

L'«ora» e i «segni» nella storia del Figlio dell'uomo secondo Giovanni

La scelta di declinare dal punto di vista giovanneo la questione dei modi dell'intervento di Dio nella storia focalizzando il rapporto tra i «segni» e l'«ora» del Figlio dell'uomo si giustifica per diversi motivi:

– il «fare segni» è uno dei modi con cui la narrazione veterotestamentaria esprime tipologicamente l'intervento di Dio nella storia ed è quello che il quarto evangelista ha eletto come codice comunicativo privilegiato per il suo annunzio cristologico in forma biografica (cf. 20,30-31). Primariamente, anche se non esclusivamente, è nell'epopea esodica che questo modello emerge in modo eminente¹ ed è ad esso che il narratore allude nel primo epilogo del suo testo.² Esso implica, nella sua struttura, la missione di un profeta-inviato nel quale e per mezzo del quale Dio si manifesta presente e attivo nella storia del suo popolo legittimandolo e autenticandone la missione attraverso i segni che gli dona/ordina di fare (cf. Es 4,1-9.17.28; Dt 34,11). Questi sono finalizzati contemporaneamente al riconoscimento dell'inviato e alla fede in lui, come alla fede/riconoscimento nell/del Dio che, inviandolo, si fa presente concreta-

¹ Cf. Es 4,9.17.28.30; 7,3; 10,1-2; Nm 14,11.22; Dt 4,34; 6,22; 7,19; 26,8; 29,2; 34,11; Gs 24,17; Ne 9,10; Sal 78,43; 105,27; 135,9; Sap 10,16; Ger 32,20-21; Bar 2,11.

² Cf. Dt 6,22: καὶ ἔδωκεν κύριος σημεῖα καὶ τέρατα μεγάλα καὶ πονηρὰ... ἐνώπιον ἡμῶν // Gv 20,30: Πολλὰ μὲν οὖν καὶ ἄλλα σημεῖα ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς ἐνώπιον τῶν μαθητῶν αὐτοῦ (cf. anche Dt 4,34; 7,19; 29,1-2). «La fonte di ispirazione del quarto evangelista per i “segni giovannei” è il ciclo dell'esodo, ma evidentemente a partire da una tipologia diversa di segno. Il “segno giudaico” di legittimazione, infatti, ricalcava in qualche modo il potere dato da Dio a Mosè perché i suoi connazionali gli dessero credito e lo seguissero nella fuga dall'Egitto. I segni operati da Gesù nel quarto vangelo hanno invece molti tratti in comune con i segni e i prodigi compiuti da Dio a beneficio degli israeliti oppressi dagli egiziani. Lo dice anzitutto il plurale. Come nell'antico esodo, anche nel ministero giovanneo di Gesù i segni sono caratterizzati dal plurale: costituiscono cioè tutta una serie di molti segni che hanno lo stesso scopo e la stessa ambientazione locale, temporale e narrativa. Come nell'antico esodo, poi, anche qui i segni sono compiuti sotto gli occhi sia di chi è disposto a credere, sia di chi oppone resistenza, e come nell'antico esodo i segni devono mostrare la gloria divina e condurre alla fede», cf. G. BIGUZZI, *Il vangelo dei segni*, Brescia 2014, 60 e 24-25; 52-53.

mente per la liberazione nella vita del suo popolo oppresso (cf. Es 4,30-31; Nm 14,11; Dt 4,34-35). Quali segni di liberazione, hanno un significato inevitabilmente polemico: servono nella battaglia contro l'oppressore e permettono la liberazione del popolo di Dio, simultanea a un braccio di ferro violento con chi spadroneggia sulla sua vita (cf. Es 7,3; 10,1-2). Essi, però, non sono solo funzionali alla liberazione e non hanno solo un significato polemico: con i segni, Dio «si fa» anche «un nome» (Ne 9,10; Ger 32,20-21; Bar 2,11). Essi, dunque, servono alla rivelazione/manifestazione della Gloria, cioè dell'esserci e dell'identità rilevante, efficace, del Dio liberatore, unico sovrano con diritto sulla vita e sulla morte.³

Per mezzo della liberazione (*evento salvifico*), in effetti, è la rivelazione stessa che si compie (*evento rivelativo*) orientata a costruire la possibilità della relazione di alleanza (*evento relazionale*) nell'esperienza dell'autentico riconoscimento e servizio/culto del Dio liberatore. È l'evento relazionale (l'alleanza e l'appartenenza liberante), in ultima analisi, la salvezza compiuta nel rivelarsi e agire di Dio attraverso i σημεῖα. Il modello esodico, dunque, è assunto pienamente da Giovanni, anche nella sua valenza polemica – c'è una condizione di schiavitù da affrontare (cf. 8,31ss); c'è una battaglia da condurre e vincere contro il «mondo» e il suo principe (cf. 12,31; 16,33) –, e applicato cristologicamente in rapporto a Gesù di Nazaret (cf. 2,23: «i suoi segni che faceva») in prospettiva sapienziale⁴ ed escatologica.⁵

– L'«ora», d'altro canto, richiama una delle coordinate indispensabili della storia, quella del tempo umano inteso come ambito dell'agire ri-

³ Cf. in Nm 14,22 il parallelismo tra «segni» e «gloria»: «²⁰Il Signore disse: "Io perdono come tu hai chiesto; ²¹ma, come è vero che io vivo e che la gloria del Signore riempirà tutta la terra, ²²tutti gli uomini che hanno visto la mia gloria e i segni compiuti da me (תָּרַוּ אֶת כָּל־הָאָדָמִים הָרְאוּ אֶת־כְּבוֹדִי וְאֶת־אֲשֶׁר־עָשִׂיתִי / LXX πάντες οἱ ἄνδρες οἱ ὁρῶντες τὴν δόξαν μου καὶ τὰ σημεῖα ἃ ἐποίησα) in Egitto e nel deserto e tuttavia mi hanno messo alla prova già dieci volte e non hanno dato ascolto alla mia voce, ²³certo non vedranno la terra che ho giurato di dare ai loro padri, e tutti quelli che mi trattano senza rispetto non la vedranno. ²⁴Ma il mio servo Caleb, che è stato animato da un altro spirito e mi ha seguito fedelmente, io lo introdurrò nella terra dove già è stato; la sua stirpe la possederà"».

⁴ Cf. M. SCOTT, *Sophia and the Johannine Jesus*, Sheffield 1992, 165-167.

⁵ Troppo *tranchante* mi pare la distinzione fatta da BIGUZZI, *Il vangelo dei segni*, 29.53, tra il «segno giudaico» (con funzione legittimante e accreditante) e i «segni giovannei» (con funzione rivelativa-identificante; la serie plurale, complessiva, dentro la quale i singoli segni vanno inseriti e compresi). La differenza fondamentale, a suo avviso, sarebbe la seguente: «mentre l'inviato di Dio ha l'iniziativa dei segni giovannei e con essi mette di fronte al mistero della propria origine, il segno giudaico è una pretesa umana e con esso si chiede all'inviato di Dio di accreditarsi» (*ivi*, 28). Anche per l'evangelista i segni hanno un valore accreditante, come ben si vede dall'epilogo. Solo che il Cristo che accreditano e il modello d'intervento divino nella storia che attestano sono diversi da quelli conosciuti e attesi: i segni giovannei contengono, dunque, un *novum* che dipende dalla loro specifica struttura e finalità rivelativa.

velativo e salvifico di Dio. Lo sfondo del linguaggio giovanneo, stavolta, è primariamente quello escatologico-apocalittico del «giorno» (ἡμέρα), «tempo opportuno» (καιρός) e «ora» (ώρα) stabiliti per l'intervento definitivo di Dio e/o per l'avvento del Figlio dell'uomo,⁶ che è anche l'ora del giudizio e della tribolazione (cf. Dn 12,1; 1En 62,3-8; Ap 3,10; 14,7).⁷

L'«ora», dunque, più che un punto tra gli altri nella sequenza lineare del tempo (quantitativamente intesa) è anzitutto essa stessa una definizione del tempo a partire dall'intervento di rivelazione e di liberazione escatologica che pone fine al tempo della vecchia creazione per inaugurare la nuova (un'«ora» qualitativamente intesa). Nel contesto in cui Gesù proclama giunta l'«ora» in Gv 12,20-36 il termine, insieme all'avverbio temporale νῦν, ricorre con una particolare densità. J. Frey, sulla scorta anche di altri studiosi, ne ha tratto conclusioni importanti quanto alla matrice del concetto giovanneo: «qui potrebbe configurarsi al contempo un punto di riferimento quanto all'origine di questo discorso: Gv 12,27 – in aperto contrasto – riprende la pericope del Getsemani di Mc 14,31-42 nella quale si incontra l'«ora» in forma assoluta (Mc 14,35.41) per indicare l'ora stabilita da Dio della morte di Gesù».⁸ L'evangelista, così, mostrerebbe di aver ricavato e inteso in modo indipendente il concetto assoluto di «ora» orientandolo tutto a Gesù. Dato che questa «ora» di Gesù definisce la sua missione dall'alto, si potrebbe anche contrassegnare come «la sua ora», quella in cui il cammino di Gesù, sul quale sin dall'inizio del racconto affiora la parola relativa a un'«ora» non ancora venuta (2,4), troverebbe la sua meta nell'evento complessivo della morte/in-

⁶ Cf. Dn 8,17.19; 11,35; 12,1-4; 1En 45,3-4; 48,2; 50,1; 51,1-5; 61,5; 62,3; 1QS IV,18-20; Mt 24,36.44.50; 25,13; Mc 13,22; Lc 12,39-40.46 ma anche 22,53.

⁷ Per lo sfondo offerto da Daniele e dalla letteratura giudaica peritestamentaria al concetto giovanneo dell'«ora» del Figlio dell'uomo, si veda in particolare S. MIHALIOS, *The Danielic Eschatological Hour in the Johannine Literature*, London-New York 2011, 31-58. Valutato il significato delle 53 occorrenze del termine «ora» nei LXX, l'autore conclude: «The Danielic use of Hour seems to be the only one specifically related and relevant to the Johannine uses» (ivi, 4 nota 11). Conclusa, altresì, l'indagine sulla letteratura giudaica peritestamentaria rilevante, egli afferma che «non si possono dissociare gli eventi (tribolazione, giudizio finale, risurrezione) o i motivi (Figlio dell'uomo, Michele, glorificazione, prova) escatologici di cui parla Daniele, dall'ora o «tempo» in cui questi eventi in Daniele si realizzano. In realtà, gli autori giudaici non hanno solo spiegato gli eventi e i motivi di Daniele ma hanno anche sviluppato il concetto danielico di un «tempo» finale in un modo che ha generato un'attesa dell'agire finale di Dio. Anche in luoghi dove il termine «ora» o «tempo» è assente ed emergono altri temi di Daniele, si può affermare con sicurezza che il concetto del «tempo», «epoca» o «era» escatologici è sotteso concettualmente al discorso fatto in questi testi. La connessione tra l'ora e i temi escatologici in Daniele era familiare ai Giudei e, perciò, l'uso che Giovanni fa dell'ora in relazione al tempo finale del giudizio e della risurrezione non sarebbe stato percepito come qualcosa di unico» (ivi, 78-79).

⁸ J. FREY, *Die johanneische Eschatologie*, Tübingen 1998, II, 215-216.

nalzamento, il cui tempo è proclamato ormai giunto in 12,23 e da lì in poi è narrativamente presente.⁹

– Lo studio della correlazione tra *segni* e *ora*, tuttavia, non potrebbe bastare per enucleare un modello giovanneo di intervento divino cristologicamente e cristocentricamente determinato, se l'*ora* e i *segni* non fossero correlati, a loro volta, al soggetto che ne è protagonista: Gesù, in quanto Messia Figlio dell'uomo. Se, infatti, i «segni» sono generalmente quelli che identificano il Cristo (cf. 7,31; 20,31), l'«ora» di Gesù ha a che fare con l'«ora» in cui deve essere innalzato/glorificato il Figlio dell'uomo (cf. 12,22; 13,31) e i «segni» da lui posti sono proprio quelli in cui emergono i tratti di questo Figlio dell'uomo presente e tangibile (cf. 9,35-38) e, in lui, i tratti caratteristici del Dio liberatore che mediante il Figlio dell'uomo interviene per il giudizio e la salvezza nel «giorno e ora» fissati. Già C.H. Dodd l'aveva notato: «il Gesù del libro dei segni è sempre il Cristo morto e risorto... tutte le opere di Cristo sono dei segni della sua opera ultima. I segni sono tutti veri, perché chi li compie è il Figlio dell'uomo esaltato e glorificato nella croce».¹⁰

Stabilito il background apocalittico dell'ora di Gesù Figlio dell'uomo e, al contempo, ipotizzata come altamente probabile un'attribuzione a Gesù di Nazaret medesimo del ricorso al concetto danielico dell'ora,¹¹ intrecciare la teologia della rivelazione salvifica (i *segni*), l'escatologia (l'*ora*) e la specifica cristologia giovannea del *Figlio dell'uomo*, mi è sembrato necessario all'enucleazione di un possibile modello giovanneo di intervento divino nella storia. In questo intreccio, a mio avviso, il modello dell'intervento di Dio nella storia trova le sue coordinate fondamentali *secondo Giovanni*.

1. LO SFONDO COSTITUITO DALLA STORIA DELLA RICERCA

Tanto i temi dell'«ora» e dei «segni» – centrali nella teologia narrativa del Quarto Vangelo – quanto le peculiarità giovannee della cristologia implicita nell'uso dell'espressione «Figlio dell'uomo» sono oggetto di ampio dibattito. Ho scelto di individuare alcuni degli aspetti dell'indagine su questi temi a partire dalla domanda sul modo in cui l'ermeneutica cristologica giovannea di espressioni e temi biblici già elaborati anche

⁹ FREY, *Die johanneische Eschatologie*, 216.

¹⁰ C.H. DODD, *L'interpretazione del quarto vangelo*, Brescia 1974, 469.

¹¹ Considerando il significato del ricorso all'«ora» nella tradizione sinottica e giovannea del Getsemani, MIHALIOS, *Danielic Eschatological Hour*, 132.133 e 137 sostiene, sulla scorta di altri studiosi, che «l'attestazione molteplice dell'ora spinge a ritenere fortemente che la tradizione dell'ora risalga probabilmente a Gesù. L'agonia e la tribolazione del Getsemani rimandano all'ora della battaglia e della redenzione, cioè all'ora della croce».

nella tradizione e narrazione sinottica¹² contribuisce a definire un modello di intervento di Dio nella storia. Li richiamerò sinteticamente problematizzando le questioni discusse nella ricerca per poi lavorare sui testi alla luce di tale sfondo.

1.1. *La relazione tra i «segni» e l'«ora» nello studio della struttura e cristologia narrativa del Quarto Vangelo*

«Segni» e «ora» si possono ritenere senza dubbio due pilastri portanti dell'architettura simbolica e narrativa del vangelo giovanneo, come si può vedere già da un semplice rilievo statistico.¹³ Non tutti gli studiosi concordano, però, sulla struttura dell'architettura e, dunque, sull'interpretazione corretta della correlazione tra segni e ora nella costruzione narrativa del vangelo, nel suo kerygma e nella sua cristologia. Quanti e quali sono i segni? Si limitano ai primi dodici capitoli o si estendono anche agli altri fino al c. 20 (o, eventualmente, fino alla pesca miracolosa nel lago di Tiberiade dopo la Pasqua nel c. 21)? Sono segni solo quelli chiamati tali? I segni sono solo i miracoli o gesti prodigiosi? I segni sono un modo per indicare tutto il materiale raccolto nel vangelo, comprendente dunque anche i discorsi a essi indissolubilmente correlati?¹⁴ Segno è anche la croce o l'evento pasquale nella sua interezza?¹⁵ Se si assume pienamente il significato della duplice risposta di Gesù alla richiesta di un segno identificante (Gv 2,18; 6,30), il suo segno per eccellenza dovrebbe essere proprio quello pasquale che, non a caso, è analogo al sinottico segno di Giona divenuto già in Luca, ad esempio, il segno del Figlio dell'uomo: «Questa generazione è una generazione malvagia. Cerca un se-

¹² Dei «segni del Cristo», ovvero i segni che lo accreditano quale inviato escatologico da parte di Dio, parla chiaramente la tradizione sinottica: Q (Mt 11,2-6 // Lc 7,18-23; Mt 12,38-40 // Lc 11,16.29-30); Mc (Mc 8,1-13 // Mt 16,1-4); At 2,22. Cf. BIGUZZI, *Il vangelo dei segni*, 29: «In modo speculare, segni sono i prodigi con cui gli pseudo-cristi e pseudo-profeti vorrebbero accreditarsi (Mt 24,24; Mc 13,22; 2Ts 2,9; Ap 13,13-14; 19,20)»; cf. anche Dt 13,1-6. Analogamente, come si è detto, è già sinottico il tema dell'«ora» di Gesù intesa come l'ora di passione del Figlio dell'uomo (cf. Mt 26,45; Mc 14,35.41; cf. Lc 22,53).

¹³ «Segno» occorre in Giovanni 17x su 77 del NT rispetto alle 7x di Mc, 13x di Mt, 11x di Lc, 13x di At; «ora» occorre 26x su 106 del NT rispetto alle 21x di Mt, 12x di Mc, 17x di Lc e 11x di At.

¹⁴ Si pensi, ad esempio, allo sfondo biblico-teologico rappresentato dall'interpretazione dei segni di Mosè e Aronne nel Sal 105,27: «le parole dei suoi segni» (TM רב־הַבְּרָאִתָּי אֲחֵתָי / LXX τὰς λόγους τῶν σημείων αὐτοῦ).

¹⁵ Secondo BIGUZZI, *Il vangelo dei segni*, 30, nel segno della croce-risurrezione, il settimo, il segno giudaico e quello giovanneo «si fondono», anche se il segno pasquale è «un segno sui generis, in quelli preparato e significato: è il segno per eccellenza», quello «che dà contenuto e senso ai sei segni che ad esso devono preparare e condurre» (ivi, 32). Giovanni intreccerebbe tre segni pedagogici galilaici che educano alla fede e tre segni polemici gerosolimitani che preparano lo scontro finale.

gno, ma non le sarà dato segno se non il segno di Giona. Così come, infatti, Giona divenne segno per i niniviti, così sarà anche il Figlio dell'uomo per questa generazione» (Lc 11,29-30).¹⁶ Che relazione, dunque, tra «i segni» al plurale, il singolare «segno» pasquale e il Figlio dell'uomo?

