

Il passaggio del “pastorale” da Gesù a Simon Pietro quale epilogo del cammino evangelico (Gv 21,15-19)

1. Dal diario personale...

Il motto episcopale di Mons. Renato Corti – *Cor ad cor loquitur* – mi ha suggerito l’idea di ricercare nella testimonianza evangelica dei luoghi in cui emergesse lo stile “accorato” del comunicare di Gesù. Questi sono molteplici, forse troppi per una trattazione così ridotta. Dovendo scegliere mi è parso opportuno focalizzare l’attenzione su un testo nodale sia per il significato veicolato, sia, soprattutto, per la posizione che esso ricopre nell’impaginazione del codice evangelico. Si tratta, infatti, dell’ultimo capitolo del quarto vangelo e, in specie, la sua seconda parte. L’episodio è quello narrato al seguito della pesca miracolosa sul lago di Tiberiade quando Simon Pietro viene interrogato direttamente da Gesù su aspetti decisivi, intimi e, potremmo dire, da lettori moderni, anche imbarazzanti. La triplice domanda sull’amore rimbalza all’attenzione dei fedeli da millenni attraverso la lettura pubblica ecclesiale e la meditazione personale, eppure non cessa mai di stupire e, appunto, di imbarazzare.

Il predicatore, il teologo e l’esegeta vincono sovente quest’imbarazzo commentando il testo, ponendo in rilievo il senso da esso comunicato; altra cosa sarebbe se predicatore, teologo ed esegeta provassero ad ascoltare le domande rivolte a Pietro come se fossero rivolte direttamente a loro, a me (dal momento che chi scrive è un po’ predicatore, teologo ed esegeta).

Una volta, mi era capitato in una conversazione notturna con un mio amico, di attardarmi nel comunicare a lui una serie di dimensioni che andavo scoprendo nella riflessione e nella ricerca teologica, cose tutte che mi appassionavano. Quell’amico mi ascoltava con grande interesse, ma ad un certo punto mi pose una domanda che mi mise a K.O.: «Ma, per te, chi è Gesù?» Poteva sembrare la cosa più scontata eppure in quel contesto ho percepito con forza il cambiamento radicale di registro, sebbene l’oggetto dell’interesse fosse lo stesso: da una riflessione appassionata e affascinante da comunicare “senza pudore ed imbarazzo”, al dover rientrare in casa, ritirarsi nella stanza dell’intimità e cercare di esprimere chi era per me Gesù. Noi, “uomini della parola”, ci troviamo impacciati se della “Parola/Verbo” dobbiamo parlare in quanto cuore e centro della nostra esistenza. “Cor ad cor loquitur” suggerisce tale intimità, condizione necessaria perché vi sia un’apertura universale dell’annuncio.

L’intimità non va confusa con l’intimismo, limite di varie spiritualità di ieri e di oggi, esso non interpreta bene la dinamica biblica del “cuore”, luogo, sede e centro delle relazioni che definiscono l’uomo in quanto uomo, immagine del creatore.

Quando due cuori si parlano è come se Dio si rispecchiasse nell'uomo, e in quel mattino, sul lago di Tiberiade dopo le relazioni pubbliche tra Gesù e i discepoli, Gesù "accorda" il suo cuore con quello di Simon Pietro affinché il contenuto della professione di fede ("È il Signore", Gv 21,7) pronunciata dal discepolo che Gesù amava potesse ritrovare la sua Verità nella relazione.

2. Dal diario/vangelo di Giovanni...

Sono tornato più volte su questo testo e lungo quest'anno vi sono ritornato nuovamente dovendo proporre un commento completo all'intero Vangelo di Giovanni. Non nascondo la meraviglia nello scoprire sempre più cose nuove e interessanti che vorrei in queste righe condividere con i lettori, dedicandole al nostro amato Vescovo, Mons. Renato Corti, presenza apostolica nella chiesa Novarese, legato in modo particolare alla storia dei primi discepoli, storie di pescatori e pastori in cerca di Dio, rivelato dal volto del Nazareno. Leggendo Gv 21 sorge in me quell'impressione di cambiamento di registro di cui parlo: «Io vado a pescare», dice Pietro, «Veniamo anche noi con te», rispondono solidali gli altri sei con lui. Segue l'incontro con il risorto che convoca centocinquanta grossi pesci proprio là dove per una notte intera nulla si poteva pescare, senza la Parola del risorto. Sono insieme in compagnia ma, all'indicazione del discepolo che Gesù amava «È il Signore!», Pietro si scosta da loro, si getta in acqua, e va verso il suo Signore, lasciando amici, barca e pesci.

