell'inviato e della sua autenticazione divina.

¹³ Dopo averli selezionati tra circa un centinaio di contributi accomunati in diverso grado dallo studio del rapporto tra la cristologia giovannea e le tradizioni sapienziali, nella dissertazione dottorale elaborata sotto la guida di U. von Wahlde, S.C. Smith ha analizzato i contributi giudicati più sistematici in materia – ovvero quelli di Brown, Scott, Willet e Witherington – rilevando come dei 321 paralleli tra i testi giovannei e i libri sapienziali totalizzati sommando quelli rilevati da ciascuno dei quattro studiosi, solo 37 sono quelli condivisi da due o più di loro. A fronte della tendenza generale a riconoscere nel QV un'ampia serie di paralleli con i testi sapienziali, si dovrebbe perciò riconoscere lo scarso accordo tra gli studiosi nell'identificarli con precisione. L'autore ne

care (-trovare)» Gesù, presente in modo significativo nel QV, è uno di quelli su cui si può riscontrare una certa diversità di opinioni tra gli studiosi: deve esso spiegarsi essenzialmente a partire da uno sfondo sapienziale¹⁴ o è un motivo fin troppo pervasivo nelle Scritture per potersi ricondurre specificamente alle tradizioni sapienziali?¹⁵ Se, in alcuni casi, il riferimento al «cercare e trovare» potrebbe effettivamente essere modellato «sull'attività della Sapienza», in altri potrebbe forse essere suscettibile di «spiegazioni puramente mondane»?¹⁶ L'ipotesi stessa che si possano contrapporre una spiegazione «mondana» e una spiegazione teologico-sapienziale del ricorrere del motivo, in realtà, rende ancor più stimolante il quesito sul rapporto tra la ricerca del Messia e la ricerca della Sapienza in Giovanni perché rinvia a una delle questioni cruciali della teologia biblica della sapienza: la sapienza nella sua dimensione «mondana» – o, più correttamente, profondamente antropologica – potrebbe mai essere totalmente altro dalla Sapienza rivelata e personificata? L'insistenza sul motivo del «cercare», attribuito variamente a Gesù e ad altri personaggi del QV, non potrebbe indicare, proprio per le sue molteplici valenze semantiche, la struttura sapienziale e antropologica della rivelazione messianica?

Cercare Gesù: tema e forma del vangelo giovanneo¹⁷

Un dato lessicale può avviare efficacemente l'indagine e consiste nella maggior quantità di occorrenze del verbo «cercare» (ζητέω) che in

deduce un alto grado di arbitrarietà nel definire ciò che costituisce o meno un valido parallelo (S.C. SMITH, *Jewish wisdom and the Gospel of John: Toward a more critical determination of its influence*, Chicago, IL 2008, 121s).

¹⁴ Così, ad esempio, ASHTON, *Understanding*, 372-383.

¹⁵ Un testo giovanneo può contenere semplicemente una «caratteristica» comune con un testo appartenente alla letteratura sapienziale. Il motivo del «cercare e trovare» è un elemento caratteristico che Giovanni può egualmente avere in comune anche con tanti altri testi che non sono sapienziali (SMITH, *Jewish wisdom*, 21). In questo caso non si dovrebbe parlare di parallelo ma solo di «caratteristiche comuni».

¹⁶ Così secondo VON WAHLDE, *The Gospel*, 416.

¹⁷ Prendo a prestito il titolo e l'intuizione da R. VIGNOLO, «Cercare Gesù: tema e forma del Vangelo di Marco», in L. CILIA (ed.), *Marco e il suo Vangelo. Atti del Convegno internazionale di studi «Il Vangelo di Marco», Venezia, 30-31 Maggio 1995*, Cinesello Balsamo (MI) 1997, 77-114. Secondo Vignolo, «Gesù può farsi riconoscere come il Figlio amato in cui la Signoria di Dio è avvicinata agli uomini in quanto Figlio dell'Uomo consegnato agli uomini antagonisti della sua autorità messianica (Mc 11,27-33) e identità filiale (12,1-12), al cui rifiuto egli risponde assumendo la forma (non davidica!)

Giovanni, rispetto ai sinottici, hanno Gesù come complemento oggetto. Se in termini assoluti il QV ha un numero maggiore di occorrenze del verbo,¹⁸ che potrebbe già suggerirne il valore contenutistico e formale, anche in termini relativi si può notare come in Giovanni esso abbia Gesù come complemento oggetto, diretto o indiretto, molte più volte che nei sinottici.¹⁹ E se, in proporzione, in Giovanni sono più frequenti le volte in cui la ricerca di Gesù è espressione di un'intenzionalità sostanzialmente negativa (cf. 5,18; 7,1.19.20.25.30; 8,37.40; 10,39; 11,8; 18,4.7.8),²⁰ è anche vero che Giovanni insiste nel tratteggiare la complessità dello sfondo relazionale in cui questa ricerca negativa affonda le radici: «i Giudei», la cui ricerca ostile arriva fino al tentativo di eliminare fisicamente Gesù (cf. 5,16.18; 7,1.19.20.25; 8,37.40.59; 10,31-33; 11,8), si sentono comunque coinvolti in una ricerca che esprime il bisogno di raggiungerlo (7,34.36; 8,21) e anche in loro, come in altri personaggi del racconto, emerge il desiderio di trovarlo presente pur con tutta l'ambivalenza o l'ambiguità dell'attesa nei suoi riguardi (6,24.26; 7,11; 11,56). Il «cercare», però, è soprattutto l'azione che identifica significativamente i discepoli all'inizio e alla fine del vangelo: la

del Messia Figlio crocifisso. In questo senso, la ricerca ostile contribuisce a determinare la forma di manifestazione della sua messianicità e identità filiale» (105s). La ricerca del messia, non sempre né soltanto positiva, condiziona la rivelazione messianica nel suo accadere e nel suo esser raccontata. In Giovanni, potremmo dire, è proprio la rilettura della storia di Gesù a partire dalle tradizioni sapienziali a determinare lo sviluppo più maturo di una caratteristica formale del genere «vangelo» intrinseca già al suo prototipo marciano perché originariamente appartenente all'evento storico di Gesù di Nazaret (cf. anche M.W.G. STIBBE, *John's Gospel*, London-New York 1994, 34).

¹⁸ 34x in Gv rispetto alle 14x di Mt, 10x di Mc e 25x di Lc. Le occorrenze giovanee del verbo costituiscono un quarto del totale nel NT (STIBBE, *John's Gospel*, 15). In Giovanni non esistono altri verbi composti con ζητέω. Se all'indagine lessicale si aggiungessero i verbi composti, Luca risulterebbe tra i sinottici quello che presenta maggiori occorrenze della radice verbale semplice o composta (33x): ἀναζητέω «ricercare» (Lc 2,44.45), ἐκζητέω «richiedere, chiedere conto» (Lc 11,50.51), ἐπιζητέω «cercare, domandare» (Mt 6,32; 12,39; 16,4; Lc 4,42; 12,30), συζητέω «discutere, dibattere» (Mc 1,27; 8,11; 9,10.14.16; 12,28; Lc 22,23; 24,15).

¹⁹ Gesù è oggetto diretto o indiretto di ζητέω (e/o di ἀναζητέω e ἐπιζητέω) 7x in Mt (2,13.20; 12,46.47; 21,46; 26,16; 28,5), 7x in Mc (1,37; 3,32; 11,18; 12,12; 14,1.11; 16,6), 13x in Lc (2,44.45.48.49; 4,42; 6,19; 9,9; 19,3; 19,47; 20,19; 22,2.6; 24,5), 24x in Gv (1,38; 5,18; 6,24.26; 7,1.11.19.20.25.30.34.36; 8,21.37.40; 10,39; 11,8.56; 13,33; 18,4.7.8; 19,12; 20,15).

²⁰ Si cerca Gesù per arrestarlo, tradirlo o ucciderlo 4x su 7 in Mt/Mc (cf. Mt 2,13.20; 21,46; 26,16; Mc 11,18; 12,12; 14,1.11) e 4x su 13 in Lc (19,47; 20,19; 22,2.6) che, tra i tre, è quello che attesta più spesso un'intenzione di ricerca positiva nei riguardi di Gesù (8x su 13: 2,44.45.48.49; 4,42; 6,19; 19,3; 20,15). In Gv, il «cercare» è in un modo o nell'altro certamente negativo nei confronti di Gesù 13x su 24.

ricerca di qualcosa dà avvio alla storia della sequela di Gesù all'inizio del racconto (1,38) e la ricerca di lui esprimerà l'appartenenza che li lega reciprocamente alla fine, anche davanti alla sua morte (13,33; 20,15).

La peculiarità giovannea nell'uso del verbo rispetto ai sinottici non si manifesta soltanto nel fatto che Gesù ne è più frequentemente l'oggetto e che esso esprime ripetutamente la complessa intenzionalità dei personaggi del racconto a suo riguardo, ma anche nel fatto che, diversamente da quanto accade nei sinottici, nel QV Gesù stesso è soggetto del verbo. Anche Gesù, nei suoi gesti e nelle sue parole, è riconosciuto di fatto dai discepoli «cercare qualcosa», anche se loro – a differenza del maestro che per primo li ha interpellati – non osano interrogarlo al riguardo (4,27: οὐδεὶς μέντοι εἶπεν· τί ζητεῖς ἢ τί λαλεῖς μετ' αὐτῆς;). Se Gesù è, effettivamente, il Cristo atteso (cf. 20,31), il messia secondo Giovanni non è, dunque, solo un «ricercato» ma anche un «cercatore». ²¹ Nei confronti della donna di Samaria, alla quale si presenta dichiaratamente come il messia atteso (4,25-26), il cercare espresso dal suo parlare con lei (4,27) è intenzione di contatto protesa alla pienezza dell'incontro e del riconoscimento reciproco. Nei confronti di Colui che lo ha inviato è desiderio di fedeltà estrema e profondità di appartenenza (5,30; 7,18). ²²

Soggetto del verbo, infine, è persino Dio il Padre alla ricerca di adoratori degni di questo nome, che lo adorino «in spirito e verità» (4,23), o alla ricerca della giusta «gloria», cioè del pieno riconoscimento pubblico della dignità e identità del Figlio inviato (cf. 8,50).

Al livello contenutistico, dunque, quello della ricerca è un tema che attraversa da un capo all'altro il racconto evangelico funzionando su diversi registri: quello religioso della ricerca di Dio (cf. 5,30; 7,18: il «cercare» la sua gloria/volontà; 5,44: «cercare la gloria che viene da lui») e di chi possa insegnarne le vie (il Παῖς e Μεσσίας), quello antropologico della affermazione di se stessi (cf. 7,18; 8,50: «cercare la propria gloria») e della ricerca dell'altro o, ancor più precisamente, della ricerca di

²¹ Una sua ricerca attiva può essere certamente sottintesa anche nei casi in cui egli è detto «trovare» qualcuno: tanto in 5,14 che in 9,35 egli ricerca l'incontro con coloro che ha guarito. Analogamente, in 11,17 il suo «trovare» Lazzaro già da quattro giorni nel sepolcro è il frutto della sua decisione attiva di tornare a Betania per l'amico e le sue sorelle.

²² Unica eccezione nei vangeli sinottici potrebbe essere costituita dal *logion* lucano in 19,10 sulla missione del Figlio dell'uomo «venuto a cercare e a salvare ciò che è perduto» (cf. anche il binomio cercare-trovare nel linguaggio parabolico di Lc 15,4.6).

se stessi nella relazione con l'altro da cui può venire tanto il pieno riconoscimento della propria dignità quanto la minaccia radicale alla propria esistenza. Quanti «cercano» Gesù per la morte, infatti, lo considerano una minaccia per la propria esistenza e per ciò che la fonda (cf. 5,16-18; 8,21-59 ma anche 11,47-48.53), mentre l'essere riconosciuti nella propria identità e intenzionalità è l'esperienza che caratterizza inamancabilmente quanti lo cercano in positivo. A ben guardare, neanche quando è usato sul registro religioso il «cercare» perde la sua comprensibilità o struttura antropologica basilare: Dio, «che è spirito», è il primo a «cercare» adoratori che tali si definiscono proprio per il modo di adorarlo «in spirito e verità», esprimendo così appunto il riconoscimento pieno del suo essere (4,23-24)! Il «cercare», in Giovanni, ha dunque un significato eminentemente relazionale: non ha come termine oggetti ma soggetti di relazione; «dissolve gli oggetti e lascia in preda alle persone»²³ e, ogni volta che una ricerca comincia, emergono anche un problema e un'esigenza insopprimibile di riconoscimento.