Analogamente: l'«ora» è proprio soltanto quella della crocifissione e risurrezione? «Nel Vangelo di Giovanni, tutti i commentatori concordano, l'ora designa l'avvenimento della croce-risurrezione».¹⁷ Ma è questo l'unico modo in cui occorra intendere i riferimenti all'«ora» di Gesù in Giovanni? Il significato referenziale attribuito all'«ora» sarebbe lo stesso quando essa è in bocca al narratore e quando è in bocca a Gesù? Il fatto che l'evangelista usi un lessico molto ricco per parlare del «tempo» e dei «tempi» di Gesù non dovrebbe avere alcuna incidenza sull'interpretazione dell'«ora»? L'«ora», intesa in senso qualitativo-apocalittico, è solo quella dell'evento ultimo-culminante della rivelazione del Figlio dell'uomo nascosto, del parto messianico e dell'intervento giudiziale e liberatore di Dio o le si potrebbe e dovrebbe dare anche, in qualche modo, una struttura e un valore quantitativo-lineare? È l'*éschaton* che irrompe – colmo della pienezza/compimento che gli è propria – solo nella pasqua di Gesù o ha un suo «svolgimento» spazio-temporale? Non sarebbe più corretto dire, piuttosto, che «nel vangelo di Giovanni il ministero di Gesù, incluso la sua morte e risurrezione, è definito dall'ora escatologica»?¹⁸

E i segni posti dal Figlio dell'uomo, che si svolgono nello spazio e nel tempo, in che relazione stanno con l'«ora»? Forse, in qualche modo, la temporalizzano? Non sarebbe giusto dire che «l'ora escatologica ha luogo nel tempo»¹⁹ e che sono proprio i segni di Gesù Figlio dell'uomo, trama stessa della sua storia, la concretezza di questa temporalizzazione dell'*éschaton*?

Il carattere aperto, non pienamente risolto, di queste domande si riflette bene, a mio avviso, nella difficoltà di trovare una proposta di struttura narrativa del vangelo che veda una certa convergenza o unanimità tra gli studiosi.²⁰ Per quanto la «macrostruttura del quarto vangelo», tra

¹⁶ In Mt la comparazione tra il segno di Giona profeta e i tre giorni e tre notti del Figlio dell'uomo non si esplicita fino al punto da dire che questi sarà un σημεῖον, ma in Mt 24,30 si parlerà comunque del «segno» del Figlio dell'uomo celeste.

¹⁷ M. GIRARD, «Cana ou l'«heure» de la vraie noce (Jean 2,1-12): structure stylistique et processus de symbolisation», in A. PASSONI DELL'ACQUA (ed.), «Il vostro frutto rimanga» (Gv 16,16). *Miscellanea per il LXX compleanno di Giuseppe Ghiberti*, Bologna 2005, 99-109, qui 106.

¹⁸ MIHALIOS, *Danielic Eschatologic Hour*, 176.

¹⁹ P. MARITZ, «Some Time in John, tensions between the hour and eternity in John 17», in *Neot* 41(2007), 112-130, qui 127.

²⁰ Cf. G. MLAKUZHYYL, *The Christocentric Literary Structure of the Fourth Gospel*, Roma 2011, 51-278.

il prologo (1,1-18) e l'epilogo (c. 21), possa sembrare «semplice da stabilire»,²¹ la bipartizione classica proposta da Dodd nel 1953 tra il «libro dei segni» (cc. 2-12) e il «libro della passione» (cc. 13-20),²² poi riformulata da altri sulla base del rapporto tra i segni (cc. 1-12) e la «gloria» o «l'ora» di Gesù (cc. 13-20),²³ tra «il giorno» (cc. 2-12) e l'«ora» (cc. 13-20) di Gesù,²⁴ o da altri ancora sulla differenza tra «rivelazione di Gesù davanti al mondo» (1,19-12,50) e «rivelazione di Gesù davanti ai suoi»,²⁵ può essere sottoposta a critiche su più fronti. Già al livello semplicemente descrittivo, il primo ostacolo a questa struttura bipartita è posto dal primo epilogo del vangelo che presenta nella sua interezza il βιβλίον consegnato al lettore come libro di segni (20,30-31); il secondo, dal fatto che l'avvento dell'ora è proclamato già nel c. 12 (12,23), che la manifestazione della «gloria» di Gesù comincia già nel «principio dei segni a Cana di Galilea» (2,11) e che la terza pasqua di Gesù, quella di passione, morte e risurrezione è introdotta già in 11,55. Non è così semplice, dunque, sostenere che «il tempo dei segni è ben diverso dall'ora di Gesù che sopraggiunge con la morte e risurrezione, perché la storia è diversa dal tempo escatologico».²⁶ Non è così semplice, cioè, identificare l'ora escatologica con la morte e glorificazione di Gesù distinguendo e separando nettamente – sia a livello letterario-narrativo che a livello teologico-cristologico – un tempo-non-dell'«ora» (quello precedente al tempo di passione) e il tempo-dell'«ora»-venuta (quello di passione e glorificazione). G. Biguzzi, recentemente, ha proposto come soluzione della controversia quella di chiamare «Libro dei segni» la prima parte del racconto evangelico (1,19-12,50), considerando 1,19-51 una «piccola sezione introduttiva» («verso i segni») parallela alla «piccola sezione di trapasso» (11,55-12,50) che introdurrebbe la seconda parte del racconto o «Libro dell'ora» (cc. 13-21) e che si dovrebbe chiamare «dai segni verso l'«ora» di Gesù» o «verso il segno per eccellenza».²⁷ Una soluzione per certi versi tradizionale ma al contempo critica, avvertita, che mostra la difficoltà di comprendere la connessione letteraria e teologica tra «segni» e «ora»: con 11,55-12,50 si va «verso l'ora» o «verso il segno per eccellenza»? Se le

²¹ J. ZUMSTEIN, *L'Évangile selon Saint Jean (1-12)*, Genève 2014, 21.

²² DODD, *L'interpretazione*, 359-361.

²³ Cf. R.E. BROWN, *Giovanni. Commento al Vangelo spirituale*, Assisi 1979, CLXIX-CLXX; 643-645; E. COTHENET, «Il quarto vangelo», in A. GEORGE – P. GRELOT (edd.), *La tradizione giovannea*, Roma 21994, 122-126. Lo stesso MLAKUZHIL, *The Christocentric Literary Structure*, 349-396 opta infine per una bipartizione tra «i segni di Gesù» (cc. 2-12) e «l'ora di Gesù» (11,1-20,29), considerando Gv 11-12 una «sezione ponte» (415-416).

²⁴ Cf. L. MARTIGNANI, «Il mio giorno». *Indagine esegetico-teologica sull'uso del termine ἡμέρα in Giovanni*, Roma 1998, 16-19.

²⁵ Cf. ZUMSTEIN, *L'Évangile*, 21-23.

²⁶ BIGUZZI, *Il vangelo dei segni*, 71.

²⁷ BIGUZZI, *Il vangelo dei segni*, 136-140.

due soluzioni sono davvero equiparabili, allora si dovrebbe dire che l'ora ha un'intrinseca struttura segnica e che, di conseguenza, i segni non potrebbero essere, tutti e ciascuno, che i segni dell'«ora»! Ma, se così fosse, l'intreccio tra «segni» e «ora» nell'architettura narrativa del vangelo avrebbe come conseguenza diretta la temporalizzazione dell'«ora» e l'escatologizzazione dei «segni» o, meglio ancora, la storicizzazione in forma drammatica dell'«ora» e di colui che ne è il protagonista al contempo umano e trascendente, il Figlio dell'uomo apocalittico.

1.2. *L'ora, i segni e Gesù Figlio dell'uomo*

La correlazione dell'intreccio segni-ora con la cristologia del Figlio dell'uomo non è frequente nella storia della ricerca, anche perché – eccezion fatta per il caso del cieco nato (cf. Gv 9,35-38) – il compimento dei segni o, più in generale, il linguaggio dei segni nel vangelo non è messo esplicitamente in relazione al titolo «Figlio dell'uomo», a differenza, invece, del lessico dell'«ora» che è messo in relazione tanto a quello dei segni quanto alla figura/destino del Figlio dell'uomo. L'«ora», dunque, è l'ambito in cui si intrecciano la realtà dei segni (significante e significato) e l'identità del Figlio dell'uomo nell'atto del suo rivelarsi.

La correlazione strutturale tra i segni e l'identità di Gesù quale Figlio dell'uomo, d'altra parte, diventa più nitida se si guarda al contesto prossimo del racconto relativo al «principio dei segni» (2,1-12) e, cioè, all'annuncio di Gesù a Natanaele che prelude non solo all'interesse della rivelazione cristologica e a tutto il ministero di Gesù in parole e opere ma, nell'immediato contesto, proprio al segno di Cana: «vedrai cose più grandi di queste. Vedrete il cielo aperto e gli angeli di Dio salire e scendere sul Figlio dell'uomo» (1,50-51).²⁸ Sia che si tratti di una rilettura successiva del vangelo e del suo *incipit* narrativo, sia che si tratti della conclusione originaria dell'intero testo, il c. 21 insisterà sul collegamento originario tra Natanaele, destinatario rappresentativo del primo *lógon* sul Figlio dell'uomo, e il principio dei segni in Cana di Galilea (cf. 21,2). Ciò che accade a Cana, dunque, ha a che fare con gli inizi dell'esperienza di rivelazione promessa da Gesù a Natanaele e ai discepoli che avrà come suo strumento privilegiato il Figlio dell'uomo apocalittico. Il Figlio dell'uomo viene stabilito come «la connessione tra cielo e terra [...] mediatore tra Dio e l'umanità. Egli comunica il messaggio di Dio all'umanità e

²⁸ B.E. REYNOLDS, «The Use of the Son of Man Idiom in the Gospel of John», in L. HURTADO – P.L. OWEN (edd.), *Who is this son of Man? The Latest Scholarship on a Puzzling Expression of the Historical Jesus*, London-New York 2011, 101-129: detto tra i più frantesi e tralasciati di quelli giovannei sul Figlio dell'uomo al livello dell'indagine storica, «nondimeno è il primo detto sul Figlio dell'uomo nel vangelo, conclude il primo capitolo e prepara l'inizio dei segni e dell'insegnamento di Gesù» (*ivi*, 113).

la risposta dell'umanità a Dio, così come simbolizzato dai messaggeri/angeli che salgono e scendono su di lui».²⁹

Il segno di Cana è la prima concretizzazione spazio-temporale di questo annuncio di stile apocalittico e della forma/struttura relazionale che la funzione mediatrice di Gesù Figlio dell'uomo assumerà nel mondo. Egli, non solo nei suoi segni, ma nell'interezza del suo ministero farà da «link» tra Dio e mondo.³⁰ Il legame tra i segni, l'ora e il Figlio dell'uomo si può dire posto, così, sin dall'inizio del racconto giovanneo. Appartiene anch'esso alla sua ἀρχή narrativa.³¹

1.3. È possibile parlare di una «storia» del Figlio dell'uomo secondo Giovanni?

La questione dell'«ora», dei «segni» e della loro correlazione nell'architettura narrativa del vangelo è anche la questione delle modalità del rivelarsi escatologico del Figlio dell'uomo: ha egli una «storia» spazio-temporale o «il suo giorno»/la «sua parusia» sono senza tempo, istantanei, «come la folgore che guizzando brilla da un capo all'altro del cielo» (Mt 24,37 // Lc 17,24)?

Sembra, indirettamente, questa la questione sollevata dalla folla dei pellegrini in risposta all'affermazione di Gesù relativa alla glorificazione del Figlio dell'uomo e, ad essa correlata, alla necessità del suo «innalzamento»: «noi abbiamo udito dalla Legge che il Cristo rimane per sempre. Come, allora, tu affermi che il Figlio dell'uomo deve essere innalzato? Chi è questo Figlio dell'uomo?» (12,34). Secondo Reynolds è evidente che, nell'interpretazione della folla, il Figlio dell'uomo è identificato come una figura messianica il cui necessario «rimanere» secondo la Legge (cf. Sal 89,4.36; 110,4) apparirebbe incompatibile con l'«essere innalzato» del Figlio dell'uomo. Nell'innalzamento la folla riconosce un'allusione a un processo che implica un movimento e una partenza del Figlio dell'uomo orientato al ritorno al Dio/Padre: se deve partire da questo mondo, allora non può rimanere per sempre.³³

²⁹ REYNOLDS, «The Use», 114.115.

³⁰ REYNOLDS, «The Use», 115.

³¹ Ciò è particolarmente interessante se si considera la matrice eminentemente apocalittica dell'uso e dell'interpretazione giovannea del titolo «Figlio dell'uomo» dimostrata analiticamente nella ricerca più recente, cf. B.E. REYNOLDS, *The Apocalyptic Son of Man in the Gospel of John*, Tübingen 2008. Il rapporto tra l'uso del titolo e il suo sfondo apocalittico è attualmente il più rilevante nell'interpretazione della tradizione giovannea al riguardo. Le *Parabole di Enoc* sono il punto di riferimento obbligatorio, sia che le si consideri come redatte nella seconda metà del I secolo a.C. sia che le si consideri redatte nell'arco del I secolo d.C.

³² Gv 12,32 è l'unica occorrenza giovannea del verbo «innalzare» che non riguardi esplicitamente il Figlio dell'uomo, ma Gesù, che implicitamente sta parlando di se stesso come Figlio dell'uomo, cf. REYNOLDS, *The Apocalyptic Son of Man*, 198.

³³ REYNOLDS, *The Apocalyptic Son of Man*, 201-202.

Sull'asse extradiegetico della comunicazione autore-lettore, la questione diventa: come può la storia, implicante la passione e la morte, appartenere alla figura messianico-apocalittica del Figlio dell'uomo? Come può essere innalzato uno di cui non si attende una discesa? Eppure, stando al linguaggio giovanneo (cf. Gv 3,13), non è esagerato parlare del «movimento» del Figlio dell'uomo!³⁴ Se si può parlare di una sua discesa si può anche parlare di una ascesa, correlata all'innalzamento. E se ne può parlare, nella risignificazione giovannea del simbolismo spaziale apocalittico, in termini eminentemente storici: l'ascesa passa per la storia di conflitto, discernimento e decisione del Figlio dell'uomo che aspetta e agisce la «sua ora».³⁵ Questa storia, dunque, appartiene pienamente al Figlio dell'uomo giovanneo ed è quella che, secondo il racconto, progredisce e si consuma attraverso una strategia oculata di parole e di azioni, la strategia che lo conduce infallibilmente all'«ora» dell'innalzamento/glorificazione attraverso la passione e morte. Parole, azioni e relazioni che scandiscono il cammino di ritorno/ascesa del Figlio dell'uomo verso «dove era prima» (6,62) temporalizzano la sua «ora», rendono «durata» l'«attimo»,³⁶ *éschaton* la storia.

³⁴ REYNOLDS, «The use», 107.

³⁵ Secondo REYNOLDS, il movimento implica che la persona o l'oggetto che si muovono esistano prima e dopo il movimento. La pre- e post-esistenza del Figlio dell'uomo è implicata, dunque, in detti come 3,13 e 6,62 («The use», 108) che dimostrano il background inequivocabilmente apocalittico dell'uso giovanneo del titolo. Che, tuttavia, tale background non pregiudichi un'interpretazione più complessa del titolo di Figlio dell'uomo, implicante anche un riferimento alla sua appartenenza alla stirpe umana e, dunque, alla sua condizione mortale e incarnata – e non solo celeste e trascendente – mi sembra dimostrato dal detto relativo alla «carne e sangue» del Figlio dell'uomo che occorre «mangiare e bere» per avere la vita (6,53) e che non si può intendere semplicemente come metafora dell'atto del credere (*pace* REYNOLDS, «The Use», 117). D'altra parte, quando, riflettendo sul rapporto tra il Figlio dell'uomo giovanneo e l'escatologia realizzata del quarto vangelo, REYNOLDS afferma che, a differenza dei sinottici, Giovanni insiste sulla realtà presente dell'esserci del Figlio dell'uomo e della sua attività visibile sulla terra, di giudizio e di salvezza, piuttosto che sulla realtà del suo futuro venire (*The Apocalyptic Son of Man*, 216-218), conferma che è la modalità terrestre, storica e mortale della sua figura che ne caratterizza il ritratto secondo Giovanni. Analogamente, il fatto che la sua gloria/glorificazione non sia riposta nel futuro della sua intronizzazione celeste ma *già* nel presente storico della sua passione e morte, conferma che l'avvento rivelativo e salvifico del Figlio dell'uomo secondo Giovanni è già accadimento nella persona e nella storia di Gesù di Nazaret. «L'aspetto distintivo nel vangelo di Giovanni è l'enfasi che il linguaggio dell'innalzamento pone sulla morte del Figlio dell'uomo come inizio della sua esaltazione e glorificazione. Questa combinazione di esaltazione e glorificazione con la morte del Figlio dell'uomo è eccezionalmente caratteristica del Vangelo di Giovanni» (*ivi*, 219).

³⁶ Così F. BOVON, *Luca 2*, Brescia 2007, 752 a proposito del rapporto tra il plurale e il singolare di «giorno» in Lc 17: Luca contrappone il plurale al singolare, la durata all'attimo. «Il giorno del Figlio dell'uomo» è una categoria tradizionale di tipo apocalittico; «i giorni del Figlio dell'uomo» sono una categoria redazionale che «esprime la durata di una storia della salvezza» (*ivi*, 754). «La durata è quella della responsabilità umana, l'istante

Il quarto evangelista, dunque, non solo attribuisce a Gesù le caratteristiche della figura del Figlio dell'uomo apocalittico, ma le interpreta a modo suo nella misura in cui il suo Figlio dell'uomo celeste «viene sulla terra ed è incarnato come essere umano, agisce sulla terra ed è esaltato mediante la sua morte in croce e il suo ritorno al Padre». ³⁷ Se già nei sinottici il Figlio dell'uomo ha una sua attività terrena ed è destinato al rigetto prima del riscatto e della glorificazione (cf. Lc 12,40.49-50; 17,24-25), proprio di Giovanni è fare della sofferenza parte integrante della sua glorificazione: il Figlio dell'uomo è un uomo con la sua «storia» e, come ogni essere umano di «carne», termina la sua storia terrena morendo. I cc. 1,19-12,50 del suo vangelo sono, dunque, la «vita di Gesù» necessaria per capire la «morte di Gesù»: ³⁸ sono il racconto di ciò che prepara la sua morte, già contenendola, in realtà, come evento di trionfo della vita sulla morte stessa e manifestazione della dignità, del peso e dell'identità del glorificato.