Dopo aver mangiato – potremmo dire, parafrasando il passo dell'intimità di Cesarea di Filippo (Mt 16,22 par. Mc 8,32) – Gesù "prese in disparte" Pietro e gli disse: «Simone di Giovanni, mi ami tu...?». Tale ingresso nella relazione frontale, faccia a faccia, costituisce una struttura importante nella tradizione biblica: stare di fronte al Signore, sostare con lui, da lui accogliere ancora parole che vanno diritte verso il cuore della persona amata, perché disposta a continuare a seguire il suo Signore, nonostante il rinnegamento di quella notte. L'esito del dialogo scaturirà nel comando «Seguimi!» (Gv 21,19b): Pietro, allora, non potrà più vedere Gesù in volto, ne vedrà solo "le spalle", come Mosè sul monte poté osservare solo il passaggio di Dio, "le sue spalle", la sua presenza assente, e Lui era già là. Gesù li aveva preceduti in Galilea, come ora precede ogni discepolo su ogni strada della storia.

Vedere "le spalle" dopo aver contemplato il volto è la condizione della Chiesa in comunione e in missione.

Prima di giungere all'esito dell'itinerario è necessario volgere l'attenzione non solo alla trama di questi pochi versetti, ma soprattutto ad alcuni grossi problemi di traduzione e di comprensione del testo, come la tradizione manoscritta ce l'ha consegnato.

Anzitutto offrirò una personale traduzione della breve pericope dal greco a partire dalla quale si potranno affrontare problemi di comprensione profonda del senso racchiuso in questo passo.

2.1 Il testo e la traduzione

<p>21.15 Ὅτε οὖν ἤρισθησαν λέγει τῷ Σίμωνι Πέτρῳ ὁ Ἰησοῦς, <i>Σίμων Ἰωάννου, ἀγαπᾶς με πλέον τούτων;</i> λέγει αὐτῷ, <i>Ναί, κύριε, σὺ οἶδας ὅτι φιλῶ σε.</i> λέγει αὐτῷ, <i>Βόσκει τὰ ἀρνία μου.</i></p> <p>21.16 λέγει αὐτῷ πάλιν δεύτερον, <i>Σίμων Ἰωάννου, ἀγαπᾶς με;</i> λέγει αὐτῷ, <i>Ναί, κύριε, σὺ οἶδας ὅτι φιλῶ σε.</i> λέγει αὐτῷ, <i>Ποίμαινε τὰ πρόβατά μου.</i></p> <p>21.17 λέγει αὐτῷ τὸ τρίτον, <i>Σίμων Ἰωάννου, φιλεῖς με;</i> ἐλυπήθη ὁ Πέτρος ὅτι εἶπεν αὐτῷ τὸ τρίτον, <i>Φιλεῖς με;</i> καὶ λέγει αὐτῷ, <i>Κύριε, πάντα σὺ οἶδας, σὺ γινώσκεις ὅτι φιλῶ σε.</i></p> <p>λέγει αὐτῷ [ὁ Ἰησοῦς], <i>Βόσκει τὰ πρόβατά μου. 21.18 ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι, ὅτε ἦς νεώτερος, ἐξώνυες σεαυτὸν καὶ περιεπάτεις ὅπου ἤθελες· ὅταν δὲ γηράσης, ἐκτενεῖς τὰς χεῖράς σου, καὶ ἄλλος σε ζώσει καὶ οἶσει ὅπου οὐ θέλεις.</i></p> <p>21.19 τοῦτο δὲ εἶπεν σημαίνων ποῖῳ θανάτῳ δοξάσει τὸν θεόν. καὶ τοῦτο εἰπὼν λέγει αὐτῷ, <i>Ἀκολουθε μοι.</i></p>	<p>Quando dunque ebbero mangiato disse Gesù a Simon Pietro: <i>Simone di Giovanni, mi ami più di queste cose?</i></p> <p>Gli disse: <i>Sì, Signore, tu sai che ti sono amico.</i></p> <p>Gli disse: <i>Pasci i miei agnelli</i></p> <p>Gli disse di nuovo una seconda volta: <i>Simone di Giovanni, mi ami?</i></p> <p>Gli disse: <i>Sì, Signore, tu sai che ti sono amico.</i></p> <p>Gli disse: <i>Sii pastore delle mie pecore</i></p> <p>Gli disse la terza volta: <i>Simone di Giovanni, mi sei amico?</i></p> <p>Si addolorò Pietro poiché alla terza volta gli avesse detto: <i>Mi sei amico?</i></p> <p>E gli disse: <i>Signore, tutto tu sai, tu conosci che ti sono amico.</i></p> <p>Gli disse (Gesù): <i>Pasci le mie pecore : in verità, in verità ti dico, quando eri più giovane ti cingevi da solo e andavi dove volevi; quando invecchierai, tenderai le tue mani e un altro/altri ti cingerà/anno e ti condurrà/anno dove tu non vorrai.</i></p> <p>Questo disse (Gesù) segnalando con quale morte avrebbe glorificato Dio, e, detto questo, aggiunse: <i>Seguimi!</i></p>
---	---

2.2 I problemi degli esegeti di fronte al testo

La letteratura esegetica che si è dedicata ai problemi legati a questo testo ha insistito, in particolare, su tre punti:¹ [1] anzitutto l'interpretazione della

prima domanda di Gesù (πλεον τουτων): «più di costoro», oppure «più di queste cose»?; [2] inoltre, il dibattito relativo alla mutazione dei vocaboli e il loro eventuale valore distinto (i verbi utilizzati nelle domande di Gesù in rapporto all'amore e i verbi e sostantivi posti in bocca a Gesù nelle risposte a Pietro sulla sua missione di pastore); [3] infine, l'interpretazione globale del senso tripartito delle domande. La presa di posizione in relazione a questi tre problemi definisce l'indirizzo della lettura complessiva non solo della pericope in oggetto, bensì di alcune dimensioni fondamentali dell'intero quarto vangelo.

