

«Li amò sino alla fine»: il compimento dell'amore come chiave di lettura della Pasqua di Gesù nel Vangelo secondo Giovanni

di *Chiara Curzel*

This paper proposes to conjugate the exegetic analysis grounded in the original text of the Gospel of John with certain notions from spiritual readings. Starting from the common linguistic root present in John 13,1 («loved ... to the end») and John 19,30 («It has been completed») it is possible to hypothesize an inclusion which allows interpreting the entire event of Easter starting from the category of completion and, more specifically, of the completion of love.

Tutti e quattro i Vangeli dedicano ampio spazio agli ultimi giorni della vita di Gesù, narrando in modo particolareggiato la sua passione, morte e risurrezione. Pur nelle molte concordanze, è possibile però rilevare accenti e sottolineature differenti, che connotano lo stile di ciascuno. L'intera seconda parte del vangelo di Giovanni (13-21) si svolge in quei drammatici giorni di morte e di vita, anticipati dai lunghi discorsi di Gesù durante l'ultima cena (13-17). Scorrendo l'originale greco si scopre un'interessante inclusione che dà alla narrazione giovannea un tono particolare: in 13,1 tutto ciò che sta per avvenire è introdotto come 'amore sino alla fine' (εἰς τέλος ἠγάπησεν αὐτούς) e sulla croce Gesù grida «è compiuto» (τετέλεσται). Si può dunque leggere la Pasqua di Gesù sotto la chiave interpretativa del τέλος, del compimento e, nello specifico, del compimento dell'ἀγάπη, di quell'amore che aveva motivato l'incarnazione del Verbo e la sua missione tra gli uomini. I capitoli 13-21 diventano di conseguenza una 'storia dell'ἀγάπη', esemplificata nella lavanda dei piedi, comandata nel precetto dell'amore, pregata nell'implorazione di Gesù al Padre (capitolo 17), compiuta sulla croce, accolta dai discepoli nell'incontro con il Risorto.

1. *Analisi linguistica*

Per comprendere meglio il significato che l'evangelista attribuisce ai passi che saranno oggetto di questo studio, può essere utile una breve

analisi lessicale, che consenta di meglio individuare l'ambito semantico entro cui si muove il gruppo di termini τέλος, τελέω, τέλειος, τελειόω, nel vocabolario della greco classica, nella tradizione dei LXX e infine all'interno dell'intero *corpus* del Nuovo Testamento.¹

a. Etimologia ed uso nel greco classico

L'etimologia di τέλος e dei termini ad esso correlati non è certa. Il vocabolo potrebbe derivare dalla radice *tel (o *q^uel) che significa 'girare intorno' e quindi indicherebbe in origine il 'timone', lo 'sterzo', e, di conseguenza, la 'svolta', la 'conclusione', il 'punto culminante', dove termina una misura e ne inizia un'altra.² In questo senso il matrimonio e anche la morte sono un τέλος per l'uomo, in quanto dichiarano conclusa una fase e danno inizio a qualcosa di nuovo. Un'altra possibile derivazione è da *telos con il significato di 'elevazione', 'prestazione'.³ Un uso particolare e antico del termine lo ritroviamo in Esiodo e Sofocle con il significato di 'bilancia', 'piatto della bilancia' che pende dall'una o dall'altra parte per decretare la vittoria o la sconfitta in una contesa.⁴

Il termine allude comunemente fin dai tempi più antichi all'idea di 'compimento', 'adempimento' di una decisione, di una legge, di una sentenza; di qui il passaggio al significato di 'fine', 'méta', 'esito', 'termine' e quindi 'scopo', 'punto culminante', 'coronamento', 'perfezione'.

Particolare importanza riveste questo termine in ambito filosofico. Esso indica, soprattutto nel pensiero aristotelico, lo scopo dell'agire umano e come tale è una delle quattro cause, il 'ciò per cui' l'uomo agisce. Nella sua etica il filosofo definisce quale «scopo delle nostre azioni» (τέλος τῶν πρακτῶν) «il sommo bene», da noi ambito per se stesso, in fin dei conti la felicità (εὐδαιμονία), che consiste, in primo luogo, nel vivere secondo ragione. Oltre che nell'etica, il vocabolo riveste una certa importanza anche nella fisica, in quanto, in base alla concezione teleologica, tutto ciò che è prodotto dalla natura e in essa avviene ha un fine.

In ambito religioso, i riti e i sacrifici sono chiamati τέλη: hanno il compito di portare l'uomo a perfezione, alla vicinanza con Dio. La divinità stessa è definita come ἀρχὴ καὶ τέλος 'principio e fine', opera di se stessa e nello stesso tempo detentrica di ogni potere su tutte le cose, sufficiente a sé e a tutti.

Frequenti sono anche le locuzioni preposizionali con τέλος. Usate in senso avverbiale, esse indicano la totalità, soprattutto di carattere tem-

¹ Le fonti utilizzate sono: R. SCHIPPERS, τέλος, in L. COENEN - E. BEYREUTHER - H. BIETENHARD (edd), *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, trad. it., Bologna 1976, pp. 695-701; G. DELLING, τέλος κτλ, in R. KITTEL - G. FRIEDRICH (edd), *Grande lessico del Nuovo Testamento*, XIII, trad. it., Brescia 1981, coll. 951-985; H. HÜBNER, τέλος, in H. BALZ - G. SCHNEIDER (edd), *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento*, II, trad. it., Brescia 1988, coll. 1601-1603.

² Cfr. R. SCHIPPERS, τέλος, p. 695.

³ Cfr. G. DELLING, τέλος κτλ, col. 953.

⁴ ESIODO, *Teogonia*, 638; SOFOCLE, *Edipo a Colono* 422.

porale: εἰς τέλος 'completamente', 'interamente', 'alla fine'; διὰ τέλους 'per sempre', 'continuamente'; μέχρι τέλους 'del tutto'.

Bastano questi pochi accenni per evidenziare la gamma di sfumature del termine già nell'ambiente classico, esterno al Nuovo Testamento, e dunque la difficoltà di una traduzione che risulta non sempre facile e univoca.⁵ Il verbo τελέω, accompagnato dai suoi numerosi composti, ha un uso molto antico, importante e diffuso. Esso significa in generale 'eseguire' ciò che si vuole personalmente o ciò che altri vogliono, anche nel caso della volontà divina. Una accezione particolare è quella legata all'ambito religioso: in questo contesto τελέω indica 'compiere' atti quali un sacrificio, una festività, una preghiera, ma anche atti legati alla magia e al culto misterico.

Accanto a τέλος e al corrispettivo verbo τελέω si trovano anche τέλειος e τελειόω. Questi due termini si distaccano in parte dal significato temporale-finale per assumere quello di 'perfezione', 'pienezza'. L'aggettivo è attribuito a ciò che è intero, senza difetti, integro, ciò a cui non manca nulla nel suo genere e quindi, in riferimento alle persone, indica l'adulto, l'uomo maturo. Il verbo di conseguenza rende l'idea di un processo che porta alla perfezione, alla maturità.

Derivano dalla stessa radice e appartengono allo stesso ambito semantico altri sostantivi che si ritrovano sia nel greco classico che in quello neotestamentario e che meritano almeno di essere menzionati: τελείωσις 'compimento'; τελειωτής 'perfezionatore'; συντέλεια 'conclusione', 'compimento'.

b. Uso nella traduzione dei LXX

Τέλος compare più di 150 volte nei LXX, ma raramente acquista una forte connotazione semantica. Esso è usato molto spesso in senso avverbiale, con significato temporale e corrisponde all'italiano 'per sempre', 'in eterno', 'continuamente'.⁶

Il sostantivo τέλος traduce spesso l'ebraico *qēc* e derivati, con il significato temporale di 'conclusione', 'fine', 'margine', 'confine'. *Qēc* in senso escatologico è reso invece con il termine συντέλεια, che allude ad un giorno finale con tinte apocalittiche. Mentre, quindi, nella filosofia greca e in genere nel greco classico predomina il significato teleologico del termine (il fine), nella Bibbia dei LXX (e, come vedremo, in numerosi passi del Nuovo Testamento) l'accezione è soprattutto temporale (la fine) e piuttosto

⁵ Oltre a questo ambito semantico primario, τέλος può indicare anche 'potere', 'autorità', 'ufficio' oppure 'imposta', 'tassa', 'tributo' o ancora 'divisione militare', 'schiera', 'squadra' e infine 'offerta', 'doni', 'cerimonia'. Tali accezioni, meno frequenti, non rientrano però nell'interesse di questo lavoro.

⁶ In più di 15 occasioni la forma avverbiale εἰς (τὸ) τέλος traduce l'ebraico *lānecaH* (ad esempio Gb 20,7; Sal 9,7; Ab 1,4). In molti salmi la stessa espressione greca è stata usata per tradurre in maniera erronea l'ebraico *lammaccēH*, che significa probabilmente 'per il culto', 'per il maestro del coro' o 'per l'esecuzione musicale'.

debole, al punto che l'espressione εἰς τέλος viene usata per indicare una conclusione anche quando non c'è un corrispondente ebraico.

Il verbo τελέω si trova 30 volte per tradurre 8 termini ebraici differenti, per lo più con il significato di 'eseguire', 'attuare', 'concludere', 'portare a termine'. Il significato religioso ('essere consacrato a') è impiegato solo in rapporto con i culti pagani e di conseguenza in senso negativo.

L'aggettivo τέλειος e il verbo τελειόω⁷ pongono l'accento sull'integrità e la perfezione. Il primo viene usato quando si parla del cuore, dedito totalmente a Dio (cfr. 1Re 8,61) oppure di uomini votati completamente a Dio (cfr. Gn 6,9); il secondo indica il 'rendere perfetto', 'perfezionare' o comportarsi in maniera integerrima (cfr. 2Sam 22,26; Ez 27,11).

Un significato particolare assume il verbo τελειόω quando traduce l'ebraico *millē'tā yad* che significa 'riempire (la mano)', cioè consacrare al culto (9 volte nel Pentateuco, ad es. Es 29, 9.29). Allo stesso modo τελείωσις è usato 11 volte con il significato di 'consacrazione', in particolare quando si parla di consacrazioni sacerdotali.⁸

c. Uso nel Nuovo Testamento

Nel Nuovo Testamento i vocaboli di questo gruppo sono usati abbastanza spesso: τέλος 41 volte (soprattutto in Paolo e nei sinottici), τελέω 28 (nei sinottici e nell'Apocalisse), τέλειος 20, τελειόω 23 volte (entrambi soprattutto nella Lettera agli Ebrei). Non tutte le attestazioni possono essere classificate con sicurezza dal punto di vista lessicale, a volte il significato risulta sfumato o ambivalente; una determinata accezione fondamentale può essere comunque ricavata dal contesto. I vari usi dei termini in questione possono essere sommariamente divisi in due grandi gruppi, che conoscono varie gradazioni e compenetrazioni: l'uso con significato dinamico-temporale e quello con significato finale-teleologico.

Per quanto riguarda il sostantivo τέλος la prima accezione risulta particolarmente chiara nella formula τέλος ἔχειν che riguarda ciò che viene 'eseguito', 'attuato', ciò che 'ha fine' (cfr. in particolare Lc 22,37 e Mc 3,26). Molto spesso τέλος si può trovare, privo di articolo, nei nessi preposizionali. In questo caso esso non ha l'impronta di termine tecnico, ma è usato, come abbiamo già visto in campo profano e nei LXX, come locuzione temporale ('per sempre', 'fino all'ultimo') o quantitativa ('integralmente', 'pienamente').⁹

⁷ Sono presenti nella Bibbia dei LXX rispettivamente 20 e 25 volte.

⁸ Tale valenza sacerdotale continuerà a far sentire la sua influenza anche nella lingua del Nuovo Testamento, in particolare nella Lettera agli Ebrei, ma non manca chi vede un riferimento all'investitura sacerdotale anche nell'adempimento delle Scritture segnalato da Giovanni in relazione alla morte in croce di Gesù. Cfr. Y. SIMOENS, *Secondo Giovanni. Una traduzione e un'interpretazione*, trad. it., Bologna 2002, p. 763.

⁹ Malgrado questa affermazione di carattere generale presente nei lessici, grande spazio avrà in questa analisi l'uso della locuzione εἰς τέλος in Gv 13,1, che coniuga entrambe le valenze.

Maggiormente rilevante, anche se con diversa intensità, risulta essere il valore finale del termine. In alcuni casi esso indica lo scopo di una prescrizione data (cfr. 1Tim 1,5: il fine del richiamo è la carità; 1Pt 1,9: il fine della fede è la salvezza delle anime). La valenza dinamica e quella finale si trovano combinate nel valore di τέλος come 'esito', 'risultato finale', 'sorte definitiva', in particolare col significato escatologico di 'destino finale' e anche 'fine del mondo'.¹⁰ Valenza temporale ed escatologica ha anche la formula con cui Dio si autodefinisce nell'Apocalisse: ἀρχὴ καὶ τέλος 'principio e fine' (Ap 21,6; 22,13): essa designa l'eternità, ma anche la maestà assoluta di Dio e di Cristo sul tempo e sulla creazione (cfr. Ap 1,8; Eb 12,2).

Allo stesso modo anche il verbo τελέω riceve diverse accentuazioni: in indicazioni temporali indica la conclusione,¹¹ ma più forte è il senso dell'adempimento, del compimento (cfr. 2Cor 12,9: la forza giunge a compimento proprio nella debolezza; Gv 19,28.30: sulla croce tutto giunge al suo compimento;¹² 2Tim 4,7: l'Apostolo ha compiuto la corsa fino al successo; Ap 10,7; 15,1.8: nelle sette piaghe si compie l'ira di Dio). Il verbo è usato, assieme a τελειόω e πληρώω, anche per indicare il 'compimento delle Scritture' (cfr. Lc 22,37).

Sul piano teologico τέλος e τελέω si caratterizzano per la preminente funzione finale-escatologica, legata prevalentemente agli ultimi tempi. I termini sono fortemente influenzati dal genere apocalittico e indicano la perfezione di un processo dinamico, la cui meta è contemporaneamente realizzazione del significato e della finalità. Diversa invece è la valenza teologica della coppia τέλειος - τελειόω, maggiormente legata all'ambito antropologico. In Paolo τέλειος è l'uomo 'maturo', 'cresciuto', 'adulto' (cfr. 1Cor 2,6; 14,20; Fil 3,15; Col 1,28), oppure ciò che corrisponde al volere di Dio in modo 'perfetto' (Rm 12,2; Col 4,12). Nei sinottici i due termini sono scarsamente presenti;¹³ in Giovanni troviamo un uso più ampio per indicare le opere del Padre che Gesù deve 'compiere' (Gv 4,34; 5,36; 17,4) oppure il compimento delle Scritture (19,28).