Sulla base di questa premessa, dunque, è possibile porre un'altra domanda: c'è un solo *segno del Figlio dell'uomo* da vedersi al momento della liberazione finale (Mt 24,30) o da riconoscersi nell'esistenza stessa e nel destino del Figlio dell'uomo (Lc 11,29-30) come vorrebbe la tradizione sinottica, ³⁹ o possono esserci diversi *segni* del Messia-Figlio del-

quello della sanzione divina. La vita personale sembra essere fatta, per lui, di «giorni» da vivere nella fedeltà a Dio e del «giorno» in cui questa fedeltà (o infedeltà) troverà la sua ricompensa (o la sua sanzione)» (ivi, 756-757).

³⁷ REYNOLDS, *The Apocalyptic Son of Man*, 219.

³⁸ Secondo la definizione tanto semplice quanto fondamentale di Y. SIMOENS, *Selon Jean 2. Une Interpretation*, Bruxelles 1997, 21 (tr. it. *Secondo Giovanni. Una traduzione e un'interpretazione*, Bologna 2000).

³⁹ Tra i sinottici, Luca sembra quello più interessato al «cammino del Figlio dell'uomo» e a dare alla passione di Gesù una qualità escatologica (cf. REYNOLDS, *The Apocalyptic Son of Man*, 74). Anche in Luca, come in *1En* 45,3; 61,5 e *4Esdra* 13,52, il giorno del Signore è chiamato il giorno del Figlio dell'uomo. La sua funzione giudiziale si può dimostrare anche dal rapporto tra il *lógion* sul fuoco portato sulla terra (12,40-59) e il contesto che parla della venuta del Figlio dell'uomo (12,40). Rispetto agli altri due sinottici, «l'integrazione tra sofferenza, esaltazione e venuta futura operata da Luca è degna di nota considerando la combinazione di queste caratteristiche nel vangelo di Giovanni» (ivi, 77). Riguardo al rapporto complesso tra «i giorni» e «il giorno» del Figlio dell'uomo in Lc 17,20-37, imposta molto bene la questione F. BOVON: «le categorie del tempo e dello spazio dominano in questi versetti e ne costituiscono l'impalcatura. In realtà, bisognerebbe parlare dei tempi e degli spazi, poiché il testo offre una soluzione, la cui logica rimane in parte enigmatica, al problema della relazione del presente umano con l'avvenire divino, dello spazio creato e dello spazio sperato. La differenza tra l'uno e l'altro, tra gli uni e gli altri, non è questione soltanto di durata o di distanza perché queste categorie si mescolano tra loro pur dispiegandosi ciascuna a suo modo. Il figlio dell'uomo ha i suoi giorni e il suo giorno, verrà ed è venuto» (*Luca* 2, 744). Ai discepoli tocca «agire con lucidità considerando gli esempi passati della Scrittura e l'insegnamento presente di Gesù. In tal modo supererete le vostre delusioni, eviterete le trappole e alla fine salverete la vostra vita» (ivi): la provocazione individuata da Bovon nelle parole del Gesù lucano mi pare analoga a quella riconoscibile nelle parole del Gesù giovanneo in risposta alla domanda della folla sull'identità del Figlio dell'uomo in 12,35-36.

l'uomo, gli stessi mediante i quali l'evangelista Giovanni avrebbe inteso storicizzare la sua figura trascendente e regale? E in che modo il Dio sovrano e giudice si rivela presente e protagonista nella sua storia fatta di segni e comprensibile essa stessa, nella sua interezza e nella sua durata, come il segno della presenza salvifica ed escatologica di Dio in Gesù Figlio dell'uomo?

1.4. *L'ordito del racconto giovanneo: tematico o drammatico?*

Se il Figlio dell'uomo giovanneo ha una sua storia spazio-temporale e la sua rivelazione non è solo istante ma anche durata, alle questioni sopra esposte se ne collega un'altra oggetto di disputa: l'ordito del racconto giovanneo è tematico o drammatico? Nel suo intrigo è in ballo solo la chiamata alla fede e la persuasione cristologica (il *cosa* dell'annuncio e la risposta attesa dai destinatari) o anche il *modo* che rende persuasivo l'annuncio, un modo che passa per la *mimesis* drammatica della storia del Figlio dell'uomo, determinata dalle interazioni tra i protagonisti del racconto nel tempo e nello spazio? Se «il Vangelo di Giovanni mette in scena l'operare e il morire di Gesù nella forma di un racconto drammatico»,⁴⁰ Gesù, quale protagonista del racconto, è cambiato o meno dalla storia che vive e, concretamente, dagli eventi relazionali che lo vedono coinvolto? Ne va anche della sua identità sul piano intradiegetico o ne va solo degli altri, discepoli e antagonisti, potenziali credenti e potenziali avversari, presentati al lettore implicito quali modelli più o meno statici di fede o di incredulità?

Gli approcci di tipo narratologico e letterario, da R.A. Culpepper a J. Zumstein, sembrano optare decisamente per un intrigo tematico all'interno del quale non c'è spazio per un cambiamento o sviluppo del personaggio Gesù.⁴¹ Alcune linee della ricerca recente, che insistono maggior-

⁴⁰ M. THEOBALD, *Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1-12*, Regensburg 2009, 14.

⁴¹ R.A. CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel. A Study in Literary Design*, Philadelphia, PA 1983, 88: se la trama si può considerare una «trama di azione nel senso che Gesù raggiunge i suoi obiettivi anche se la sua sorte muta apparentemente in peggio», si può parlare di una trama del personaggio solo nel senso che questa è connessa alla sua statura morale e a ciò che la sottopone a sfida, «perché Gesù è un personaggio statico. Non c'è cambiamento o sviluppo». La trama del racconto giovanneo è episodica, perché non c'è alcuna probabilità o necessità nella sequenza costruita. Molti degli episodi non hanno valore attivo o propulsivo: servono solo a orientare il lettore a integrarli singolarmente «non in termini di trama ma di tema» (*ivi*, 97). Proprio i discorsi, che rallentano l'azione anche se intensificano il conflitto, servono a sottolineare lo sviluppo tematico del racconto. «La trama del vangelo, perciò, è controllata da uno sviluppo tematico e da una strategia di corteggiamento perché i lettori accettino la sua interpretazione di Gesù» (*ivi*, 98). Sulla scia di Culpepper, anche J. ZUMSTEIN ritiene che sia «perfettamente aleatorio voler ricostruire un intrigo drammatico per rendere conto del racconto giovanneo. Infatti, l'intrigo globale del Vangelo di Giovanni è un intrigo tematico. Il suo personaggio centrale – il Cristo giovanneo – non è trasformato dalla storia che vive; la sua identità di in-

mente sulla forte prossimità tra la forma drammatica del racconto giovanneo e il dramma greco,⁴² mi sembrano valorizzare meglio il carattere drammatico dell'ordito giovanneo proprio a partire dalla funzione probante dei «segni» di Gesù e dalla stretta relazione tra il loro crescendo drammatico – culminante nel segno della risurrezione di Lazzaro – e l'avvicinarsi progressivo dell'«ora» di passione/glorificazione proclamata, giunta proprio nel contesto medesimo in cui la folla dei pellegrini accoglie Gesù come re a Gerusalemme in forza anche dell'esperienza prodigiosa della risurrezione da lui operata (12,17-18).⁴³ Mi riferisco, in particolare, agli studi di Jo-Ann A. Brant⁴⁴ e George Parsenios.⁴⁵ Se anche Culpepper rileva il debito di Giovanni nei confronti del dramma greco, visibile proprio nell'assunzione e nell'uso dell'*anagnōrīsis* «motivo comune nella letteratura giudaica e nel dramma greco...come uno degli elementi centrali dell'intrigo del vangelo»,⁴⁶ i nuovi contributi mostrano come la drammatica del vangelo non dipenda solo dal mancato riconosci-

viato del Padre non è modificata dai conflitti che attraversa. In realtà, il tema ripreso senza sosta ed esposto sotto diverse prospettive dal Vangelo è il tema della *fede*. Come nasce la fede? Come si struttura? Come è problematizzata? Il Vangelo di Giovanni si presenta così come una drammatica della fede» («Le cycle pascal du quatrième Évangile», in D. MARGUERAT (ed.), *Quand la Bible se raconte*, Paris 2003, 143-161, qui 145-146). Per l'evangelista «non si tratta di presentare lo sviluppo storico o psicologico della vita di Gesù, ma di mostrare, attraverso una successione di episodi, come, da una parte, la rivelazione cristologica si offra al mondo e appelli alla fede, d'altra parte quale varietà di risposte essa susciti. In questo senso, il vangelo è una *mise en récit* drammatica del credere» (ZUMSTEIN, *L'Évangile*, 21).

⁴² Secondo THEOBALD, ad esempio, il Vangelo giovanneo non è un dramma o un *le-se-dramma* ma un racconto drammatico, cioè una forma mista in cui ogni *mimesis* resta collegata alla *diēgesis* (*Das Evangelium*, 16). Dal punto di vista del genere letterario, dunque, costituisce un racconto biografico ma in forma fortemente drammatizzata, cosa che costituisce anche la sua peculiarità. D'altra parte, «non si può sottovalutare il fatto che in Giovanni siano all'opera remotamente anche i principi formali (*Gestaltungsprinzipien*) dell'antica tragedia (si pensi al prologo)» (*ivi*, 17). In questa direzione, del resto, si era già mosso più recentemente R.A. CULPEPPER, *The Gospel and Letters of John*, Nashville, TN 1998, 86: «il Vangelo di Giovanni è una biografia antica in forma drammatica. Basata sul modello della discesa e del ritorno della Sapienza, racconta la storia di Gesù come la Parola incarnata che adempie il mandato del Padre di rivelare il Padre, toglie il peccato del mondo e conferisce l'autorità ai "figli di Dio". Le autorità mettono Gesù a morte ma paradossalmente la morte di Gesù è l'ora in cui egli compie la sua missione».

⁴³ Lo stesso ZUMSTEIN, del resto, non può fare a meno di notare almeno «due elementi di progressione drammatica nell'intrigo dei cc. 1-12. Anzitutto, i sette "segni" (termine giovanneo per designare i racconti di miracolo) seguono una curva ascendente e culminano nel ritorno in vita di Lazzaro (*L'Évangile*, 11). Inoltre, dal c. 5 il conflitto tra Gesù e le autorità giudaiche cresce progressivamente nella sua violenza per concludersi nella decisione del sinedrio di farlo morire (11,45-54)» (*ivi*, 21 nota 3).

⁴⁴ J.-A.A. BRANT, *Dialogue and Drama. Elements of Greek Tragedy in the Fourth Gospel*, Peabody, MA 2004.

⁴⁵ G.L. PARSENIOS, *Rhetoric and Drama in the Johannine Lawsuit Motif*, Tübingen 2010.

⁴⁶ CULPEPPER, *The Gospel and Letters of John*, 86.

mento bensì anche dal carattere impreveduto della rivelazione cristologica e dell'identità del rivelatore posta sotto processo.

La Brant parla, a questo proposito, del carattere di «sorpresa» (per i cc. 2–4) e di «delusione delle attese giudaiche» (per i cc. 5–10) che rendono la rivelazione e l'azione del testo conformi al modello della narrazione profetica e, dal punto di vista della tragedia, al conflitto tra auto-svelamento e mancato riconoscimento o, dal punto di vista dell'epica eroica, alle sfide lanciate all'onore dell'eroe.⁴⁷ Insistendo sulla centralità dei discorsi nella struttura drammatica del vangelo, la Brant riconosce come Giovanni costruisca «l'azione attraverso *speech acts*» e propone, perciò, una struttura drammatica del racconto giovanneo che «si svolge attraverso i dialoghi che sono l'azione principale del vangelo».⁴⁸ Sull'asse drammatico della relazione tra i personaggi nel mondo del racconto, Gesù con i suoi argomenti non convince i suoi interlocutori ma li provoca, invocando a proprio onore e a favore della legittimità della sua pretesa identitaria prove che non stanno nel passato ma nel futuro che lo attende e che, essendo futuro, non può costituire materia di prova. «In questo senso, gli argomenti legali rientrano nel modello proprio di un contesto eroico in cui la prova a favore di una pretesa piuttosto che di un'altra dipende dalla morte mediante la quale si conquista la gloria, piuttosto che da un processo in cui si mettono al vaglio i fatti per decidere chi debba essere onorato e chi infamato. Nell'azione del Vangelo, l'autodifesa di Gesù serve a spingere i giudei alla soluzione di giustiziarlo».⁴⁹ I discorsi, in questo senso, non sono solo «materiale di commento»,⁵⁰ ma il dispiegamento pieno dell'efficacia segnica dei gesti prodigiosi di Gesù, il loro rilancio e la loro tematizzazione al livello dell'azione verbale, non meno rilevante di quella gestuale nel crescendo del dramma. Attraverso segni e discorsi, dunque, la storia del protagonista è mutata e, con essa, la manifestazione della sua identità.

Parsenios, dal canto suo, insiste sul *valore dei segni* quale «forma di prova» nella struttura drammatica del racconto evangelico come già nella retorica e nel dramma greco.⁵¹ Se l'associazione tra «i segni» e il «cre-

⁴⁷ J.-A.A. BRANT, *John*, Grand Rapids, MI 2011, 35.

⁴⁸ BRANT, *John*, 35.

⁴⁹ BRANT, *Dialogue and drama*, 148 relativamente al discorso con i giudei del c. 8.

⁵⁰ Così vorrebbe, per esempio, BIGUZZI, *Il vangelo dei segni*, 116–117 per le controverse di Gv 7–8.

⁵¹ La scelta giovannea della terminologia del σημεῖον ha origini biblico-teologiche e non tragiche. E tuttavia, una volta scelto il lessico, esso diventa cassa di risonanza di un insieme di associazioni culturali, filosofiche e letterarie (PARSENIOS, *Rhetoric and Drama*, 105). «Una di queste associazioni è l'uso forense del termine nella retorica e la sua adozione da parte dei tragici nella loro discussione sulle prove. Nella retorica e nel dramma i segni hanno un potere persuasivo»; anche nella LXX servono a persuadere, ma in Gv essi sono messi al centro di «un dibattito epistemologico sul valore della prova» che somiglia fortemente ai dibattiti sulle prove in Aristotele e nei tragici greci. Nel Quarto Vange-

dere», tra i vangeli canonici, è unica di Giovanni, non è però unica in assoluto. Nella retorica antica i segni sono spiegati e associati come tipi di «prova» (*pístis*); nella poesia epica o tragica come nella prosa, analogamente, potevano fungere da prove finalizzate al riconoscimento.

Quanti danno più rilievo alla funzione dei segni giovannei nel contesto della metafora giuridico-processuale che attraversa il testo, insistono più sull'uso di σημεῖον nella retorica antica (i segni provano l'innocenza di Gesù); quanti invece danno più rilievo alla struttura drammatico-narrativa del testo e alle scene di riconoscimento compiuto o mancato che lo attraversano da un capo all'altro, insistono più sull'uso di σημεῖον nel dramma (i segni provano l'identità di Gesù). In entrambi gli ambiti, comunque, i segni sono una forma di prova. Nel vangelo giovanneo essi provano al contempo l'identità e l'innocenza di Gesù: è perché Gesù è chi dice di essere che le sue apparenti infrazioni della Legge sono legittime e non colpevoli; è perché egli è il Figlio che le sue parole non sono blasfeme. La sua identità fonda la sua innocenza.⁵²

Retorica forense e *anagnōrīsis* drammatica non si possono, dunque, contrapporre. I segni sono sempre strumenti di prova nel processo della persuasione e dell'acquisizione di conoscenza dell'interlocutore, sia che essi servano in una strategia forense, sia che servano a condurre al riconoscimento.⁵³ Quale forma di prova, dunque, tutti i segni – a cominciare da quello di Cana che pure non si svolge in contesto apertamente conflittuale – non servono solo alla trama di rivelazione ma anche a quella di azione. Sono parte integrante della struttura processuale del racconto giovanneo e partecipano già del suo esito nella passione e morte. Nei segni, dunque, l'ora è anticipata e ogni segno, con i discorsi che lo precedono e lo seguono, è un atto che spinge il protagonista verso la sua ora.

Alla luce di quanto detto, in conclusione, credo sia legittimo affermare che nel processo di rivelazione e di riconoscimento, i segni non modificano solo quanti ne sono beneficiari e/o testimoni coinvolti – e mediante essi anche i destinatari del racconto – spingendoli alla fede o ostinandoli nel rifiuto, ma lo stesso soggetto che li pone: fanno scattare il conto alla rovescia e lo conducono progressivamente all'ora culminante della sua passione e morte; lo rivelano come colui che è in atto di scoprire il proprio «destino», misurare la sua «ora» e rivelarsi agli altri uomini, al Padre e a se stesso simultaneamente. Non si spiegherebbe diversamente l'apparire del motivo del «turbamento» di Gesù, concentrato nei

lo «il processo di persuasione ha assunto una forma drammatica che supera ciò che appare nella LXX mentre somiglia da vicino a ciò che appare nella tragedia. Giovanni, perciò, ha preso un termine scritturistico carico di un considerevole peso teologico ma l'ha sviluppato in modo tale che esso funziona come uno strumento di prova nella retorica e nel dramma greco» (*ivi*).

⁵² PARSENIOS, *Rhetoric and Drama*, 87. Cf. anche 106.