La pervasività del tema, il suo apparire in punti strategici del racconto e la sua peculiarità semantica non hanno tardato a determinare un fecondo filone di approfondimento nell'esegesi del QV: si tratta di un *key theme* nel pensiero dell'evangelista che, svolto attraverso la dialettica della ricerca e del nascondimento, costituisce uno dei suoi apporti originali alla tradizione.²⁴ Tanto l'analisi storico-formale quanto l'analisi narrativa vi hanno riconosciuto una chiave di lettura formale di tutto il vangelo. Se per J. Painter il racconto si costruisce di *quest stories* con una precisa «anatomia» che rendono l'intero QV la storia della «ricerca del Messia» e, in lui, della vita eterna,²⁵ per K.B. Larsen le storie di ricerca si dovrebbero meglio definire, sul piano dell'analisi narrativa e nel confronto sistematico con l'epica e la tragedia greche,

²³ Lo afferma più in generale per il linguaggio del Gesù giovanneo J. GROSJEAN, «Le style johannique», in ID., *Variations Johanniques*, Paris 1989, 132.

²⁴ M.W.G. STIBBE, «The Elusive Christ: a New Reading of the Fourth Gospel», in ID. (ed.), *The Gospel of John as Literature: An Anthology of Twentieth-Century Perspectives*, Leiden 1993, 232.

²⁵ Cf. J. PAINTER, *The Quest for the Messiah. The History, literature and theology of the Johannine community*, Edinburgh 1983; ID., «Quest and Rejection Stories in John», in *JSNT* 36(1989), 17-46; ID., «Inclined to God: The Quest for Eternal Life – Bultmanian Hermeneutics and the Theology of the Fourth Gospel», in CULPEPPER – BLACK (edd.), *Exploring*, 346-368; ID., «The Signs of the Messiah and the Quest for eternal life», in T. THATCHER (ed.), *What we have heard from the Beginning. The Past, Present and Future of Johannine Studies*, Waco, TX 2007, 233-256.

come scene-tipo di riconoscimento (*anagnorisis*).²⁶ L'intera trama evangelica, a suo avviso, dovrebbe essere riletta in questo senso: il riconoscimento del protagonista al suo arrivo sulla scena (cc. 1-4: *Anagnorisis and Arrival*);²⁷ la crisi del riconoscimento, continuamente mancato proprio quando si sarebbe potuto realizzare, per la «resistenza cognitiva» nei confronti di Gesù che porta al suo rigetto e morte (cc. 5-19: *Recognition in Conflict*); il riconoscimento pasquale di lui, che implica comunione e riconoscimento reciproco anche se egli si appresta ormai alla partenza (cc. 20-21: *Recognition and Departure*). Giunto alla conclusione del suo racconto, l'evangelista consegna al lettore la sfida del riconoscimento ormai fuori dal libro: «tanto per ciò che riguarda i seguaci di Gesù nel mondo del racconto quanto per ciò che riguarda il lettore, la riunione finale con Gesù aspetta ancora di essere realizzata (21,22-23; cf. 14,2-3). Tuttavia, a conclusione del racconto, Gesù non è più un estraneo come l'irricognoscibile ἀλλότριος nel discorso sul pastore (10,5). Le pecore gli appartengono».²⁸ La prima e l'ultima occorrenza del verbo «cercare» nel QV, in bocca a Gesù in entrambi i casi e in entrambi in forma di proposizione interrogativa (1,38: τί ζητεῖτε; «cosa cercate?»; 20,15: τίνα ζητεῖς; «chi cerchi?»), hanno i discepoli come soggetto e determinano non casualmente una grande inclusione o arco narrativo che fa, anche formalmente, del racconto evangelico la storia di una ricerca soddisfatta e, dunque, di una relazione riuscita di cui i discepoli di Gesù sono protagonisti privilegiati. Il fallimento della relazione tra Gesù e altri personaggi del racconto, espresso dai più frequenti riferimenti alla ricerca ostile nell'arco del racconto evangelico, è così abbracciato e contenuto dentro il successo della relazione con i discepoli.

Il cammino di ricerca e riconoscimento, dunque, dando contenuto e forma al QV esprime narrativamente il *kerygma* secondo Giovanni.

²⁶ K.B. LARSEN, *Recognizing the Stranger. Recognition Scenes in the Gospel of John*, Leiden 2008, 55-70. Altri autori, prima di Larsen, avevano colto l'importanza strutturale delle scene di riconoscimento nella trama giovannea, tra cui lo stesso Stibbe e Culpepper. Per la storia della ricerca, cf. *ibid.*, 6-17.

²⁷ Se è vero che in 1,19-51 si possono trovare echi degli inizi narrativi nei sinottici, in Gv la storia dei primi incontri con Gesù e, dunque, di quella che nei sinottici è la vocazione dei primi discepoli, è diventata una tipica «scena di riconoscimento» (LARSEN, *Recognizing the Stranger*, 91; cf. anche 103-112). «It is remarkable that these stories, though they are dealing with traditional material, to such a great extent deal with the motif of presence (*seeing*) and questions of identification» (111).

²⁸ LARSEN, *Recognizing the Stranger*, 217.

Persino il «cercare di uccidere» si rivela paradossalmente essenziale all'evangelo così tematizzato, anche se trasforma le storie di ricerca in drammatiche storie di rifiuto;²⁹ così come, del resto, la «resistenza cognitiva» è inevitabile quando la relazione tra chi deve riconoscere e chi deve essere riconosciuto non è immediata.³⁰ Il tema della ricerca di Gesù impone dunque al vangelo la sua forma e fa dell'incontro di Gesù con gli altri personaggi del racconto, paradossalmente riuscito e mancato al contempo, la storia dell'incontro definitivo e drammatico tra Dio e mondo (cf. 1,9-14).

La ricerca di Gesù e la ricerca del Messia³¹

Che la ricerca che ha Gesù come oggetto e come soggetto sottintenda, in realtà, la ricerca giudaica del Messia – tanto al livello intradiegetico della relazione tra i protagonisti del racconto quanto a quello extradiegetico della comunicazione autore-lettore – emerge in modo molto chiaro nel QV. Il suo primo epilogo (20,30-31) lo evidenzia al livello extradiegetico: attraverso il *biblion* del testimone (cf. 19,35),³² i lettori sono invitati al medesimo riconoscimento vitale («perché crediate... e credendo abbiate la vita») di cui chi scrive – come i discepoli la cui ricerca soddisfatta è raccontata poco prima della chiusura del libro (20,1-29) – è stato per primo il protagonista: il riconoscimento in Gesù di Nazaret del «Cristo» atteso. La ricerca del Messia ha trovato in lui la sua piena risposta: il Messia (soggetto) è Gesù (predicato).³³

²⁹ PAINTER, «Inclined to God», 354-355.

³⁰ LARSEN, *Recognizing the Stranger*, 64-66.

³¹ Uso qui «Messia» con la M maiuscola per indicare il Messia re di Israele, il «Messia per antonomasia... l'Unto futuro, quello promesso, che agirà nella storia», marchandone il tempo escatologico, per portare la salvezza di Dio a Israele. Così P. SACCHI, «Figure superumane e attesa messianica fra il II secolo a.C. e I secolo d.C.», in A. GUIDA – M. VITELLI (edd.), *Gesù e i messia di Israele. Il messianismo giudaico e gli inizi della cristologia*, Trapani 2006, 57.64. Mi sembra questo il senso in cui l'evangelista ha inteso usare il termine Μεσσίας traducendolo con Χριστός (cf. 1,41.49).

³² Cf. R. VIGNOLO, *Il libro del testimone. Cornice letteraria e poetica testimoniale del Quarto Vangelo. Spunti biblici per una teologia della Sacra Scrittura*, Dissertazione non pubblicata, Pontificia Commissione Biblica 1999.

³³ Il fine cristologico giovanneo sarebbe paragonabile, in questo senso, a quello della predicazione apostolica attestata in At 5,42; 18,5; 18,28 e sarebbe così squisitamente «evangelico». Su questa interpretazione della struttura predicativa della proposizione del v. 31 non sono tutti d'accordo. Personalmente ritengo convincenti le argomentazioni adottate in tal senso da D. CARSON, «Syntactical and Text-Critical Observations on John

Inteso in questo modo, il primo epilogo del racconto evangelico sta in inclusione con il suo *incipit* narrativo (1,19–2,12). Nella *inquiry story* con cui esso si apre (1,19–28),³⁴ tanto il testimone Giovanni quanto i messi de «i Giudei», inviati da Gerusalemme a interrogarlo immediatamente sulla sua identità (1,19: «tu, chi sei?»), condividono implicitamente la medesima domanda (1,35–51): con chi si può e si deve identificare il Messia atteso? Il rituale battesimale posto in atto da Giovanni solleva legittimamente il dubbio che il Messia (soggetto) possa essere lui (predicato). Si tratterebbe, in effetti, di un «riconoscimento falso»,³⁵ ma l'indagine messa in atto da «i Giudei» e l'immediata risposta di Giovanni (1,20: «io non sono il Cristo») rivelano un'attesa consapevolmente condivisa dai primi protagonisti del racconto che, evidentemente, il narratore ritiene e/o vuole condivisa anche dal suo lettore: quella del Messia venturo. Si prepara così la via per lo sviluppo di ogni successiva storia di ricerca e per i suoi differenti esiti. Il Messia sarà trovato, cioè identificato, o no?

Tanto la scena successiva della testimonianza di Giovanni in presenza di Gesù (1,29–34) quanto quella bipartita degli inizi della sequela (1,35–42.43–51) dichiarano al lettore che, sì, il Messia è stato trovato e

20:30–31: One More Round on the Purpose of the Fourth Gospel», in *JBL* 124(2005), 693–714. Se la profondità della riflessione cristologica espressa narrativamente nel QV è fuori discussione e potrebbe spingere, nel caso della proposizione dichiarativa di 20,31, a spostare l'accento sul titolo «Figlio di Dio» come correttivo teologico adeguato del titolo messianico, tuttavia il fatto che, nello sviluppo del racconto, uno dei motivi costanti sia quello del susseguirsi continuo di dubbi, domande e divisioni sull'ipotesi che Gesù sia realmente il «Cristo», rende impossibile escludere un significato in prima istanza anche predicativo della proposizione. In 20,31, come altrove nelle proposizioni in ὄτι del QV (cf. 5,15; 6,24; 20,14; 21,4), «Gesù» è il predicato e non il soggetto della frase. 20,31 andrebbe quindi tradotto: «perché voi crediate che il Cristo, il Figlio di Dio, è Gesù» (cf. *ibid.*, 172). Del resto, il problema testuale della scelta tra presente o aoristo del congiuntivo (ἵνα πιστεύ[σ]ητε) cui ci si appella per definire l'identità dei destinatari reali del vangelo (già credenti o meno) e, dunque, lo scopo dell'autore, non sembra poi così dirimente. Dopo una disamina dei casi in cui ricorrono nel QV il presente e l'aoristo congiuntivo, Carson conclude che «non è esegeticamente possibile legare un tempo ai non credenti che stanno pervenendo alla fede [= l'aoristo] e l'altro [= il presente] ai credenti che devono perseverare nella loro fede in qualche senso durativo. Entrambi i tempi possono essere applicati da Gv tanto ai non credenti quanto ai credenti» (*ibid.*, 708). Se non la certezza, c'è almeno, secondo Carson, la possibilità che il vangelo abbia come fine anche quello di suscitare la fede tra non credenti. Sulla struttura predicativa della rivelazione in Gv, rimando a M.A. NICOLACI, *Egli diceva loro il Padre. I discorsi con i Giudei a Gerusalemme in Gv 5–12*, Roma 2007, 230–282.

³⁴ Cf. PAINTER, «Signs of Messiah», 250.