Un posto tutto particolare ha il verbo τελειόω nella Lettera agli Ebrei: in essa il termine ha quasi sempre, a differenza degli altri scritti del Nuovo Testamento, un contenuto culturale, in riferimento all'uso già presente nella Bibbia dei LXX. In questo contesto il verbo significa 'rendere perfetto'

¹⁰ Alcuni esempi: Rm 6,21-22: il τέλος del peccato è la morte, il τέλος della giustizia è la vita eterna; 2Cor 11,15: il τέλος dei falsi apostoli sarà secondo le loro opere; 1Cor 15,24: quando Cristo riconsegnerà il regno a Dio Padre sarà la 'fine'; in Mt 24,6.14, Mc 13,7, Lc 21,9 τέλος è il termine tecnico per indicare la 'fine del mondo'. Una menzione particolare richiede Rm 10,4 in cui l'Apostolo sentenzia che il τέλος della legge è Cristo: in questa affermazione lapidaria convergono la valenza temporale: in Cristo la legge ha cessato di essere via alla salvezza (cfr. R. SHIPPERS, *τέλος*, p. 697) e quella finale: Cristo come 'compimento' della legge mediante l'amore (cfr. H. HÜBNER, *τέλος*, col. 1603).

¹¹ In passi redazionali è tipica di Matteo: ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς: «quando Gesù ebbe finito» (Mt 7,28; 11,1; 13,53; 19,1; 26,1).

¹² Questo passo, oggetto dello studio, verrà poi approfondito.

¹³ τέλειος solo in Mt 5,48; τελειόω solo in Lc 2,43; 13,32.

nel senso di ‘consacrare’, ‘santificare’ per poter avvicinarsi alla presenza di Dio ed è usato per sottolineare la differenza tra Cristo sommo sacerdote perfezionato mediante la sofferenza (2,10; 5,9; 7,28) e il sacerdote dell’antica alleanza, soggetto alla debolezza (7,28).

d. Excursus dei passi giovannei

Le occorrenze nel Vangelo secondo Giovanni dei quattro termini presi in questione sono velocemente verificabili:¹⁴

- τέλος è presente una volta soltanto, in Gv 13,1: «dopo aver amato i suoi che erano nel mondo, li amò sino alla fine (εις τέλος ἠγάπησεν αὐτούς)».
- τελέω 2 volte, in Gv 19,28.30: «Dopo questo, Gesù, sapendo che ogni cosa era stata ormai compiuta (πάντα τετέλεσται), disse per adempiere la Scrittura: Ho sete»; «E dopo aver ricevuto l’aceto, Gesù disse: Tutto è compiuto! (Τετέλεσται). E, chinato il capo, spirò».
- τέλειος non è mai usato;
- τελειώω si trova 5 volte: Gv 4,34: «Gesù disse loro: Mio cibo è fare la volontà di colui che mi ha mandato e compiere la sua opera (τελειώσω αὐτοῦ τὸ ἔργον)»; 5,36: «Io però ho una testimonianza superiore a quella di Giovanni: le opere che il Padre mi ha dato da compiere (ἵνα τελειώσω αὐτά), quelle stesse opere che io sto facendo, testimoniano di me che il Padre mi ha mandato»; 17,4: «Io ti ho glorificato sopra la terra, compiendo l’opera (τὸ ἔργον τελειώσας) che mi hai dato da fare»; 17,23; «Io in loro e tu in me, perché siano perfetti nell’unità (τετελειωμένοι εις ἓν)»; 19,28 «disse per adempiere la Scrittura (ἵνα τελειωθῇ ἡ γραφή): Ho sete».

A questa scarsità di presenza corrisponde una notevole rilevanza semantica: i nostri termini sono usati in contesti particolarmente significativi e risultano importanti per la comprensione del testo e, oseremmo dire, della teologia giovannea.

Può essere interessante notare qui come, consultando traduzioni diverse, mentre per il verbo τελειώω ci si muove univocamente verso il significato di completamento-adempimento-perfezione, per τέλος e τελέω la gamma di traduzioni diventa più ampia e si muove all’interno degli ambiti già segnalati, cioè quello dinamico-temporale (la fine, il termine), quello quantitativo (l’estremo in intensità) e quello finale (il completamento, l’adempimento, la realizzazione). Il fatto che tali termini siano collocati proprio all’inizio e al culmine della passione di Gesù secondo Giovanni (Gv 13,1; 19,28.30) dà vita a un’interessante inclusione che permette di azzardare un’interpretazione globale dell’evento proprio in base al significato attribuito alla coppia τέλος - τελέω.

¹⁴ La versione greca è tratta da *The Greek New Testament*, Stuttgart 1994; la versione italiana dalla traduzione della CEI.

2. *Il compimento nel Vangelo secondo Giovanni*

a. Il compimento della Scrittura

Il verbo τελειόω, come abbiamo potuto notare dai testi giovannei citati, presenta nella sua costruzione transitiva solamente due oggetti (o soggetti, nel caso dell'uso passivo del verbo): l'opera/le opere (τὸ ἔργον/ τὰ ἔργα 4,34; 5,36, 17,4) e la Scrittura (ἡ γραφή 19,28). Proprio questo secondo caso si rivela particolarmente significativo, in quanto si colloca nel momento cruciale della morte di Gesù.

Interessante risulta il paragone tra il verbo più comunemente usato nei contesti dell'adempimento della Scrittura, cioè πληρόω, e il verbo τελειόω adoperato in 19,28. Nella sua accezione fondamentale il verbo πληρόω¹⁵ ha il senso meramente spaziale di 'riempire', 'colmare'. Nel Nuovo Testamento il significato spaziale è relativamente raro e il verbo assume il significato di 'compiere', 'adempiere', 'realizzare' la legge e le sue esigenze oppure adempiere la Scrittura. In Giovanni la formula di adempimento non è fissa, ma l'evangelista adopera comunque quasi esclusivamente il verbo πληρόω, uniformandosi all'uso comune dei Vangeli e degli Atti degli Apostoli. Il fatto che in 19,28 troviamo l'espressione ἵνα τελειωθῇ ἡ γραφή non può dunque passare inosservato, tanto più che nello stesso contesto troviamo due volte il verbo πληρόω in 19,24.36, riferito a un preciso passo della Scrittura. A questa singolare scelta lessicale si aggiunge la controversa interpretazione della subordinata finale in questione, attribuita dagli studiosi più recenti non più alla proposizione che segue: λέγει Διψῶ (dice: Ho sete), ma a quella precedente, εἰδὼς ... ὅτι ἤδη πάντα τετέλεσται (sapendo ... che ogni cosa era stata ormai compiuta). Il compimento della Scrittura non si riferirebbe quindi alla singola parola «Ho sete», ma sarebbe la conclusione di tutto quello che precede, in particolare dell'affidamento reciproco di Maria e Giovanni, riassunto così nell'espressione: «Dopo questo, sapendo che ogni cosa era stata ormai compiuta per adempiere la Scrittura, Gesù disse ...».¹⁶ Questa

¹⁵ Cfr. G. DELLING, *πληρόω*, in R. KITTEL - G. FRIEDRICH (edd), *Grande Lessico*, coll. 641-674; H. BALZ - G. SCHNEIDER (edd), *Dizionario esegetico*, coll. 984-991.

¹⁶ Questa interpretazione, relativamente recente e non ancora assimilata dalle traduzioni divulgative del testo evangelico, è stata portata all'attenzione degli studiosi da un articolo di G. BAMPFYLDE, *John XIX,28, a Case for a Different Translation*, in «NovTest», 11 (1969), pp. 247-260. Da questo momento in poi gli esegeti risultano divisi o possibilisti sulle diverse traduzioni e interpretazioni. R. BROWN, *Giovanni*, II, trad. it., Roma 1979, pp. 1129-1130, pur ammettendo che la costruzione anomala in Giovanni permette varie interpretazioni, afferma che «la maggior parte dei grammatici cita questo versetto come un esempio in cui la frase finale precede la principale, di modo che l'adempimento della Scrittura è messo in relazione con le parole di Gesù: Ho sete». X. LÉON-DUFOUR, *Letture dell'Evangelo secondo Giovanni*, trad. it., Alba (Cuneo) 1998, p. 194, lascia aperta la possibilità a entrambe le costruzioni. D. SENIOR, *La passione di Gesù nel Vangelo di Giovanni*, trad. it., Milano 1993, p. 118, non ha dubbi ad attribuire l'adempimento delle Scritture alle parole testuali di Gesù sulla croce. Y. SIMOENS, *Secondo Giovanni*, p. 762 preferisce invece legare la subordinata alla frase che precede e la stessa interpretazione è suggerita anche da R. FABRIS, *Giovanni*, Roma 1992, p. 981. Il sostenitore più autorevole e determinato della nuova interpretazione è I. DE LA POTTERIE, *La sete*

nuova interpretazione si appoggia su varie considerazioni, di indubitabile peso¹⁷ e risulta densa di conseguenze per il fine di questo studio: sulla croce Gesù non porta soltanto a pienezza alcune espressioni o prefigurazioni presenti nell'Antico Testamento (cfr. 19,24.36-37), ma adempie perfettamente tutta la Scrittura¹⁸ nel suo insieme. La Scrittura è compiuta alla perfezione proprio in quell'atto di amore supremo che è la morte di Gesù in croce. In questo passo si esprime letterariamente la continuità tra l'Antico Testamento e il Nuovo, tra la figura e la realtà.¹⁹ L'uso del verbo τελειόω in 19,28 non risulta quindi né casuale né scarsamente espressivo: non si tratta di far collimare un evento con una parola, ma di portare alla perfezione tutto il testo sacro, fatto di promesse e profezie, ma anche di figure, avvenimenti che possono essere spiegati solo con la luce che viene dalla croce di Cristo.

b. Il compimento della Rivelazione

La coscienza che Gesù è venuto proprio per rivelare il Padre si trova esplicitamente espressa in tutti i testi evangelici, ma spicca con particolare evidenza nell'opera giovannea. Dio, il Padre, per amore comunica a Gesù tutto ciò che possiede, pone tutto nelle sue mani (3,35; 13,3). Gesù, il Figlio, ha coscienza di questo suo ruolo e afferma di trasmettere la verità che ha udito (8,38.40). Il Gesù di Giovanni è 'l'inviato del Padre', il 'luogo teologico' in cui i credenti vengono a contatto con la vera identità di Dio Padre, sorgente e contenuto di tutta la Rivelazione.

Questo cammino di comunicazione dell'amore del Padre si scontra con il rifiuto dell'uomo, ma è proprio attraverso questo ostacolo che la missione di Gesù può essere portata a definitivo compimento. La passione e la croce, come dono d'amore totale, diventano la parola finale e definitiva

di Gesù morente e l'interpretazione giovannea della sua morte in croce, in La sapienza della croce oggi, I, Torino 1976, pp. 33-49. In questo testo, ma anche in altri suoi scritti, de la Potterie afferma: «Si può considerare come quasi certo che la proposizione 'perché fosse compiuta la Scrittura' si ricollega alle parole πάντα τετέλεσται che descrivono il compimento dell'opera di Gesù» (p. 43).

¹⁷ Abitualmente in Giovanni la costruzione della proposizione finale con ἵνα segue e non precede la frase a cui si riferisce; il verbo τελειόω qui adoperato non indica mai il compimento di un singolo e preciso passo (per cui si usa πληρόω), ma piuttosto dell'intera opera del Padre (4,34; 5,36; 17,4); non c'è nell'Antico Testamento l'espressione testuale: «Ho sete»; il verbo τελειόω si trova in una posizione particolare e cioè tra le uniche due occorrenze del verbo τελέω in Giovanni: questo rafforza il suo significato di 'completamento', piuttosto che di 'pienezza' ed è quindi più adatto ad una considerazione della Scrittura nella sua globalità.

¹⁸ L'uso del singolare ἡ γραφή per indicare l'intera Scrittura non è comune in Giovanni, ma si può trovare in 10,35 («la Scrittura non può essere annullata»), in 20,9 («non avevano infatti ancora compreso la Scrittura, che egli cioè doveva risuscitare dai morti») e forse in 2,22 («e crederanno alla Scrittura e alla parola detta da Gesù»).

¹⁹ I. DE LA POTTERIE, *Il mistero del cuore trafitto. Fondamenti biblici della spiritualità del Cuore di Gesù*, Bologna 1988, p. 108 vede nella coscienza messianica di Gesù morente il punto di congiunzione delle due grandi parti dell'economia della salvezza. È in essa che si opera il passaggio da un Testamento all'altro, in essa il Nuovo è generato dall'Antico e l'Antico si trova interpretato nel Nuovo. Gesù percepisce nella coscienza il compimento che sta attuando ed è proprio in questo luogo sacro che avviene *in primis* la realizzazione dell'opera messianica e l'apertura dell'era nuova dello Spirito.

di Dio per il mondo, perché sono l'espressione estrema del suo amore redentore. La rivelazione del volto del Padre e della sua parola sull'uomo non potrebbe essere completa senza questo supremo atto di offerta della vita, che porta fino alle massime conseguenze l'offerta di salvezza del Padre e l'accoglienza libera e definitiva da parte del Figlio.

Se dunque la missione del Figlio è, come abbiamo visto lungo tutto il testo evangelico, rivelare il volto del Padre, si può affermare che il *τετέλεσται* (è compiuto) della croce esprime «l'intima consapevolezza che Gesù morente possiede di aver condotto a pieno termine l'opera di rivelazione salvifica affidatagli dal Padre»;²⁰ «la verità infatti, cioè la rivelazione suprema della sua persona e del suo rapporto col Padre, culmina sulla croce: lì Gesù manifesta l'amore del Padre per il mondo (3,14), il proprio amore per il Padre (14,31) e per gli uomini (13,1)». ²¹ Sulla croce Gesù è in pienezza il luogo della teofania: la sua morte volontaria mostra che Dio è Padre che ama gratuitamente e fino all'estremo l'uomo, nello stesso tempo rivela nel Figlio il progetto di Dio sull'uomo che si realizza proprio nel dare la vita, nell'amore gratuito fino al limite massimo.

c. Il compimento dell'umanità e della divinità di Gesù

Colpisce e stupisce l'insistenza con cui Giovanni usa, in particolare in riferimento a Gesù, il termine uomo (*ἄνθρωπος*).²²

Particolarmente interessanti risultano i passi in cui Gesù è chiamato semplicemente 'uomo' da altri personaggi, quasi si volesse sottolineare la sua piena umanità e nello stesso tempo l'insufficienza di un tale termine per definire la sua persona e le sue azioni. Si tratta di un cammino di riconoscimento: le persone che entrano in contatto con Gesù lo riconoscono prima di tutto come uomo, ma sono condotte da lui stesso o dalle sue parole a un ulteriore approfondimento.²³ L'uso di questo termine arriva al

²⁰ R. VIGNOLO, *La morte di Gesù nel Vangelo di Giovanni*, in «Parola Spirito e Vita», 32 (1995), p. 123.

²¹ L. ZANI, *Perché credendo nel Figlio di Dio abbiate la vita*, Verona 1989, p. 167.

²² Nei sinottici il termine «uomo» è usato raramente in riferimento a Gesù e si può riassumere in tre gruppi di significati: senza importanza particolare (Mt 11,19; Lc 7,34); con significato peggiorativo nel rinnegamento di Pietro (Mc 14,71; Mt 26,72.74); con distacco o disprezzo da parte di Pilato (Lc 23,4.6.14). Un'eccezione particolarmente significativa è costituita dall'affermazione del centurione sotto la croce nel Vangelo secondo Marco (15,39): «veramente quest'uomo (ο τοῦ ὄ ἀνθρώπου) era figlio di Dio».