⁵³ PARSENIOS, *Rhetoric and Drama*, 97.

cc. 11–13 (11,33; 12,27; 13,21), o quello della consapevolezza che caratterizza Gesù nel porre i suoi σημεῖα e nel viverne le implicazioni fino alla fine (cf. 2,23-25; 6,6.64; 13,1).

Come ben si vede nei cc. 5–12, le domande, le accuse, la ricerca e la fede stessa che Gesù suscita, anche quella con la quale gli rispondono talvolta i giudei (cf. 8,30s; 11,45; 12,11) – il «lato pericoloso della storia di Gesù», secondo una felice formula di Silvia Pellegrini⁵⁴ – trasformano la sua storia e determinano la *forma* concreta che la sua missione e rivelazione assumono, cioè quella del conflitto, della passione e della morte. L'«identità» profonda di Gesù (*chi* lui è) non è modificata nei e dai conflitti che attraversa, ma lo è la sua rivelazione e dunque il volto che il Figlio dell'uomo assume, la forma della sua «gloria». L'innalzamento del Figlio dell'uomo è una «necessità» (cf. 3,14; 12,34) che problematizza la fede perché problematizza, anzitutto, il rivelatore, la rivelazione, la salvezza e il riconoscimento dell'uno e dell'altra. Le pretese «giganti» e «colossali» di Gesù,⁵⁵ per essere verificate e trovare l'*anagnōrisis* richiesta dalla trama di rivelazione, dovranno passare per l'azione trasformatrice che mette fine al conflitto e lo avvia a soluzione, cioè la sua passione e morte (cf. 8,28). E, d'altra parte, sono proprio queste pretese, espresse in gesti e parole, a causarla (cf. 5,16-18; 10,33; 19,7). Dunque non è solo la conoscenza e la fede degli interlocutori a passare attraverso la contraddizione – il conflitto tra fede e incredulità che domina il vangelo in ogni sua parte⁵⁶ – ma la stessa persona di Gesù nella forma che la sua rivelazione assume a causa e in forza della relazione con quanti si trovano a interagire con lui. Visto soprattutto dalla prospettiva del rapporto tra Gesù e i giudei, che a partire dal c. 5 ne determina lo sviluppo, l'intrigo del Quarto Vangelo si può dunque ritenere un intrigo di tipo drammatico e non semplicemente tematico. Drammatica è la modalità della *mimesis* evangelica, che rende il discorso teologico parte integrante della storia ponendolo al cuore dello sviluppo narrativo del vangelo; drammatica è l'azione, che il compimento dei segni determina e sospinge in avanti attraversata da un conflitto che attende soluzione; drammatico è lo sviluppo dello stesso personaggio Gesù, trasformato non nella sua identità ma nell'esperienza, nell'affermazione e nella rivelazione di se stesso in rapporto al suo contesto ambientale e agli altri personaggi del racconto.

⁵⁴ S. PELLEGRINI, *L'ultimo segno. Il messaggio della vita nel racconto della risurrezione di Lazzaro*, Bologna 2009, 117.

⁵⁵ Cf. R. BULTMANN, *The Gospel of John. A commentary*, translated by G.R. Beasley-Murray, Oxford 1971, 262.280.299 che, per sottolineare la gravità delle rivendicazioni di Gesù, parla di «enormous claim made by man» (su Gv 5,19-30); «gigantic claim to be the judge» (su 5,19-21); «colossal claim that *only* he, an ordinary mortal, whose origin is known to them, knows God and moreover that he has been sent by God» (su 8,48-50.54).

⁵⁶ CULPEPPER, *The Gospel and Letters*, 70.

2. L'«ORA» DEL FIGLIO DELL'UOMO IN RAPPORTO AL LESSICO E ALLA CONCEZIONE GIOVANNEA DEL TEMPO

Aperta, dunque, la possibilità che nell'intreccio tra i segni e l'ora l'evangelista abbia inteso attribuire al Figlio dell'uomo celeste una storia autenticamente mortale, umana, e abbia perciò scelto il genere «vangelo» per raccontarla in forma drammatica, occorre verificare in che modo il lessico del tempo, alquanto ricco e articolato nel Quarto Vangelo, aiuti a precisare meglio le coordinate di tale storia come storia autenticamente umana che nell'«ora» pasquale si riassume e si compie (puntualità) ma che, al contempo, da essa riceve il suo spessore in ogni suo singolo atto e momento (durata).

2.1. *Un lessico variegato e il suo significato simbolico*

La complessità teologica del pensiero giovanneo quanto all'escatologia e alla concezione del tempo si riflette bene nell'intreccio e nell'articolazione reciproca dei termini che appartengono al lessico temporale: dalle indicazioni relative al sabato e alle feste giudaiche, ai termini astratti per dire il tempo ($\chi\rho\nu\nu\omicron\varsigma$ e $\kappa\alpha\iota\rho\nu\omicron\varsigma$), agli avverbi per mettere in rilievo e differenziare i tempi ($\alpha\rho\tau\iota$, $\nu\nu\nu$, $\eta\delta\eta$, $\omicron\upsilon\pi\omega$, $\xi\tau\iota$) e ai termini fondamentali per dire periodi di tempo ($\xi\tau\omicron\varsigma$, $\acute{\epsilon}\nu\iota\alpha\nu\tau\omicron\varsigma$, $\eta\mu\acute{\epsilon}\rho\alpha$, $\acute{\omega}\rho\alpha$), due di questi particolarmente saturi al livello teologico («il giorno» e «l'ora», nonché le singole «ore» del ministero di Gesù e dell'incontro con lui). Se il loro *valore storico-referenziale* è di volta in volta difficile da stabilire (e in ogni caso è molto controverso), è molto più limpida la loro *saturazione simbolico-teologica*. Tanto gli studi di tipo semantico-teologico (da G. Ferraro a J. Frey)⁵⁷ quanto quelli di tipo antropologico culturale (Destro – Pesce) e teologico (Daise)⁵⁸ mi sembrano convenire su un'idea di fondo: l'«ora» di Gesù è l'ora escatologica e questa si ritiene che coincida essenzialmente con l'evento della morte di Gesù, della risurrezione e ascesa al Padre, evento complessivo di innalzamento/glorificazione che in Giovanni, a differenza dei Sinottici, non viene dopo il rigetto e la morte del Figlio dell'uomo ma la comprende essenzialmente, essendo anche l'evento escatologico della nuova creazione. Se il termine «ora», effettivamente, non è

⁵⁷ Cf. G. FERRARO, *L'«Ora» di Cristo nel Quarto Vangelo*, Roma 1974; FREY, *Die johanneische Eschatologie II*; J. FREY, «Die Gegenwart von Vergangenheit und Zukunft Christi. Zur „Verschmelzung“ der Zeithorizonte im Johannesevangelium», in *JBTh* 28(2014), 129-158.

⁵⁸ A. DESTRO – M. PESCE, *Come nasce una religione. Antropologia ed esegesi del Vangelo di Giovanni*, Bari 2000; M. DAISE, *Feasts in John. Jesus Festivals and Jesus Hour in the fourth Gospel*, Tübingen 2007.

usato sempre nello stesso senso,⁵⁹ tuttavia l'«ora» di Gesù propriamente intesa sarebbe quella che ha per contenuto il suo arresto e la sua pasqua.⁶⁰ Il resto della terminologia temporale, come anche gli altri utilizzi del termine «ora», farebbero corona alla centralità di quest'«ora» e solo in connessione ad essa assumerebbero tutto il loro valore teologico-salvifico.

Sul piano simbolico (antropologico-culturale e teologico), dunque, si ripropone la questione ermeneutica sollevata in precedenza: l'«ora», escatologicamente intesa, si realizza come evento puntuale o ha una sua qualche «durata»? Il problema se lo pongono più o meno esplicitamente i diversi autori. Assumo come rappresentativa la risposta di J. Frey: l'evento dell'ora di Gesù è l'evento escatologico, quello nel quale trovano compimento tutte le Scritture. Tale evento escatologico altro non è che quello della realizzazione della βασιλεία τοῦ θεοῦ universale, quella che Gesù-Re realizza dal trono della croce e che implica la vittoria sul principe di questo mondo.⁶¹ Frey tiene a precisarlo: questo compimento escatologico si dà *solo* nell'ora della morte, *non* con la venuta di Gesù nel mondo o con l'inizio della sua attività e delle sue opere.⁶² «Il tempo raccontato nel vangelo dell'attività terrena di Gesù ha certamente una parte in tale carattere di compimento ma soltanto nella misura in cui tende sin dall'inizio alla "sua" ora».⁶³ Conseguentemente, ogni singolo racconto e soprattutto i racconti dei «segni» di Gesù sono costruiti in modo tale da alludere sempre all'«ora di Gesù» e da far trasparire, in ogni singolo atto dell'attività di Gesù, un livello che trascende il fatto raccontato, cioè l'intero dramma dell'evento salvifico. Se, dunque, dall'evento escatologico che in essa si compie l'«ora» di Gesù acquista un valore unico e insuperabile, viceversa tutta «la storia raccontata di Gesù partecipa della

⁵⁹ Sulle 26 occorrenze, 7 servono come indicazioni cronologiche (1,39; 4,6.52[bis].53; 19,14.27); in 11,9 «ora» indica le parti del giorno luminoso; in 5,35 indica un tempo limitato e breve. Due sono le caratteristiche principali della comprensione giovannea dell'«ora»: a) l'«ora» viene qualificata attraverso l'uso del genitivo possessivo (l'ora di me, di lui; della donna: caratteristica stilistica giovannea) o del pronome dimostrativo (cf. 12,27); b) accanto a queste occorrenze si trovano i casi in cui si parla di un'«ora» che deve venire (4,21.23; 5,25.28; 16,2.25.32) e che, attraverso la frase «ed è questa» (4,23; 5,25) o «è venuta» (16,25), è indicata come presente. Contenutisticamente, però, queste «ore» sono definite in modo diverso: in 16,2.25 ci si riferisce al tempo post-pasquale; in 16,32 al tempo di passione; nei cc. 4-5 ai fatti che costituiscono materia dell'attesa escatologica (e che in 4,23; 5,25 sono giudicati presenti). L'«ora», dunque, in Giovanni non è intesa e usata in modo omogeneo e non è sempre da intendere come l'ora della morte e glorificazione di Gesù (FREY, *Die johanneische Eschatologie II*, 212). Linguisticamente e contenutisticamente il concetto giovanneo di «ora» è differenziato così come lo è quello di «giorno».

⁶⁰ FREY, *Die johanneische Eschatologie II*, 226.

⁶¹ FREY, *Die johanneische Eschatologie II*, 219.

⁶² FREY, *Die johanneische Eschatologie II*, 220.

⁶³ FREY, *Die johanneische Eschatologie II*, 220.

qualità escatologica di questa ora nella misura in cui ad essa tende e nei suoi singoli episodi sempre nuovamente ad essa si riferisce». ⁶⁴

Destro – Pesce, che hanno provato a rileggere il racconto giovanneo a livello *antropologico-culturale* come testimonianza identitaria del gruppo giovanneo quale «nuovo sistema religioso», ribadiscono il carattere unico e diverso di questa «ora» proprio contrapponendo il tempo scandito secondo il computo solenne delle feste ebraiche, il *tempo istituzionale* socialmente condiviso dai giudei (il gruppo socio-religioso dominante), al *tempo diverso* («tempo inusuale e alternativo») costituito dall'«ora» di Gesù, «il momento decisivo in cui Gesù accetta il proprio destino, subisce la morte e poi sperimenta la risurrezione e il ritorno a Dio». ⁶⁵ Se la scansione temporale del ministero suggerita dalle grandi occasioni rituali e festive costituisce «parte di una tecnica che Giovanni usa consapevolmente per dare profondità temporale alla vicenda che narra, la quale pare crescere nel tempo e ispessirsi attraverso il ripetersi di fasi calendariali prestabilite», e «questo ripetersi diventa perciò il mezzo che rende possibile la costruzione del passato da memorizzare», tuttavia il «luogo» precipuo della memoria del gruppo giovanneo non potrebbe essere che l'«ora» attorno alla quale ruota e si struttura tutta la vicenda di Gesù. ⁶⁶

Non a caso, a loro avviso, essa si snoderebbe nel vangelo «in quattro fasi, distanti dalle partizioni liturgiche ebraiche: “prima dell'ora”, l'“avvento dell'ora”, “dentro l'ora”, “dopo l'ora”». ⁶⁷ Il rito della voce dal cielo – come all'inizio quello del battesimo di Giovanni – segnerebbe il passaggio dal tempo precedente l'«ora» al tempo dell'«ora» (12,23-25): l'annuncio dell'ora arrivata «è il momento della esplicitazione degli eventi cui Gesù deve sottoporsi. L'ora definitiva in cui egli entra per volere di Dio è, perciò, secondo il narratore, l'evento complesso della sua morte e soprattutto della sua risurrezione. Esse provocano uno sconvolgimento di ordine cosmico perché provocano la sconfitta e l'espulsione del “capo di questo mondo”, ma anche la possibilità per molti altri di raggiungere Gesù nella condizione di glorificazione che alla fine egli otterrà». ⁶⁸

Pur individuando nell'evento pasquale il cuore dell'«ora» di Gesù, strettamente legata alla persona individuale del leader-maestro e all'intervento di Dio nella sua vita, ⁶⁹ i due autori hanno il merito di aver meglio esplicitato quanto le altre fasi della vita di Gesù, tutte comunque relative all'«ora», coprano l'intera vicenda di Gesù «e il suo dipanarsi dall'inizio fino alla fine del dramma». ⁷⁰ L'insistenza non è irrilevante nella

⁶⁴ FREY, *Die johanneische Eschatologie II*, 241.

⁶⁵ *Come nasce una religione*, 6.

⁶⁶ DESTRO – PESCE, *Come nasce una religione*, 119.

⁶⁷ *Ivi*, 6.

⁶⁸ *Ivi*, 19.

⁶⁹ *Ivi*, 120.

⁷⁰ *Ivi*.

misura in cui essa presuppone una precisa «concezione del tempo» per la quale la stessa «ora» di Gesù «fa parte della serie di interventi di Dio nella storia del “mondo” iniziati con la creazione e l’incarnazione (1,1-18)». ⁷¹ Se, dunque, «l’“ora” rappresenta il momento in cui viene evidenziata l’esclusività e l’irripetibilità del destino di Gesù» e «costituisce di certo un evento epocale e definitivo» ⁷² che fa da spartiacque tra un mondo e un altro, tuttavia è sempre «il Dio biblico, ebraico, che interviene strutturando i tempi dell’“ora” di Gesù», «che entra nella storia dell’uomo e della terra» e «non cessa mai di operare». ⁷³ L’«ora» di Gesù, dunque, è parte integrante e vertice simbolico dell’agire rivelativo e salvifico di un Dio che «non cessa mai di operare». Non potrebbe, dunque, l’«ora» di Gesù comprendersi anzitutto nella prospettiva dell’agire *rivelativo* del Dio di Israele per mezzo del Figlio dell’uomo, prima ancora che in quella del suo concretizzarsi e compiersi definitivo nella pasqua di passione, morte e risurrezione? La pasqua di Gesù non è forse il vertice dell’autorivelazione divina nel Λόγος divenuto σάρξ (cf. 1,14-18) e, proprio per questo, il compimento escatologico del dramma salvifico?

Ripensando la tesi di Destro – Pesce, M. Daise ritiene che le feste non si trovino in opposizione dialettica con l’«ora» di Gesù ma stiano al suo servizio, quantificando la sua imminenza nell’attesa che arrivi. Le feste, concretamente, misurano l’approssimarsi crescente dell’«ora», dalla prima Pasqua all’ultima. ⁷⁴ La sequenza delle feste servirebbe a suo modo ad accentuare l’urgenza dell’«ora» e a scandirne l’avvicinamento col passaggio dei mesi e delle stagioni. Letto in questa prospettiva, il racconto dei «segni» di Gesù appare al lettore ancor più intriso, in ogni suo atto, del valore e dello spessore rivelativo che è proprio dell’«ora».

Se la proposta dei primi è nell’ordine della discontinuità tra calendario liturgico giudaico e «tempo» cristologico e quella del secondo più nell’ordine dell’intreccio armonico, sul piano simbolico-teologico una proposta di interpretazione unitaria delle indicazioni liturgiche e cronologiche del testo che sembra sensibilmente più differenziata, sfumata, e teologicamente significativa in rapporto alla domanda da cui sono partita è quella offerta da G. Borgonovo: dal giorno del primo segno, quello di

⁷¹ DESTRO – PESCE, *Come nasce una religione*, 120.

⁷² *Ivi*.

⁷³ *Ivi*, 121-122.

⁷⁴ DAISE, *Feasts in John*, 162. Riordinando la sequenza dei cc. 5–6, Daise ottiene una sequenza di feste che scandirebbero un solo anno di ministero: la prima Pasqua (2,13-15), la Mietitura (c. 4), la Pasqua nel mese di Jjar (c. 6), Pentecoste (c. 5), Tabernacoli (c. 7), Dedicazione (c. 10), seconda e ultima Pasqua. «Nella misura in cui la glorificazione di Gesù e il ritorno al Padre attraverso la croce si muovevano gradualmente al loro culmine, la sequenza cronologica di feste da Pasqua a Pasqua misurava quel movimento in intervalli discernibili» (*ivi*, 163).

Cana – un sesto giorno, a suo avviso – «inizia la sequenza dei segni che conducono il lettore a vivere il giorno del Figlio dell'uomo sino al compimento della sua "ora", preannunziata dalla sovrabbondante quantità e insuperata qualità di quel vino».⁷⁵ Anche il giorno della crocifissione e morte sarà un sesto giorno, quello della vigilia di Pasqua coincidente con un sabato. Il sabato raggiunto dopo Cana sarà il «grande sabato» della terza Pasqua, quello che «sfocia al di là dei sabati», compiendo definitivamente l'«ora» dell'esodo di Gesù dal mondo al Padre e, nel suo esodo, l'esodo stesso del popolo di Israele cui, per l'appunto, alluderebbe anche «il cosiddetto libro dei segni» nei cc. 1–12.⁷⁶ La sua pasqua, dunque, sarebbe l'autentica pasqua di liberazione (cf. Dt 5,12-15) il cui compimento «è operato da Gesù nei suoi segni nel lungo "sabato" della sua attività pubblica, quale Figlio dell'uomo, figlio del primo 'adam, della cui carne la Parola eterna si è rivestita per diventare la rivelazione del Padre (cf. Gv 1,1-18) [...]. Lo spartiacque tra il tempo del Figlio dell'uomo e il tempo del Crocifisso risorto è l'"ora" della croce», anticipata sin da Cana e paragonabile all'ora della creazione di 'adam in Gen 1,26-31. Dal sabato della morte e sepoltura, termine di tutta la storia, inizia il nuovo tempo (cf. 20,1.19) governato ormai dal ritmo ottonario;⁷⁷ il tempo della vita donata e ricevuta, della vita sperimentata e vissuta «fino a che egli venga».