³⁵ Cf. LARSEN, *Recognizing the Stranger*, 92–96.

identificato in Gesù di Nazaret. Se, da parte dei primi due discepoli, il desiderio di scoprire cosa Dio riservi per loro nel nuovo Παββί è ciò che dà avvio alla sequela (1,38), l'attesa implicata nella loro sequela, quella almeno di cui essi sono consapevoli all'inizio del racconto, è dichiarata nella lapidaria e immediata comunicazione con cui uno dei due, Andrea – e, sul piano extradiegetico, il narratore al suo lettore – sintetizza al fratello Pietro la scoperta realizzata nel contatto prolungato con Gesù: εὐρήκαμεν τὸν Μεσσίαν (1,41). L'inizio della *sequela di Gesù* e, con essa, l'inizio del suo ministero attraverso «segni» (cf. 2,1-12) sottintendono la *ricerca* del «Messia» e questa ha, per i discepoli di «Gesù figlio di Giuseppe da Nazaret» (1,45), un esito positivo: *trovare* il Messia.³⁶

La *domanda giudaica sul Messia*, dunque, è quella sul cui sfondo si colloca narrativamente e teologicamente la domanda su e, conseguentemente, la *ricerca di Gesù* nel resto del racconto. L'unica occorrenza del sostantivo ζήτησις, ricerca nel senso di «disputa, controversia, messa in questione» – assente nei sinottici e presente nel QV solo in 3,25 – conferma questo sfondo: dietro la *querelle* sul significato dell'attività battesimale simultanea di Giovanni e di Gesù si nasconde la questione del riconoscimento messianico (cf. 3,27-30). Ma anche il resto del racconto, soprattutto a partire dal momento in cui la ricerca di Gesù comincia a declinarsi strutturalmente in forma di controversia, conflitto e rigetto (cc. 5-12), conferma lo sfondo: tutto ciò che Gesù dice o fa e, dunque, la sua pretesa identitaria vengono interpretati alla luce della medesima questione, se egli sia da identificare o meno con un inviato di Dio con ruolo messianico-escatologico (cf. 6,14-15; 7,25-27; 7,31; 7,40-43; 9,22; 10,24; 11,27; 12,12-13; 12,34).³⁷ L'ampiezza e la trasversalità del dibattito suscitato dalla sua figura mostrano, per altro verso, come il concetto stesso di «messia» appaia tutt'altro che univoco o ben definito e come diversi tra loro siano i modelli di compimento dell'attesa messianica rappresentati dai personaggi del racconto.³⁸

³⁶ Sulla sequenza «seguire, cercare, trovare» come caratterizzante altre *quest stories* cf. PAINTER, «Inclined to God», 355-356.

³⁷ È il «grosso problema» del riconoscimento messianico: «come si poteva riconoscere l'«atteso»?». Eppure, «bisognava riconoscere l'Unto, il Messia prima che governasse, perché bisognava mettersi ai suoi ordini, probabilmente proprio contro i governanti del tempo». Così SACCHI, «Figure», 77-78.

³⁸ Cf. la sintesi di A. CASALEGNO, «Le opinioni degli anonimi circa l'identità messianica di Gesù nel Vangelo di Giovanni», in GUIDA – VITELLI (edd.), *Gesù e i messia di Israele*, 159-173.

Per alcuni il ruolo del «Cristo», re e condottiero, è sovrapponibile a quello di altre figure (cf. in 6,14-15 il «profeta-re» o in 12,34 il Messia-Figlio dell'uomo); per altri i diversi ruoli identificano diverse figure (cf. 7,40-41: «il Cristo» è diverso da «il profeta», ma già 1,21). Il QV, anche da questo punto di vista, non potrebbe essere più giudaico di com'è: le diverse possibili forme di messianismo che si erano andate configurando nel medio giudaismo vi sono ampiamente e dialetticamente rappresentate. La *messianische Gestalt*,³⁹ in effetti, si va costruendo narrativamente, nell'arco del vangelo, con la stessa complessità con cui si era andata costruendo progressivamente nei diversi filoni della tradizione e, intrecciando la domanda sul Messia con la domanda su Gesù attraverso il motivo della ricerca e del riconoscimento, l'evangelista rilancia e amplifica ad arte «l'indeterminatezza dell'attesa» con i suoi risvolti psicologici.⁴⁰ Nel suo modo di parlare e di agire, infatti, Gesù attira fatalmente su di sé le speranze della gente che «cerca» e aspetta il Messia salvatore ma, al contempo, sono proprio i suoi modi a far risaltare i chiaroscuri e l'indeterminatezza della loro attesa sottoponendola a numerose contraddizioni. In effetti, «fra la gente, al tempo di Gesù, c'erano più modi per sognare il salvatore mandato da Dio per liberare Israele... Anzi non era chiaro nemmeno se Dio avrebbe mandato sulla terra un salvatore o più di uno... Ciò che contava è che fosse un inviato di Dio: la forma era incerta e sarebbe stata chiarita solo dall'evento stesso... perché non si sapeva che forma avrebbe avuto l'inviato di Dio».⁴¹

Lungi dal dissolvere il messianismo giudaico nella sua cristologia, l'evangelista crea dunque narrativamente una sapiente tensione tra la domanda giudaica sul Messia e la *forma* di risposta offerta a essa da Gesù di Nazaret e rappresentata dalla sua singolare persona.⁴² Come

³⁹ Riprendo l'espressione da G. SCHIMANOWSKI, *Weisheit und Messias: die jüdischen Voraussetzungen der urchristlichen Präexistenzchristologie*, Tübingen 1985, 198-204, ritenendola particolarmente efficace al mio scopo argomentativo nella misura in cui *Gestalt* può intendersi non solo come riferito alla «figura» di un messia (preesistente o meno) ma anche come riferimento alla «forma» del messia, alla forma messianica.

⁴⁰ Cf. SACCHI, «Figure», 74-77.

⁴¹ SACCHI, «Figure», 74.

⁴² Secondo T. THATCHER, «Remembering Jesus: John's Negative Christology», in S.E. PORTER (ed.), *The Messiah in the Old and New Testament*, Grand Rapids, MI 2007, 165, «ogni discussione sulle credenze messianiche di Giovanni è essenzialmente una discussione sulla visione che Giovanni ha di Gesù... la credenza messianica di Giovanni è interamente fusa con l'identità di Gesù di Nazareth». L'ampio spettro di concezioni

risolvere concettualmente e in astratto, del resto, l'enigma rappresentato dall'identificazione di «colui di cui hanno scritto Mosè nella Legge e i Profeti» (1,45), colui sul quale sarebbe dovuto convergere «l'accordo delle Scritture»? Immettere al cuore della domanda giudaica sul Messia il motivo della ricerca e dell'incontro con l'uomo storico Gesù di Nazaret è, per l'evangelista, il modo per comunicare al lettore come affrontare la domanda messianica e scoprire la forma concreta e personale che a essa risponde. Dal «cercare» e «trovare» il Messia (il «cosa» o la categoria che esprime l'attesa, cf. 1,38) al «cercare» e «trovare» Gesù (il «chi» di colui che dà a essa la forma concreta di compimento, cf. 20,15), si realizza un passaggio critico squisitamente sapienziale, analogo a quello rappresentato nei testi o negli strati redazionali più tardivi dei testi sapienziali dell'AT e nelle tradizioni a essi soggiacenti:

messianiche giudaiche che emergerebbero dal vangelo (cf. 6,14.30; 7,27.30-31.40-44.45.52; 10,21; 12,34), di conseguenza, non esprimerebbe affatto le reali credenze messianiche di eventuali interlocutori giudei di Gesù o dei credenti giovannei nel I sec. d.C., bensì le credenze loro attribuite strategicamente dall'evangelista per dimostrare, a partire dalla sua «cristologia alta», ciò che Gesù «non è e ciò di cui è più grande» (cf. *ibid.*, 177-178). L'«anti-linguaggio» tipico del QV, di conseguenza, sarebbe l'espressione di un «approccio anti-cristologico» che non avrebbe bisogno di alcuno spazio narrativo per la legittimità del messianismo giudaico. Personalmente ritengo che il messianismo giudaico in epoca neotestamentaria sia realmente rappresentato dall'evangelista nella sua complessità e non risolto nella o ridotto alla sua cristologia. Se così fosse, per una «ricerca» del Messia non resterebbe più alcuno spazio e, conseguentemente, non resterebbe spazio nemmeno per la possibilità di identificarlo in Gesù. Quando la risposta fa evaporare la domanda risolvendola tutta in se stessa, perde ogni consistenza. La stessa «anatomia» delle *quest stories* esige che i *questers* non siano semplici antagonisti letterari del personaggio principale (cf. PAINTER, «Inclined to God», 357). Come ampiamente dimostrato nelle ricerche degli ultimi venti anni, del resto, un messianismo «alto» appartiene già allo sviluppo della tradizione giudaica non cristiana e pre-cristiana (cf. la sintesi di J. FREY, «Eine Neue Religionsgeschichtliche Perspektive: Larry W. Hurtados *Lord Jesus Christ* und die Herausbildung der frühen Christologie», in C. BREYTENBACH – J. FREY [edd.], *Reflections on the Early Christian History of Religion. Erwägungen zur frühchristlichen Religionsgeschichte*, Leiden 2013, 117-169). Ciò chiede di «modificare il netto contrasto spesso creato tra un messia giudaico “umano” e una figura cristiana “divina”» e di escludere l'ipotesi che la cristologia del QV sia da percepire «come radicalmente non giudaica» (W. HORBURY, *Jewish Messianism and the Cult of Christ*, London 1998, 151). Nonostante «tutta la misteriosità e alterità della sua persona», Gesù «si trova saldamente nel contesto di una tradizione viva. Non è del tutto inintelligibile e lontano; lo spazio della sua intelligibilità è limitato e definito nella formula lapidaria tratta da una delle più antiche confessioni di fede cristiane: Gesù è il Messia» (ASHTON, *Understanding*, 184). Nella stessa direzione argomenta bene J. LIEU, «Messiah and Resistance in the Gospel and Epistles of John», in M. BOCKMUEHL – J. CARLETON PAGET (edd.), *Redemption and Resistance. The Messianic Hopes of Jews and Christians in Antiquity*, London 2007, 97-106.

il passaggio, cioè, da una sapienza codificata⁴³ e oggettivata, effettivamente dichiarata irraggiungibile a fronte della complessità dell'esperienza (cf. Gb 28; Qo 8,16-17; Bar 3,14-31), a una sapienza rivelante personificata che è soggetto di parola e di relazione (cf. Pr 1,20-33; 8,1-9,6; Sir 24,1-22); una sapienza determinata dall'incontro personale con il Dio creatore e rivelatore, costruita nella relazione con lui (cf. Sap 7-9) e aperta ormai anche *dalla e alla* sua drammatica elusività (cf. Gb 38,1-42,6).⁴⁴ Il passaggio dal «cosa» al «chi», attraverso le storie di ricerca e di riconoscimento del vangelo, comporta non casualmente il passaggio attraverso il *fallimento della ricerca*, un «cercare» a cui segue un «non trovare» o un «non poter andare/seguire» (cf. 7,33-36; 8,21; 13,33.36-37) e, ancor più drammaticamente, un cercare cui segue un «trovare» che è letale per colui che si fa trovare (cf. 18,4-9). È qui che l'evangelista mi sembra aver sfruttato al massimo il potere trasformativo e il potenziale cristologico delle tradizioni sapienziali, soprattutto quelle che «non manifestano alcuna tendenza ad addomesticare la Sapienza e ad attenuare il suo mistero»,⁴⁵ individuando in esse una chia-

⁴³ Con «codificata» intendo alludere alla staticizzazione di alcune dottrine e/o teologumeni, e non necessariamente alla Legge con cui, poi, la Sapienza sembrerebbe essere identificata in Sir 24 e Bar 4,1.

⁴⁴ Si veda, ad esempio, la traiettoria letterario-teologica accennata rapidamente ed efficacemente da A. PASSARO, «Le possibili letture di un libro difficile», in G. BELLIA – A. PASSARO (edd.), *Il libro del Qohelet. Tradizione, redazione, teologia*, Milano 2001, 34-35, proprio a commento di Qo 8,16-17, riconosciuto come punto di approdo dell'indagine qoheletiana: «in questa conclusione si ribadisce una dottrina tradizionale mentre si apre e si prospetta un nuovo percorso alla riflessione sapienziale: la rivelazione della sapienza come unica possibilità di trovarla. Da questo punto di vista, Qohelet continua là dove Proverbi si era fermato; un percorso che, passando per Ben Sira (1,1: *πάσα σοφία παρὰ κυρίου*), troverà una prima conclusione nel libro della Sapienza, per essere compiuto nel Nuovo Testamento. Qohelet dà inizio a una riflessione che non ancora più la sapienza alla conoscenza basata sull'esperienza, perché essa condurrebbe ad affermare l'impossibilità di conoscerla. Ma questa non è la dottrina di Proverbi o della supposta sapienza antica. È uno stilema che dimentica che c'è un Dio che tutto tiene nelle sue mani». L'esito della riflessione di Qohelet non è, dunque, uno «scetticismo epistemologico... ma come una finissima composizione "teologica" che nel tema della sovranità del *Deus absconditus* ha il suo *Hermeneutischer Schlüssel*» (*ibid.*, 35).