²³ Un primo esempio significativo lo troviamo nell'incontro con la Samaritana al pozzo: la donna si chiede se l'uomo che le ha detto tutto quello che lei ha fatto può essere il Messia (4,29). Alla piscina di Betesda Gesù è l'uomo che ha detto al paralitico «alzati e cammina» (5,12). In 7,46 sono le guardie mandate dai sommi sacerdoti a riconoscere la straordinaria potenza della parola di Gesù, affermando che «mai un uomo ha parlato come parla quest'uomo» e in 8,40 Gesù stesso si definisce «un uomo che vi ha detto la verità». La parola uomo per identificare Gesù è centrale in tutto l'episodio del cieco nato (9,11.16(bis).24b) e si alterna all'uso della stessa parola per indicare il cieco stesso (9,1.24a.30): l'uomo fatto di fango (e guarito dal fango) è portato a riconoscere in Gesù la pienezza umana. Infine in 10,33 sono i Giudei stessi ad accusare Gesù «perché tu, che sei uomo, ti fai Dio» e in 11,50 Caifa profetizza che «è meglio che muoia un solo uomo per il popolo». Cfr. L. ZANI, *Perché credendo*, pp. 155-157; I. DE LA POTTERIE, *Gesù verità*, trad. it., Torino 1973, pp. 181-184.

suo culmine in 19,5: «E Pilato disse loro: Ecco l'uomo!». Proprio nel Gesù flagellato, oltraggiato e incoronato re da burla possiamo vedere il modello di uomo perfetto, che si realizza nel dono della sua vita per amore degli uomini.²⁴

Tale insistenza, fino alla fine del Vangelo, sull'umanità di Gesù e in particolare il passo di 19,5 appena citato, ci aprono a una lettura dell'evento pasquale quale 'nuova creazione', compimento della vocazione dell'uomo quale il Creatore lo aveva pensato fin dalle origini.²⁵ Gesù, proprio in quanto «carne» (1,14), «uomo» (8,40) e nello stesso tempo «l'Uomo» (19,5), «il Figlio dell'uomo» (9,35) si presenta come modello di uomo e meta del suo sviluppo, rivendica il valore della realtà umana, mostrando che la deificazione dell'uomo non esige la rinuncia ad essere tale ma, al contrario, porta al culmine il processo della sua umanizzazione; il termine dello sviluppo dell'uomo nella sua qualità umana è la condizione divina, intesa pertanto non come una fuga o rifiuto del proprio essere uomo, ma come una fioritura di tutte le sue possibilità con la forza dello Spirito.

Gesù non è soltanto uomo: egli, proprio perché è Figlio, è tutt'uno col Padre, è Dio. Il Vangelo di Giovanni si apre con questa affermazione: «Il Verbo era Dio» (1,1) e si chiude con il riconoscimento di Tommaso: «Mio Signore e mio Dio!» (20,28). La permanenza del Logos sulla terra è il cammino del Figlio da un'origine divina, da cui «esce» (cfr. 8,42; 16,30), verso una meta divina, a cui «ritorna» (cfr. 6,62).²⁶ Gesù si mostra fin dall'inizio pienamente consapevole di questa sua identità e dell'obiettivo della sua missione nel mondo: tutto il Vangelo di Giovanni è un lungo e continuo «parlare», attraverso i discorsi e i segni, di quell'ora che vedrà glorificato, esaltato il Figlio e, attraverso di lui, il Padre (12,27-28; 17,1).²⁷ In questo senso si può parlare della morte di Gesù in croce e della sua risurrezione come un unico mistero che porta a compimento non solo la natura umana, ma anche la comunione trinitaria; la croce realizza nella sua realtà perfetta l'unità personale di Padre e Figlio e, attraverso lo Spirito, diventa il luogo centrale e permanente della partecipazione dell'uomo a questo rapporto d'amore.

²⁴ Ignazio di Antiochia (Smirn. 4,2) esprime bene questa idea: egli accetta il martirio come mezzo per giungere ad essere discepolo completo: «Unicamente per la causa di Gesù Messia – al fine di soffrire con lui – sopporto tutto, perché è proprio colui che giunse ad essere Uomo completo (τοῦ τελείου ἀνθρώπου) a darmi forza».

²⁵ È questa la teologia che sottende l'intera Lettera agli Ebrei: Gesù si è fatto pienamente solidale con l'uomo per portare a compimento la vocazione dell'uomo, per realizzarla a vantaggio di tutti e divenire così padrone di tutto il creato. Cfr. A. VANHOYE, *Il sangue dell'alleanza. Corso di esercizi spirituali biblici*, Roma 1992, pp. 48-49.

²⁶ Gesù parla con insistenza del suo «venire» e del suo «tornare»; due passi molto espliciti sono 13,3: «Gesù ... sapendo che era venuto da Dio e a Dio ritornava» e 16,28: «Sono uscito dal Padre e sono venuto nel mondo; ora lascio di nuovo il mondo e vado al Padre».

²⁷ Cfr. D. SENIOR, *La passione di Gesù*, p. 15: «Da molto tempo i commentatori di Giovanni hanno notato che questo Vangelo riesce ad enunciare il suo intero messaggio praticamente in ciascuno dei suoi passi. Mano a mano che il Vangelo si svolge, Giovanni proclama ripetutamente la conoscenza che egli ha di Gesù, come le onde che si frangono su una spiaggia. Sebbene la narrazione abbia una trama e vi sia un certo movimento nell'azione dal principio alla fine, il lettore si trova di fronte fin dai versetti iniziali all'intero quadro, che viene riproposto in quasi tutte le scene seguenti».

d. Il compimento della salvezza dell'uomo

La 'ricaduta salvifica' della croce di Cristo emerge con particolare evidenza e tonalità proprie nel Vangelo secondo Giovanni. La croce è prima di tutto mezzo di glorificazione del Figlio e, attraverso di lui, del Padre (cfr. 12,28; 17,1), ma è nello stesso tempo mezzo di salvezza, realizzazione piena della figura del serpente mosaico innalzato nel deserto, portatore di vita per chi volge lo sguardo verso di lui (3,14-15). Gesù è il vero Agnello immolato, che toglie il peccato del mondo (1,29; 19,36); è colui che, innalzato da terra, attira tutti a sé (12,32). I molteplici segni di cui il Vangelo è costellato conducono, benché spesso non esplicitamente, a un'interpretazione in chiave redentrice della morte di Gesù.

Nel Vangelo secondo Giovanni questa salvezza di cui l'uomo è fatto partecipe si esprime in particolare attraverso tre immagini:

- la 'vita' (ζωή) di cui l'uomo è reso partecipe;²⁸
- la 'figliolanza', cioè la possibilità di entrare in un rapporto nuovo con Dio, quello di figlio;²⁹
- la comunione con il Padre quale immanenza reciproca, interiorità reciproca, partecipazione alla gloria e alla vita divina, 'essere uno' con lui.³⁰

Ancora una volta è la croce a portare a compimento questi processi, donando all'uomo la vita divina, facendolo entrare in un nuovo rapporto di figlio, realizzando in pieno la comunione con Dio.

3. *Il compimento dell'amore*a. *Λ'ἀγάπη nel Vangelo secondo Giovanni*

Il lavoro fin qui svolto ci ha mostrato, seppur necessariamente solo per accenni, la centralità della scena giovannea di Cristo in croce, intesa quale compimento delle tematiche più care al quarto evangelista. La nostra attenzione si concentra ora su quello che, a nostro avviso, è il vero centro del messaggio giovanneo e dell'intera Rivelazione cristiana e che senza ulteriori specificazioni definiamo con il termine ἀγάπη. Ciò che si compie

²⁸ Questo termine è presente in maniera costante e frequente lungo tutto il Vangelo secondo Giovanni ed ha un significato talmente ricco da ricoprire tutto l'ambito riguardante la salvezza dell'uomo: ζωή (vita) 36 volte; ζάω (vivere) 17 volte; ζωοποιέω (dare la vita, vivificare) 3 volte. Cfr. J. MATEOS - J. BARRETO, *Dizionario teologico del Vangelo di Giovanni*, trad. it., Assisi 1982, pp. 345-352. Cfr. B. MAGGIONI, *La vita nel Vangelo di Giovanni*, in «Parola Spirito e Vita», 5 (1979), pp. 128-146.

²⁹ Questo processo di filiazione, che ha inizio con l'ascolto della Parola di Gesù, l'accoglienza della sua presenza nel mondo e la fede nel suo nome (1,12), trova ancora una volta il suo compimento nell'evento della morte e della risurrezione. Sotto la croce Maria e il discepolo prediletto raccolgono le ultime parole del Figlio, che affida il discepolo alla Madre e la Madre al discepolo.

³⁰ Questa espressione si trova particolarmente presente nella preghiera sacerdotale del capitolo 17, sia in riferimento al rapporto tra Padre e Figlio (10,30), sia per indicare l'unità tra i discepoli che scaturisce dalla relazione trinitaria (17,11.21.23).

in quel momento di massima ‘elevazione’ non solo spaziale, ma anche temporale e di significato, è primariamente l’amore, quale causa, mezzo e fine dell’incarnazione e della redenzione.

Prima di affrontare il significato profondo e la portata del termine nel testo evangelico, ci possono essere utili alcuni dati, che danno un’idea della rilevanza dell’ἀγάπη nella letteratura giovannea e, in particolare, nella seconda sezione del Vangelo.

Questo rapido schema evidenzia la frequenza con cui il sostantivo e il verbo corrispondente compaiono nei testi di Giovanni, in riferimento anche all’intero *corpus* del Nuovo Testamento.³¹

| | sinottici | Vang. Gv | 1;2;3 Gv | Ap | totale Gv | totale NT |
|--------|-----------|----------|----------|----|-----------|-----------|
| ἀγαπᾶν | 26 | 36 | 31 | 4 | 71 | 141 |
| ἀγάπη | 2 | 7 | 21 | 2 | 30 | 116 |

All’interno del Vangelo secondo Giovanni notiamo inoltre una differenza rilevante tra la prima e la seconda parte: nei capp. 1-12 i due termini ἀγάπη-ἀγαπᾶν compaiono 8 volte;³² le rimanenti 35 appartengono ai capp. 13-21 e in particolare ai capp. 13-17, in cui le occorrenze sono ben 31. Tale insistenza quasi martellante concentra l’attenzione del lettore attorno a questo tema, che diventa la chiave di lettura di tutto l’evento della passione e morte di Gesù, come preannuncia il passo di 13,1, da considerarsi quale il titolo dell’intera sezione: «dopo aver amato i suoi che erano nel mondo, li amò sino alla fine».

Può essere significativo notare inoltre alcune altre particolarità nell’uso di questi termini:

- la coppia ἀγάπη-ἀγαπᾶν sembra sostituire nella seconda parte del Vangelo il grande tema della luce (φῶς) e della vita (ζωή) che avevano dominato la prima sezione. Φῶς si ritrova per 23 volte in Gv 1-12, mentre scompare completamente in 13-21. Ζωή e i verbi ζάω e ζωοποιέω sono presenti 50 volte nella prima sezione del Vangelo, solo 6 nella seconda. Siamo dunque di fronte a un vero e proprio mutamento terminologico, che sposta l’accento dai temi più vicini alla filosofia, e in particolare alla visione gnostica della divinità, verso la vera novità del messaggio cristiano: Dio è amore trinitario che esce da sé per donarsi all’uomo, renderlo capace di amare e farlo entrare in comunione definitiva con sé e con gli altri uomini.³³

³¹ Cfr. R. BROWN, *Giovanni*, II, p. 1438. G. QUELL - E. STUFFER, ἀγαπάω-ἀγάπη, in R. KITTEL - G. FRIEDRICH (edd), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, I, trad. it., Brescia 1981, col. 141 parla, in proposito dell’insistenza di questo concetto nelle Lettere di Giovanni, di una «monotonia grandiosamente significativa».

³² Il sostantivo ἀγάπη ricorre una volta in 5,42; il verbo ἀγαπᾶν sette volte: 3,16.19.35; 8,42; 10,17; 11,5; 12,43.

³³ Cfr. V. PASQUETTO, *Da Gesù al Padre. Introduzione alla lettura esegetico-spirituale del Vangelo di Giovanni*, Roma 1983, p. 288; C.H. DODD, *L’interpretazione del quarto Vangelo*, trad.

- Come si è potuto notare nel riassunto schematico sopra esposto, Giovanni predilige il verbo (ἀγαπᾶν) al sostantivo (ἀγάπη). Si tratta di una tendenza tipica di questo evangelista, che sembra dar più rilievo all'elemento attivo nella vita cristiana, piuttosto che ad un possesso acquisito.³⁴ L'ἀγάπη è infatti più un movimento che uno stato, è una forza dinamica, discendente dal Padre al Figlio, dal Figlio agli uomini, e sprigionante una nuova capacità di relazione tra uomo e uomo.

Accanto alla coppia ἀγάπη-ἀγαπᾶν il vangelo di Giovanni adopera, anche se in dimensione minore, il verbo φιλεῖν (13x) e il sostantivo φίλος (6x). Riguardo alla differenza (o identità) di significato tra i due verbi ἀγαπᾶν-φιλεῖν, molto è stato scritto, con posizioni contrastanti e ampie sfumature. Tentiamo qui una breve sintesi, consapevoli che per questo nostro studio non si tratta di una questione semplicemente oziosa, soprattutto riguardo all'interpretazione del passo di Gv 21,15-19, di cui ci occuperemo in seguito.

Molti sono gli autori, antichi e moderni, che non vedono nei due verbi alcuna differenza e li considerano quindi intercambiabili.³⁵ Questa lettura si basa su alcuni casi in cui essi sono usati in contesti molto simili:

- il Padre ama il Figlio: 3,35: ὁ πατήρ ἀγαπᾷ τὸν υἱὸν; 5,20: ὁ γὰρ πατήρ φιλεῖ τὸν υἱὸν;
- il Padre ama i discepoli perché essi amano Gesù: 14,23: ἔάν τις ἀγαπᾷ με ... καὶ ὁ πατήρ μου ἀγαπήσει αὐτόν; 16,27: αὐτὸς γὰρ ὁ πατήρ φιλεῖ ὑμᾶς, ὅτι ὑμεῖς ἐμὲ πεφιλήκατε
- Gesù ama Lazzaro: 11,5: ἠγάπα δὲ ὁ Ἰησοῦς; 11,3: ἴδε ὃν φιλεῖς ἄσθενεῖ;
- c'è un particolare discepolo che Gesù ama: 13,23: ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς (cfr. 19,26; 21,7.20); 20,2: ὃν ἔφιλει ὁ Ἰησοῦς.

Basandosi su questi passi, sul largo uso dei sinonimi nella poesia ebraica e sull'abitudine dei LXX di usare entrambi i verbi per tradurre

it., Brescia 1974, p. 488: «L'evangelista non intende tralasciare la fede in Cristo portatore di vita e di luce, né stimarla marginale. Egli puntualizza solo che la vita e la luce sono date in forma piena dall'agape. È nell'esercizio dell'agape che l'uomo conosce Dio e partecipa alla sua vita, che l'uomo e Dio costituiscono un tutt'uno, che la creatura torna al Creatore».