Nella suggestiva ipotesi di Borgonovo, dunque, c'è un tempo del Figlio dell'uomo, un suo «giorno», nell'arco del quale – *durata* – egli pone i suoi segni, due dei quali proprio in giorno di sabato (cf. Gv 5 e 9): già questo tempo è tempo di rivelazione e di liberazione pasquale, quella che i segni *già* attestano. Se l'ora della croce o del *segno* per eccellenza è quella che legittima, rende possibile e determina il significato dei *segni* che ad essa conducono progressivamente, tuttavia il giorno del Figlio dell'uomo è riconoscibile in tutta la sua estensione come un'ora di rivelazione e di azione liberatrice.

Non potrebbe, a questo punto, risultare decisiva – per comprendere il carattere inclusivo e non esclusivo dell'«ora» – la differenza, evidente nel racconto evangelico, tra i testi in cui è Gesù stesso a parlare dei suoi tempi e quelli in cui è il narratore a parlare dell'«ora»?

⁷⁵ G. BORGONOVO, «Calendario e feste nel Quarto Vangelo», in PASSONI DELL'ACQUA (ed.), «*Il vostro frutto rimanga*», 35-41, qui 37.

⁷⁶ BORGONOVO, «Calendario», 38. Borgonovo mette in relazione le tre Pasque del vangelo con le tre Pasque ricordate nella storia esodica (la prima alla partenza in Es 12,1-13,16; la seconda l'anno dopo alla fine della pericope sinaitica in Nm 9; la terza all'arrivo nella terra promessa in Gs 5,10-12). Nella terza Pasqua esodica finisce la manna. Analogamente, per Giovanni, la Pasqua che dall'ora della croce si deve celebrare non è più quella dell'agnello di Es 12 ma quella dell'Agnello che porta il peccato del mondo (1,29).

⁷⁷ BORGONOVO, «Calendario», 40-41.

2.2. *Λ' ὥρα* e il *καιρός*: l'autorivelazione cristologica e i suoi tempi

La difficoltà di comprendere il rapporto simbolico-teologico tra i diversi termini che compongono il lessico temporale del vangelo e l'«ora» pasquale, differenziandone il significato e non sacrificandone la specificità e la complessa articolazione, si può cogliere bene nel caso del dialogo tra Gesù e la madre in Gv 2,4 e del dialogo tra Gesù e i suoi fratelli in 7,1-10, i due unici testi in cui, nel discorso diretto, è Gesù stesso a parlare di un «suo» tempo privilegiato, sia esso la «sua ὥρα» (2,4) sia esso il «suo καιρός» (7,6-8), termine che d'altra parte non ritorna altrove nel Quarto Vangelo. Mi fermo, per il momento, su questo secondo testo, riservandomi di approfondire successivamente il lessico temporale del racconto delle nozze di Cana.

In Gv 7,1-13, che si può considerare come una sorta di «preludio in due tempi» (7.1-10.11-13) alla sezione della festa delle Tende (cc. 7-8) «il cui ruolo è quello di sottolineare la libertà e la sovranità di Gesù, il Rivelatore, posto di fronte alle rivendicazioni del mondo»,⁷⁸ un dialogo drammatico tra Gesù e i suoi fratelli (vv. 3-8) è posto al centro tra l'introduzione (vv. 1-2) e la conclusione narrativa (vv. 9-10) della prima unità del testo. Al livello della relazione tra i protagonisti in scena, in superficie il dialogo verte sulle strategie adeguate che Gesù dovrebbe adottare per una rivelazione pubblica efficace della propria identità (φανέρωσον σεαυτὸν τῷ κόσμῳ), in vista della quale una «salita» di pellegrinaggio a Gerusalemme per la festa delle Tende potrebbe rappresentare l'occasione propizia. La «profondità della superficie»,⁷⁹ però, è data dalla vera disposizione che muove i fratelli di Gesù nei suoi confronti, stigmatizzata dal narratore come incredulità al centro dell'unità (v. 5: οὐδὲ γὰρ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ ἐπίστευον εἰς αὐτόν), tra il discorso dei primi (vv. 3-4) e la risposta del secondo (vv. 6-8). Espressione, dunque, di una mancanza di fede nei suoi confronti, l'invito mosso dai fratelli è sostanzialmente una sfida al suo onore e al suo ruolo. Dopo la crisi galilaica e l'abbandono di molti dei discepoli (cf. 6,66; 7,3), il leader del gruppo è invitato a dare prova di sé, a far trionfare la propria pretesa identitaria, a far pesare la propria leadership implicita già nel suo compiere opere e segni (εἰ ταῦτα ποιεῖς) che per essere efficaci, secondo il ragionamento dei fratelli, non dovrebbero restare «in segreto» (v. 4).

⁷⁸ ZUMSTEIN, *L'Évangile*, 246. Per Zumstein la prima unità del preludio sarebbe costituita, in realtà, dai vv. 1-9 mentre il v. 10 si dovrebbe considerare appartenente alla seconda. Il v. 10 ha certamente un valore di cerniera tra l'una e l'altra, ma per il lessico («salire alla festa», «non in pubblico», «come di nascosto») e i protagonisti (Gesù e i suoi fratelli) lo considero anzitutto parte integrante della prima unità.

⁷⁹ Prendo a prestito l'efficace metafora da P.A. CAVALERI, *La profondità della superficie. Percorsi introduttivi alla psicoterapia della Gestalt*, Milano 2003.

Nella risposta di Gesù, che mostra di riconoscere l'intenzionalità nascosta nella loro provocazione, diventa determinante il lessico e, dunque, il tema del tempo opportuno: l'espressione «il mio καιρός» determina, infatti, un'inclusione tra l'inizio (v. 6: ὁ καιρός ὁ ἐμὸς οὐπω πάρεστιν) e la fine del suo parlare (v. 8: ὁ ἐμὸς καιρός οὐπω πεπλήρωται) che lascia apparire quella che, nell'intenzione del locutore, è la vera posta in gioco nel dialogo con i fratelli e, cioè, l'affermazione della propria differenza quanto al riconoscimento delle strategie e dei tempi esatti per il compimento della missione ricevuta, per l'esercizio fedele del proprio ruolo e per la manifestazione efficace della propria identità. Nel parlare di Gesù, non a caso, si oppongono a ritmo incalzante i pronomi e gli aggettivi personali «io»/«voi» – «mio»/«vostro» e al centro resta l'«io» di Gesù in *rib* con il «mondo».

- a) ὁ καιρός ὁ ἐμὸς οὐπω πάρεστιν, ὁ δὲ καιρός ὁ ὑμέτερος πάντοτέ ἐστιν ἔτοιμος.
 b) ^{7ab}οὐ δύναται ὁ κόσμος μισεῖν ὑμᾶς, ἐμὲ δὲ μισεῖ,
 c) ^{7c}ὅτι ἐγὼ μαρτυρῶ περὶ αὐτοῦ ὅτι τὰ ἔργα αὐτοῦ πονηρά ἐστιν.
 b¹) ^{8ab}ὑμεῖς ἀνάβητε εἰς τὴν, ἑορτὴν· ἐγὼ οὐκ ἀναβαίνω εἰς τὴν ἑορτὴν ταύτην,
 a¹) ^{8c}ὅτι ὁ ἐμὸς καιρός οὐπω πεπλήρωτα.

All'opposizione Gesù/fratelli corrisponde la contrapposizione tra due *kairói*: «il mio», «il vostro». Il loro «è sempre pronto», a disposizione: «non vi è un *kairos* particolarmente importante nella loro vita, essi hanno sempre a disposizione un *kairos*, la loro esistenza si svolge senza un punto realmente saliente, conclusivo, decisivo, compiuto, senza differenziazione qualitativa sul piano della salvezza, nel quale si è collocati dalla rivelazione»;⁸⁰ quello di Gesù, invece, va scoperto, individuato, non è sempre presente e a portata di mano (οὐπω πάρεστιν) ma in processo di maturazione verso la pienezza (οὐπω πεπλήρωται); «e in questo sta la differenza decisiva e qualitativa del *kairos* di Cristo e di quello degli altri»,⁸¹ come anche il motivo per cui Gesù afferma di non voler andare alla festa e, con questo, di non accettare la provocazione «mondana» dei fratelli.⁸²

⁸⁰ FERRARO, *L'«Ora» di Cristo*, 160. Cf. anche nella stessa linea ZUMSTEIN, *L'Évangile*, 251.

⁸¹ FERRARO, *L'«Ora» di Cristo*, 160.

⁸² Questa interpretazione presuppone un'ironia pungente nel modo di rivolgersi di Gesù ai suoi fratelli. Anche un'altra interpretazione più benevola sarebbe possibile: i suoi fratelli possono sempre vivere il tempo liturgico delle feste di pellegrinaggio come occasione propizia del loro incontro con il Dio salvatore; Gesù, invece, per il suo ruolo e per il modo in cui lo esercita (denuncia profetica delle azioni malvage del «mondo»), rischia continuamente la morte (a causa dell'«odio» del mondo) e deve stare molto attento nel valutare i tempi e le strategie della sua auto-rivelazione efficace. Il commento del narratore al v. 5, tuttavia, non sembrerebbe favorirla.

Il dato più interessante emergente dall'insieme del racconto, tuttavia, sta nell'apparente contraddizione tra il parlare e l'agire di Gesù: tra l'«io non salgo a questa festa» del v. 8 e l'«allora anch'egli salì» del v. 10. La modalità del suo salire in pellegrinaggio, certo, non è quella ipotizzata dai fratelli nel v. 4 (οὐδεὶς γάρ τι ἐν κρυπτῷ ποιεῖ... φανέρωσον σεαυτὸν): Gesù va οὐ φανερῶς ἀλλὰ ὡς ἐν κρυπτῷ. E tuttavia – come già accaduto in relazione alla madre nel contesto delle nozze di Cana – Gesù fa, almeno in parte, quello che i fratelli gli hanno suggerito rispondendo alla loro sfida: va alla festa e nel contesto della festa procederà proprio a «rivelazioni solenni»,⁸³ almeno al livello verbale, che lo esporranno all'arresto e alla lapidazione (cf. 7,30.32.44; 8,20.59). La storia dei suoi rapporti con *i giudei* farà, in questo contesto, un poderoso salto in avanti quanto a intensità di contatto, tra entusiasmo di fede (cf. 8,30-32) e violenza di repulsa (cf. 8,48-59), e accelererà vorticosamente l'approssimarsi dell'ora della morte.

Come interpretare, dunque, il parlare di Gesù a proposito del suo καιρὸς e l'apparente discrepanza tra il suo parlare e il suo agire? Secondo Ferraro, come secondo Frey, il contenuto del καιρὸς non sarebbe altro che quello dell'«ora»:⁸⁴ il contesto dei vv. 1-10, dove si parla del tentativo di uccidere Gesù e dell'odio del mondo, spingerebbe a pensare che il suo καιρὸς abbia proprio a che fare con la sua morte. La presenza dei verbi ὑπάγω, μεταβαίνω, ἀναβαίνω, variamente correlati nel vangelo alla morte di Gesù, farebbe pensare che un secondo elemento connotante il καιρὸς sia l'ascesa al Padre.⁸⁵ Gesù, dunque, risponderebbe alla provocazione dei suoi fratelli a partire da un orientamento primario e diretto al tempo del compimento pasquale del suo ministero, quasi che fosse l'esito di passione e morte la meta del medesimo. C'è però un terzo elemento che caratterizza distintamente il καιρὸς in questi versetti e, cioè, la manifestazione al mondo, la rivelazione.⁸⁶ Giustamente, dunque, Ferraro insiste nel dire che in questi versetti «il *kairos*... conserva rispetto all'ora la sua sfumatura propria».⁸⁷ Se dell'«ora» si parla sempre nei termini del «venire» (ἔρχομαι, ἦκω) e in 2,4, in particolare, Gesù afferma che essa οὐπω ἦκει, il *kairos* si qualifica per la «presenza» o la «pienezza». Il lessico specifico (οὐπω πάρεστιν... οὐπω πεπλήρωται) richiama probabilmente la tradizione marciiana sugli inizi del ministero (cf. Mc 1,15) e ha a che fare con la concezione apocalittica del tempo misurato dal rapporto con il punto terminale del compimento della rivelazione salvifica (cf. Gal 4,4; Ef 1,10). Se, dal punto di vista marciiano, l'inizio del ministero pubblico di Gesù espri-

⁸³ Cf. L. CAMARERO MARIA, *Revelaciones Solemnes de Jesús. Derás cristológico en Jn 7-8 (Fiesta de las Tiendas)*, Madrid 1997.

⁸⁴ Cf. FERRARO, *L'«Ora» di Cristo*, 164; FREY, *Die johanneische Eschatologie II*, 209.

⁸⁵ Cf. FERRARO, *L'«Ora» di Cristo*, 162-163; FREY, *Eschatologie II*, 209.

⁸⁶ Cf. FERRARO, *L'«Ora» di Cristo*, 162.

⁸⁷ FERRARO, *L'«Ora» di Cristo*, 164.

me il raggiungimento della misura colma del tempo del Regno, dal punto di vista giovanneo questa misura colma ha una sua durata, una sua distensione e progressione che dipende essenzialmente dal rapporto tra il Rivelatore, il Padre e il «mondo» e dagli atti concreti e puntuali di questo rapporto. Se con il verbo πληρώω «è introdotto o suggerito il senso di una interiorità del tempo, il compiersi della sua dimensione che è unica e che è la significante perché è in rapporto a Cristo, perché è la *kairos* di Cristo»,⁸⁸ questa interiorità del tempo si esprime precisamente nelle strategie messe in atto dal Rivelatore che lo misura in rapporto al Padre, a se stesso e al «mondo», rappresentato in questo caso dai fratelli.

È in questo senso cristologico preciso che il tempo di Gesù è distinto e opposto a quello dei suoi fratelli: il tempo adatto per la sua autorivelazione efficace non coincide necessariamente con il tempo liturgico della festa delle Tende; il suo onore identitario può non essere rivendicato secondo i criteri religiosi e le prassi di vita che accomunano i suoi fratelli al «mondo»; la sua autorivelazione, per essere efficace, esige discernimento sapiente (cf. Qo 3,1-8) e scelte conseguenti che riflettono una strategia relazionale che non corrisponde a quella contemplata dai fratelli e che devono tenere conto anche dell'«odio» del mondo e delle sue concrete implicazioni mortali. Benché, dunque, dal punto di vista materiale Gesù, pur essendosi rifiutato, scelga infine di partecipare alla festa, rischiando la vita nel tornare in territorio giudaico (cf. 7,1), dal punto di vista formale il *modo* in cui egli risponde alla sfida posta al suo onore e al suo ruolo dipende tutto dal suo misurare tempi e strategie per la propria autorivelazione decidendo anche se, come, quanto e quando esporre la propria vita! Nella costruzione delle sue strategie di rivelazione, come nella sua misurazione del tempo opportuno per la medesima, la provocazione dei fratelli non risulta indifferente. Il personaggio Gesù, sfidato nella sua missione, provocato quanto alle strategie della sua autorivelazione, è modificato nella sua storia di uomo e nella sua identità di Rivelatore dall'interazione con gli altri protagonisti del racconto. Dalla medesima interazione è determinato il «principio dei segni in Cana di Galilea» (2,1-12) come l'ultimo dei segni prodigiosi del ministero pubblico (11,1-44)⁸⁹ e, con l'uno e con l'altro, l'inizio e l'acme temporale della sua rivelazione pubblica come manifestazione della propria «gloria» o peso identitario (cf. 2,11; 11,4).

⁸⁸ FERRARO, *L'«Ora» di Cristo*, 164.

⁸⁹ Il parallelismo tra la struttura del racconto dei due segni di Gesù compiuti a o da Cana (2,1-11; 4,46-54) e quella del dialogo tra Gesù e i fratelli in 7,1-9 o quella del segno della risurrezione di Lazzaro, che si apre anch'esso in forma dialogica, con un'apparente incongruenza tra la reazione verbale e quella gestuale di Gesù (11,1-16), è stato riconosciuto da diversi commentatori che vi individuano uno schema costante: richiesta, risposta negativa e azione positiva (cf. BIGUZZI, *Il vangelo*, 54.57.134; ZUMSTEIN, *L'Évangile*, 253).