⁴⁵ ASHTON, *Understanding*, 369. Secondo Ashton, oltre ai luoghi classici della riflessione sapienziale biblica (cf. Gb 28), in Giovanni si potrebbe riconoscere anche l'influenza delle tradizioni sapienziali più speculative di matrice apocalittica, come quelle attestate in *1En* 42,1-3; *2En* 40,20; *2Bar* 59,5; *4Ezra* 3,31; 4,11 e vari testi qumranici (cf. *ibid.*, 381-382 e nota 17). Lavorando sul confronto con i testi qumranici, in particolare, Ashton conclude che il Logos giovanneo, come il *מְסֵרֵה הַיְהוָה* («mistero a venire») di cui in essi si parla, coincide con il mistero del piano salvifico divino che, ormai non più nascosto,

ve di lettura decisiva per tracciare il passaggio dalla ricerca del Messia alla scoperta di Gesù di Nazaret.

Il «Messia elusivo» e «la storia della Sapienza»

L'accresciuta e condivisa consapevolezza dell'incidenza delle tradizioni sapienziali sul QV potrebbe essere provata constatando come, nella nuova edizione del suo *Understanding the Fourth Gospel*, J. Ashton abbia voluto aggiungere un nuovo capitolo sulla trama del vangelo intitolato «La storia della Sapienza». ⁴⁶ A suo avviso, la differenza percepibile tra la trama giovannea e quella sinottica consiste essenzialmente nel fatto che «attraverso tutte le reminiscenze del ministero pubblico di Gesù, il Vangelo trae la sua spinta dinamica dal *destino della rivelazione*», che altro non è che la storia stessa della Sapienza nel suo passaggio dal nascondimento alla rivelazione. ⁴⁷ Nella trama del vangelo accade in forma di racconto la medesima «storia di rivelazione» che nel prologo viene celebrata in forma di inno: «l'eroe della storia evangelica in qualche modo ha reiterato sulla terra la carriera con luci e ombre della Sapienza celeste (Logos/rivelazione) e così può dirsi aver incarnato la tradizione della sapienza, avergli dato carne». ⁴⁸ Se, dunque, il dramma della rivelazione offerta e rigettata costituisce la trama principale del vangelo, il motivo della ricerca ne costituisce la trama secondaria. ⁴⁹ L'elusività fisica, relazionale e «religiosa» di Gesù – che più volte è detto nascondersi e sfuggire (cf. 7,10; 8,59; 10,39; 12,36), esporsi alla relazione ma anche sottrarsi al momento opportuno (cf. 4,1-3; 6,14-15; 10,40; 11,54), rivelarsi ma parlare al contempo con un linguaggio velato (cf. 7,33-36; 10,6; 16,18.25), compiere segni e opere di natura escatologica ma al contempo violare il sabato e mettere in discussione i capisaldi dell'identità religiosa dei suoi interlocutori (cf. 5,16-18; 8,21-59; 9,16; 10,19-21) –, costituendo al contempo cau-

in Gesù è stato rivelato e contemplato («Mystery», 62s). Come i settari di Qumran, anche la comunità giovannea viveva una vita plasmata dalla consapevolezza di un mistero rivelato (*ibid.*, 68).

⁴⁶ Lo stesso è seguito da un *excursus* dedicato al rapporto tra il QV e il libro della Sapienza, ugualmente assente dalla prima edizione.

⁴⁷ ASHTON, *Understanding*, 367.

⁴⁸ ASHTON, *Understanding*, 367.

⁴⁹ ASHTON, *Understanding*, 372.

sa di attrazione e motivo persino di repulsione per chi lo cerca, rilancia a sua volta il motivo della ricerca.

Ciò che vorrei fare, ora, è provare a disegnare più in dettaglio questa trama secondaria che, facendo leva sull'articolato sfondo sapienziale del motivo della ricerca e della scoperta, permette, nello sviluppo del racconto, il passaggio dal Messia a Gesù.

Gli inizi della sequela e la scoperta del Messia (1,35-42)

Che l'*incipit* della narrazione giovannea (1,19-2,12) drammatizzi solennemente il passaggio dal nascondimento alla rivelazione celebrato poeticamente nel prologo è abbastanza evidente dal lessico e dai dialoghi che lo caratterizzano. Lo dice l'insistenza di Giovanni sull'identità di Gesù come Messia nascosto (1,26: «in mezzo a voi sta colui che voi non conoscete...»; 1,31.33: «nemmeno io lo conoscevo») e rivelato da Dio grazie alla discesa permanente su di lui dello Spirito (cf. 1,32-34); lo dice l'uso della formula di rivelazione βλέπει... καὶ λέγει· ἴδε («e vede, e dice: ecco...», 1,29.36);⁵⁰ lo dice l'uso esplicito del verbo «manifestare» (φανερώω), prima al passivo per esprimere la rivelazione che Dio, tramite il profeta-testimone Giovanni, fa di Gesù a Israele (1,31) e poi in forma attiva per dichiarare la rivelazione che Gesù comincia a fare di se stesso col «principio dei segni in Cana di Galilea» (2,11). La catena di testimonianze riguardo all'identità di Gesù che attraversa 1,19-51 e che determina la costituzione del primo nucleo di discepoli attesta proprio questo passaggio: il Messia nascosto (cf. 1En 48,6-7) è «presente in incognito» in mezzo al suo popolo e non potrebbe essere riconosciuto senza una rivelazione dall'alto. In questo senso, «la prima apparizione di Gesù è misteriosa, ordinata a rilanciare il senso della sua elusività».⁵¹ E, tuttavia, egli «è stato rivelato» e «si rivela» a sua volta al suo popolo.

Su questo sfondo, che richiama già il tema della Sapienza rivelata che si auto-rivela a sua volta a chi è pronto ad ascoltarne l'insegnamento e a entrare in relazione di intimità con lei (cf. Sap 6,12-14), la presentazione giovannea degli inizi della sequela acquisisce una connotazione più

⁵⁰ Cf. 1Sam 9,17: un messaggero di Dio *vede* una persona che dovrà svolgere un ruolo decisivo in mezzo al suo popolo secondo il disegno divino e *dice*: «ecco...», descrivendo poi la speciale missione salvifica che quella persona sarà destinata a compiere. In Gv la formula ritorna anche in 19,26-27.

⁵¹ STIBBE, *John's Gospel*, 14-15. Il lettore attento sarà spinto a chiedersi: «Chi rappresenta? Dov'è? Come lo si può riconoscere?».

precisa. A differenza di quanto accade nei sinottici (cf. Mc 1,16-20 e par), l'iniziativa è attribuita ai primi discepoli, piuttosto che a Gesù. Sono loro, udite le parole del maestro Giovanni, a sceglierlo come nuovo maestro e potenziale messia condottiero (cf. 1,35-37.40).⁵² Questi, diversamente da quanto accade nel resto del vangelo, sembra curiosamente passivo: a parte l'invito a seguirlo rivolto a Filippo (1,43), «egli sembra contento di aspettare di essere scoperto» e l'evangelista è ansioso di convincere i suoi lettori che «Gesù sta lì per essere trovato se solo abbiamo cura di cercarlo»!⁵³ L'iniziativa umana, dunque, appare con tutta la sua importanza nel racconto giovanneo degli inizi del discepolato, così come la «richiesta persistente» è talvolta fondamentale perché egli operi i segni.⁵⁴

Il binomio «cercare-trovare», che appare per la prima volta in questo contesto, spicca quindi maggiormente nella sua allusività alle tradizioni sapienziali: la Sapienza «è trovata da quelli che la cercano» (εὐρίσκεται ὑπὸ τῶν ζητούντων αὐτήν, Sap 6,12, ma già Pr 8,17: TM וְנִצְּנָה לְיִשְׂרָאֵל // LXX οἱ δὲ ἐμὲ ζητοῦντες εὐρήσουσιν) e la brama di possederla avvicina vertiginosamente al Regno (Sap 6,20). L'intonazione sapienziale di questo racconto degli inizi è ulteriormente accentuata dalla risposta dei discepoli alla domanda di Gesù: l'oggetto della loro ricerca, a un primo livello di lettura, è già l'intimità della relazione discepolare con Gesù maestro (ῥαββί, ὃ λέγεται μεθερμηνεύμενον διδάσκαλε, ποῦ μένεις;), il prendere dimora nella sua «scuola» di sapienza (cf. Sir 51,23); a un secondo livello di lettura, poi, introduce un tema cristologico cruciale nel QV che è quello del «luogo» proprio di Gesù, il suo «dove» misterioso tanto per ciò che riguarda l'origine (πόθεν, «da dove» viene: 3,8; 7,27-28; 8,14; 9,29-30; 19,9), quanto per ciò che riguarda il cammino storico (ποῦ, «dove» si trova: 7,11; 9,12; 11,57; 20,2.13.15) e la meta del medesimo (ποῦ, «dove» va: 3,8; 7,35; 8,14; 13,36; 14,5; 16,5). La questione del «dove» di Gesù, nella sua radicalità ed elusività, rimanda chiaramente alla questione della dimora

⁵² Sul possibile significato messianico-apocalittico dell'identificazione di Gesù quale «Agnello di Dio» (cf. *1En* 89,45-48; 90,38), cf. C.H. DODD, *L'interpretazione del Quarto Vangelo*, Brescia 1974, 290-299.

⁵³ ASHTON, *Understanding*, 169.

⁵⁴ Cf. PAINTER, «The Signs of the Messiah», 236.245-246.248. I due segni di Cana in 2,1-12 e 4,46-54 sono «miracle quest stories» e non solo storie di miracolo o storie di ricerca. Sono piuttosto storie di miracolo in cui è in questione, in realtà, la ricerca del Messia e, in lui, della vita eterna.

sconosciuta della Sapienza divina (Gb 28,12.20; Bar 3,14-15), metafora di una prossimità relazionale con Dio che l'uomo può desiderare profondamente ma che solo Dio stesso può donare.⁵⁵

Il primo incontro con i discepoli, dunque, letto nel contesto ampio della settimana inaugurale della manifestazione di Gesù insinua la speranza e la fiducia che questo dono divino sia già in atto attraverso di lui nel tempo escatologico della nuova alleanza. I discepoli ne sono protagonisti attivi e primi testimoni. Scegliendo di seguirlo, tuttavia, essi dovranno essere disposti a «trovare» in Gesù non solo «il Messia» ma anche il mistero della sua persona, della sua origine e del suo destino.