³⁴ Si può ricordare a questo proposito che il Vangelo di Giovanni usa per ben 98 volte il verbo «credere» (πιστεύω), mentre è del tutto assente la parola «fede»; allo stesso modo la «conoscenza» non è mai espressa mediante un sostantivo, ma con i due verbi γινώσκω (56x) e οἶδα (85x). Il vocabolario paolino, all'inverso, dà più rilievo al sostantivo: nel caso di ἀγάπη-ἀγαπᾶν il primo termine si trova 75 volte contro le 33 del verbo.

³⁵ R. BROWN, *Giovanni*, II, pp. 1394-1395, ricorda come questa fosse la posizione prevalente degli autori antichi (Agostino, Giovanni Crisostomo, ma non Origene). Eseti inglesi del XIX secolo videro invece nei due termini finissime sfumature, ridimensionate poi da molti autori moderni. Il Brown stesso non vede nei due verbi una chiara distinzione e li considera intercambiabili. Di questa idea anche R. SCHNACKENBURG, *Il Vangelo di Giovanni*, III, trad. it., Brescia 1981, pp. 596-603, secondo il quale la scelta delle parole diverse è dovuta soltanto alla volontà di «introdurre nel racconto un po' di movimento e di colore» (p. 599); cfr. anche R. FABRIS, *Giovanni*, Roma 1992, pp. 1083-1084; U. WILCKENS, *Il Vangelo secondo Giovanni*, trad. it., Brescia 2002, p. 410; K. WENGST, *Il Vangelo di Giovanni*, trad. it., Brescia 2005, p. 772.

l'ebraico *wāhab*, molti studiosi non vedono dunque tra ἀγαπᾶν e φιλεῖν una importante differenza di significato.

Altrettanto numeroso è però il gruppo degli esegeti che, data l'attenzione spesso estrema che Giovanni dedica alle sfumature di significato, non accettano una semplice equivalenza tra i due termini, proprio per la loro rilevanza all'interno del testo. Non c'è però accordo nello stabilire una distinzione precisa, né su quale dei due verbi esprimerebbe un livello superiore di amore. Sostanzialmente ἀγάπη è definito come l'espressione dell'amore in genere, discendente da Dio, con il quale Dio ama il mondo (3,16), di cui il Cristo è il modello e la fonte (13,34) e che è richiesto ai discepoli (15,12); il verbo φιλεῖν implicherebbe invece un maggior coinvolgimento personale, un amore tra simili, più intimo, più legato alla relazione (15,14-15). Per alcuni studiosi l'ἀγάπη, in quanto espressione del cuore di Dio e suo dono, è anche il vertice a cui può giungere il cuore umano,³⁶ per altri invece l'amore più elevato è quello espresso dal verbo φιλεῖν, in quanto coinvolge personalmente e intimamente il singolo uomo.³⁷ Le implicazioni di queste diverse concezioni ci aiuteranno a comprendere meglio il testo di Gv 21,15-19, in cui l'alternanza nell'uso dei due verbi determina l'interpretazione della scena. Rimandiamo dunque una nostra presa di posizione in proposito, anticipando comunque l'impossibilità, a nostro parere e sulla base della cura linguistica e stilistica di Giovanni, di postulare un'identità fra i due verbi e considerarli quindi intercambiabili.

b. ἀγάπη e τέλος

Si tratta ora di riassumere alcuni dei dati finora esposti, per trarne una prima conclusione e analizzare poi i passi più interessanti a questo proposito.

Nell'ampio brano giovanneo che racconta la passione e morte di Gesù (13,1-19,30) è possibile evidenziare una interessante inclusione: il cap. 13 si apre con l'affermazione di un «amore sino alla fine» (εἰς τέλος ἠγάπησεν

³⁶ Rimane d'importanza basilare lo studio di C. SPICQ, *Agapè dans le Nouveau Testament. Analyse des Textes*, I-III, Paris 1959. Nel vol. III l'Autore affronta gli scritti giovannei e dedica un intero capitolo all'alternanza ἀγαπᾶν-φιλεῖν nel Vangelo di Giovanni (pp. 219-245). La sua posizione è nettamente a favore della superiorità di ἀγαπᾶν, inteso quale amore di donazione totale, l'amore divino appunto, che si esprime nella morte e risurrezione di Cristo per la salvezza dell'uomo. Φιλεῖν sarebbe invece l'amore tra pari, un amore più 'umano', primario, istintivo. Tra gli autori più recenti sostiene una simile interpretazione G. ZEVINI, *Vangelo secondo Giovanni*, II, Roma 1984, p. 315. X. LÉON-DUFOUR, *Lettura dell'Evangelo*, IV, pp. 366-371 non parla di superiorità nel rapporto tra le due forme d'amore, ma sostiene comunque una distinzione di significato: ἀγαπᾶν esprime l'amore di origine divina, anche quando viene sperimentato dall'uomo, φιλεῖν viene invece usato per indicare la tenerezza nelle relazioni umane e unisce lo slancio spontaneo del tutto umano all'amore ispirato da Dio stesso. Simile anche il commento di J. MATEOS - J. BARRETO, *Il Vangelo di Giovanni. Analisi linguistica e commento esegetico*, trad. it., Assisi 1982, pp. 851-861.

³⁷ Y. SIMOENS, *Secondo Giovanni*, pp. 837-841 vede nel φιλεῖν il vertice dell'amore, perché impegna le persone in quanto tali nella concretezza delle loro relazioni. «La philia è l'agape che si comunica nella singola persona dell'altro senza perdere nulla della sua universalità e del suo disinteresse» (p. 841).

αὐτούς); Gesù finisce la sua vita terrena con le parole «è compiuto» (τετέλεσται). Sembra dunque ragionevole parlare di questa ampia sezione come del «libro del compimento», prendendo proprio questa parola come 'titolo' e 'riassunto finale' dell'evento centrale dell'esistenza terrena del Figlio di Dio, prima spiegata (13-17) e poi vissuta (18-19).³⁸

Nel precedente paragrafo abbiamo messo in luce come l'amore sia il tema fondamentale della seconda parte del Vangelo di Giovanni, in particolare nei capitoli 13-17, che intendono spiegare i drammatici eventi successivi. Ciò che viene portato a compimento è dunque l'amore: è questa la vera 'opera' (ἔργον cfr. 4,34; 5,36; 17,4) che il Padre ha affidato al Figlio e attraverso la quale il Padre viene glorificato nel Figlio.

Tale idea di fondo è già espressa chiaramente nel Vangelo di Giovanni in quello che abbiamo definito il 'titolo' della sezione dedicata alla passione e morte di Gesù, cioè la parte conclusiva del pregnante v.1 del cap.13: ἀγαπήσας τοὺς ἰδίους τοὺς ἐν τῷ κόσμῳ εἰς τέλος ἠγάπησεν αὐτούς. Questo legame linguistico e teologico tra ἀγάπη e τέλος giustifica l'interpretazione di ogni atto che Gesù compie da questo momento in poi come frutto e fonte d'amore, in un crescendo che culmina nella croce, intesa, anche se non risulta esplicitamente espresso tramite un nuovo abbinamento di questi termini, come il vertice dell'amore.³⁹ Si compie qui ciò che Gesù aveva detto a Nicodemo: «Dio ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio unigenito»⁴⁰ (3,16) e nel momento della morte Gesù

³⁸ Dalle ricerche qui svolte è risultato che soltanto R. FABRIS, *Giovanni*, chiama la seconda parte del Vangelo di Giovanni «Libro della 'gloria' o del 'compimento'». Egli nota che il tema della gloria c'era anche precedentemente, mentre il tema veramente nuovo è proprio quello del compimento. «Dunque questa seconda parte del Vangelo non rientra nella categoria dei segni, perché essa è il 'compimento' dell'intera 'opera' di Gesù, l'ora della gloria in quanto è la piena manifestazione del suo amore» (p. 35). Per C.M. MARTINI, *Il caso serio della fede*, Casale Monferrato (Alessandria) 2002, pp. 17-20 l'intero Vangelo secondo Giovanni è definibile come «Vangelo del compimento». L'Autore vede nell'ansia che Gesù ha di rispondere in pienezza al disegno di Dio una possibile chiave di lettura dell'opera giovannea.

³⁹ Dal punto di vista linguistico la radice τελ- si trova associata anche in altri passi giovannei con la tematica dell'amore. In Gv 17,23 Gesù chiede al Padre che i suoi siano perfetti nell'unità (τετελειωμένοι εἰς ἓν) perché il mondo sappia che egli li ha amati (ἠγάπησας αὐτούς). Nella prima Lettera di Giovanni l'abbinamento è ancora più frequente: 1Gv 2,5: l'amore di Dio è perfetto (ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ τετελείωται) in chi osserva la sua parola; 1Gv 4,12: se ci amiamo l'amore di Dio è perfetto in noi (ἡ ἀγάπη αὐτοῦ ἐν ἡμῖν τετελειωμένη ἔστί); 1Gv 4,17: l'amore ha raggiunto in noi la sua perfezione (τετελείωται ἡ ἀγάπη); 1Gv 4,18: l'amore perfetto (ἡ τελεία ἀγάπη) scaccia il timore perché chi teme non è perfetto nell'amore (οὐ τετελείωται ἐν τῇ ἀγάπῃ). Tale concetto di amore portato alla perfezione attraverso l'atteggiamento morale è una conseguenza di ciò che Giovanni ribadisce in 1Gv 4,8-9: Dio è amore e lo ha manifestato nel mandare il Figlio unigenito nel mondo perché il mondo si salvi. Il dono del Padre, mosso da una misteriosa iniziativa d'amore, è dunque anche qui l'origine e il vertice di ogni amore umano. Meno significativi a questo proposito i due passi paolini in cui troviamo abbinata le due parole in questione: Col 3,14: la carità è il vincolo della perfezione (σύνδεσμος τῆς τελειότητος); 1Tm 1,5: il fine (τὸ τέλος) del richiamo è la carità.

⁴⁰ Il verbo qui usato è δίδωμι che richiama, pur distinguendosi, il παραδίδωμι che caratterizza gli eventi della passione. Non si tratta infatti soltanto della «consegna» che porta alla morte, ma di tutta la traiettoria del Figlio in questo mondo, dall'incarnazione fino alla croce. Il verbo, coniugato all'aoristo indicativo complessivo (ἔδωκεν) esprime questa completezza. Cfr. X. LÉON-DUFOUR, *Letture dell'Evangelo*, p. 412.

aderisce pienamente a questo dono del Padre, atto d'amore per il mondo, donando volontariamente la vita per compierne l'opera. Tale connessione tra la croce e l'amore si ritrova poi più frequentemente nelle epistole paoline e appartiene certamente al primo annuncio del *kerigma* cristiano.⁴¹ Sulla base di 3,16 e di 13,1 si potrebbe dunque definire l'ἀγάπη come l'ἀρχή (3,16: all'origine della missione del Figlio sta l'amore del Padre per il mondo) e il τέλος (13,1: il compimento dell'opera del Padre da parte del Figlio fino a dare la vita è «amore sino alla fine») del dinamismo divino, che si realizza nella venuta del Figlio nel mondo e si compie nella sua morte e risurrezione.

c. Il 'titolo': l'ἀγάπη all'origine del dono (13,1)

Gv 13,1: «Prima della festa di Pasqua Gesù, sapendo che era giunta la sua ora di passare da questo mondo al Padre, dopo aver amato i suoi che erano nel mondo, li amò sino alla fine».

Con questa introduzione solenne si apre la seconda parte del Vangelo di Giovanni, quella che abbiamo chiamato «libro del compimento dell'amore». Si tratta di una proposizione densa, che riassume molti dei temi che verranno poi lungamente spiegati da Gesù stesso e vissuti nella sua passione e morte. Si potrebbe parlare di essa come della strofa di un inno, paragonabile in parte al lungo inno che costituisce il prologo dell'intero Vangelo e prospetta in maniera poetica la traiettoria del Figlio, venuto nel mondo per rivelare il Padre, respinto dai suoi, glorificato nella morte e divenuto così mezzo di comunione con Dio per chi crede in lui. Anche nel caso di 13,1 siamo di fronte a «un'interpretazione teologica dell'intero percorso di Gesù»,⁴² un «portale d'ingresso alla contemplazione del mistero di Dio»,⁴³ paragonabile a un «arco o portale di ingresso basilicale»⁴⁴ che immette in un nuovo ambiente, legato al precedente, ma nello stesso tempo diverso perché più intimo, più profondo e, per ciò stesso, più pregnante di significato. Attraverso questa frase introduttiva il lettore è ammesso al mistero stesso dell'amore di Dio proprio mentre umanamente esso risulta sconfitto nella lotta drammatica con le forze del male (cfr. 13,2). Il v.1 del capitolo 13 può essere quindi considerato quale titolo dell'intera seconda parte del Vangelo,⁴⁵ anche se non perde il suo legame immediato con quella che è l'azione simbolica ad esso strettamente unita: la lavanda dei piedi.

Tralasciamo tutta la prima parte del versetto che, pur essendo di notevole importanza per la teologia giovannea, ci porterebbe fuori dal tema prescelto. Il nostro interesse si concentra invece sull'ultimo breve tratto del pensiero introduttivo: εἰς τέλος ἠγάπησεν αὐτούς. Abbiamo già più

⁴¹ Cfr. Gal 2,20: il Figlio di Dio mi ha amato e ha dato se stesso per me; Ef 5,2: Cristo ci ha amato e ha dato se stesso per noi; Ef 5,25: Cristo ha amato la Chiesa e ha dato se stesso per lei.

⁴² U. WILCKENS, *Il Vangelo secondo Giovanni*, p. 263.

⁴³ G. ZEVINI, *Vangelo secondo Giovanni*, p. 101.

⁴⁴ R. FABRIS, *Giovanni*, p. 712.

volte ribadito la nostra posizione circa la centralità di queste parole per una lettura della passione e della morte di Gesù nel loro vero significato di 'compimento dell'amore'. Si possono però fare ulteriori precisazioni riguardo all'espressione εἰς τέλος, su cui si sono concentrati esegeti antichi e moderni.

Esiste un primo livello più immediato, che potremmo definire 'temporale'. Amare «sino alla fine» significa per Gesù prolungare il suo atto d'amore nel tempo, lungo tutta la sua vita e quindi fino alla morte, anche se dolorosa e ingiusta.⁴⁶

Il secondo livello può essere definito 'quantitativo' o 'intensivo'. Gesù ha amato fino al massimo, fino all'estremo, fino al dono della vita, perché «nessuno ha un amore più grande di chi dà la vita per i suoi amici» (15,13). Proprio perché giunto all'intensità massima, si può parlare di amore 'portato alla perfezione', 'perfetto' (τέλειος), in quanto adempiuto nella sua massima capacità; sulla croce Gesù tocca il confine dell'amore, raggiunge la sua pienezza, quell'infinito di cui nessun uomo è capace.⁴⁷

Un terzo livello è quello 'finale', esprime cioè il fine di quell'amore portato all'estremo. Gesù ha amato i suoi per condurli fino al 'loro' compimento, fino alla comunione piena col Padre di cui lui già gode, fino cioè, per esprimersi in termini giovannei, alla vita eterna. La perfezione di cui si parla è quindi quella a cui l'uomo è destinato, ma che non può raggiungere se non attraverso l'abbassamento del Figlio.⁴⁸

Accanto a questi tre significati tradizionali, possiamo aggiungere altri due livelli, considerabili forse quali sfumature dei precedenti, ma che a nostro parere meritano un approfondimento. L'amore di Gesù giunge alla fine non soltanto in quanto tocca il massimo delle potenzialità umane (cfr. 15,13), ma anche in quanto penetra fino al minimo dell'accoglienza da parte dell'uomo. Il versetto 1 del capitolo 13 apre la porta sulla notte di Giuda e sulla notte di Pietro, su una cena fatta di contraddizioni, di rifiuto, di menzogna, di lotta con Satana, che già aveva in cuore il tradimento

⁴⁵ Riteniamo di poter estendere questo carattere introduttivo all'intera sezione 13-21 e non semplicemente ai capp. 13-17 o 13-19 come riportato da alcuni studiosi. Anche i capitoli riguardanti le apparizioni del Risorto sono infatti da considerarsi, come mostreremo in seguito, quali eventi che manifestano il τέλος dell'amore e le sue conseguenze sulla storia e sugli uomini, consentendone l'appropriazione da parte dei credenti.