3. I «SEGNI» COME STRATEGIA DELL'«ORA» E SPAZIO-TEMPO CONCRETO DELL'INTERVENTO DI DIO NELLA STORIA DEL FIGLIO DELL'UOMO

I segni – con i dialoghi e discorsi a essi variamente correlati nella sequenza narrativa del vangelo – si possono considerare legittimamente, dunque, come parte strutturale di una strategia dell'«ora», intesa anzitutto come l'ora del rivelarsi salvifico di Dio nel Figlio dell'uomo e non soltanto né immediatamente come l'ora del suo compiersi pasquale attraverso la forma estrema della passione e morte di Gesù: da quello che a Cana inaugura il tempo della manifestazione e, nella costruzione della trama evangelica, dà al lettore la percezione dell'avvio di un conto alla rovescia che il narratore si premurerà di alimentare con le *sue* allusioni all'«ora» non ancora venuta (cf. 7,30; 8,20), a quello di Lazzaro che lo sigilla precipitando nell'ora della passione il Figlio dell'uomo che si è andato manifestando con *i suoi segni* nei tempi e spazi da lui decisi in diverse «ore» del suo «giorno» di azione e rivelazione (cf. 8,56; 9,4-5).⁹⁰

3.1. *Il «principio dei segni» e la sua struttura temporale (Gv 2,1-12)*

Il racconto delle nozze di Cana ha una rilevanza evidente per ciò che riguarda l'intreccio narrativo, drammatico e teologico, tra «i segni», l'«ora» e l'autorivelazione di Dio nel Figlio dell'uomo. L'intera sezione da Cana a Cana (2,1-4,54) dispiega già apertamente la questione cruciale del rapporto tra i segni e l'identità di Gesù. Quale prova Gesù potrà dare del suo essere chi pretende di essere, identità che lo legittima a fare ciò che fa (cf. 2,18)? Il suo «fare segni» sarà recepito con la fede secondo una modalità antropologica veramente adeguata al modo di essere e rivelarsi umano del Figlio dell'uomo (cf. 2,23-25)? Il segno di Cana arriva all'apice di una serie di testimonianze verbali a favore dell'identità di Gesù (1,19-51): si tratta, dunque, della prova visuale che accompagna la prova orale fornita dai testimoni nel c. 1 e funziona a pieno titolo anche al livello della metafora processuale che impregna il vangelo.⁹¹ Pur non essendo ancora posto in un contesto di conflitto – cosa che non accadrà per

⁹⁰ Condivido l'ermeneutica della cristologia dei segni offerta da 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, 327-345, spec. 333-336: «i segni sono racconti in cui si rivela l'identità del Cristo. [...] Non sono perciò eventi che si riferiscono o rimandano a qualcosa che è ad essi estraneo; piuttosto, in essi la *δόξα del Cristo si attua realmente*». La rivelazione che vi si compie non è un fatto di «informazione» ma di «presenza efficace»: «non un semplice mostrare quanto, invece, un aver luogo o un convalidarsi. Propriamente, queste storie di miracolo manifestano che la rivelazione del Dio liberatore esiste solo nella forma di una reale liberazione degli esseri umani dalla malattia e dalla morte» (*ivi*, 334).

⁹¹ Cf. PARSENIOS, *Rhetoric and Drama*, 111.

i segni prima del c. 5 – partecipa già della questione critica del riconoscimento dell'identità di Gesù e della sua legittimazione e anticipa, anche in questo senso, l'evento pasquale nella sua interezza.

Per capire in che modo il prodigio di Cana attesti il duplice significato dell'«ora» – anzitutto come ora di rivelazione e non solo né immediatamente come ora di passione –, e si presti bene a mostrare il valore strategico dei segni nella storia del Figlio dell'uomo occorre, però, puntare l'attenzione sul ricco lessico temporale che l'evangelista concentra nel racconto del «principio dei segni». Guardando alla sua struttura secondo lo schema quinario dell'analisi narrativa, si può notare come i termini teologicamente più caratteristici e saturi del lessico temporale del Quarto Vangelo si ritrovino in ciascuna delle sue tappe:

Situazione iniziale (vv. 1-2): Καὶ τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ (v. 1)

Complicazione (vv. 3-5): οὐπω ἦκει ἡ ὥρα μου (v. 4)

Azione trasformatrice (vv. 6-8): ἀντλήσατε ἄν καὶ φέρετε (v. 8)

Soluzione (vv. 9-10): σὺ τετήρηκας τὸν καλὸν οἶνον ἕως ἄρτι (v. 10, *pointe du récit*)

Situazione finale (vv. 11-12): Ταύτην ἐποίησεν ἀρχὴν τῶν σημείων ὁ Ἰησοῦς (v. 11); Μετὰ τοῦτο (v. 12); οὐ πολλὰς ἡμέρας (v. 12).

Nel ἄν dell'azione trasformatrice, determinato dalla parola efficace di Gesù, pronunciata nel contesto di un «giorno terzo», che allude tanto alla rivelazione sinaitica della Gloria (cf. Es 19,11.16) quanto al kerygma protocristiano (cf. 1Cor 15,4), l'«ora» di Gesù, precedentemente dichiarata «non ancora venuta», diventa l'«adesso» improvviso e sorprendente – «custodito» lungamento nel tempo dell'attesa della nuova alleanza (ἕως ἄρτι) – del suo scegliere di agire con la parola in risposta positiva alla provocazione della madre e all'attesa implicita dei «diaconi» del banchetto nuziale (2,5). Se, dunque, la risposta di Gesù alla madre in 2,4 «significa che un eventuale intervento è da attendersi solo quando l'ora sia giunta, il fatto che l'intervento si verifichi fa concludere che in realtà l'economia dell'ora si è fatta presente o comunque si è avviata. Si è avuto perciò, all'interno del cammino di Gesù stesso, il passaggio dal tempo-non-dell'ora al tempo-dell'ora, la «novità» cioè di una maturazione che porta immediatamente una grande manifestazione di gloria e l'accettazione di fede dei discepoli».⁹²

Anche dal punto di vista dell'analisi strutturale, il rapporto tra il «non ancora» del v. 4 e i due termini ἄν e ἄρτι (vv. 8.10) «gioca un ruolo assolutamente fondamentale» nel racconto, un «rapporto sintetico di tipo bipolare» tra alpha e omega che qui è di ordine temporale: οὐπω «rappresenta lo stadio alpha, iniziale, del dramma, in cui l'ora non è ancora ar-

⁹² G. GIBERTI, «Vecchio e Nuovo in Giovanni», in *RivB* 43(1995), 225-251, qui 240.

rivata»; la coppia $\nu\upsilon\nu... \acute{\alpha}\rho\tau\iota$ «lo stadio omega, finale, quello dell'ora compiuta», seppur ancora in modo solamente simbolico, sotto forma di segno; «la cerniera, o passaggio dall'alpha all'omega, punto di svolta della drammatica, si trova tra il v. 6 e il v. 7».⁹³

La scelta concreta dell'azione mediante la parola è, dunque, il «principio» storico, temporale, in cui la Parola del principio (cf. 1,1s) comincia a manifestarsi nel contesto ambientale del banchetto nuziale che, per il suo valore simbolico, rende $\sigma\eta\mu\epsilon\iota\omicron\nu$ il prodigio della trasformazione dell'acqua in vino,⁹⁴ determinando anche, con questo $\sigma\eta\mu\epsilon\iota\omicron\nu$, l'inizio dell'«ora» culminante dell'autorivelarsi escatologico e salvifico di Dio nel Figlio dell'uomo. Se, apparentemente, la risposta di Gesù alla madre in 2,4 sembrerebbe implicare una contrapposizione tra il «segno» e l'«ora», introducendo il lessico della manifestazione e della gloria, nel v. 11 l'evangelista stesso li collega nella prospettiva della rivelazione divina e, guardando all'«ora» della rivelazione cristologica nella totalità del suo dispiegarsi pasquale, connette il principio dei segni (e, in esso, tutto l'insieme dei segni) all'ora pasquale, al riscatto del glorificato, riconosciuto e manifestato al mondo dal Padre nella sua dignità.⁹⁵

L'evangelista, si può dire, «stabilisce un rigoroso ordine di relazioni temporali nella vita di Gesù e poi lo viola e lo trascende!»⁹⁶ Distingue un prima e un dopo «l'ora», eppure tradisce sistematicamente questa distinzione perché il Gesù terreno è anche il glorificato⁹⁷ e l'efficacia salvifica della sua rivelazione, espressa eminentemente nel *modo* pasquale del suo compiersi, è presente già in ciascuno degli atti di rivelazione che porteranno Gesù alla meta della sua esistenza che è la manifestazione piena del volto di Dio (cf. 17,4.6a.26). L'«ora», senza alcun dubbio, è anche l'«ora» pasquale implicante la passione e la morte ma – come bene ha dimostrato G. Parsenius – se la morte, nella tragedia greca, è un processo messo a tema e cantato e non un atto istantaneo, in Giovanni tutto il ministero di Gesù, raccontato nella forma di un'estesa metafora giuridica, ha anch'esso la forma processuale dell'«ora» di passione e morte che, a sua volta, è un evento culminante a coronamento di atti che sin dall'inizio ne anticipano la pienezza. Non si tratta, infatti, solo della morte di un

⁹³ GIRARD, «Cana ou l'heure de la vraie noce (Jean 2,1-12)», 102.

⁹⁴ Se, in effetti, si togliessero al racconto di miracolo gli elementi caratterizzanti della rappresentazione giovannea, e cioè il contesto dello spotalizio, l'acqua trasformata in vino di eccellente qualità e il ritmo impresso al racconto con l'insistenza sui tempi del suo accadere, che rinviano tutti in diverso modo all'irruzione del tempo messianico, si avrebbe ancora un racconto di miracolo ma non un *sēmeion* giovanneo. Cf. Z. GARSKY, «Das Erste Zeichen Jesu bei Johannes und seine zweite Bedeutung. Intertextualität und Allegorie in Joh 2,1-12», in J. FREY – U. POPLUTZ (edd.), *Narrativität und Theologie im Johannevangelium*, Göttingen 2012, 67-101, spec. 74.88-90.

⁹⁵ Cf. PARSENIOS, *Rhetoric and Drama*, 112-114.

⁹⁶ PARSENIOS, *Rhetoric and Drama*, 113.

⁹⁷ PARSENIOS, *Rhetoric and Drama*, 116.

eroe tragico, ma della battaglia vittoriosa del Vivente/Glorificato sulla morte. Ogni atto che Gesù compie, sin dall'inizio, ha il sapore della Vita traboccante attraverso la sua morte. Non si tratta di connettere e comprendere in sequenza gli eventi uno *dopo l'altro*, ma l'uno *nell'altro*.⁹⁸

Il «segno» principale, dunque, temporalizza l'«ora» che, a sua volta, è determinata dalla decisione di agire presa ogni volta dal Figlio dell'uomo. Il «principio» stesso dei segni (ἡ ἀρχὴ τῶν σημείων) ha una struttura temporale. Dio non si dà, nella sua sovrabbondanza d'essere e nella sua potenza creatrice, che nel tempo in cui gli uomini vivono e che, anzi, è determinato da lui come lo spazio adeguato dell'esperienza che gli uomini possono fare della sua vita donata. Questo tempo ha una traiettoria o, meglio, delle dimensioni qualitative che vanno dall'attesa e dalla mancanza (il passato proteso al suo futuro) al compimento e al possesso che si dà nel presente (l'«adesso»). Il passaggio dall'uno all'altro tempo o dimensione del tempo sta nell'azione responsabilmente e consapevolmente posta da Gesù. L'azione consapevole, però, implica una strategia: essa riguarda il protagonista principale dell'«ora» (Gesù) così come quelli che ne sono coinvolti in qualità di destinatari-beneficiari degli eventi rivelativo-soteriologici dell'«ora» e, al contempo, in qualità di soggetti-interagenti che possono dare all'«ora» concretezze e modalità non previste *a priori* nemmeno dall'agente protagonista (Gesù nel suo «contratto» con il Padre); concretezze e modalità indicate dai luoghi, dai momenti dello stare insieme sociale (in questo caso lo sposalizio a Cana), dalle circostanze e dal modo di viverli dei protagonisti in relazione. Il principio dei segni, dunque, è indice e modello di una temporalizzazione dell'«ora» per la quale l'intera storia del Figlio dell'uomo, in tutto il suo umano spessore, potrà essere riconosciuta come il segno spazio-temporale dell'azione e rivelazione escatologica del Dio di Israele.

3.2. *Il segno della guarigione del cieco nato e la fede nel Figlio dell'uomo (Gv 9,1-41)*

Il nesso profondo tra il compimento dei segni, la temporalizzazione giovannea dell'«ora» e l'identità di Gesù che ne è protagonista in quanto Figlio dell'uomo, diventa esplicito nel racconto della guarigione del cieco nato in giorno di sabato che raggiunge il suo apice nella professione di fede del cieco guarito (9,35-38), unico caso finora conosciuto nella letteratura biblica, peritestamentaria e protocristiana in cui un atto di fede, chiesto e ricevuto, abbia come termine di riferimento il Figlio dell'uomo.⁹⁹

⁹⁸ PARSENIOS, *Rhetoric and Drama*, 113-118: «Fitting Events Into One Another, Not After One Another».

⁹⁹ Cf. B.E. REYNOLDS, «The Johannine Son of Man and the Historical Jesus: Shall Ever the Twain Meet? John 9.35 as a Test Case», in *JSHJ* 9(2011), 230-242.

La gravidanza del σημεῖον della guarigione del cieco nato emerge non solo dal racconto in sé (9,1-41) – gioiello per molti versi ineguagliato dell'arte narrativa dell'evangelista¹⁰⁰ –, ma anche dall'intero contesto della scena cui appartiene (9,1-10,21), culminante nel motivo dello «scisma» (cf. 7,12.40-43; 9,8-9.16) che la sigilla in 10,19-21: se per alcuni dei giudei Gesù è un pazzo indemoniato che non merita considerazione, per altri l'apertura degli occhi dei ciechi è un segno rivelatore dell'azione del Servo di YHWH (cf. Is 42,6-7). Il «segno» è al contempo un miracolo di cui beneficia un singolo uomo concreto e un segnale, un significante che rimanda, da un lato, all'identità di colui che ha operato il miracolo (il Servo del Signore e, in lui, il Signore stesso redentore escatologico del suo popolo), dall'altro, al tempo che si sta vivendo (quello dell'intervento rivelatore e redentore di Dio giunto al suo termine escatologico), e, infine, al contenuto stesso di questo intervento (la volontà salvifica di Dio, realmente attuata nel corpo e nella storia, come volontà di illuminazione e liberazione piena, ricreazione integrale dell'umanità). Il σημεῖον appare qui, per sua stessa natura, connesso alla questione del senso dell'esperienza storica: esso attesta la struttura intrinsecamente teleologica, gratuita e liberante – piuttosto che eziologico-retributiva – dell'agire di Dio nella storia mediante il Figlio dell'uomo, intento a «operare le opere di colui che lo ha inviato» (cf. 9,2-4).

Anche per capire il lessico temporale del capitolo, lo sfondo costituito dalla sezione della festa delle Tende e, in particolare, dalla conclusione della violenta controversia con i giudei nel c. 8, resta decisivo: Gesù, luce del mondo come il Servo (cf. 8,12; Is 42,6; 49,6), sta vivendo il «suo giorno» luminoso di dodici ore (cf. 11,9-10; 12,35-36), il giorno di Isacco visto con esultanza da Abramo (cf. 8,56; *Giub* 16,15-18.25-31).¹⁰¹ Questo «giorno» è quello in cui lui può operare quale luce nel/del mondo, dando al mondo la possibilità di vedere (rivelazione) e di sperimentare, con la sua presenza attiva, l'intenzione salvifica di Dio e il suo realizzarsi storico come reintegrazione di vita e compimento escatologico del sabato; giudizio di riscatto per i giusti oppressi, denuncia inoppugnabile di una cecità colpevole (cf. 9,39-41; *1En* 48,2-8; 46,3-8). Per la plasticità del gesto con cui è realizzato in giorno di sabato (cf. 9,6.14), il segno della guarigione del cieco nato rimanda al racconto della plasmazione di Adamo (Gen 2,7-8) non meno chiaramente – anche se non con la stessa evidenza lessicografica – che il racconto dell'effusione dello Spirito del Risorto il giorno dopo il sabato (cf. 20,22): anche per questo, dunque, è obbligato un collegamento tra «il giorno» della vita terrena di Gesù che lo compie, rivelandosi al guarito come il Figlio dell'uomo, e l'«ora» in cui

¹⁰⁰ Cf. BROWN, *Giovanni*, 492.

¹⁰¹ Cf. L. MARTIGNANI, «Il mio giorno». *Indagine esegetico-teologica sull'uso del termine ἡμέρα in Giovanni*, Roma 1998, 81-117.

con il dono dello Spirito l'atto della nuova creazione viene sigillato dal Risorto: i segni compiuti da Gesù nel «giorno» costituito dalla sua vita terrena e l'«ora» pasquale che lo compie hanno a che fare con la medesima potenza creatrice che conduce la storia al suo compimento ultimo.

Narrativamente, però, il significato e lo scopo ultimo del σημείον, il suo fine redentivo, nonché il contenuto ultimo delle «opere di Dio» nell'uomo (cf. 9,3), è sintetizzato proprio nell'incontro diretto tra Gesù e il cieco guarito, capace ormai di «vedere» con i propri occhi colui che l'ha guarito e di aderire integralmente con il proprio personalissimo atto di fede a colui che gli rivela, in modo non meno unico e personale, la propria identità e gli si offre alla fede come «il Figlio dell'uomo». Perso l'appoggio familiare come quello religioso (cf. 9,18-23.24-34), il cieco resta consegnato a se stesso. È in questa condizione relazionale spoglia ma completamente aperta che Gesù lo «trova» e gli si fa finalmente «vedere». Un breve dialogo con duplice scambio di battute porta alla piena rivelazione dell'uno e alla pienezza dell'incontro di fede per l'altro (vv. 35b-38a); il gesto della prostrazione traduce corporalmente l'atto di fede e sigilla l'incontro (v. 38b). Il dialogo tra i due nei vv. 35b-38a è costruito in forma chiasmica:

- a) «Tu credi nel Figlio dell'uomo?»
- b) «Ma *chi* è, Signore, perché creda in lui?»
- b¹) «E tu lo vedi ed è proprio *colui che sta parlando con te*»
- a¹) «Credo, Signore».