La ricerca di Gesù e la crisi della sequela (6,22-25)

Il binomio «cercare-trovare» non ritorna più esplicitamente nel vangelo fino al racconto della «crisi galilaica» nel c. 6, dove ricompare nei vv. 22-25 che fanno da cerniera tra il racconto del cammino di Gesù sulle acque, di cui sono protagonisti i discepoli (6,16-21), e il discorso sul pane di vita di cui sono protagonisti le folle (6,26-40) e i «Giudei» (6,41-59). Significativamente, anche il verbo ἀκολουθῶ, che era del tutto scomparso dopo 1,35-51, ritorna all'inizio del c. 6 e, come il binomio «cercare-trovare», ha anch'esso la folla come soggetto (6,2). La conclusione del capitolo, che si concentra sulle conseguenze del discorso di Gesù a Cafarnaò (6,60-71), mostra come il tema della sequela di Gesù faccia da cornice interpretativa a tutto quello che in esso viene raccontato: dalla sequela di una folla numerosa (6,2: ἡκολούθει δὲ αὐτῷ ὄχλος πολὺς, ὅτι ἐθεώρουν τὰ σημεῖα ἃ ἐποίει ἐπὶ τῶν ἀσθενούντων) si passa alla defezione di «molti dei discepoli» (6,66: Ἐκ τούτου πολλοὶ [ἐκ] τῶν μαθητῶν αὐτοῦ ἀπήλθον εἰς τὰ ὀπίσω καὶ οὐκέτι μετ' αὐτοῦ περιεπάτου). Persino tra i Dodici, che sembrerebbero compatti nel manifestare la propria volontà di continuare la sequela (6,67-69), si nasconde un «diavolo» che consegnerà Gesù per la morte (6,70-71). Il lessico della sequela e il binomio «cercare-trovare», apparsi insieme nel

⁵⁵ La triplice occorrenza del verbo «rimanere» nei vv. 38-39, che nell'ultima si realizza come un rimanere «presso di lui» (cf. 1,40), rende ancora più saturo, al livello teologico, il lessico del primo incontro con Gesù. «Rimanere» (μένω) dice un'intimità che comincia a realizzarsi come intimità fisico-spaziale tra discepolo e maestro ma che prelude a una intimità di relazione molto più profonda che porterà a un reciproco «rimanere in» (6,56; 14,1-4.19-20.22-23; 15,1.4-7.9-10; 17,20-24). Tra le righe, appena accennato, appare il tema del «tempio»/dimora di Dio stesso in mezzo agli uomini (cf. 1,14).

racconto dell'inizio del discepolato, ricompaiono dunque nello stesso capitolo in cui anche i discepoli di Gesù ricompaiono dopo relativa assenza come veri protagonisti, in una delle rare sequenze narrative del QV accostabili a quelle sinottiche.⁵⁶ La relazione tra Gesù e la folla, così, risulta in qualche modo istruttiva per i discepoli, chiamati poi a decidersi per o contro la sequela dopo la provocazione lanciata da Gesù con il discorso sul pane. Se le intonazioni di quest'ultimo non lasciano dubbi sul fatto che in esso risuonino le tradizioni sapienziali e, in particolare, il linguaggio della Sapienza personificata (Pr 9,1-6; Sir 24,19-21), qui mi interessa fermarmi sullo sfondo che rende nuovamente intelligibile in termini sapienziali il binomio «cercare-trovare» nei vv. 22-25.

I vv. 22-25 sono collegati con quanto precede, e cioè col racconto del cammino di Gesù sulle acque (vv. 16-21), dal ricorrere dell'espressione «oltre il mare» (vv. 16.22.25), dal lessico marinaro (mare, barche, scendere in mare, salire in barca), dal riferimento a Cafarnao (vv. 17.24) e alla misteriosa separazione tra Gesù e i suoi discepoli che lascia interdotta la folla (cf. vv. 16-18; 22.24). Essi, d'altra parte, si collegano strettamente al discorso sul pane tramite il verbo «cercare» (vv. 24.26) e a causa del soggetto «folla» che diventa protagonista del dialogo con Gesù a partire dal v. 26. Questi versi, dunque, si possono considerare l'introduzione che connette saldamente il discorso in sinagoga ai fatti del giorno (la moltiplicazione dei pani) e della sera precedenti (il cammino

⁵⁶ Moltiplicazione dei pani (6,1-15 // Mc 6,30-46 e 8,1-9); cammino di Gesù sulle acque (6,16-21 // Mc 6,47-53); richiesta di un segno (6,30-31 // Mc 8,10-13); discorso sul pane (6,22-59; sul lievito in Mc 8,14-21); confessione di Pietro (6,66-69; cf. Mc 8,27-30); annuncio della passione ed esigenze della sequela (6,51-56.60-66.71; cf. Mc 8,31-32a.34-38); accenno a un'azione satanica nei confronti del Messia realizzata attraverso un discepolo (6,70-71; cf. Mc 8,33). In Giovanni, d'altra parte, l'intera sequenza narrativa possiede una forte unità tematica determinata, da un lato, dal rapporto tra il segno dei pani e il discorso sul pane di vita; dall'altro, dalla relazione Gesù-discepoli e dalla simbolica del 12 nelle pericopi di apertura (cf. 6,13) e chiusura (6,67.70). Tanto il simbolismo del pane quanto quello numerico rimandano alla storia della liberazione pasquale delle dodici tribù di Israele: quanto accade nel racconto del c. 6 è cruciale per il popolo di Dio escatologicamente radunato e rappresentato dai Dodici «scelti» di Gesù (cf. 6,70). La sequenza galilaica, dunque, contribuisce a creare un crescendo nel racconto dei segni per la vita che Gesù compie nel corso del suo ministero (cf. la guarigione del figlio del funzionario regio e del paralitico nei cc. 4 e 5). Al contempo, però, mostra l'intreccio sempre più stretto tra il modo di viverli e di interpretarli di Gesù e la reazione contraddittoria e più frequentemente ostile de «i Giudei» che «mormorano» e «contendono» come Israele nel deserto (cf. 6,41.52; Es 17,3; Nm 11,1; 14,27-29). Tra «folla» e «Giudei», i «discepoli» – e i Dodici in particolare – maturano la loro personale reazione agli eventi attraversando la «prova» implicata dal segno dei pani (cf. Es 16,4; Gv 6,6).

sul mare). Contestualizzati in prossimità della Pasqua (cf. 6,4), tanto il primo che il secondo richiamano al lettore la storia dell'esodo: la moltiplicazione dei pani richiama il dono della manna nel deserto; la traversata notturna del mare e il cammino di Gesù sulle acque richiamano il passaggio del mare. Un alone di mistero circonda quindi la persona di Gesù anche nella percezione della «folla» ritratta alla sua ricerca e spiazzata dalla sua inspiegabile sparizione.

L'espressione «oltre il mare» (πέραν τῆς θαλάσσης) viene ripetuta all'inizio (v. 22) e alla fine (v. 25) in modo da formare una chiara inclusione. Geograficamente, essa ha due significati opposti: la prima volta, «oltre il mare» è il luogo della moltiplicazione dove è restata la folla anche se Gesù se n'è andato; la seconda volta, «oltre il mare» è Cafarnaò dove si trova Gesù. A livello geografico, dunque, l'«oltre» si definisce in rapporto al personaggio Gesù e la ripetizione dell'espressione rimarca la distanza, non solo geografica ma anche simbolica, tra la folla e Gesù che, intenzionato a sottrarsi ai tentativi di chi vuole «prenderlo con violenza per farlo re», si è allontanato da solo (vv. 15-16). Nel contesto della sparizione enigmatica di Gesù e della sua rivelazione teofanica «sul mare» (v. 19) – dove Gesù «cammina» con la sovranità propria di Dio sui luoghi impraticabili agli uomini (cf. Gb 9,8; 38,16) –, l'espressione evoca la misteriosità e la trascendenza della Sapienza di Dio che può essere raggiunta solo se donata e non trovata dall'uomo con le sue sole forze:

Chi è salito al cielo per prenderla (τίς ἀνέβη εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ἔλαβεν αὐτήν) e farla scendere dalle nubi? O chi ha attraversato *oltre il mare* e l'ha trovata (τίς διέβη πέραν τῆς θαλάσσης καὶ εὗρεν αὐτήν) per comprarla a prezzo di oro puro? (Bar 3,29-30).

Evoca, però, anche la prossimità della Parola al popolo che avrà attraversato sapientemente la crisi dell'esilio (cf. anche Dt 4,29; Ger 29,13):

Il precetto che oggi ti do non è troppo mirabile né troppo lontano per te; non è nei cieli cosicché tu debba dire «Chi salirà per noi al cielo per prenderlo e farcelo udire e possiamo farlo?»; né *oltre il mare*, cosicché tu debba dire «Chi attraverserà per noi *oltre il mare* per prenderlo e farcelo udire e possiamo farlo?». Perché la Parola è oltremodo vicina a te, nella tua bocca e nel tuo cuore perché tu la faccia (Dt 30,11-14).

Nella persona di Gesù è la stessa parola di Dio che è donata agli uomini come Sapienza, essendo Gesù il Figlio dell'uomo «sceso dal cielo» (cf. 3,13; 6,33.38.41-42.50.51.58) per donarsi in cibo più nutriente della

Sapienza stessa (cf. 6,35). Nessuno dovrà «salire al cielo» per prenderlo. Egli è presente e vicino, lo si può cercare e trovare come la Sapienza che si rende disponibile a quanti la cercano e se ne prende cura (Sir 4,11). Questa, appunto, sembrerebbe essere l'esperienza fatta dalla folla che, constatata la sparizione, si sposta verso Cafarnaon alla ricerca di Gesù (καὶ ἦλθον εἰς Καφαρναοὺν ζητοῦντες τὸν Ἰησοῦν) e, trovatolo «oltre il mare», può interrogarlo e continuare, così, a cercarne e assimilarne più in profondità la presenza (καὶ εὐρόντες αὐτὸν πέραν τῆς θαλάσσης εἶπον αὐτῷ· ῥαββί, πότε ᾧδε γεγονας;). Tuttavia, accoglierlo «disceso dal cielo» non è senza prezzo: il potenziale profeta-re non perde la sua alterità e non diventa manipolabile. La sua persona e il suo ruolo non sono strumentalizzabili e, in questo senso, egli è «oltre» come la Sapienza. La domanda con cui la folla dà avvio al discorso sul pane («Rabbi, quando sei arrivato qui?») esprime in effetti anche una percezione nervosa della sua elusività. Più che sul «quando», la domanda profonda è sul «come»: per la «folla», i movimenti di Gesù risultano incontrollabili, non padroneggiabili. Come in ogni *quest story* la sua «ricerca» di Gesù va riorientata per poter essere condotta al suo esito più vero (6,27-28).⁵⁷ Il discorso sul pane è il modo in cui, con il linguaggio della Sapienza, la ricerca viene riorientata e la sequela, tanto della folla quanto dei discepoli, sottoposta a un «duro» test (6,60: σκληρός ἐστὶν ὁ λόγος οὗτος· τίς δύναται αὐτοῦ ἀκούειν;), come duro del resto è l'addestramento cui la Sapienza sottopone i suoi figli (cf. Sir 6,18-31). In questo caso, Sapienza vuole che si accetti di «mangiare la carne e bere il sangue», fare cioè fino in fondo i conti con la sua discesa dal cielo e con la sua umana morte.

L'enigma sul destino del Messia e l'anti-linguaggio sulla sequela (7,33-36; 8,21-22; 13,33)⁵⁸

Il nesso stretto tra il binomio «cercare-trovare» e il lessico della sequela si ritrova ancora in un detto enigmatico (7,33-34) con cui Gesù, nel contesto della festa delle Tende, risponde al tentativo di arrestarlo

⁵⁷ Cf. PAINTER, «The Signs of the Messiah», 252-255.

⁵⁸ Per un'analisi esegetica dettagliata dell'enigma cf. NICOLACI, *Egli diceva loro il Padre*, 213-230. Il *logion* in 7,33 è definito «enigma sul destino del Messia» da L. CAMARERO MARIA, *Revelaciones Solemnes de Jesús. Derás cristológico en Jn 7-8 (Fiesta de las Tiendas)*, Madrid 1997, 101. Per il concetto di «anti-linguaggio», cf. B. MALINA – R.L. ROHRBAUGH, *Social Science Commentary on the Gospel of John*, Minneapolis, MN

messo in atto da «sommî sacerdoti e farisei» davanti al potenziale riconoscimento messianico della folla (7,31-32). Lo stesso *logion*, con alcune varianti, viene ripetuto da lui una seconda volta nel medesimo contesto festivo (8,21). In entrambi i casi l'enigma non sembra avere destinatari specifici, ma sono sempre «i Giudei» che a esso reagiscono provando a decodificarne il messaggio a partire dalla loro tassonomia ideologica e dai loro paradigmi interpretativi. In tutt'altro contesto, durante la cena prima della passione e subito dopo l'uscita di Giuda, Gesù ripropone per la terza volta, pur se con ulteriori variazioni significative e con un significato e scopo totalmente differente, lo stesso enigma ai discepoli (13,33). A esso stavolta reagisce Pietro per il quale l'enigma diviene materia di un dialogo personale con Gesù concluso dall'annuncio del rinnegamento (13,36-38).