⁴⁶ Nessun esegeta trascurava questa prima dimensione, ma da tutti è giudicata insufficiente. Basti a riguardo l'autorevole parola di Agostino: «Questa, ripeto, è un'interpretazione umana, non divina: infatti non ci amò solo fino a questo punto, colui che da sempre e senza fine ci ama. Lungi da noi pensare che la morte abbia posto fine al suo amore, dato che la morte non ha certo posto fine alla sua vita». AGOSTINO, *Commento al Vangelo di S. Giovanni*, Roma 1965, p. 180.

⁴⁷ Cfr. G. ZEVINI, *Vangelo secondo Giovanni*, pp. 102-103. Anche questa interpretazione è comune a tutti gli esegeti, pur con intensità differenti. AGOSTINO, *Commento*, p. 181 espone questo pensiero con chiarezza: «Si potrebbero ancora intendere queste parole: 'li amò sino alla fine', nel senso che tanto li amò da morire per essi».

⁴⁸ Tale interpretazione soteriologica non è sempre presente nei commentari, ma si trova già in San Tommaso, che distingue tra «fine dell'intenzione» e «fine dell'esecuzione». Il primo è la vita eterna, che si identifica con Cristo stesso. Gesù ama i suoi sino alla fine, «ossia per condurli fino a sé quale loro fine, oppure sino alla vita eterna, che è l'identica cosa»: cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Commento al Vangelo di San Giovanni*, III, Roma 1992, pp. 24-25.

(13,2). Gesù ama i suoi fino a penetrare negli abissi più profondi della non-accoglienza, della negazione del suo atto d'amore, dell'abbandono, dell'incomprensione anche dei gesti più elementari ed espliciti dell'amore, quali la lavanda dei piedi e l'offerta del boccone al traditore. Anche in questo egli giunge 'sino alla fine', nella linea della piena fedeltà non solo al progetto del Padre, ma anche alla sua passione per l'uomo, perché egli possa godere in piena gratuità della vita eterna che il Figlio è venuto a portare. Grazie a questa continua presenza dell'amore nella situazione del più pieno rifiuto, possiamo pensare che nessuna situazione umana, neppure la più disperata, sia lontana dal cuore di Dio e paradossalmente proprio nella morte l'uomo può sperimentare questa fedeltà divina 'sino alla fine'.

Infine Gesù porta l'amore alla perfezione nel senso che lo conduce alla sua pienezza, a ciò per cui è fatto e, giunto al suo culmine, esso non può che 'esplodere' come forza dirompente, in grado di vincere una volta per sempre il Nemico, Satana e la conseguenza del distacco originario da Dio, la morte. Se con il peccato la morte è entrata nel mondo, attraverso l'amore pieno potrà avvenire quella 'falla' in grado di introdurre una volta per sempre nella storia degli uomini la Vita.⁴⁹ Ogni amore umano sarà la conseguenza di questo atto originario portato alla perfezione da Cristo e potrà partecipare così all'affermazione della Vita sulla morte, già attuata in pienezza dalla Croce quale vertice dell'amore.⁵⁰

d. La lavanda dei piedi e il boccone per Giuda (13,2-30): ἡ ἀγάπη 'esemplificata'

Abbiamo già notato come il versetto che dà avvio al cap. 13 non sia da considerarsi soltanto quale titolo della seconda sezione del Vangelo di Giovanni, ma anche come introduzione al gesto che Gesù compie, chino sui discepoli, mentre lava loro i piedi. Si tratta di uno dei brani più commentati del Vangelo di Giovanni e certo di quelli che maggiormente colpiscono il lettore e lo introducono nei diversi livelli di una possibile comprensione.

⁴⁹ Cfr. 1Cor 15,20-27: «Ora, invece, Cristo è risuscitato dai morti, primizia (ἀπαρχή) di coloro che sono morti. Poiché se a causa di un uomo venne la morte, a causa di un uomo verrà anche la risurrezione dei morti; e come tutti muoiono in Adamo, così tutti riceveranno la vita (ζωοποιηθήσονται) in Cristo. Ciascuno però nel suo ordine: prima Cristo, che è la primizia; poi, alla sua venuta, quelli che sono di Cristo; poi sarà la fine (τὸ τέλος), quando egli consegnerà il regno a Dio Padre, dopo aver ridotto al nulla ogni principato e ogni potestà e potenza. Bisogna infatti che egli regni finché non abbia posto tutti i nemici sotto i suoi piedi. L'ultimo nemico ad essere annientato sarà la morte, perché ogni cosa ha posto sotto i suoi piedi».

⁵⁰ Cfr. A. VANHOYE, *Dio ha tanto amato il mondo. Lectio sul sacrificio di Cristo*, trad. it., Milano 2003, p. 6: «Il sacrificio di Cristo è consistito nel riempire di amore divino la sua sofferenza e la sua morte, al punto di ottenere la vittoria dell'amore sulla morte. La risurrezione fa parte integrante del sacrificio di Cristo, perché ne costituisce l'esito positivo. Tra la morte di Gesù sulla croce e la sua risurrezione una veduta superficiale delle cose scorge soltanto un forte contrasto. Una visione profonda, invece, percepisce una stretta continuità: con la potenza interiore dell'amore Gesù ha trasformato la sua sofferenza e la sua morte in sorgente di una nuova vita, una vita di perfetta unione con Dio nella gloria. La trasformazione effettuata nella passione ha prodotto la risurrezione».

Siamo certamente di fronte a un gesto simbolico, anche se non univocamente interpretabile. La prima caratteristica che ne emerge è quella dell'umiltà. Tale atteggiamento, proprio perché compiuto dal «Maestro e Signore» (13,13), incarna lo stile di colui che è «in mezzo a voi come colui che serve» (Lc 22,27), che è venuto «non per essere servito, ma per servire» (Mt 20,28), che «spogliò se stesso assumendo la condizione di servo» (Fil 2,7). Questa lettura in chiave etica è la più immediata e sicuramente legittima, ma non sembra cogliere in pieno la profondità del gesto. Quello di lavare i piedi non era solamente il compito degli schiavi, ma era praticato anche dall'ospite nei confronti dell'invitato, dalla moglie, dalle figlie e dai discepoli verso lo sposo, il padre, il maestro.⁵¹ Non si tratta quindi di un semplice gesto di umiltà, ma di un chiaro gesto d'amore, che apre il testo a un nuovo significato simbolico: la lavanda dei piedi è in realtà un «gesto profetico che preannunzia simbolicamente il servizio supremo di amore, reso da Gesù al suo popolo con la passione e la morte in croce».⁵² Si tratta quindi primariamente di un significato cristologico: è l'atto di amore di Cristo per la sua sposa, perché egli «ha amato la Chiesa e ha dato se stesso per lei» (Ef 5,25); è l'atto del Buon Pastore che ama le sue pecorelle e «depone la vita» (10,11) per loro, come quella sera ha deposto le vesti.⁵³ È un gesto che «mima simbolicamente la morte volontaria di Gesù»,⁵⁴ «un gesto sconcertante, un segno prefiguratore, una rivelazione esemplare della sua imminente vicenda pasquale»,⁵⁵ un gesto di totale consacrazione all'opera d'amore del Padre che egli sta portando a compimento. È una lavanda che simboleggia anche l'effetto salvifico della morte di Gesù, come si comprende dall'espressione «aver parte con me» che Gesù usa nei confronti di Pietro (13,8), restio a lasciarsi lavare dal Maestro. In questo senso la lavanda dei piedi è legata all'Eucaristia, non raccontata da Giovanni in questo contesto, ma neppure sostituita dal gesto simbolico compiuto. Si tratta piuttosto di due azioni complementari e veicolanti lo stesso significato, l'una attraverso il modo sacramentale, l'altra attraverso l'esperienza. La lavanda dei piedi non è simbolo dell'Eucaristia, ma aiuta a capire l'Eucaristia, impedisce che essa rimanga

⁵¹ La metafora sponsale ha degli illustri precedenti nell'Antico Testamento: 1Sam 25,41: la schiava Abigail presa in moglie da Davide «sarà come una schiava per lavare i piedi ai servi del mio signore»; 2Sam 11,8: Davide invita Uria a scendere a casa sua e lavarsi i piedi, cioè unirsi con la moglie; Ct 5,3: il lavarsi i piedi è presente nella scena d'amore tra i due protagonisti. Può essere ricordato anche il rimprovero di Gesù al fariseo Simone di fronte alla peccatrice: l'ospite non ha offerto a Gesù «l'acqua per i piedi; lei invece mi ha bagnato i piedi con le lacrime e li ha asciugati con i suoi capelli» (Lc 7,44).

⁵² S.A. PANIMOLLE, *Lettura pastorale del Vangelo di Giovanni*, III, Bologna 1984, p. 178.

⁵³ Cfr. R. VIGNOLO, *La morte di Gesù*, p. 126: «Per lavare i piedi ai discepoli Gesù dapprima 'depone (títhemi) le sue vesti', si cinge di un asciugatoio, poi 'riprende (lambáno) le sue vesti' (13,4-5.12) – azioni descritte con gli stessi verbi di 10,18 dove il buon Pastore dichiara: per le mie pecore 'io ho il potere di dare (títhemi) la mia vita e di riprenderla (lambáno) di nuovo'. La lavanda dei piedi è un'azione simbolica, performativa rispetto alla parola di 10,18 e prefigurativa rispetto all'evento pasquale di morte e risurrezione».

⁵⁴ X. LÉON-DUFOUR, *Lettura dell'Evangelo*, III, p. 45.

⁵⁵ R. VIGNOLO, *La morte di Gesù*, p. 126.

soltanto un culto slegato dalla vita e conserva in modo esistenziale e duraturo l'atto di offerta racchiuso nel pane e nel vino; essa «è necessaria per manifestare che la vita culturale non basta a se stessa e che, per non divenire illusoria, essa ritrova tutto il suo senso solo nella pratica di un amore effettivo»,⁵⁶ mostra che «un'Eucaristia che non si traduca in amore concretamente praticato è in se stessa frammentata».⁵⁷

Diventa dunque conseguenza necessaria il fatto che Gesù ponga tale gesto quale ὑπόδειγμα (13,15), un modello sul quale impostare le relazioni reciproche all'interno della comunità. Quella che viene raccomandata non è l'esecuzione materiale dello stesso gesto, ma l'instaurazione di rapporti «continuamente commisurati e verificati in base all'amore estremo e coinvolgente di Gesù»,⁵⁸ di cui la lavanda dei piedi è la connotazione visiva.

L'ἀγάπη viene incarnata attraverso un ὑπόδειγμα, diventa un gesto esemplificativo d'amore che svela la vera natura del Cristo, il significato della morte imminente e prefigura lo stile dei rapporti comunitari.

Sulla stessa linea si pone anche il secondo grande gesto collocato da Giovanni nel contesto della Cena: l'offerta del boccone a Giuda. Il clima è particolarmente ricco di *pathos*: Gesù è «turbato nello spirito» (ἔταράχθη τῷ πνεύματι)⁵⁹ mentre annuncia il tradimento imminente; compare per la prima volta il «discepolo che Gesù amava» (ὁν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς), sdraiato «nel grembo di Gesù» (ἐν τῷ κόλπῳ τοῦ Ἰησοῦ) e «reclinato sul suo petto» (ἀναπεσὼν ... ἐπὶ τὸ στήθος).⁶⁰ In questo contesto di amore e dolore si adempie la Scrittura già preannunciata al v.18: «Colui che mangia il pane con me, ha levato contro di me il suo calcagno» (Sal 41,10). La citazione, liberamente adattata da Giovanni per il suo scopo,⁶¹ già qualifica il traditore come un commensale, uno di coloro che Gesù stesso «ha scelto» e che «conosce» (cfr. 13,18); uno che era, e forse rimane, «l'amico in cui confidavo» (Sal 41,10). Tale convinzione

⁵⁶ X. LÉON-DUFOUR, *Lettura dell'Evangelo*, III, p. 73.

⁵⁷ BENEDETTO XVI, *Lettera enciclica Deus caritas est*, 14.

⁵⁸ R. FABRIS, *Giovanni*, p. 747.

⁵⁹ Sembra poco incisiva la proposta della CEI di tradurre questa espressione con: «si commosse profondamente». Il verbo è lo stesso usato in altri due contesti particolarmente forti: 11,33 Gesù si turba (ἐτάραξεν ἑαυτόν) di fronte alla morte dell'amico Lazzaro e al dolore dei presenti; 12,27 l'anima di Gesù è turbata (ἡ ψυχὴ μου τετάρακται) nell'imminenza dell'ora, nel momento drammatico definito il «Getsemani giovanneo».

⁶⁰ Questa figura simboleggia la realizzazione dell'intima comunione con Gesù a cui l'uomo è destinato. Qui questo personaggio, la cui vera identità, definita da questa speciale relazione, è più importante dell'identificazione attraverso un nome, fa da contrasto con la figura del traditore e rappresenta la possibilità di cogliere quale gesto d'amore tutto quello che sta avvenendo, anche l'offerta del boccone a Giuda.

⁶¹ Le differenze più interessanti rispetto al testo dei LXX stanno nell'uso di τρώγειν anziché ἔσθιεν e del singolare τὸν ἄρτον μου anziché del plurale senza articolo ἄρτους μου. Queste variazioni consentono un avvicinamento al lungo discorso del cap. 6, in cui Gesù parla di «mangiare» il suo corpo, quale pane che dà la vita eterna (6,54.56.58). Cfr. in particolare 6,58: ὁ τρώγων τοῦτον τὸν ἄρτον ζήσκει εἰς τὸν αἰῶνα. Y. SIMOENS, *Secondo Giovanni*, p. 569 parla dunque di una «reminescenza eucaristica», mentre per R. SCHNACKENBURG, *Il Vangelo di Giovanni*, III, p. 51 si tratta soltanto di «aggiustamenti destinati a favorire la comprensione del lettore greco». Anche l'uso del singolare ἄρτον potrebbe essere un richiamo al pane eucaristico.