Alla domanda di fede (a) corrisponde l'atto di fede (a¹), alla domanda d'identificazione necessaria alla fede (b) corrisponde la risposta (b¹): il credere è reso possibile dal vedere (cf. Gv 6,40; 12,44-46); il Figlio dell'uomo, come del resto il Dio che si rivela storicamente presente e attivo nella persona del suo Cristo, è identificabile in «colui che sta parlando» (cf. Is 52,6; Gv 4,26) e che, come uomo, può essere udito e visto con i propri sensi dall'uomo guarito.¹⁰² Degno di fede e di riconoscimento ado-

¹⁰² Il c. 9, insieme al c. 5 del Quarto Vangelo, è quello in cui si concentra il maggior numero di occorrenze del termine ἄνθρωπος (8x in ciascuno; nel c. 9 ai vv. 1.11.16.24.30.35) e, in entrambi, una sola volta all'interno del sintagma «(il) Figlio dell'uomo» (5.27; 9.35). La designazione di Gesù come ἄνθρωπος occorre 4x nel c. 9 (vv. 11.16.24), ovvero più che in ogni altro capitolo del vangelo (cf. C. PANACKEL, *ΙΔΟΥ Ο ΑΝΘΡΩΠΟΣ (Jn 19,5b). An exegetical-theological study of the text in the light of use of the term ΑΝΘΡΩΠΟΣ designating Jesus in the Fourth Gospel*, Roma 1988, 152). Tutti i giudizi che il cieco dà su Gesù per parte sua hanno in comune il fatto di riferirsi a Gesù sostanzialmente a un livello umano («l'uomo chiamato Gesù», «un profeta», uno che «fa la volontà di Dio», «uomo da Dio»); è solo Gesù stesso che lo attrae a sé a un altro livello di conoscenza presentandogli come «il "luogo" della rivelazione di Dio tra gli uomini» e loro giudice (*ivi*, 155), visibile e udibile come individuo in carne e ossa: «è nella sua persona storica, soggetta alla percezione tramite i sensi umani, che al cieco è chiesto di credere» (*ivi*, 155). Benché, secondo Panackel, il titolo «Figlio dell'uomo» usato da Gesù nel contesto non rimandi alla figura

rante come il Figlio dell'uomo apocalittico (cf. *1En* 48,4-5; 62,9), Gesù si offre all'uomo risanato come uomo contattabile: ascoltabile e visibile. Gli si fa incontro – lo cerca e lo «trova» – in una condizione umana di rigetto che condivide con lui (cf. 9,24.29). Tra il Figlio dell'uomo apocalittico e l'uomo «profeta» (cf. 9,17), figlio d'uomo esposto e sofferente come il Servo di YHWH, c'è identità: è come uomo rifiutato quale peccatore che il Figlio dell'uomo si fa riconoscere e si dona intimamente, con prossimità estrema, all'uomo rigettato; d'altra parte, è come inviato capace di operare i prodigi della nuova creazione e di realizzare, durante il «suo giorno», i segni dell'intervento escatologico di Dio nella storia e il suo giudizio, che Gesù viene sperimentato in modo nuovo e creduto dal cieco divenuto vedente.

Occasionale (cf. 9,1) e al contempo provocatorio (cf. 9,14a), anche il segno del cieco guarito in giorno di sabato appartiene, dunque, alla strategia dell'«ora»: infiamma il conflitto, eccita il dubbio e la domanda, innalza la posta in gioco nell'interpretazione di chi interagisce, attua la rivelazione e la salvezza al presente (cf. 10,25.27-29). In tal senso, la professione di fede del cieco nato nel Figlio dell'uomo costituisce un vertice – l'obiettivo sperato dal libro (cf. 20,30s) e messo in racconto all'interno al libro – che porta già fuori del libro e che non ha paralleli nell'intero vangelo.¹⁰³ Nella cristologia del Figlio dell'uomo – a mio avviso punto di convergenza delle dimensioni trascendente e immanente della persona di Gesù¹⁰⁴ – si risolve la questione della relazione tra il tempo dell'agire escatologico di Dio, creatore e redentore, nella storia umana e i segni che lo indicano in atto di compiersi: il tempo è quello della presenza storica del Figlio dell'uomo nel «giorno» terreno del suo agire rivelativo e salvi-

apocalittica di Daniele e di *1Enoch*, ma alla Parola incarnata, divino-umana, penso sia incontestabile – come ben argomenta Reynolds – che nel contesto e nel modo in cui il titolo Figlio dell'uomo viene qui attribuito a Gesù sia evidente il background apocalittico. Ritengo tuttavia condivisibile il giudizio complessivo di C. Panackel: «crediamo che nel titolo Figlio dell'uomo in 9,35 l'evangelista abbia inteso tracciare un ritratto integrato di due aspetti di Gesù come umano e divino» (*ivi*, 157) e «di tutti i vari personaggi nella storia, solo il cieco guarito riconosce Gesù per ciò che egli è» (*ivi*, 163).

¹⁰³ L'atto di fede del cieco nato indica, secondo Reynolds, il suo aver «raggiunto lo stadio decisivo nel riconoscimento giovanneo di Gesù» (REYNOLDS, *The Apocalyptic Son of Man*, 180).

¹⁰⁴ Sul significato e valore sintetico del titolo non tutti sono d'accordo: cf. REYNOLDS, «The use», 104-106. Secondo lo stesso Reynolds, il titolo non serve a sottolineare simultaneamente la divinità e l'umanità di Gesù (*ivi*, 121 nota 77), ma costituisce esclusivamente un rimando al carattere di Gesù come Figlio dell'uomo celeste. Anche a suo avviso, tuttavia, «per Giovanni il Figlio dell'uomo non è una figura celeste che esiste in un lontano futuro; piuttosto, il Figlio dell'uomo è una figura celeste che è discesa sulla terra e diventata umana, e la sua presenza sulla terra porta il giudizio escatologico nel presente [...]. L'enfasi sul presente non nega le caratteristiche apocalittiche di questa figura ma sottolinea l'escatologia realizzata del Vangelo di Giovanni» (REYNOLDS, *The Apocalyptic Son of Man*, 189, proprio al termine dell'indagine su Gv 9).

fico già prima che l'«ora» della sua rivelazione assuma la sua forma estrema nell'innalzamento pasquale; gli spazi sono quelli concreti e occasionali dell'incontro salvifico dell'Uomo (cf. 19,5) con l'uomo (cf. 9,1.24a.30) significato dai segni, gli spazi della relazione salvifica da costruire, rischiando, fino alle estreme conseguenze.¹⁰⁵

3.3. *L'avvento dell'«ora» e la scelta definitiva del Figlio dell'uomo* (Gv 12,20-36)

Quasi una sorta di racconto di vocazione all'inverso,¹⁰⁶ che con la parabola discendente dei sei giorni prima della Pasqua nel cui contesto è inserito (11,55–12,50) richiama il racconto della settimana inaugurale di Gesù (1,19–2,12) e, con esso, il «principio dei segni» e il primo discorso di Gesù sulla propria «ora» non ancora venuta, la pericope dedicata alla proclamazione dell'«ora» della glorificazione del Figlio dell'uomo ormai giunta (cf. 12,23: ἐλήλυθεν ἡ ὥρα ἵνα δοξασθῇ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου) costituisce davvero un «centro nascosto» della trama giovannea.¹⁰⁷ Più di ogni altro racconto del vangelo, forse, essa mostra come l'evangelista abbia reinterpretato la figura apocalittica del Figlio dell'uomo, storicizzandola e rendendola accessibile ben oltre i confini dei gruppi più legati alle tradizioni apocalittiche.¹⁰⁸

Il contesto prossimo (cf. 12,12-19) mostra che l'«ora» giunta – per altro mai esplicitamente connessa con la figura del Figlio dell'uomo nel resto del vangelo – è l'ora di mietere il successo della rivelazione operata attraverso i segni: l'adesione di fede è aumentata grazie al segno di Lazzaro e per l'enormità di questo segno «il mondo è andato dietro» a

¹⁰⁵ Se si fa eccezione del rimando alla piscina di Siloe (9,7.11), non vi sono luoghi fisici cui si faccia riferimento lungo l'arco del racconto. L'unico ambiente messo in scena ad arte dal narratore è quello della relazione tra i protagonisti: quando in 9,34 si legge «e lo buttarono fuori», il lettore capisce che il cieco guarito è stato messo fuori dall'ambiente relazionale costituito dalla presenza e dall'azione dei *giudei*, ma nessun luogo fisico preciso corrisponde nel racconto a questo ambiente relazionale. Analogamente, quando Gesù «trova» l'uomo che è stato buttato fuori, non è detto dove lo trovi: il nuovo luogo ritratto è quello della relazione immediata e personale tra l'uomo guarito e rigettato e il Figlio dell'uomo di cui egli ha preso le difese anche a costo del vituperio e dell'esclusione.

¹⁰⁶ «I greci» vanno da Filippo chiedendogli di «vedere Gesù»; Filippo va da Andrea e insieme i due portano a Gesù la richiesta dei greci: i protagonisti (Gesù, Andrea, Filippo) e il ritmo incalzante del loro movimento ricalcano il racconto dell'inizio della sequela in Gv 1,35-44 ma in direzione contraria; cf. M.M. PAZDAN, *The Son of Man: A Metaphor for Jesus in the Fourth Gospel*, Collegeville, MN 1991, 50, cit. in REYNOLDS, *The Apocalyptic Son of Man*, 191 nota 7.

¹⁰⁷ A. LEINHÄUPL-WILKE, «“Die Stunde des Menschensohnes” (Joh 12,23): Anmerkungen zur “heimlichen Mitte” des Johannesevangeliums», in M. FASSNACHT – A. LEINHÄUPL-WILKE – S. LÜCKING (edd.), *Die Weisheit - Ursprünge und Rezeption*, Münster 2003, 185-210.

¹⁰⁸ Cf. LEINHÄUPL-WILKE, «“Die Stunde des Menschensohnes”», 207-208.

Gesù.¹⁰⁹ Come vivrà il successo della sua autorivelazione il Figlio dell'uomo, se questo successo, con l'enorme pretesa identitaria che gli è connessa, gli costa ora la vita (cf. 11,47-53)? L'avvicinarsi dei «greci» sembra rappresentare per lui il rintocco ultimo dell'«ora», il segnale che l'«ora» di portare a termine l'opera della rivelazione, risposta piena al bisogno e al desiderio di salvezza del mondo, è arrivata: il Figlio dell'Uomo è pronto a «essere glorificato» e innalzato, a ricevere il «regno» destinato ai santi dell'Altissimo (v. 23; cf. Dn 7,13-14.18.22.27).¹¹⁰ Ma *come* potrà e dovrà adempiere al suo ruolo regale e rispondere al desiderio del «mondo», bene espresso dalla domanda dei greci? Come la sua missione, nella sua portata universale (cf. 4,42; 7,35; 10,16; 11,52), potrà essere pienamente feconda e avere veramente successo? E, inoltre, come questa missione coinvolgerà efficacemente i *discepoli* di Gesù, chiamati in causa essi stessi dai greci, impegnandoli in un'autentica sequela del Maestro e delle sue vie (cf. vv. 20-26)? E come interpellierà provocatoriamente la *folla*, che s'interroga sull'identità e sui modi del Figlio dell'uomo, impegnandola piuttosto a discernere quanto accade al presente e a indirizzare conseguentemente il proprio cammino (vv. 28b-36)? Le piccole unità letterarie di origine diversa, ma intrecciate tematicamente ad arte e organizzate in forma concentrica attorno alla preghiera di Gesù (vv. 27-28a), rispondono alla domanda sul *come*: il Figlio dell'uomo riconosce come modalità di compimento pieno della sua missione quella rappresentata mediante la metafora del chicco di grano (v. 24), la rinuncia alla propria vita (vv. 25-26) per mezzo della quale si compie la detronizzazione del «principe di questo mondo», la glorificazione piena del Padre, il riconoscimento della sua unica sovranità (vv. 28b-31) e, al contempo, l'attrazione universale degli uomini (v. 32).¹¹¹ La preghiera con cui Gesù esprime al Padre la pro-

¹⁰⁹ Per un adeguato rilievo dato al rapporto tra la semantica del tempo (nella pericope e nel suo contesto prossimo) e i riferimenti retrospettivi ai segni compiuti da Gesù, in particolare quello culminante della risurrezione di Lazzaro, cf. LEINHAUPL-WILKE, «Die Stunde des Menschensohnes», 195-199.

¹¹⁰ Sul background danielico di Gv 12,20-36, cf. MIHALIOS, *Danielic Eschatological Hour*, 124-139. «Se l'identificazione giovannea delle parole $\delta\omicron\zeta\acute{\alpha}\zeta\omega$ e $\psi\psi\acute{\omega}\omega$ può essere stata originata in Isaia, l'idea che debba essere il Figlio dell'uomo quello che sarà glorificato o innalzato, mancando nel resto dell'AT, può avere la sua origine solo nella connessione tra Dn 7,13 e 12,1» (*ivi*, 128-129). Anche l'idea della sofferenza implicata nell'innalzamento/glorificazione del Figlio dell'uomo si spiega, del resto, con il fatto che in Daniele il Figlio dell'uomo rappresenta i santi sofferenti (cf. Dn 7,21; 11,35; 12,1).

¹¹¹ Dal punto di vista letterario, la struttura concentrica dei vv. 24-32 è stata riconosciuta da molti commentatori: cf. X. LÉON-DUFOUR, *Lettura dell'Evangelo secondo Giovanni*, Cinisello Balsamo (MI) 2002, II, 574-576; G. SEGALLA, *Volontà di Dio e dell'uomo in Giovanni (Vangelo e Lettere)*, Brescia 1974, 218-227. Come il chicco di grano, Gesù cade in terra nella morte proprio nel suo essere innalzato da terra (vv. 24 // 32); l'«odio» della propria vita in «questo mondo» permette e significa «il giudizio del principe di questo mondo» (vv. 25 // 31); il Padre «onorerà» ogni discepolo fedele nella sequela del Figlio fi-

pria risoluzione in rapporto all'«ora» (vv. 27-28a), al cuore della scena, sigilla la *modalità* da lui scelta per realizzare la sua missione: non la salvezza dalla morte, ma la sua piena accettazione come l'evento per mezzo del quale potrà essere raggiunta la meta ultima del desiderio inscritta nell'«ora», cioè la piena glorificazione del Padre nella testimonianza resa dal Figlio (cf. 13,31; 17,4; 18,37).¹¹²

Questi versetti, ribattezzati da tempo come il «Getsemani» giovanneo,¹¹³ tutt'altro che ridimensionare o affievolire la violenza dell'agonia di Gesù nell'imminenza della passione, mettono a parte il lettore proprio del dramma della scelta, assolutamente libera, che nel suo intimo si consuma davanti all'«ora» giunta: vorrà e potrà il Figlio chiedere al Padre di essere «salvato» dall'«ora», nella sua dimensione di tribolazione e sofferenza,¹¹⁴ facendo sua la supplica dei fedeli oranti?¹¹⁵ Ma come, se ciò ac-

no al martirio così come nella morte «glorificherà» il Figlio stesso (vv. 26 // 28b). L'assumiamo qui estendendola anche ai gruppi di versi che costituiscono la cornice ampia della pericope (vv. 20-22 // 35-36), accomunati dal fatto di coinvolgere entrambi i soggetti collettivi presenti e coinvolti per la festa di Pasqua (i greci // la folla), di essere apparentemente poco collegati alla sequenza tematica dei versetti centrali, ma, in realtà, determinanti per essa (l'arrivo dei greci per il discorso di Gesù) e da essa determinati (le scelte di Gesù per l'appello alla decisione di fede rivolto alla folla). Paralleli tra loro si possono considerare anche i vv. 23 e 34 (glorificazione del Figlio dell'uomo // innalzamento del Figlio dell'uomo). Al centro della pericope, diversamente da altri, preferiamo considerare anche il v. 28a che fa parte integrante della preghiera di Gesù al Padre e non può in alcun modo esserne separato.

¹¹² La via o modalità scelta da Gesù, Figlio dell'uomo, è la via del Servo di YHWH, intronizzato Re sul trono divino, «elevato ed esaltato grandemente» (cf. Is 52,13 e 6,1), proprio attraverso la parabola della sofferenza e morte. Il quarto evangelista, tanto attraverso il lessico utilizzato («elevare», «glorificare»), quanto attraverso il contesto letterario nel quale inserisce la scena dell'arrivo dei greci (tra successo e fallimento) e gli espliciti riferimenti ai cc. 6 e 53 di Isaia in esso contenuti (cf. 12,38-41), lo indica chiaramente. Cf. per questo, P. BEAUCHAMP, «Lecture et relectures du quatrième chant du Serviteur: d'Isaïe à Jean», in J. VERMEYLEN (ed.), *The Book of Isaiah – Le Livre d'Isaïe*, Leuven 1989, 325-355; J. BEUTLER, «Greeks Come to See Jesus (John 12,20f)», in *Bib* 71(1990), 333-347.

¹¹³ Cf. SEGALLA, *Volontà di Dio e dell'uomo*, 218-227 e relativi rimandi bibliografici.

¹¹⁴ C.E. MORRISON, «The “Hour of Distress” in Targum Neofiti and the “Hour” in the Gospel of John», in *CBQ* 67(2005), 590-603.