7,33-36	8,21-22	13,33
<p>³³ εἶπεν οὖν ὁ Ἰησοῦς· <u>ἔτι χρόνον μικρὸν μεθ'</u> <u>ὑμῶν εἶμι</u> καὶ ὑπάγω πρὸς τὸν πέμψαντά με. ³⁴ <u>ζητήσατέ με</u> καὶ οὐχ εὐρήσατέ με,</p> <p>καὶ ὅπου εἶμι, ἐγὼ ὑμεῖς οὐ δύνασθε ἐλθεῖν.</p>	<p>²¹ Εἶπεν οὖν πάλιν αὐτοῖς· ----- <u>ἐγὼ ὑπάγω</u> ----</p> <p>καὶ <u>ζητήσατέ με</u>, καὶ ἐν τῇ ἀμαρτίᾳ ὑμῶν ἀποθανεῖσθε·</p> <p>ὅπου, ἐγὼ, <u>ὑπάγω</u> ὑμεῖς οὐ δύνασθε ἐλθεῖν.</p>	<p>...³³ τεκνία, <u>ἔτι μικρὸν μεθ' ὑμῶν εἶμι</u>· ----- -----</p> <p><u>ζητήσατέ με</u>,</p> <p>καὶ καθὼς εἶπον τοῖς Ἰουδαίοις</p> <p>ὅτι ὅπου, ἐγὼ, <u>ὑπάγω</u> ὑμεῖς οὐ δύνασθε ἐλθεῖν, καὶ ὑμῖν λέγω ἄρτι. ----</p>
<p>³⁵ εἶπον οὖν οἱ Ἰουδαῖοι πρὸς ἑαυτούς· ποῦ οὗτος <u>μέλλει</u> <u>πορεύσθαι</u></p>	<p>²² ἔλεγον οὖν οἱ Ἰουδαῖοι· ----- -----</p>	<p>³⁶ Λέγει αὐτῷ Σίμων Πέτρος· κύριε, <u>ποῦ ὑπάγεις</u>,</p>

1998, 7-20. Ciò che è proprio dell'anti-linguaggio del Gesù giovanneo non è la sua distanza dal linguaggio della Giudea ellenistica, ma «la tensione tra i due. Sia la società giudaica che il gruppo giovanneo condividono lo stesso sistema di significato dominante, così come sono anche parte e porzione dello stesso dominante sistema sociale. Essi, però, stanno in opposizione e in tensione l'uno rispetto all'altro» (*ibid.*, 11).

<p>ὅτι ἡμεῖς οὐχ εὐρήσομεν αὐτόν; μὴ εἰς τὴν διασπορὰν τῶν Ἑλλήνων μέλλει πορεύεσθαι καὶ διδάσκειν τοὺς Ἑλλήνας; ³⁶ τίς ἐστὶν ὁ λόγος ὃν εἶπεν· ζητήσατέ με καὶ οὐχ εὐρήσατέ με, καὶ ὅπου εἰμι, ἐγὼ ὑμεῖς οὐ δύνασθε ἔλθειν;</p>	<p>μήτι ἀποκτενεῖ ἑαυτόν, ὅτι λέγει· --- --- ὅπου ἐγὼ ὑπάγω ὑμεῖς οὐ δύνασθε ἔλθειν;</p>	<p>ἀπεκρίθη [αὐτῷ] Ἰησοῦς· ὅπου ὑπάγω οὐ δύνασαί μοι νῦν ἀκολουθῆσαι, ἀκολουθήσεις δὲ ὕστερον. ³⁷ λέγει αὐτῷ ὁ Πέτρος· κύριε, διὰ τί οὐ δύναμαί σοι ἀκολουθῆσαι ἄρτι; τὴν ψυχὴν μου ὑπὲρ σοῦ θήσω. ³⁸ ἀποκρίνεται Ἰησοῦς· τὴν ψυχὴν σου ὑπὲρ ἐμοῦ θήσεις; ἀμήν ἀμήν λέγω σοι, οὐ μὴ ἀλέκτωρ φωνήσῃ ἔως οὐ ἀρνήσῃ με τρίς.</p>
--	--	---

«Il fatto stesso che questo *logion* appaia in contesti diversi dice la sua antichità e importanza. Si tratta di una parola che appartiene al tesoro dei *logia* trasmessi dalla scuola giovannea e oggetto di variazioni interpretative (cf. 8,21; 13,36; 16,5-7.16-19)».⁵⁹ Il suo tema è la partenza del Messia e, cioè, nel linguaggio giovanneo la morte intesa come un «andare» (ὑπάγω) di Gesù da Colui che lo ha inviato. Diversi sono gli elementi di cui si compone l'enigma, non sempre tutti presenti nelle tre occorrenze: il riferimento al «poco tempo» lasciato ancora alla presenza storica di Gesù in mezzo al suo popolo (assente nella seconda); l'irrevocabilità del suo «andare» o «partire»; il consueto binomio ma stavolta con il verbo «trovare» preceduto dalla negazione («cercare-non trovare»); l'affermazione categorica sul «non potere andare dove Gesù è» o «va» da parte degli interlocutori, chiunque essi siano. Non posso in questa sede soffermarmi su ciascuno degli elementi che compongono l'enigma e mi limiterò ad accennarne breve-

⁵⁹ J. ZUMSTEIN, *L'Évangile selon saint Jean (13-21)*, Paris 2007, 48.

mente il significato per concentrarmi piuttosto sul binomio e sul suo rapporto con la sequela.

Il «poco tempo» prima della «partenza» indica che la missione di Gesù sta avvicinandosi rapidamente al suo termine ultimo (cf. 12,35): la possibilità di salvezza offerta nella sua persona e missione deve essere colta subito nel presente non più ripetibile, altrimenti poi sarà troppo tardi. Il riferimento al «poco tempo», dunque, può essere al contempo un appello urgente e un monito. Occorre subito scegliere come schierarsi nei suoi confronti, prima che egli porti a termine definitivamente la sua missione. In questo contesto, il binomio nella sua prima occorrenza suona come una sfida in un contesto di «ricerca» nitidamente ostile (cf. 7,1.25.30; 8,37.40): se la possibilità di salvezza offerta da e in Gesù non viene colta subito, dopo non sarà più raggiungibile anche se si volesse trovarlo. È forse l'elemento meno enigmatico dell'enigma: il suo significato è infatti reso chiaro dal modo e dai contesti in cui ricorre nell'AT per indicare il sottrarsi di Dio e/o della Sapienza davanti alla disobbedienza umana (cf. Os 5,15; Am 8,11-12; Pr 1,28). La sfida lanciata in 7,33-36 a chi vuole bloccarlo, secondo Ashton, «sta al cuore della trama secondaria della ricerca»⁶⁰ perché rievoca più chiaramente che mai il linguaggio minaccioso della Sapienza che, «odiata» e rigettata, irride gli stolti/empi per la loro tardiva ricerca, preannunciando l'esito letale del loro rifiuto di ascoltare. Come la Sapienza personificata in Pr 1,20-32, così qui, a chi lo cerca con finalità ostile, Gesù risponde provocatoriamente e pungentemente affermando la propria inaccessibilità.⁶¹ Il parallelo con Pr 1,28 (TM: וְשִׁחַרְחִי וְלֹא יִמְצְאוּ // LXX: ζητήσουσίν με κακοὶ καὶ οὐχ εὐρήσουσιν), letto nel contesto ampio del discorso della Sapienza, spiega bene la variazione dell'enigma in 8,21 dove, al posto di «non mi troverete», si ha «morirete per il vostro peccato»: come disprezzare gli insegnamenti della sapienza significa esporri alla morte (cf. Pr 8,36), che è «il frutto della propria condotta», il risultato assaporato dei propri «progetti» antitetici (Pr 1,31), così chi disprezza le parole dell'insegnamento di Gesù è destinato a fare esperienza della morte che la sua resistenza produrrà, a sperimentare gli ef-

⁶⁰ ASHTON, *Understanding*, 375.

⁶¹ Si tratta qui «virtualmente di una citazione dal libro dei Proverbi» (Pr 1,28), uno dei pochi detti nel corpo del vangelo che si riferiscono esplicitamente alla tradizione sapienziale e che richiama il tema dell'inaccessibilità della Sapienza nascosta (ASHTON, *Understanding*, 376).

fetti del proprio peccato, che nel contesto della sezione ha la sua massima espressione proprio nel «cercare di uccidere» Gesù (cf. 8,37.40).

Che il monito sapienziale non valga affatto per chi, invece, è disposto all'ascolto lo si può vedere proprio dalla terza occorrenza dell'enigma rivolto ai discepoli: pur se lo scoglio del destino tragico del Messia, la sua morte, è inevitabile anche per loro, i discepoli, a differenza di quanti lo hanno cercato ostilmente, sono in grado di accoglierne il «comandamento nuovo» e di ascoltarlo (cf. 13,34-35). Essi, dunque, dovranno fronteggiare la stessa identica situazione de «i Giudei»: «cercheranno» Gesù e «non potranno andare dove lui va». Di loro, però, non si dice che «non lo troveranno». Avranno, al contrario, nel suo comandamento il modo per restargli intimamente uniti per la vita e non per la morte (cf. 14,15-20; 15,1-17).

La fedeltà alla sua persona e al suo comandamento sarà il modo esatto e sapiente (cf. Sir 19,19-20; Sap 6,18), *dopo* la sua pasqua e non prima o senza di essa (cf. 13,36-38; 18,15-18.25-27; 21,15-19), per realizzare la sequela e, cioè, «poter andare dove Gesù è/va» (cf. 12,26; 14,3; 17,24). Per chi, come «i Giudei» interpreti dell'enigma nelle sue due prime occorrenze, condivide paradigmi messianici violenti e ideologicamente impermeabili alla parola recata da Gesù (cf. 8,37.43-47) non ci può essere spazio alcuno per la sequela e la scoperta di lui quale Messia, implicanti il passaggio attraverso l'ora della passione e della morte.⁶² La disambiguazione messianica, infatti, avverrà solo allora (cf. 8,28).

Gesù cercato e trovato in un «giardino» quando l'«ora» è giunta (18,1-12; 20,1-18)

Se la ricerca di Gesù continua nel corso del racconto evangelico, dopo la sezione della festa delle Tende si tratta di una ricerca sempre più ostile (cf. 10,39; 11,8.56) alla quale Gesù reagisce sfuggendo ripetutamente e nascondendosi (cf. 12,39), fino al momento in cui decide di lasciarsi trovare una volta giunta e accettata l'«ora» di passione e morte come via estrema di rivelazione/glorificazione (cf. 17,1). La sezione dedicata al racconto della passione, morte e risurrezione (cc. 18-20) è

⁶² Per il rapporto tra la tassonomia ideologica de «i Giudei» veicolata nelle due interpretazioni dell'enigma e il messianismo in essa implicato, cf. NICOLACI, *Egli diceva loro il Padre*, 216-230.

aperta e chiusa significativamente da due episodi di ricerca – in inclusione tra loro anche per la collocazione in un *topos* analogo che è un giardino (κῆπος, cf. 18,1.26; 19,41; 20,15) – che richiamano nitidamente gli inizi della storia discepolare raccontandone il compimento:

– all’iniziativa gestuale di un discepolo che esprime un’intenzionalità nei suoi riguardi (in 18,3 Giuda che «viene dopo aver preso una coorte insieme alle guardie date dai sommi sacerdoti e farisei»; in 20,15 Maria di Magdala chinata a guardare dentro il sepolcro), Gesù reagisce ponendo la domanda sulla ricerca (18,4.7: τίνα ζητεῖτε; e 20,15: τίνα ζητεῖς;);

– a differenza di quanto accade agli inizi della storia di sequela, il termine della ricerca non è «qualcosa» di astratto ma la sua stessa persona: «Gesù il Nazareno» (cf. 1,45) per i soldati e la polizia del tempio accompagnati da Giuda (18,5.7); «il mio Signore» per la Maddalena (cf. 20,14);

– in entrambe le scene, così come agli inizi, è questione del «dove» di Gesù: il discepolo Giuda, per la familiarità consumata col maestro, conosce (ᾔδει) ormai «il luogo» in cui trovarlo (18,2), e questo luogo diventa per lui quello del tradimento e, per volontà stessa di Gesù, quello della conclusione della sequela storica (cf. 18,8-9). La familiarità non serve alla riuscita della relazione discepolare. Anzi, ne fa risaltare tragicamente il fallimento. La Maddalena, al contrario, non conosce «dove» sia stato posto il cadavere di Gesù (20,13: οὐκ οἶδα ποῦ ἔθηκαν αὐτόν; cf. 20,2.15), ma nel suo caso, come agli inizi, la mancanza di conoscenza, insieme alla perseveranza nel desiderio, è in realtà lo spazio che permette l’esperienza dell’incontro;

– in entrambe le scene, alla ricerca si congiunge un problema di riconoscimento: è Gesù che deve farsi riconoscere da chi lo cerca identificandosi come il termine della ricerca. Da quelli che lo cercano per la morte si fa identificare per due volte con una formula di riconoscimento con eco teofanica (18,5.7: ἐγώ εἰμι), sconcertante anche per il fatto che egli ha sorprendentemente smesso di fuggire ai tentativi di chi lo cerca per arrestarlo. Dalla Maddalena, al contrario, si fa riconoscere pronunciandone il nome conosciuto come segno di intimità e appartenenza inconfondibili (cf. 20,16; 10,3-5.14): «è perché Maria è riconosciuta nella sua vera identità che può riconoscere il Cristo. ... Rapporto a se stessi e rapporto al Rivelatore sono inseparabili... Scoperta del Risorto e scoperta di sé vanno di pari passo». ⁶³

⁶³ ZUMSTEIN, *L'Évangile selon saint Jean (13-21)*, 278.281.