è rafforzata dal cambiamento terminologico dei vv. 26bis.27.30 in cui il «mio pane» è sostituito dal «boccone» (τὸ ψώμιον). Intingere il boccone è segno di alleanza,⁶² l'ultimo tentativo da parte di Gesù di restaurare il rapporto con Giuda attraverso un gesto di elezione, conferma estrema della predilezione che sempre il Maestro ha dimostrato verso «i suoi». «Dopo il boccone», ricevuto ma non compreso, Satana entra in Giuda portandovi la notte quale frutto del rifiuto dell'estremo gesto di amore.

Si conferma qui la nostra interpretazione di un amore «sino alla fine», cioè capace di dono totale e gratuito anche di fronte al rifiuto dell'uomo, alla sua notte più profonda, rappresentata *in primis* dal tradimento di Giuda, ma anche dall'incomprensione di tutti gli altri, che fraintendono le parole di Gesù (vv. 28-29), si dimostrano refrattari alla sua relazione coinvolgente e, ad eccezione del discepolo prediletto, non sanno cogliere il battito del cuore di Cristo.

5. «Amatevi come io vi ho amato» (13,34-35; 15,9-17): ἡ ἀγάπη 'comandata'

L'ἀγάπη di Gesù per i suoi, dopo essersi configurata come ὑπόδειγμα, diventa ora ἔντολή, comandamento. A due riprese il Gesù giovanneo dell'Ultima Cena parla in questi termini: in 13,34-35, in relazione con la lavanda dei piedi, l'annuncio del tradimento e il tema della glorificazione, in 15,9-17 come conseguenza del discorso sulla vite e i tralci. I due brani possono essere abbinati perché, pur con sfumature differenti, sviluppano il medesimo tema. In 13,34 si parla dell'ἀγάπη come «comandamento nuovo» (ἔντολή καινή). L'uso del termine ἔντολή (e non di νόμος) indica che non si tratta di un'ulteriore legge da giustaporre (o sovraporre) alle già molte che il popolo ebraico conosceva e osservava, ma richiama piuttosto la terminologia deuteronomistica dell'alleanza. L'intero episodio dell'Ultima Cena, anche nei sinottici, si sviluppa sotto questo segno, come dimostrano le parole di Gesù sul vino quale «sangue dell'alleanza» (Mc 14,24; Mt 26,28) o «nuova alleanza nel mio sangue» (Lc 22,20). Questa ultima espressione lucana si avvicina al passo giovanneo per il comune uso dell'aggettivo καινή, che non solo fa da ponte tra i due Vangeli, ma richiama esplicitamente l'«alleanza nuova» prospettata da Geremia (Ger 31,31-34) e finalmente giunta al suo compimento. Si può dunque concludere che il «comandamento nuovo» di Gv 13,34 è la stipulazione fondamentale della «nuova alleanza» di Lc 22,20.⁶³

⁶² Cfr. Rt 2,14: «Poi, al momento del pasto, Booz le disse: 'Vieni, mangia il pane e intingi il boccone nell'aceto'». Y. SIMOENS, *Secondo Giovanni*, pp. 768-771 utilizza il medesimo passo dell'AT per leggere l'offerta dell'aceto fatta a Gesù sulla croce non come un atto di derisione, ma come l'ultima espressione di un dono fatto a un Gesù ormai impossibilitato a qualunque movimento, «un gesto di amore che rende possibile una sovrabbondanza di amore».

⁶³ Cfr. R. BROWN, *Giovanni*, II, pp. 734-737. G. ZEVINI, *Vangelo secondo Giovanni*, p. 122 vede nell'aggettivo «nuovo» anche la dimensione escatologica: l'amore è segno e caparra dei cieli nuovi e della terra nuova perché è la vera novità escatologica.

Con il termine «nuovo» l'evangelista non intende confrontarsi direttamente con la Legge del Levitico. Non c'è qui nessun accenno alle leggi date nel deserto, come invece possiamo trovare nei sinottici (cfr. ἡ ἐντολή πρώτη di Mc 12,28-31; ἡ ἐντολή μεγάλη di Mt 22,36-39) ed è quindi riduttivo vedere la novità portata da Gesù semplicemente come una contrapposizione tra l'amare il prossimo «come se stessi» di Lv 19,18 e l'amare «come io vi ho amati» di Gv 13,34. La novità non sta nella modalità dell'amore, né nella sua intensità, ma nel suo fondamento, in quel «come» (καθώς) che indica l'origine, la fonte, la causa, il «come» e nello stesso tempo il «perché» di questo nuovo rapporto che si instaura tra i discepoli. Non si tratta tanto di 'imitare' Gesù, che rimane comunque il modello della vita cristiana, ma di 'fondare' il proprio amore nel suo, di trovare in questo nuovo rapporto di alleanza, espresso dal dono della vita, la forza per un amore profondo e gratuito, quello stesso che Dio ha dimostrato nei confronti dell'uomo e del mondo. L'amore che viene comandato non è infatti lo sforzo della volontà umana, ma è l'ultimo anello di una 'cascata' di doni che parte dal Padre, viene vissuta dal Figlio e rimane nei discepoli.⁶⁴ La traiettoria risulta chiara in 15,9: «Come (καθώς) il Padre ha amato me, così anch'io ho amato voi. Rimanete nel mio amore». Il vivere questo amore ha alcune conseguenze:

– porta la gioia (ἡ χαρά), frutto della presenza di Cristo e dello Spirito; una gioia che cresce, fino a diventare «piena» (15,11). Il tema della 'pienezza della gioia' è collegato alla venuta di Gesù già dal Battista (3,29), ma è nell'ultimo discorso di addio che diventa centrale, soprattutto attraverso l'immagine della donna che partorisce nel dolore, ma poi si rallegra per la nuova vita che nasce (16,21-24). Anche nella preghiera per i suoi Gesù chiede questa gioia piena (17,13), gioia che è «la sua», come anche in 15,11, perché totalmente legata alla sua presenza e alla comunione con lui.

– Vivere nell'amore reciproco è il segno di riconoscimento dei cristiani: «da questo tutti sapranno che siete miei discepoli» (13,35). L'amore accolto fonda l'identità del discepolo (μαθητής) e lo costituisce quale amico (φίλος cfr. 15,13-15). La possibilità e la capacità di essere «amici» sono quindi ancora una volta dono dell'amore di Gesù, che dà la vita per i suoi (15,13), riconosce come amici coloro che osservano i suoi comandamenti (15,14), chiama amici e non servi coloro che ha scelto e a cui ha comunicato i misteri del Padre (15,15-16).⁶⁵

⁶⁴ È significativo a questo proposito l'uso del verbo δίδωμι per indicare il comandamento nuovo. Gesù «dà» un comandamento, così come il Padre ha dato il Figlio e il Figlio dà la sua vita. L'uomo è totalmente inserito nella dinamica del dono, per questo si potrebbe definire il comandamento dell'amore come una rinnovata «rivelazione dell'amore del Padre»: G. ZEVINI, *Vangelo secondo Giovanni*, p. 122. R. FABRIS, *Giovanni*, p. 818 parla a questo proposito della necessità di «ricostruire la gerarchia teologale e cristologica dell'amore e della sua attuazione. La corrente dell'amore ... ha la sua fonte nel Padre e si riversa sui discepoli tramite l'amore di Gesù».

⁶⁵ Il tema dell'amicizia approda al Vangelo di Giovanni dal mondo greco-ellenistico, dove rivestiva una grande importanza. L'autore riprende quindi un modo di pensare corrente e lo trascrive

In questi passi dunque l'ἀγάπη diventa un comandamento, l'ἐντολή κοινή sul quale i discepoli sono chiamati a confrontarsi. Le osservazioni fatte finora ci portano però a concludere che più che di un 'comandamento' si tratta di un dono. Non si può 'comandare l'amore' se non dopo averne donato ogni possibilità, se non dopo aver dato ciò che si comanda. L'amore del discepolo si configura come risposta e canale attraverso il quale l'amore di Gesù diventa concreto nella comunità riunita nel suo nome.⁶⁶

f. Gesù si rivolge al Padre per i suoi (17,23-26): l'ἀγάπη 'pregata'

Il capitolo 17 del Vangelo di Giovanni riporta una lunga preghiera al Padre che Gesù fa nel contesto dell'Ultima Cena. Essa è considerata «uno dei punti più elevati»⁶⁷ dell'intero Vangelo e non trova nulla di paragonabile nei sinottici.⁶⁸

In questo contesto non ci occupiamo dell'intera preghiera, la cui esegesi trova ampio spazio in tutti i commentari, ma degli ultimi versetti (17,23-26), in cui emerge in maniera preponderante (5x) il tema dell'amore. Esso entra massicciamente in questa parte conclusiva, quasi come spiegazione delle correnti tematiche che hanno attraversato l'intera preghiera e arriva al suo culmine nella solenne conclusione che riassume non solo l'intenzione immediata dell'orante, ma quasi l'intera teologia giovannea.

Il v.23 si apre con il tema dell'unità, già largamente presente nella parte precedente (17,11.21.23). La prima novità sta nell'uso dell'espressione τετελειωμένοι εἰς ἓν, che lega l'unità con il verbo τελειόω, dando al testo una rilevante valenza finale e presentando quindi la piena comunione «in una cosa sola» come il τέλος della sequela cristiana. In secondo luogo tale unità diventa il segno visibile dell'amore di Dio che si riversa sugli uomini come (καθώς) si è riversato sul Figlio. L'essere uniti è il frutto e insieme il segno dell'amore del Padre, che avvolge nello stesso tempo Gesù e gli uomini.⁶⁹

Nel v.24 Gesù si rivolge nuovamente al Padre, come aveva fatto nell'esordio, ed esprime in maniera forte la sua volontà. Il verbo «voglio» (θέλω) indica che la preghiera ha lasciato il posto all'espressione di una

per interpretare la morte di Gesù come suprema espressione e attuazione dell'amore. Cfr. R. FABRIS, *Giovanni*, p. 819.

⁶⁶ Cfr. BENEDETTO XVI, *Lettera Enciclica Deus Caritas est*, 17: «Egli per primo ci ha amati e continua ad amarci per primo; per questo anche noi possiamo rispondere con l'amore. Dio non ci ordina un sentimento che non possiamo suscitare in noi stessi. Egli ci ama, ci fa vedere e sperimentare il suo amore e, da questo 'prima' di Dio, può come risposta spuntare l'amore anche in noi».

⁶⁷ R. SCHNACKENBURG, *Il Vangelo di Giovanni*, III, p. 267.

⁶⁸ Y. SIMOENS, *Secondo Giovanni*, pp. 649-651 considera il cap. 17 come la versione giovannea del 'Padre nostro' e mette i temi affrontati in parallelo con la versione sinottica della preghiera di Gesù. Ci sono indubbiamente alcune possibilità di contatto, ma l'Autore stesso ammette che la trattazione giovannea presenta delle peculiarità che la rendono unica e inimitabile.

⁶⁹ Cfr. R. BROWN, *Giovanni*, II, p. 941: «Il termine di paragone è da levare il respiro, ma logico; poiché i cristiani sono figli di Dio e dotati della vita che Gesù ha dal Padre (6,57), Dio ama questi figli come ama il Figlio suo. C'è solo un unico amore di Dio».

volontà decisa, quella che porterà «i suoi» a godere dei beni di cui lui già gode. Non si tratta di presunzione, ma di consapevolezza che la volontà del Figlio è anche quella del Padre (cfr. 5,30; 6,38). Non è l'ultimo desiderio di un condannato a morte, ma l'affermazione della volontà permanente del Gesù vivente, tutt'uno col Padre, di far partecipare gli uomini a quella comunione di cui lui già gode. Si tratta di una parola performativa, che produrrà ciò che dice, 'trascinando' quasi con sé i discepoli attraverso la forza dell'amore.⁷⁰ Si riprende quindi in questo contesto il tema della gloria (δόξα), ampiamente presente nei versetti precedenti, ma solo qui 'fondato', ricondotto alla sua vera origine: l'amore del Padre per il Figlio «prima della fondazione del mondo». Glorificare il Padre (cfr. 13,31-32) significa dunque manifestare in pienezza questo suo amore per il Figlio e per il mondo; la gloria è proprio «l'irradiazione del suo amore che cerca di comunicarsi e che sta al fondamento dell'essere».⁷¹

Tutto il contenuto della preghiera sfocia infine nell'ultimo versetto (17,26): «E io ho fatto conoscere loro il tuo nome e lo farò conoscere, perché l'amore con il quale mi hai amato (ἡ ἀγάπη ἣν ἠγάπησας με) sia in essi e io in loro». L'unità trova in questa espressione la sua più alta definizione e soprattutto la sua vera fondazione; ora il nome di Dio è chiaro: Dio è amore che raduna in sé il Figlio e gli uomini in una comunione perfetta e l'amore è davvero portato a compimento nei discepoli dalla presenza stessa di Cristo in loro.⁷²

L'ἀγάπη fonda la possibilità della preghiera e nello stesso tempo ne è l'obiettivo. Gesù prega il Padre perché sa che la preghiera sgorga soltanto quando c'è un rapporto di amore, quando la propria volontà desidera essere (nel caso di Gesù è effettivamente) tutt'uno con quella di Dio. La preghiera che nasce da quest'amore preveniente ha come obiettivo proprio quello di trascinare gli uomini nello stesso rapporto d'amore, anche e soprattutto nel momento drammatico che sta per cominciare: quello della passione e della morte del Figlio.

g. Gesù muore in croce (19,28-30): l'ἀγάπη 'compiuta'

A partire dal capitolo 18 del Vangelo di Giovanni le parole lasciano il posto ai fatti: Gesù, che fino a questo momento ha spiegato il significato di quello che gli sarebbe accaduto tra poco, va volontariamente e deci-

⁷⁰ Cfr. X. LÉON-DUFOUR, *Lettura dell'Evangelo*, III, p. 395: «L'avvenire celeste dei credenti è assicurato da un 'voglio' pronunciato con sovrana autorità». Alcuni esegeti non sono però d'accordo nel vedere in questa affermazione di Gesù una volontà particolarmente ferma e determinata, data l'esistenza nella lingua greca di un secondo verbo, βούλομαι, che esprime in maniera rafforzativa l'espressione della volontà.

⁷¹ *Ibidem*, III, p. 399.

⁷² Y. SIMOENS, *Secondo Giovanni*, pp. 545-549 fa del blocco di capitoli 13-17 la prima sezione della seconda parte del Vangelo di Giovanni, intitolandola: «Il Figlio glorificato». Proprio la doppia menzione dell'amore in 13,1 e 17,26 sarebbe il segno dell'inclusione e determinerebbe una cesura tra i discorsi della cena e gli eventi drammatici che cominciano con 18,1.

samente incontro a coloro che sono venuti per arrestarlo e per ucciderlo. Il dramma continua poi davanti al sommo sacerdote e davanti a Pilato e giunge al suo vertice nelle scene del Golgota, quando Gesù viene crocifisso e muore. Cambia il ritmo della narrazione, non più discorsivo ma drammatico, cambia anche il vocabolario, scompaiono alcuni termini considerati centrali nei capitoli 13-17, quali «gloria» e «glorificare» (δόξα-δοξάζειν) e soprattutto il binomio «amore-amare» (ἀγάπη-αγαπᾶν). Sembra che il lungo discorso prolettico dell'Ultima Cena abbia già fornito la luce necessaria per comprendere gli eventi e che ora il lettore abbia in mano tutti gli strumenti per comprendere qual è la vera portata di quello che sta per accadere. Dopo tutto ciò che Gesù ha detto e fatto tra i suoi quella sera, non c'è più bisogno di ulteriori parole di spiegazione, ma solo di una testimonianza che incarni quelle parole dette, le renda vere in pienezza e porti così a compimento l'efficacia salvifica che esse contengono.