¹¹⁵ Cf. Sal 6,4-5 LXX: «l'anima mia è stata oltremodo sconvolta (ἡ ψυχὴ μου ἐταράχθη σφόδρα) e tu, Signore, fino a quando? Salvami (σῶσόν με) per la tua misericordia»; Sal 7,2 LXX: «Signore mio Dio, in te ho sperato, salvami da (σῶσόν με ἐκ) tutti quelli che mi perseguitano!». Cf. anche Sal 3,8; 11,2; 21,22; 30,17; 53,3. Nella traduzione LXX dei Salmi, l'invocazione «salvami» ricorre complessivamente 14 volte. Ma cf. anche Ger 17,4. Mi sembra giusto segnalare, anche senza condividerla, l'interpretazione del testo proposta da Léon-Dufour che si discosta dalla maggior parte dei commentatori nella traduzione dell'intero v. 27: «adesso la mia anima è turbata e io non so che dire. Padre, assicurami la salvezza fin da quest'ora! Ma certo! È per questo che io sono giunto fino a quest'ora». La salvezza richiesta da Gesù, secondo l'autore, non sarebbe *dalla* morte ma *attraverso* la morte e, dunque, il Figlio è pienamente legittimato a chiederla. Il «per questo», anzi, corrisponderebbe proprio alla «salvezza che il Padre assicura» a Gesù pur se attraverso la passione e morte (cf. LÉON-DUFOUR, *Lettura dell'evangelo secondo Giovanni*, 582-588).

cadesse, la rivelazione piena, glorificazione piena sua e del Padre, riservata a questa «ora» culminante della storia di salvezza, potrebbe realizzarsi? La preghiera dei salmisti affiora, sì, sulle labbra di Gesù (cf. Mc 14,34), ma non esprime fino in fondo il suo desiderio ultimo e non può, dunque, essere la *sua* preghiera nell'«ora». Proprio in questo sta la differenza maggiore tra la presentazione giovannea e quella sinottica dell'agonia di Gesù: il suo combattimento non viene rappresentato da Giovanni quale frutto di un contrasto tra la sua volontà e quella del Padre, ma, al contrario, come la lotta di Gesù con se stesso, stretto, nel momento della scelta, tra il terrore e il desiderio dell'«ora»! Nulla, ancora, è obbligato, infatti: tutto, nel testo, parla di possibilità aperte ai protagonisti.¹¹⁶ Gesù non si trova costretto a un passo che altri ha deciso per lui (cf. Gv 10,17-18), ma a ciò che lui stesso ha costruito passo passo nel suo ministero, moltiplicando «opere» e «segni» (cf. 12,37) fino alla risurrezione di Lazzaro, che gli costa contemporaneamente la definitiva condanna a morte (cf. 11,46-53) e un'adesione di fede popolare e massiccia (cf. 11,45.47-48; 12,9-11) con l'ambigua acclamazione regale della folla festante a Gerusalemme che ne è conseguenza (cf. 12,17-18). «Il mondo gli è andato dietro» (12,19) e «adesso» (v. 27a), al rintocco ultimo dell'«ora» segnato dall'allargarsi universale dell'orizzonte missionario che i greci rappresentano, non gli resta che portare a termine la propria missione secondo la modalità che l'ha già caratterizzata nella sua interezza: non la ricerca della propria gloria e del proprio onore, ma la ricerca dell'onore del Padre (cf. 8,49-50); non l'affermazione di se stesso ma la continua dipendenza dal Padre e la fedele testimonianza della sua volontà e del suo giudizio salvifico (cf. 5,19.30); non l'accettazione di logiche di potere costringenti e ossessive in rapporto al regno messianico (cf. 6,14-15; 10,22-24), ma l'affermazione piena della volontà sovrana e libera dell'unico Dio, pronto a salvare chiunque sia disponibile ad accogliere la testimonianza che solo il Figlio può rendergli (cf. 3,14-17).

L'«ora», intesa adesso evidentemente come l'ora del passaggio attraverso la tribolazione, è frutto delle premesse poste lungo l'intero ministero e ne è conseguenza e meta. Per questo, appena arriva con tutta la sua dimensione di violenza e sofferenza e, al contempo, di ultimità preziosa, provoca il più profondo turbamento ed esige la scelta definitiva,

¹¹⁶ Si noti la formulazione del v. 32: «e io, se sarò innalzato (ἐὰν ὑψωθῶ) da terra, tutti attirerò a me». L'ἐὰν greco, che riprende in questo verso i due ἐὰν del v. 24 che gli è parallelo nella struttura della pericope, come anche i due ἐὰν relativi alla sequela del v. 26, pur avvicinandosi molto al significato temporale dell'ὅταν (cf. M. ZERWICK, *Il greco del Nuovo Testamento. Traduzione e adattamento alla lingua italiana di Gastone Boscolo*, Roma 2010, § 322 e nota 120) non esprime soltanto e direttamente la temporalità, ma proprio la probabilità desiderata dal punto di vista del soggetto che esprime la condizione: «ἐὰν infatti indica desiderio, indica il compimento di una condizione come sperata» (*ivi*, § 322).

quella che sintetizza tutte e singole le scelte della vita.¹¹⁷ Ma proprio nel suo rappresentare il compimento dell'intenzionalità e del desiderio di rivelazione che ha sospinto la vita, essa non può che essere voluta e scelta, anche nella sua dimensione di morte e nella sua apparente contraddittorietà. Cos'è, infatti, la scelta se non «un desiderio deliberato di ciò che dipende da noi»?¹¹⁸

Avviata nel segno, consapevolmente scelto, del dono del vino messianico, l'«ora» della rivelazione escatologica di Dio nel Figlio dell'uomo giunge adesso al suo vertice estremo ed è nuovamente affidata alla sua scelta quanto alla forma drammatica che, per le circostanze spazio-temporali in cui adesso si realizza, essa implicherà. Non la forma che essa assume (la passione e morte) è oggetto del desiderio di Gesù, ma la rivelazione divino-umana che questa forma, quella dell'innalzamento-glorificazione del Servo, permetterà.¹¹⁹ L'«ora», da questo momento in poi, assume esplicitamente «tutta la complessità e polivalenza del mistero designato dal Figlio dell'uomo, destinata a rivelarlo nel suo punto supremo. L'unione intima dell'ora con la figura del Figlio dell'uomo ha come effetto di trasformare la nozione del tempo. L'ora è quella in cui si manifesta nel tempo della storia umana la presenza di un essere che in se stesso tra-

¹¹⁷ Nel «che dirò» (τί εἶπω) che introduce le due possibilità della preghiera che si aprono per Gesù (12,27a), il congiuntivo aoristo εἶπω ha valore deliberativo («che dovrei dire?», cf. E.A. ABBOTT, *Johannine Grammar*, London 1906, 370 § 2512c; ZERWICK, *Il greco del Nuovo Testamento*, § 348). ABBOTT nota acutamente che, in questo contesto, il ricorso al congiuntivo deliberativo che sembrerebbe esprimere esitazione «sa piuttosto di tragedia greca che di letteratura ebraica» (*ivi*). Il monologo di Gesù di fronte all'«ora» mostra bene come la necessità sia scelta liberamente, sia l'esercizio estremo della sua libertà e del suo *modo* di vivere fedelmente la relazione col Padre Dio, con se stesso, col suo popolo e col «mondo».

¹¹⁸ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, III,5,1113a 10-11: «poiché poi l'oggetto della scelta è, tra quanto dipende da noi, il desiderato deliberato, anche la scelta viene a configurarsi come un desiderio deliberato di ciò che dipende da noi». «Delle cose determinate da necessità», invece, «non c'è da deliberare» (VI,5,1140a 35). Si potrebbe notare come il desiderio deliberato dell'«ora» da parte di Gesù in 12,27-28a sia la sua risposta, perfettamente speculare pur se di segno inverso, alla «deliberazione di ucciderlo» cui giunge il sinedrio (11,53) dopo che, nell'arco dei cc. 5-10, «i giudei» hanno continuamente «cercato/desiderato di uccidere» Gesù (cf. 5,18; 7,1,19,25; 8,37,40).

¹¹⁹ Tutt'altro che l'apoteosi di «una indicibile misteriosa esplosione di amore non verso se stesso e la sua vita naturale ma verso gli altri» con «l'accettazione della propria morte» (così FERRARO, *L'«Ora» di Cristo*, 188), la scelta dell'ora nella sua dimensione di sofferenza e morte è l'affermazione radicale della propria identità anche se a prezzo della vita. Nel combattimento intimo di Gesù Figlio dell'uomo si manifesta, però, il teodramma stesso: combattimento di Dio contro la morte e il suo principe benché Dio, il Padre e il Figlio insieme, siano sovrani sul tempo e sulla morte (cf. 8,44-46): il Figlio non chiede al Padre la salvezza e il Padre glorifica il suo Nome lasciando che egli si consegni e glorificando sé e il Figlio nella modalità scelta da Gesù Figlio dell'uomo. In questa modalità si compie un teodramma che si spiega solo a partire dall'umanità del Logos e dal modo in cui il Logos-Sapienza «guerriera» (cf. Sap 18,14-16) sostiene e regge la creazione divina.

scende il tempo [...] è dunque un punto tangenziale tra il tempo e l'eternità, il punto nel quale si manifesta nel cuore della storia umana ciò che la illumina e la trasforma dandole la direzione, il senso, lo scopo». ¹²⁰

Questo «ciò che illumina» la storia umana penso possa identificarsi con l'esperienza della scelta del Figlio dell'uomo, κρῖσις e vittoria divina sul mondo, affermazione identitaria e definitivamente inclusiva dell'uomo-Re (cf. 19,5.14), al contempo θεός e ἄνθρωπος, tra gli uomini e in modo umano.

4. RILETTURA

Facendo il percorso a ritroso e partendo dalla struttura antropologica della proclamazione dell'avvento dell'«ora» del Figlio dell'uomo e dalla sua interpretazione cristologica in Gv 12,20-36, penso si possa dire che il modello di intervento divino nella storia in Giovanni abbia come sua *Gestalt* le dinamiche squisitamente umane della scelta e della responsabilità di Gesù «figlio di Giuseppe da Nazaret» (1,45), Figlio dell'uomo che vive la sua «ora» al contempo in costante relazione a Dio, il Padre, e in relazione spazio-temporale esatta, attenta, adeguata con gli altri uomini misurandosi coi quali – a partire dalla propria consapevolezza – discerne il proprio καιρός, agisce la propria identità, compie la propria missione.

I «segni» da lui posti sono i segni della sua identità di Figlio dell'uomo, re messia, salvatore e Signore, ma nell'identità di Gesù ne va dell'identità stessa di Dio (cf. 1,18) e del suo modo di agire nella storia umana, che non è altro dal suo stesso essere ed esserci «in principio» (cf. 1,1-2). Non ne va solo degli uomini ma di Dio stesso che si rivela nel Figlio dell'uomo così come, secondo Giovanni, Gesù di Nazaret ne interpreta la figura attribuendosene l'identità ed esercitandone le funzioni nell'«ora» escatologica della rivelazione salvifica. Per questo, dunque, ogni segno precedente l'ora della glorificazione pasquale è già intriso dell'efficacia del segno culminante che quell'ora stessa costituisce; ne dipende, lo determina e ne possiede la *Gestalt* complessiva, così come ogni «ora» temporale della relazione di Gesù con i suoi – potenziali discepoli e antagonisti – partecipa della «sua ora» nell'integralità del «suo giorno», giorno di luce che ha un termine insieme temporale e metatemporale.

Ciò che viene prima, dall'inizio, partecipa già del modo e del contenuto rivelativo dell'atto o scelta disambiguante dell'evento pasquale. L'«ora», in questo senso, è già quella della rivelazione mediante i «segni»: inizia a Cana e dura fino al suo vertice pasquale consapevolmente scelto dal Figlio dell'uomo come forma compiuta della sua missione rivelatrice

¹²⁰ FERRARO, *L'«Ora» di Cristo*, 293-294.

e salvifica. I segni, in quanto segni dell'ora di rivelazione, portano avanti la storia del Figlio dell'uomo come vero Adamo, Figlio-regale e giudice escatologico, ma anche uomo mortale, profeta esposto al e dal *rib* con il suo popolo; la sospingono in un percorso fatto di scelte progressive e strategie per la rivelazione e la salvezza dentro la relazione storica con gli uomini, che è quella che porta il Figlio dell'uomo all'ora apicale della croce: ora della rivelazione compiuta e disambiguante di sé e del volto di Dio; ora della rivelazione compiuta attraverso se stesso. Se l'*éschaton* può essere inteso anzitutto come «quella meta del processo temporale oltre la quale niente di ulteriore può succedere» e, proprio per questo, come il «climax della storia teologica»,¹²¹ l'evento con cui Dio definitivamente trasforma la realtà umana «così come noi la conosciamo»,¹²² allora è anzitutto come punto di arrivo del processo temporale di tutta la vita e del ministero di Gesù di Nazaret che l'«ora» dell'innalzamento del Figlio dell'uomo, come momento culminante dell'agire di Dio nella storia, acquista tutto il suo spessore, già intrinseco a tutte e singole le tappe di quel processo e indissociabile da esse.

L'«ora» è dunque inclusiva: se è puntuale in quanto ora pasquale, come ora della rivelazione escatologica di Dio nel Figlio dell'uomo ha una durata. Come ora pasquale è il coronamento puntuale della vita di Gesù che tutta intera, però, ha la forma e le proporzioni interne della sua azione rivelativa e salvifica, dal «principio dei segni» (2,12) al *τέλος* dell'amare significato e realizzato in ciascuno di essi a prezzo della vita (cf. 13,1; 19,28-30).¹²³ Se l'«ora» si intendesse univocamente in termini pun-

¹²¹ MIHALIOS, *Danielic Eschatological Hour*, 11.

¹²² MIHALIOS, *Danielic Eschatological Hour*, 12. Secondo Mihalios, l'escatologia si può definire come «l'azione trasformante di Dio nella storia ordinata a una progressione che conduca alla consumazione finale di tutte le cose». Nella sua contestualità materiale e puntuale, cronologicamente quantitativa, questo atto trasformante – per conseguenza – non si può considerare di «natura diversa» da quello che svelerà la sua pienezza nella «consumazione finale di tutte le cose», «perché il compimento temporale veicola il medesimo piano salvifico di Dio e inaugura il processo mediante il quale l'«eschaton» sarà compiuto». Cf. anche *ivi*, 30.

¹²³ Anche Ferraro, al termine della sua indagine, rispondeva alla domanda sulla puntualità dell'ora posta all'inizio della monografia: l'ora di Gesù, in rapporto alla sua stessa persona, è «una realtà costituita da un momento puntuale, dal culmine del mistero di Cristo» oppure comprende ed è delimitata da «tutto l'arco dell'evento di Cristo»? O, persino, si estende a comprendere la storia e il tempo ecclesiale? Ferraro optava per la puntualità: «ci sembra che l'originalità di Giovanni sia nel dare come contenuto al termine «hora» essenzialmente il mistero puntuale di Gesù nel suo passaggio da questo mondo al Padre» (FERRARO, *L'«Ora» di Cristo*, 300). In quanto coincidente con l'ora della passione e morte, risurrezione e salita al Padre, l'ora di Gesù «non ha dimensioni, è puntuale» (*ivi*). Ad essa, però, «le altre si riferiscono, da essa traggono senso e illuminazione». Si spiegano così i testi in cui si danno indicazioni precise sulle ore del giorno: «queste ore, così segnate e determinate, scandiscono il periodo dell'esistenza di Gesù dall'inizio al termine del suo ministero pubblico. In questi testi l'«hora» segna la dimensione dell'agire di Gesù, si estende in tutto il periodo della sua predicazione e miracoli, fino al momento della sua morte sul-

tuali, si perderebbe il valore, peso o gloria specifica e specificante di ogni singolo atto dell'«ora», che all'ora della scelta pasquale conduce e da essa riceve la sua piena luce. Se è vero che, come già in Daniele, «nell'«ora» finale di Dio la sofferenza è parte integrante perché la redenzione si realizza mediante il giudizio e la risurrezione»,¹²⁴ nella storicizzazione giovannea del Figlio dell'uomo, ogni gesto-parola che determina e avvicina l'ora della tribolazione le appartiene anch'esso e si profila come un passo specifico verso il suo attraversamento e compimento pasquale.

Il modo dell'intervento escatologico di Dio nella storia, secondo Giovanni, è dunque lo spazio-tempo della vita terrena dell'ἄνθρωπος Gesù, la storia del Figlio dell'uomo glorificato e innalzato: *figura* personale e individuale al contempo dell'Anziano dei giorni – sovrano del tempo¹²⁵ – e del popolo dei santi dell'Altissimo. Né l'«ora» né il titolo di «Figlio dell'uomo», dunque, possono essere intesi nel Quarto Vangelo esclusivamente alla luce dei testi e delle tradizioni apocalittici: il passaggio dalle visioni sul (simile a) Figlio d[ell]uomo alla storicizzazione demitizzante, narrativamente espressa, della sua «ora» e dei suoi «segni», dimostra il carattere autenticamente relazionale, dall'esito non scontato né pre-determinato e, dunque, drammaticamente libero e aperto dell'intervento di Dio nella storia e la sua definitiva *riconduzione antropologica*, espressa da Giovanni nella cristologia del Figlio dell'uomo, luogo di convergenza – a struttura e forma simultaneamente storica ed escatologica, antropologica e teologica – delle molteplici linee determinanti la sua cristologia. Nella storia di Gesù Figlio dell'uomo, protesa all'«ora» e dispiegata nei «segni» che ne scandiscono il rintocco progressivo via via che il suo «giorno» con le sue «dodici ore» si sviluppa e volge al termine, si realizza al contempo il teodramma e si apre all'uomo la possibilità-dono dell'essere del Figlio, Parola divenuta carne (cf. la rilettura metanarrativa del prologo giovanneo, *Heilsgeschichte in hymneform*).¹²⁶

la croce, fino al compiersi in lui di tutto ciò che doveva accadere» (*ivi*, 301). Queste ore sono il tempo del lavorare di Gesù (5,17) fino al grande riposo sabbatico della sua ora. «Queste ore di Gesù, puntuali nell'atto in cui accade l'evento che le riempie, illuminate dalla grande "hora" di Gesù, tendono ad essa come al culmine, la preparano e la preannunciano, la precontengono in qualche modo, come ascesa, e da essa poi discendono» (*ivi*). La difficoltà di mantenere insieme puntualità e durata, in ultima analisi, penso dipenda dal fatto che l'evangelista stesso possa averle intese entrambe considerando durata l'«ora» in quanto ora della rivelazione escatologica, ma puntualità dal punto di vista del suo τέλος pasquale. La differenza, dunque, è prospettica e si manifesta, a mio avviso, nel diverso significato referenziale che l'«ora» ha quando è Gesù a parlarne in prima persona e quando a parlarne, invece, è il narratore che ne rilegge il significato *a posteriori*.

¹²⁴ MIHALIOS, *Danielic Eschatological Hour*, 51.

¹²⁵ Cf. J. NEYREY – E. ROWE, «Telling time in the Fourth Gospel», in *HTS* 64(2008)1, 291-320, qui 292.

¹²⁶ Cf. J. JEREMIAS, *Il messaggio centrale del Nuovo Testamento*, Brescia 1982, 77-78.

All'«ora», corpo e parola sono incessantemente uno, una sola persona, quella del Rivelatore in azione e in relazione salvifica col mondo. Σημεῖον è Gesù Figlio dell'uomo nell'interezza della sua storia di relazione e rivelazione salvifica; l'«ora» è la rivelazione di Gesù nell'interezza della sua missione, comprendente la passione e morte ma non identificabile esclusivamente con essa pur se in essa concentrata e ricapitolata come nell'azione disambiguante e trasformatrice con cui le dà forma il Logos divenuto carne mortale.