Le storie di ricerca e di rigetto del Messia, dunque, terminano quando, paradossalmente, la ricerca ostile viene assunta come spazio di auto-rivelazione culminante e trasformata in occasione di dono di sé; quando Gesù decide di lasciarsi trovare per la morte, con la stessa libertà sovrana con cui prima si era sottratto ai tentativi ostili.⁶⁴ La sapienza, stavolta, prende la forma della familiarità più estrema che comprende anche le conseguenze del possibile rifiuto, fino alla trasformazione dell'amico in nemico (cf. Sir 37,2). Con l'arresto e la morte di Gesù muore una certa concezione di messia e di sequela (cf. 18,10-11) e ne sboccia un'altra, interamente ridefinita come esperienza della signoria divina in Gesù di Nazaret, presenza messianica di Dio al mondo (cf. 20,28.31). Il tema della ricerca, al termine del vangelo, evoca un altro impiego, non meno sapienziale, del binomio per indicare la relazione tra amanti e, nella trasformazione metaforico-teologica, l'alleanza sponsale tra Dio e Israele (cf. Os 2,9; Ger 2,24; Ct 3,1-2; 5,6; 6,1).

Il rilievo delle tradizioni sapienziali nella proclamazione della presenza messianica di Dio in Gesù di Nazaret

Il tema biblico della ricerca di Dio, e il binomio cercare-trovare che lo veicola, non è certo limitato alle sole tradizioni sapienziali (cf. Es 33,7; Dt 4,29; Sal 27,4.8; Is 55,6; Ger 29,13 [36,13^{LXX}]; Ml 3,1). Già nell'AT, anzi, tradizioni profetiche e sapienziali convergono nell'usarlo. Analogamente, lo schema del rifiuto, della persecuzione e uccisione degli inviati di Dio è di matrice deuteronomistica e non primariamente sapienziale,⁶⁵ e già nelle tradizioni soggiacenti alla *Quelle* è possibi-

⁶⁴ STIBBE, *John as Storyteller*, 21: «attraverso tutto il Vangelo troviamo il motivo del nascondere-cercare. Costantemente la gente cerca Gesù. Quando la ricerca prende una direzione negativa, Gesù è detto nascondersi dai suoi avversari in un certo numero di occasioni. Egli si dimostra elusivo, così come lo Spirito (3,8) e il Padre si dimostrano elusivi... I giudei lo cercano qui, lo cercano là, lo cercano dovunque, ma è solo al tempo stabilito, quando Gesù sceglie di essere catturato, che viene trovato (18,1ss)». In Giovanni, l'elusività connessa alla concezione del messia nascosto «è accentuata perché Gesù non rientra nelle comuni attese riguardo la messianicità. Quanti lo cercano trovano difficoltà a fare i conti con il mistero della sua persona e del suo ruolo. Sotteso a questo mistero è il mistero di Dio, che Gesù è venuto a manifestare – il Dio che nessuno ha visto e che rimane misterioso anche quando è manifestato (Gv 1,18)» (PAINTER, «The Signs of the Messiah», 248).

⁶⁵ Cf. VON LIPS, *Weisheitliche Traditionen*, 464.

le riconoscere l'influsso di questo schema nell'interpretazione del rigetto di Gesù in termini sapienziali.⁶⁶ Neanche il tema dell'elusività divina, infine, si può dire riservato alle tradizioni sapienziali (cf. Is 45,15), eppure certamente queste furono l'officina in cui più direttamente fu elaborata una testimonianza specifica in favore della presenza attiva di Dio nella vita di Israele anche se in *hidden ways*.⁶⁷ Nulla di strano, dunque, che elaborando il dato altamente probabile al livello storico dell'elusività di Gesù di Nazaret e intendendo farne «la chiave globale per comprendere il Messia»,⁶⁸ Giovanni abbia fatto ricorso pervasivo e sistematico alle tradizioni sapienziali per costruire, da quella *history*, la sua *story*. Per un Messia elusivo era necessario trovare le Scritture che aiutassero a riconoscerne l'identità messianica nel suo estraneo e nascosto apparire. Le tradizioni sapienziali, «contro-testimonianza» resa al *modo* nascosto *di operare* di Dio,⁶⁹ alla sua Sapienza come spazio vasto della relazione tra Dio e mondo, erano la Scrittura adeguata per raccontare l'«opera di Dio» e la sua presenza messianica nel Figlio dell'uomo, Parola principale di Dio nascosta e rivelata nella carne mortale dell'uomo. Per rispondere alla domanda giudaica sul Messia e alle strettoie violente alle quali poteva condurre o entro le quali poteva rischiare di restar confinata, l'autore del QV – del tutto fedele in questo all'elusività del suo Maestro – sceglie la via della «teologia della Sapienza» come quella più capace di «salvare uno spazio per la fede» a fronte di «una forma di fede che non concede alcuno spazio»;⁷⁰ uno spazio sempre aperto per la «ricerca» vitale del Messia anche dopo il rigetto di Gesù. Se, infatti, il Messia viene riconosciuto nell'uomo la cui «gloria» trascendente non solo è compatibile con la morte sulla croce, ma in ciò che essa significa trova la sua maggiore manifestazione, allora spazio e tempo possono rimanere sempre per chiunque scelga di

⁶⁶ Cf. PIPER, *Wisdom*, 166-170.

⁶⁷ Cf. W. BRUEGGMANN, *Theology of the Old Testament. Testimony, Dispute, Advocacy*, Minneapolis, MN 1997 (tr. it. *Teologia dell'Antico Testamento. Testimonianza, dibattito, perorazione*, Brescia 2002), 333-358. Il modello sapienziale del discorso teologico è una forma di testimonianza alternativa (*countertestimony*) all'unico YHWH, quella in grado di parlare di lui «in tutti quei contesti dell'esperienza viva di Israele in cui le proposizioni principali del nucleo della testimonianza non risultavano convincenti» (*ibid.*, 335).

⁶⁸ STIBBE, *John's Gospel*, 53. Ma cf. anche 34.

⁶⁹ BRUEGGMANN, *Theology*, 342.

⁷⁰ BRUEGGMANN, *Theology*, 347.

ricominciare a cercare il Messia per trovarlo in Gesù.⁷¹ Nel QV, non a caso, le storie di ricerca riuscite abbracciano (1,35-41; 20,1-18) e possono portare il peso delle storie di ricerca fallite (cf. 1,10-13); la storia della ricerca riuscita di «Gesù il Nazareno» (18,1-11), anzi, è proprio quella in cui lui si dice e dice l'esserci di Dio (ἐγώ εἰμι) nella consegna di sé per la morte!

Ciò implica necessariamente che per Giovanni Gesù sia la «Sapienza incarnata»?⁷² Se l'intenzione ultima dell'evangelista fosse stata quel-

⁷¹ «Giovanni ritrae Gesù con un'intenzionale oscurità perché questa agisce come una sorta di seduzione ermeneutica, stuzzicando e riportando indietro nella storia il lettore perché possa di nuovo "cercare" l'eroe. Ogni volta che ciò accade, il gioco a nascondino si fa ora nella vita del lettore, ma per i lettori che perseverano nella loro ricerca la grande ricompensa è la vita eterna» (STIBBE, *John's Gospel*, 31). Secondo PAINTER, ad esempio, anche per la Maddalena «la ricerca del Messia continua, anche quando Gesù è stato trovato perché la realtà della sua messianicità rimane per lei un mistero. Così anche per il lettore, la ricerca del Messia continua perché il mistero del Messia è legato strettamente al mistero di Dio» («The Johannine Literature», in S.E. PORTER [ed.], *A Handbook to the Exegesis of the New Testament*, Leiden 1997, 581). Si veda, in questo senso, la perla antropologica e teologica rappresentata da Gv 21,12: i discepoli sanno che il personaggio che li invita a saziarsi è Gesù, «il Signore», ma desidererebbero ancora «chiedergli: "Tu chi sei?"» e «non osano»!

⁷² A favore di questa identificazione si pronunciano, per la verità, quasi tutti gli studiosi che hanno lavorato in modo più o meno sistematico sul rapporto tra il QV e le tradizioni sapienziali: «il Gesù storico è rivestito dei panni della Sapienza per dar forma al Cristo giovanneo» (WILLET, *Wisdom Christology*, 128); «il Vangelo di Giovanni ci manifesta l'interpretazione cristologica di queste tradizioni: Gesù è la sapienza personificata... Per Giovanni, Gesù è la Parola incarnata e la Sapienza incarnata» (REIM, *Johanan*, 165.198); «la cristologia giovannea è per davvero un'approfondita cristologia della *Sophia*: Gesù Cristo non è altro che la *Sophia* incarnata» (SCOTT, *Sophia*, 170); «riconoscere che Gesù è ritratto come la Sapienza di Dio, cioè la Sapienza incarnata, in questo vangelo è la chiave per capire la presentazione del personaggio centrale della storia» (WITHERINGTON III, *John's Wisdom*, 20). Secondo Brown, sarebbe stata proprio l'identificazione di Gesù con la «Sapienza incarnata» uno dei due fattori specifici che avrebbero fatto sì che la nozione di pre-esistenza, peraltro emergente in diverse forme anche in altri scritti del NT, fosse posta dal solo Giovanni «al cuore di un racconto evangelico della vita pubblica di Gesù, così da invitare i lettori a riconoscere in una figura visibile, umana, attiva in questo mondo, lo straniero dall'alto che non è di questo mondo» (BROWN, *An Introduction to New Testament Christology*, 205). Giovanni avrebbe fatto tesoro di un tema già esistente nella tradizione che lo precedeva e lo avrebbe sviluppato al suo massimo grado. Benché anche nelle tradizioni e nei singoli vangeli sinottici si possano riscontrare dei passi «più vicini alla tendenza sapienziale di Giovanni», questi ha spinto ulteriormente in avanti «questo filone vedendo in Gesù l'esempio supremo della Sapienza divina attiva nella storia e di fatto la Sapienza divina stessa» (ID., *Introduzione al Vangelo di Giovanni*, 281s). Anche secondo WITHERINGTON III, *John's Wisdom*, 27, si potrebbe ritenere che una delle cause principali della differenza tra Giovanni e i sinottici consiste proprio nel modo in cui egli ha attinto dal materiale sapienziale per dar forma tanto al

la di suggerire tale identificazione, perché non l'avrebbe egli affermata esplicitamente nel prologo, facendo della σοφία, piuttosto che del λόγος, il soggetto celebrato delle azioni?⁷³ Sul piano ermeneutico, trarre le giuste conseguenze di quanto rilevato non è elementare: come ridire teologicamente l'influsso delle tradizioni sapienziali nella riconfigurazione giovannea del messianismo giudaico?

Penso che un modo per intendere teologicamente il fatto che Giovanni abbia imposto la traiettoria della Sapienza alla storia di Gesù,⁷⁴ sia dare a questa scelta narrativa un valore primariamente formale: Gesù di Nazaret, per Giovanni, è la Parola di Dio – quella dell'ἄρχή come quella del τέλος – detta al *modo* della Sapienza, al modo nascosto dell'incarnazione; è la sua Parola escatologica detta in modo sapiente e, proprio per questo, divinamente efficace, creativamente efficace. Solo nei modi e nei processi della Sapienza l'essere relazionale di Dio e di Gesù si sarebbe potuto dire adeguatamente da parte del giudeo Giovanni.⁷⁵ Il rilievo delle tradizioni sapienziali nel suo messianismo mi sembra, dunque, sostanzialmente di tipo formale: determina il *modo* di raccontare in Gesù Messia la Legge e i Profeti: il *modo* di dire la Parola proprio dello Spirito (cf. 14,26; 16,12-15). Non a caso, la tradizione sapienziale, unita alle tradizioni dell'alleanza custodite nella Legge e nel-

materiale tradizionale proprio quanto a quello condiviso con i sinottici. Anche per ASHTON, *Understanding*, 383, Gesù in Giovanni è l'«incarnazione della sapienza»: se la sapienza è la via a Dio, Gesù, essendo egli stesso la via (Gv 14,5-6), è la sapienza. Come afferma Bar 3,38, la Sapienza è apparsa sulla terra e ha abitato tra gli uomini: non, però, nella Legge ma in Gesù.