Anche se la parola ἀγάπη scompare, non c'è alcun dubbio che, fin dai primi istanti, quella morte sia stata letta come l'estremo gesto d'amore, «la più possente affermazione dell'identità di Gesù come parola d'amore di Dio per il mondo»,⁷³ «l'espressione dell'amore spinto sino alla fine»,⁷⁴ «il vertice della manifestazione dell'amore di Dio».⁷⁵ L'evangelista Giovanni esprime questo concetto attraverso l'ultima parola pronunciata da Gesù sulla croce: Τετέλεσται, «è compiuto» (19,30). Questo verbo, usato al perfetto per indicarne la portata permanente e vivificante, richiama alla memoria e presenta come adempiuto quello che abbiamo definito 'il titolo' dell'intera seconda parte del Vangelo, cioè l'espressione «li amò sino alla fine» (εἰς τέλος) di 13,1. Questa sola parola finale del Crocifisso può dunque essere definita «la chiave di volta di tutto il pensiero giovanneo»⁷⁶ proprio perché esprime, attraverso un «passivo di comunione filiale»,⁷⁷ la realizzazione di quell'amore sino alla fine che il Padre ha per il mondo e che il Figlio aveva indicato come l'esito e il significato della sua venuta tra gli uomini.

Tutto questo getta luce sulla morte di Gesù e la trasforma da ingiusta condanna a dono d'amore. Sulla croce Gesù non dona più 'qualcosa' di sé, ma dona se stesso, rende palese e compiuta la sua dimensione esistenziale di proesistenza e, attraverso questo atto, si uniforma in pieno con la volontà e l'essere del Padre, che «ama il mondo» (3,16) perché lui, per primo, «è amore» (1Gv 4,8).⁷⁸ Questa dimensione del dono apre a due considerazioni.

⁷³ D. SENIOR, *La passione di Gesù*, p. 151.

⁷⁴ A. VANHOYE, *Il sangue dell'alleanza*, p. 109.

⁷⁵ G. RAVASI, *Il Vangelo di Giovanni*, II, Bologna 1989, p. 60.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 90. Cfr. anche Y. SIMOENS, *Secondo Giovanni*, p. 775: «Questo è l'ultimo verbo del Verbo, senza altro 'soggetto' se non colui che lo proferisce: egli stesso. Questa vita, questa morte: questa persona, le sue relazioni e il suo mondo, tutto ciò di cui ci parla il Vangelo secondo Giovanni si condensa in questa Parola che suggella l'amore per sempre».

⁷⁷ R. VIGNOLO, *La morte di Gesù*, p. 124.

⁷⁸ Cfr. S. ZAMBONI, *Martirio e vita morale*, in «Rivista di teologia morale», 145 (2005), pp. 53-70. «Nella croce si ha il compimento della dedizione e di ogni servizio, dal momento che Gesù non può offrire più nulla se non se stesso. Il Figlio unigenito 'si' dona: dunque non una elargizione

Un dono presuppone un ricevente, che lo accolga e ne tragga beneficio. Per questo il dono d'amore di Dio non è fine a se stesso, una semplice dimostrazione d'identità, ma ha come obiettivo quello di coinvolgere l'uomo nella comunione tra Padre e Figlio, di farlo entrare nel mistero del Dio-Agape.⁷⁹ In secondo luogo un dono presuppone un 'costo', una 'perdita' da parte del donatore. L'amore è per sua natura rinnegamento di sé per l'altro; l'amore portato all'estremo diventa necessariamente dono dell'intera vita, di tutto quello che si ha. La croce è dunque l'esito dell'amore e anche se la descrizione giovannea è sobria, priva di dettagli penosi e certamente presentata come un'intronizzazione e una vittoria, non ci sembra appropriato definire l'ultima scena del Golgota come un «sereno trionfo» e il τετέλεσται come una «pacata esclamazione di trionfo»,⁸⁰ «un grido di trionfo del re messianico sul trono della croce»,⁸¹ magari in contrapposizione con i toni di sconfitta dei sinottici. Più che di 'trionfo' ci sembra appropriato parlare di 'vittoria', o meglio ancora di 'approdo', di 'τέλος', per non tradire l'espressione giovannea. L'affermazione «io ho vinto il mondo» (16,33) non può essere in contraddizione con l'amore per il mondo di 3,16 e non può essere quindi considerata come un trionfo che opprime un realtà che viene invece amata e redenta.⁸² Ancor meno sembrano adatti gli aggettivi 'sereno' e 'pacato'. Gesù sta soffrendo fino alla morte e come la sua anima era stata turbata al pensiero di questa offerta suprema (cfr. 12,27; 13,21), così il suo corpo ne viene straziato. Gesù ne è consapevole ed è certo di questo dono volontario; il grido della croce non è un 'sospiro di sollievo' né un 'evviva di trionfo', ma l'accettazione decisa e amante, l'amen davanti al dono costoso della vita, nella consapevolezza che il compimento avviene per mezzo e dentro la fine.

La modalità con cui Giovanni anticipa e presenta la passione e la morte in croce di Gesù ci mostra quello che si potrebbe definire il 'para-

estrinseca di un bene, per quanto prezioso, ma il dare se stesso in dono, nella totalità del suo essere ... in questo dar-'si' mostra che la dignità e la consistenza della sua persona è in questa radicale disposizione di dono» (pp. 56-57).

⁷⁹ A. GRÜN, *Gesù, porta della vita. Il Vangelo di Giovanni*, trad. it., Brescia 2003, p. 164 ricorda che «la parola τετέλεσται è anche la formula conclusiva nei culti dei misteri. Sulla croce Gesù ha introdotto gli uomini nel mistero dell'amore divino. Lì sulla croce egli ha reso gli uomini, fino ad allora incapaci d'amore, nuovamente capaci di amare». Cfr. S. ZAMBONI, *Martirio e vita morale*, p. 56: «Il dono obbediente del Figlio non chiude semplicemente la partita, ma è per così dire dono 'donante', in perenne giovinezza. Questa morte, in altri termini, è morte feconda, perché il compimento non 'archivia' un compito scrupolosamente assolto, ma è apertura ulteriore, dono totale, introduzione inaudita al mistero di intimità filiale di Gesù».

⁸⁰ M. LACONI, *La morte di Gesù nel quarto Vangelo (Gv 19,17-37)*, in A.B.I., *Gesù e la sua morte. Atti della XXVII Settimana Biblica*, Brescia 1984, pp. 97-98.

⁸¹ I. DE LA POTTERIE, *Il mistero del cuore trafitto*, p. 108.

⁸² Neppure si può pensare a una vittoria sul mondo come a un estraniarsi da esso e ad un Gesù «come un esempio della forza interiore che un uomo può possedere e sviluppare, per opporsi a tutto un mondo pieno di ostilità e brutalità ... La vittoria che Gesù ha conseguito sulla croce non ha niente in comune con la vittoria di Budda che entra nel nirvana. Gesù ha bensì 'vinto il mondo' offrendosi interamente alla volontà del Padre; ma questa vittoria sul mondo non si realizza in un distacco radicale da esso, bensì in un radicale amore per esso»: U. WILCKENS, *Il Vangelo secondo Giovanni*, pp. 374-375.

dosso' della teologia giovannea e cioè l'interpretazione assolutamente singolare che il Quarto Evangelista dà di quegli eventi. Giovanni colloca la passione e la morte di Gesù al vertice della sua teologia non perché dia un'importanza minore all'evento della risurrezione, ma perché la gloria di Gesù emana già direttamente dalla passione e dalla morte; l'ora' contiene morte e vita in un'unità inscindibile e quello che avverrà nella risurrezione misteriosamente già avviene, senza distanza cronologica, nella morte.⁸³ Per questo Gesù parla del destino che lo attende come di un'«esaltazione», un «essere innalzato» (ὑψωθήναι; 3,14; 8,28; 12,32.34, cfr. 18,32); «essere glorificato» (δοξασθήναι; 12,23.28; 13,31.32; 17,1.5), includendo in questi termini non solo la sua morte, ma anche la vittoria sulla morte stessa.

Dire che Gesù è glorificato significa dire che egli soffre, muore e risorge in un unico e medesimo atto, perché questo è in grado di fare ogni autentica esperienza d'amore: il dono e la rinuncia di sé contengono la forza di rinascita per l'altro. Gesù ha portato a compimento l'amore e lo ha espresso con consapevolezza; da lui sgorgheranno l'acqua e il sangue, segni della nuova vita e in lui che rechina il capo e dona lo Spirito è già presente la Vita nuova che il Padre gli dona come primizia di un'umanità risorta.⁸⁴

h. La Maddalena e Pietro (20,11-18; 21,15-19): ἡ ἀγάπη 'accolta'

Abbiamo appena evidenziato come il Vangelo di Giovanni presupponga l'inscindibilità dell'ora e come ciò che negli altri sinottici è espresso attraverso l'espressione «è risorto» (ἠγέρθη cfr. Mt 28,6.7, Mc 16,6; Lc 24,6) avvenga già misteriosamente ma realmente nella passione e nella morte. Gesù stesso non aveva mai parlato dell'esito della sua esperienza terrena come «risurrezione», sostituendo questa parola con «esaltazione», «glorificazione», «passare da questo mondo al Padre», «salire al Padre», «ritornare», tutte espressioni che comprendono entrambi i momenti della passione e della gloria. Sulla croce già «tutto è compiuto» e si comprende dunque perché «la resurrezione non trova facilmente una collocazione nella teologia giovannea».⁸⁵

Dal punto di vista teologico e cristologico, quello che doveva avvenire è già avvenuto, ἡ ἀγάπη si è compiuta e manifestata in pienezza e, condotta al suo fine, ha realizzato la vittoria sulla morte. Ma dal punto di vista ecclesiale tutto deve ancora avvenire, solo il discepolo sotto la croce ha visto e ha testimoniato (19,35), mentre gli altri si sono dispersi. È necessario quindi che il Risorto appaia ai suoi, si manifesti a loro nel

⁸³ Cfr. M. LACONI, *La morte di Gesù*, p. 110.

⁸⁴ Cfr. G. RAVASI, *Il Vangelo di Giovanni*, p. 103: «Sul piano della cronaca tutto sta per finire ... Sul piano del mistero, Gesù sa che ormai tutte le cose stanno per arrivare a pienezza; che la parola di Dio sta per giungere al suono più alto e mirabile, per cui le parole che pronunzia non significano 'tutto è finito', ma 'tutto è compiuto' in pienezza. Nella filigrana degli eventi normali di una morte si nascondono non i segnali di una fine, ma di 'un fine', di un grande approdo della storia».

⁸⁵ R. BROWN, *Giovanni*, II, p. 1274.

suo corpo piagato e glorificato, permettendo così che l'ἀγάπη portata a compimento sia compresa, accolta, ricambiata dai suoi. I capitoli 20-21 del Vangelo di Giovanni sono quindi già «Atti degli Apostoli», storia della Chiesa, non più la narrazione della vicenda storica del Figlio, perché egli è già glorificato, già giunto al τέλος per cui era venuto. L'amore, realizzato al massimo grado, ha già prodotto la sua prima conseguenza, la nuova vita del Figlio; ora ciò che deve essere portato a compimento, o meglio a piena appropriazione, è l'effetto salvifico di cui esso investe gli uomini, primi fra tutti coloro che «hanno visto», in seguito tutti coloro che «pur non avendo visto, crederanno» (20,29).⁸⁶

Tra i brani di apparizione del Risorto due ci sembrano particolarmente significativi al nostro scopo: l'incontro con la Maddalena (20,11-18) e il dialogo con Pietro sulla riva del lago (21,15-19).

Nella scena che vede come unici protagonisti Gesù e Maria di Magdala non c'è il verbo ἀγαπᾶν né il sostantivo ἀγάπη. Ciò non toglie comunque la chiara impressione di essere di fronte a un incontro d'amore. La narrazione è intessuta sulla falsariga del Cantico dei Cantici (3,1-4), dove la donna cerca l'amato del suo cuore e non riesce trovarlo.⁸⁷ L'attesa, resa più intensa dalle lacrime di Maria, culmina nel riconoscimento del Maestro, nel momento in cui la donna si sente chiamata per nome (20,16). La storia d'amore tra Dio e l'uomo, cominciata nel giardino dell'Eden, giunta al suo apice nella morte in croce del Figlio, è ora portata al suo compimento nell'accoglienza da parte di una donna, nel giardino del sepolcro vuoto. La storia della risposta umana completa la storia dell'offerta d'amore divina; il riconoscimento da parte di Maria è la risposta dell'uomo a un Dio che pronuncia da sempre il suo nome.⁸⁸ Maria tenta di abbracciare, di fermare questo rapporto finalmente realizzato in pienezza, ma Gesù si ritira annunciando la sua ascensione al Padre, nel cui rapporto sono ormai immessi tutti i suoi fratelli (20,17).⁸⁹ L'apparizione alla Maddalena serve

⁸⁶ Cfr. X. LÉON-DUFOUR, *Lettura dell'Evangelo*, IV, p. 254: «Ecco dunque non una biografia del Risorto, ma la storia dei discepoli incamminati verso la fede nel Signore vivente che viene loro incontro».

⁸⁷ Ct 3,1-4: «Sul mio giaciglio, lungo la notte, ho cercato / l'amato del mio cuore; / l'ho cercato, ma non l'ho trovato. / 'Mi alzerò e farò il giro della città; / per le strade e per le piazze; / voglio cercare l'amato del mio cuore'. / L'ho cercato, ma non l'ho trovato. / Mi hanno incontrato le guardie che fanno la ronda: 'Avete visto l'amato del mio cuore?' / Da poco le avevo oltrepassate, / quando trovai l'amato del mio cuore. / Lo strinsi fortemente e non lo lascerò / finché non l'abbia condotto in casa di mia madre, / nella stanza della mia genitrice».

⁸⁸ Cfr. Is 43,1: «Ora così dice il Signore / che ti ha creato, o Giacobbe, / che ti ha plasmato, o Israele: / 'Non temere, perché io ti ho riscattato, / ti ho chiamato per nome: tu mi appartieni'». Cfr. anche Gv 10,3: il pastore delle pecore le chiama per nome (κατ' ὄνομα) e le conduce fuori.

⁸⁹ La risposta di Gesù alla Maddalena «Non mi trattenere» (Μὴ μου ἄπτου) è stata oggetto delle più varie traduzioni e interpretazioni. La forma verbale (imperativo presente negativo) indica «la rottura di un'azione già in fase di attuazione, a volte anche l'omissione di un'azione progettata»: K. WENGST, *Il Vangelo di Giovanni*, p. 736. L'uso di questa forma verbale non sembra però portare a concludere come deduzione necessaria che, in base al parallelo con Mt 28,9, Maria «stringeva i suoi piedi con un gesto di adorazione»: X. LÉON-DUFOUR, *Lettura dell'Evangelo*, IV, p. 287. Potrebbe trattarsi piuttosto di un abbraccio, di un contatto che esprime l'affetto della Maddalena per il «Maestro mio», amato e ritrovato (cfr. Ct 3,4), da cui non vuole più separarsi.

proprio a indicare la giusta direzione verso la quale Gesù e con lui tutti i discepoli sono condotti: quella verticale, quella dell'unione con il Padre. L'amore della Maddalena non è respinto da Gesù, ma è indirizzato verso l'alto; la comunione intima a cui l'uomo è destinato è quella trinitaria, quella che attende nei cieli. La scena si colloca comunque come il vertice di un amore finalmente compreso e accolto nella sua purezza, nella sua gratuità. Il rapporto sponsale funziona ancora una volta da efficace termine di paragone per esprimere il nuovo intimo rapporto che Gesù è venuto a instaurare e che gli uomini sono chiamati ad accogliere e ad annunciare a tutti come la 'buona notizia' (20,17-18).

Nel dialogo tra Gesù e Pietro in riva al lago (21,15-19) ritorna il verbo ἀγαπᾶν in un interessante intreccio con il verbo φιλεῖν. Data la complessità del testo è forse opportuno riportarne i versetti centrali (21,15-17), segnalando l'alternanza dei termini:

«¹⁵Quand'ebbero mangiato, Gesù disse a Simon Pietro: 'Simone di Giovanni, mi ami tu (ἀγαπᾶς με) più di costoro?'. Gli rispose: 'Certo, Signore, tu lo sai che ti amo (φιλῶ σε)'. Gli disse: 'Pasci i miei agnelli'. ¹⁶Gli disse di nuovo: 'Simone di Giovanni, mi ami (ἀγαπᾶς με)?'. Gli rispose: 'Certo, Signore, tu lo sai che ti amo (φιλῶ σε)'. Gli disse: 'Pasci le mie pecorelle'. ¹⁷Gli disse per la terza volta: 'Simone di Giovanni, mi ami (φιλεῖς με)?'. Pietro rimase addolorato che per la terza volta gli dicesse: Mi ami?, e gli disse: 'Signore, tu sai tutto; tu sai che ti amo (φιλῶ σε)'. Gli rispose Gesù: 'Pasci le mie pecorelle'».

È facile notare come la traduzione italiana impoverisca in maniera rilevante il testo originale. Alle due domande «ἀγαπᾶς με» di Gesù, Pietro risponde «φιλῶ σε» e solo la terza volta Gesù riprende lo stesso verbo chiedendo: «φιλεῖς με».

Abbiamo già affrontato in precedenza la questione riguardante il diverso significato che gli studiosi danno ai due verbi, distinguendo tra coloro che li considerano intercambiabili e coloro che invece vedono una certa superiorità qualitativa nell'uno o nell'altro.⁹⁰ Partendo dal presupposto che la cura linguistica usata da Giovanni nel suo testo non può avallare la tesi dell'identità di significato, rimane da spiegare quali sfumature egli abbia voluto dare al dialogo che fonda il primato di Pietro e che cosa l'Evangelista abbia voluto dire con questa alternanza di termini. Siamo consapevoli di non poter pervenire a un'interpretazione univoca e certa,⁹¹ ma proprio per questo crediamo rimanga lo spazio per qualche approfondimento.

⁹⁰ Per chi considera il verbo ἀγαπᾶν qualitativamente superiore a φιλεῖν il cambiamento linguistico da parte di Gesù comporta un abbassarsi alle disposizioni di Pietro, che non si sente capace di un amore quale Gesù ha donato. Partendo da questo decrescendo, Gesù porterebbe Pietro alla scoperta della misericordia divina che consola e reintegra fino a giungere a un rinnovato ruolo di pastore. Cfr. C. SPICQ, *Agapè*, pp. 230-237. Per chi invece considera φιλεῖν quale vertice dell'amore, in quanto legato alla relazione e quindi vero specchio della comunione trinitaria, Gesù conferma il desiderio di Pietro di collocarsi su questo piano e lo porta alle implicazioni ultime fondando su di esso il ministero pastorale. Cfr. Y. SIMOENS, *Secondo Giovanni*, pp. 835-841.

⁹¹ Già a partire dai primi secoli la questione è controversa; basti ricordare che per Agostino si tratta soltanto di una variazione stilistica, mentre per Origene ha una rilevante portata semantica.

Il percorso fin qui fatto seguendo le tracce dell'ἀγάπη nel quarto Vangelo ci ha portato a individuarlo quale amore gratuito, incondizionato, che trova la sua origine nell'amore reciproco tra Padre e Figlio e nell'incomparabile amore del Padre per il mondo e la sua espressione nell'offerta della vita da parte del Figlio, manifestazione di un amore che è portato «sino alla fine». Questo atteggiamento che Gesù vive e porta a compimento non è però sempre compreso e accettato dai 'suoi'. In particolare è proprio in Pietro che si condensano le maggiori resistenze. Durante la lavanda dei piedi Pietro non riesce a comprendere quell'umile gesto, paradigma dell'offerta della vita, e si tira indietro: «Non mi laverai mai i piedi!» (13,8). All'annuncio del tradimento e della passione ormai imminente Pietro ancora non comprende il percorso del Maestro e protesta di essere in grado di seguirlo sino alla fine: «Signore, perché non posso seguirti ora? Darò la mia vita per te!» (13,37). Nel momento drammatico del processo davanti ad Anna e Caifa la relazione tra il Maestro e il discepolo ha il suo massimo punto di rottura: mentre Gesù invita a chiedere informazioni su di lui a coloro che lo hanno udito parlare (18,21), proprio colui che gli era stato più vicino nega di averlo ascoltato e conosciuto (18,15-18.25-27). La figura di Pietro è quindi caratterizzata durante tutta la passione da questa incapacità di comprendere ciò che il Maestro sta facendo e in particolare dal rifiuto del dono d'amore che egli compie. Gesù stesso aveva detto: «Nessuno ha un amore (ἀγάπη) più grande di questo: dare la vita per i propri amici (ὑπὲρ τῶν φίλων)» (15,13). Essere amici, φίλοι, di Gesù presuppone quindi la capacità di accoglierne l'ἀγάπη, la vita donata per amore. Questa sembra essere la vera difficoltà di Pietro, il discepolo incapace di essere φίλος, di accettare l'amore sino alla fine che gli viene donato e per questo, di conseguenza, incapace di amare sino alla fine.

Questa prospettiva ci può forse aiutare a comprendere il dialogo tra l'apostolo e il Risorto sulla riva del lago. Gesù chiede l'ἀγάπη, l'amore gratuito che egli ha saputo dare e che proprio per questo può essere richiesto ai discepoli («Amatevi come io vi ho amato»: 13,34). Pietro sa però di non essere stato in grado di vivere quell'amore e di aver rinnegato Gesù proprio per non aver saputo accettare la φιλία, la relazione di amicizia, fondata sull'accogliere il dono della 'vita deposta'. Adesso Pietro si dichiara ancora incapace di ἀγάπη, perché questo tipo di amore può venire solo da Dio, ma nello stesso tempo riconosce di aver raggiunto la posizione di φίλος, di aver imparato a lasciarsi amare, di aver compreso la priorità del dono di Gesù rispetto alla propria capacità di donazione.⁹² Gesù riconoscerà nella terza domanda questo punto di arrivo, provocando il dispiacere di Pietro, che forse sperava piuttosto in un incoraggiamento a intraprendere ora la strada dell'ἀγάπη.⁹³ Questo avviene nella frase

⁹² Questo riconoscimento è espresso anche dalla posizione enfatica del pronome personale σὺ nelle affermazioni di Pietro (21,15-17). Pietro fonda sulla conoscenza e sulla potenza di Gesù la sua capacità di amarlo.

⁹³ La triplice domanda di Gesù è stata interpretata da molti commentatori come una ripresa del triplice rinnegamento. Già Agostino sosteneva questa posizione, affermando che Gesù chiede a Pietro

successiva, quando Gesù preannuncia la morte con cui Pietro «glorificherà Dio» e aggiunge «Seguimi!» (21,19), perché lo riconosce ormai in grado di intraprendere la strada dell'amore.

È dunque la storia stessa del rapporto tra Gesù e Pietro lungo il Vangelo di Giovanni a spiegarci il significato di quel dialogo: da un'incapacità ad accogliere l'amore era venuto il rinnegamento, il fallimento del rapporto; da una nuova capacità di accogliere il dono di Gesù, fatto di amore e di dolore, viene ora la possibilità di attuare il comandamento dell'amore, ancor più la capacità di donare la vita, seguendo il Maestro che ha indicato in questo dono l'amore «più grande». L'essere φίλος di Gesù è il vertice massimo a cui Pietro è arrivato, superando tutte le resistenze a lasciarsi amare, a lasciarsi coinvolgere in questo rapporto fatto prima di tutto di un dono da accogliere. Questo tipo di amore, che riconosce la priorità dell'offerta divina sulla propria capacità di amare, è il presupposto necessario per un primato all'interno della Chiesa.

Con questa scena l'ἀγάπη è arrivata davvero al suo più pieno significato, perché è stata finalmente accolta anche da chi finora non ne era stato capace e in questo modo è diventata possibilità di sequela sulla stessa via del Maestro. Di qui possiamo concludere che l'ἀγάπη giovannea non è solo 'amore', ma 'offerta d'amore'. Essa trova dunque il suo fine nell'essere pienamente accolta per quello che è, nella sua totale gratuità, e solo così diventerà la norma di ogni autorità all'interno della Chiesa e l'unica caratteristica della vita cristiana.

4. *Conclusione: ἀγάπη quale essenza di Dio ed essenza dell'uomo*

Il percorso che abbiamo fatto seguendo il Vangelo di Giovanni ci ha condotto a una conclusione di fondamentale portata. Portando a compimento l'opera del Padre, portando a pienezza e insuperabilità la rivelazione, Gesù Cristo morto e Risorto ci svela la vera essenza di Dio, la sua natura più intima, ci svela 'drammaticamente' che Dio è amore. Questa affermazione, esplicitata teoricamente nella Prima Lettera di Giovanni (4,8), trova la sua descrizione e la sua manifestazione negli eventi di Gesù di Nazareth, narrati nel Vangelo. Si tratta di un amore assoluto, incondizionato e quindi liberissimo, un amore che si offre all'uomo completamente dall'esterno, senza alcun atto umano di richiesta o avvicinamento. La croce è il segno più esplicito di questo amore e assume una posizione di ineguagliabile

una triplice attestazione d'amore «perché la lingua non serve meno all'amore che al timore». Si tratta però di una deduzione, non esplicita nel testo, e dunque contestabile: sembra strano che Gesù voglia ribadire la mancanza di Pietro, ricordandola esplicitamente. Forse si tratta di un modo di solennizzare l'affermazione, visto che nel mondo ebraico antico un documento ufficiale doveva essere ratificato tre volte. Secondo l'interpretazione da noi sostenuta la terza domanda serve da conferma sulla bocca di Gesù stesso del progresso fatto da Pietro: su questo amore, fatto di ricevere prima che di dare, il Risorto fonda il ministero petrino.

preminenza tra le vicende della storia dell'umanità, quale luogo della nuova e gratuita alleanza di Dio con la creatura, alleanza che sgorga soltanto dall'amore. La Croce e la Risurrezione non sono quindi da leggere come una semplice immagine, ma quale «manifestazione drammatica dell'amore trino di Dio e come la sua battaglia d'amore per l'uomo, per la salvezza dell'uomo e per conquistarlo a sé».⁹⁴ Il Verbo che viene ad abitare tra gli uomini «dà carne e sangue ai concetti»⁹⁵ e trasforma il Logos da puro principio speculativo ad amore incarnato, incarnazione e rivelazione piena dell'intima natura di Dio, «parola conclusiva di Dio su di sé e perciò anche sul mondo».⁹⁶

Non si tratta però di una rivelazione fine a se stessa, in quanto per sua stessa natura l'amore è relazionale, necessita un aprirsi all'altro. Solo alla luce dell'amore divino diventano dunque comprensibili la creazione e la redenzione e diventa comprensibile l'uomo, creato per essere l'interlocutore di un rapporto d'amore e redento per poter vivere per sempre in pienezza questo tipo di rapporto. Il dono della croce è dunque eterna offerta d'amore nei confronti dell'uomo e, nello stesso tempo, apre all'uomo la capacità di rispondere, di collocarsi nella posizione di accogliere e ricambiare, in base alle sue possibilità, questo amore. La croce mostra che l'amore si nasconde in un'impotenza che lascia la precedenza alla persona amata e la colloca in pieno stato di libertà, unica condizione possibile per rispondere all'amore. L'uomo comprende così che nella sequela a Cristo sulla strada del dono libero e gratuito sta la riuscita effettiva della sua vita, perché lì è riposta l'intima essenza della sua esistenza.⁹⁷ Raggiungendo il vertice dell'amore sulla croce, Gesù «proclama che la vita raggiunge il suo centro, il suo senso e la sua pienezza quando viene donata».⁹⁸ Trasformando la sua morte da suprema distanza a comunione piena col Padre, Gesù ha trasformato anche la morte di ogni uomo che, pur mantenendo tutta la sua portata di dolore e di distacco, nasconde in sé l'accesso alla vita eterna. E la vita donata «sino alla fine», il martirio, assume dunque la caratteristica della sequela suprema, perché unione alla vicenda pasquale del Cristo.⁹⁹

Il Vangelo di Giovanni esprime nel dramma del Figlio tutta la ricchezza di questo amore offerto a un mondo che sembra non voler ascoltare questa Parola d'amore. «A quanti però l'hanno accolto, ha dato potere di diventare figli di Dio: a quelli che credono nel suo nome, i quali non da

⁹⁴ H.U. VON BALTHASAR, *Solo l'amore è credibile*, trad. it., Torino 1965, p. 147.

⁹⁵ BENEDETTO XVI, *Lettera enciclica Deus Caritas est*, 12.

⁹⁶ H.U. VON BALTHASAR, *Solo l'amore*, p. 137.

⁹⁷ Cfr. GS 22: «Cristo, che è il nuovo Adamo, proprio rivelando il mistero del Padre e del suo Amore svela anche pienamente l'uomo all'uomo e gli fa nota la sua altissima vocazione».

⁹⁸ GIOVANNI PAOLO II, *Lettera enciclica Evangelium Vitae*, 51.

⁹⁹ Cfr. S. ZAMBONI, *Martirio e vita morale*, pp. 59-66. In 2Tm 4,7 san Paolo parla della fine della sua vita come del termine di una corsa: «Ho combattuto la buona battaglia, ho terminato la mia corsa (τὸν δρόμον τετέλεκα), ho conservato la fede». L'uso del verbo τελέω è indicativo di un atteggiamento che vede la fine dell'esistenza come il compimento di una missione.

sangue, né da volere di carne, né da volere di uomo, ma da Dio sono stati generati» (Gv 1,12-13). Generati da un Dio-Amore, gli uomini potranno ritrovare se stessi solo nell'accogliere e vivere la pienezza dell'amore che si fa dono, «sino alla fine».