⁷³ Per quanto l'idea della Sapienza ipostatizzata sia particolarmente adatta a esplicitare la relazione di Cristo a Dio e al mondo, il termine «Sophia» viene evitato sistematicamente come titolo cristologico nel NT (cf. VON LIPS, *Weiseitliche Traditionen*, 461) ed è «estraneo al vocabolario del vangelo» giovanneo (F.-M. BRAUN, *Jean le Théologien. Les grandes traditions d'Israël et l'accord des Écritures selon le quatrième Évangile*, Paris 1964, 137). Anche e soprattutto per ciò che riguarda il QV e il suo prologo, il dato viene rilevato dagli studiosi che si sono occupati del rapporto con le tradizioni e i testi sapienziali. Le risposte variano da autore ad autore, ma mi sembra abbia ragione Aletti a sostenere che tutto sommato gli esegeti si siano dedicati poco a questa questione rinunciando erroneamente ad andare alla «radice dei silenzi e delle omissioni neotestamentarie» (ALETTI, «La sagesse», 275 e nota 1; anche 276).

⁷⁴ WHITERINGTON III, *John's Wisdom*, 21.

⁷⁵ «Il compito ermeneutico della teologia sapienziale consiste... nel fatto che essa rende possibile chiarire la relazione tra Dio e Gesù di Nazaret. Così come la sapienza è presente nella realtà del mondo e anche, allo stesso tempo, appartiene completamente a Dio, così anche il Crocifisso, per quanto egli appartenga pienamente al mondo della carne, appartiene completamente al lato di Dio (1,1-2)» (WEDER, «Deus Incarnatus», 331).

la profezia, è ciò che permette a Giovanni di iniziare il suo vangelo con una proclamazione *formale*.⁷⁶ Gesù non è la Sapienza ma la Parola incarnata. L'incarnazione, però, non si sarebbe potuta raccontare e celebrare che nei termini stabiliti dalla Sapienza. L'incarnazione è la Sapienza e il modo in cui la Sapienza dice la Parola: non più nella forma di un libro, fosse anche il libro della Legge (cf. Sir 24,23; Bar 3,38-4,1), ma in quella della «carne» fuori dal libro, la stessa di cui «questo libro» che è il QV testimonia per portare il lettore continuamente fuori, verso la vita.

Nel messianismo giovanneo, sapienzialmente aperto al mondo nonostante l'«odio» del mondo, lo spazio dell'apertura resta quello contrassegnato dalla presenza attiva dello Spirito del Risorto, donato ai credenti e da loro ricevuto (cf. 1,32-33; 7,37-39; 20,21-23). Si può capire, per questo, come mai alcune delle caratteristiche della Sapienza attribuite a Gesù siano attribuite anche allo Spirito⁷⁷ e, soprattutto, come mai il gruppo dei discepoli, che il Risorto trova impaurito e bloccato «per paura dei Giudei» (20,19), esista non per se stesso ma per testimoniare al «mondo» insieme allo Spirito (cf. 15,26-27; 17,18-23). L'uso delle tradizioni sapienziali in Giovanni non implica l'accettazione di una delle caratteristiche proprie della traduzione apocalittica delle tradizioni sapienziali e, cioè, che la Sapienza rivelata appartenga solo a un gruppo elitario e lo definisca in termini settari. L'elezione cristologica dei discepoli «dal mondo» (15,19) va vista in termini profetici e soteriologici, funzionali: la loro de-mondanizzazione è funzionale alla loro costituzione e alla loro missione nel mondo per portare lo

⁷⁶ Intendo «formale» in rapporto alla natura metanarrativa, paratestuale, del prologo, non nel senso giustamente criticato da Weder: «un problema importante collegato alla dichiarazione dell'incarnazione nell'inno è che questa potrebbe essere compresa in senso formale... Si potrebbe intendere l'incarnazione come una specie di contatto tangenziale tra cielo e terra, per cui il punto di contatto stesso non avrebbe nessuna estensione e, conseguentemente, nessuna forma. L'umanità dell'Incarnato è concepita formalmente nella misura in cui è ridotta alla sua semplice umanità, del tutto indipendentemente dalla forma concreta di quella umanità. Ma già per ciò che riguarda il prologo, questa formalizzazione è del tutto inappropriata e il Vangelo di Giovanni stesso, per il quale il prologo serve adesso da *ouverture*, ha reso perfettamente chiara la questione. L'umanità del Logos è presentata nella storia che il Vangelo racconta riguardo a Gesù. Con quella, il contatto tra Dio e mondo acquista una forma concreta: precisamente la forma della vita, del ministero e della morte di Gesù» (WEDER, «Deus Incarnatus», 332).

⁷⁷ Cf. BROWN, *Giovanni*, 1494-1495. BENNEMA, *The Power of Saving Wisdom*, 252, parla dello Spirito come «il potere della Sapienza che salva», ritenendo comunque che sia Gesù la Sapienza incarnata.

stesso frutto cristologico della vite sapiente che Gesù è in se stesso. Nel Logos divenuto carne «Dio è incontrato nella sua interezza. Non resta nulla di nascosto in Dio che non incontrerebbe il mondo nel Logos»⁷⁸ e ciò non perché il Logos incarnato abbia comunicato contenuti su Dio (essenza, volontà, comandamenti), per quanto alti, ma perché «nel caso dell'Incarnato, la rivelazione significa precisamente... un'incorporazione dell'essenza di Dio. La rivelazione significa la realtà di Dio nel senso della presenza efficace».⁷⁹

Come la Sapienza di Dio che tocca il cielo e pure cammina sulla terra (Bar 3,38), così il Gesù di Giovanni merita il titolo di Messia per la sua capacità di restare in perenne relazione con il Padre e con il mondo, per la gloria di Dio e la salvezza del mondo, senza poter essere in alcun modo confinato, manipolato, limitato nella sua regalità sul mondo. La modalità sapiente della relazione di Dio al mondo, ormai, non è più il libro della Torah (cf. Bar 4 e Sir 24), ma la Parola divenuta carne nell'uomo individuale Gesù di Nazaret, soggetto dell'amare e del morire e, «in lui» e «nel suo nome», la partecipazione di ogni uomo credente alla relazione vivificante con il Padre vivente che la Parola divenuta carne ha determinato, fondato e rivelato e che lo Spirito rende perennemente attuale nei credenti.

La storia di Gesù di Nazaret, Sapienza che si manifesta nel modo della Parola divenuta carne, non è solo la storia di un messia riconosciuto attraverso le lenti delle tradizioni sapienziali; è anche la storia di un uomo la cui identità messianica implica una rilettura radicale delle Scritture di Israele e, conseguentemente, del discorso su Dio in esse costruito: dopo l'identificazione piena e totale tra il singolo uomo Gesù di Nazaret e la Parola, la Parola sapiente di Dio definisce relazionalmente dall'interno l'essere di Dio: Dio volto a Dio in principio e Sapienza della loro relazione intima e del loro essere «origine» e «compimento» del mondo. Se l'influsso delle tradizioni sapienziali, dunque, determina la riconfigurazione del messianismo giudaico in Giovanni, tale riconfigurazione, interamente governata dalla *Gestalt* messianica di Gesù figlio di Giuseppe da Nazaret, determina anche una radicale riconfigurazione del monoteismo giudaico.

⁷⁸ WEDER, «Deus Incarnatus», 331.

⁷⁹ WEDER, «Deus Incarnatus», 331.

Conclusione

Vorrei intendere l'appello alla fede con cui si conclude il racconto giovanneo in 20,31 come un invito a cercare il Messia *con sapienza*, imparandone le vie di manifestazione nel mondo secondo il modo del rivelarsi divino detto nei termini della Sapienza, il modo cioè del divenire carne della Parola in Gesù Figlio dell'uomo, tenda dell'incontro tra Dio e mondo (1,14; cf. Es 25,8; 40,33b-38; Sir 24,8; Gl 4,17.21; Zc 2,14). È sul *modo* della manifestazione, più che sul contenuto della stessa e sull'indiscussa identità del Rivelatore, che insiste non a caso l'epilogo del vangelo: «Dopo queste cose, Gesù si manifestò di nuovo ai suoi discepoli... e si manifestò *così*» (21,1: ἐφάνέρωσεν δὲ οὕτως). Questo modo ha a che fare, sin dall'inizio del racconto evangelico (cf. 1,32-34; 6,62-63), con lo Spirito della sapienza (cf. Sap 1,5-6; 7,22-24; 9,17), cui compete rivelare il Figlio dell'uomo nascosto (cf. 1En 48,7). «Il Messia» atteso da Israele, secondo Giovanni, è Gesù figlio di Giuseppe da Nazaret. Gesù, per converso, è il Messia Figlio di Dio nel senso in cui la Sapienza permette di proclamarne la storia e l'identità. Lo Spirito, insieme ai testimoni viventi e attraverso il libro del testimone, permetterà a ogni lettore l'accesso alla sua identità messianica nei modi resi accessibili dalla Sapienza a chi la cerca con costanza e fedeltà senza temerne il duro addestramento.

MARIA ARMIDA NICOLACI
 Facoltà Teologica di Sicilia
 Via Vittorio Emanuele, 463
 90134 Palermo
 maridanic@alice.it

Parole chiave

Sapienza – Spirito – Incarnazione – Messia – Nascondimento – Elusività – Cercare – Trovare

Keywords

Wisdom – Spirit – Incarnation – Messiah – Hiddenness – Elusiveness – Seeking – Finding

Sommario

Partendo dalla riconosciuta influenza delle tradizioni sapienziali e, in particolare, del «mito» della Sapienza personificata nell'elaborazione cristologica del-

l'ambiente giovanneo (cf. Gv 1,1-18), l'articolo si propone di verificare se e come le tradizioni stesse possano spiegare l'accento posto nel Quarto Vangelo sull'elusività di Gesù e aver inciso in modo determinante sulla riconfigurazione del messianismo giudaico a partire dalla professione di fede in Gesù di Nazaret. L'insistenza metodica sul mistero della sua origine, della sua presenza e del suo destino, congiunta al ricorso al binomio «cercare-trovare» fatto in punti strategici della versione giovannea della storia della sequela messianica, spinge a ritenere che nella rilettura sapienziale del racconto fondatore, custodito e trasmesso dalla Legge e dai Profeti, l'evangelista abbia individuato la modalità più adeguata per annunciare Gesù come Messia di Israele e Salvatore del mondo pur se presente e operante in *hidden ways* come il Dio dei sapienti di Israele. Se ne potrebbe concludere che, più che vedere in Gesù la «Sapienza incarnata», l'evangelista veda nel divenire carne del *Logos* il modo del rivelarsi divino detto nei termini della Sapienza e nello Spirito del Risorto la Sapienza permanente del riconoscimento messianico.

Summary

The starting point of this article is the acknowledged influence of the sapiential tradition and in particular of the «myth» of personified Wisdom in the Christological development in the Johannine sphere (cf. Jn 1,1-18). It intends to verify if and how these same traditions can explain the emphasis of the Fourth Gospel on the elusiveness of Jesus and to have had a decisive influence on the re-configuration of Jewish Messianism consequent on faith in Jesus of Nazareth. The methodical emphasis on the mystery of his origin, his presence and his destiny, together with the employment of the binome «seeking- finding» which is found at strategic points in the Johannine version of the account of the following of the Messiah, urges the claim that in his sapiential *relecture* of the foundational account, preserved and transmitted in the Law and the Prophets, the evangelist chose the most suitable way of proclaiming Jesus as Messiah of Israel and Saviour of the world even though present and operating in *hidden ways* like the God of Israel's sages. It could be concluded from this that rather than seeing in Jesus «Wisdom incarnate», the evangelist sees the taking of flesh by the *Logos* as the way of divine revelation spoken of in the terms of Wisdom and the Spirit of the Risen One as the enduring Wisdom of the messianic recognition.