Dico subito in apertura che la tesi che andrò sostenendo è la più radicale nella direzione della ricerca di significati non immediati, muovendo da quelle particolarità del testo già sottolineate. Dall'offerta stessa della traduzione è in parte possibile percepire il quadro globale entro il quale verranno collocate le singole riflessioni. A guidare l'interpretazione di ogni singolo passo di Gv è anzitutto la chiave di lettura che l'esegeta assume come propria, in quanto capace di dischiudere, nei particolari, significati che altrimenti resterebbero celati. La presente chiave di lettura riconosce nell'evangelista un abile e attento gestore del linguaggio, luogo autentico della sintesi tra il significato storico (nella volontà di rimandare a fatti e parole accaduti sulla scena della storia) e, nel contempo, un significato "secondo", ulteriore al senso primo e immediato. Questo ulteriore livello di lettura, che potremmo chiamare "meta-storico",² in quanto capace di dar fondamento allo stesso significato storico, appare indispensabile per raggiungere il cuore del messaggio giovanneo. Tale doppio registro configura una narrazione di carattere "simbolico", spiazzante sul fronte della referenza diretta, anima del racconto storico. L'illusione d'aver compreso tutto e, nel contempo, l'impressione di non riuscire ad afferrare il cuore del messaggio è lo stato d'animo creato dalla narrazione giovannea che rimanda inesorabilmente a un oltre. Dove? Questo è il problema interpretativo del quarto vangelo, problema così evidente nel presente ritratto cristologico e perciò realmente complesso.

Se questo è lo sfondo, la collocazione dei nostri versetti (Gv 21,15-19) dovrà assumere tale teoria "alta", espressione della poetica dall'autore del quarto vangelo entro una successione di parole che immediatamente colpiscono per la loro ripetitività e sinonimia.

Esiste sviluppo e crescita nel cammino delle tre domande oppure altro non è che una triplice ripetizione dello stesso quadro di significati? Come controllare il tessuto semantico del testo? Quale strada intraprendere per rispettare in profondità la poetica del quarto vangelo? Domande tutte che richiedono onestà nell'approccio al testo, vigilanza affinché ciò che si importa dall'esterno non faccia virare il senso complessivo e la punta argomentativa del discorso. Entrare e uscire da esso è la condizione indispensabile per accoglierlo nella sua novità e appropriarsene. L'itinerario che sta per cominciare non sarà dei più semplici, ma ben più complessa,

profonda e gravida di mistero è stata l'esperienza di quel mattino sul Lago di Tiberiade...

3. Persone o cose nella comparazione d'amore? (Gv 21,15)

3.1 Le tre possibili traduzioni

La prima questione che affrontiamo è riassumibile dall'ambivalenza dell'espressione *πλεον τουτων* contenuta nella prima domanda di Gesù che, in greco, include almeno tre distinte interpretazioni, a partire dalla forma plurale del pronome dimostrativo, maschile o neutro:³

[1] Se il pronome è maschile, la comparazione avviene su due fronti. Anzitutto, indica il pronome come "oggetto logico" del verbo "amare" e cioè: «Simone di Giovanni, mi ami tu più di quanto tu ami costoro?» Il rapporto di comparazione è centrato su Simon Pietro⁴ teso tra la dimensione di amore rivolta agli amici e compagni di discepolato e quella riservata per lo stesso Gesù.

[2] Inoltre, mantenendo il valore maschile del pronome, alcuni studiosi hanno anche pensato che esso potesse ricoprire il ruolo di "soggetto logico" del verbo "amare" non ripetuto, ma sottinteso: «Simone di Giovanni, mi ami tu più di quanto essi mi amano?» Il rapporto di comparazione in questa traduzione è centrato su Gesù, destinatario dell'azione dell'amore, e il confronto è posto tra Pietro e gli altri discepoli lì presenti (Tommaso, Natanaele, i figli di Zebedeo, cioè Giacomo e Giovanni, e altri due discepoli anonimi, tra i quali il discepolo amato).⁵

[3] La terza possibilità considera il pronome dimostrativo nella sua valenza neutra. Generalmente, la forma grammaticale neutra è utilizzata per esprimere una referenza su cose e, raramente, su persone: in questa accezione, il pronome ricoprirebbe solo la forma figurata dell'oggetto dell'azione di Pietro: «Simone di Giovanni, mi ami tu più di quanto tu ami queste cose?» Nella discussione cercheremo di motivare perché questa terza traduzione è la più verosimile, non solo grammaticalmente parlando, ma soprattutto in coerenza con la prospettiva complessiva dello stesso quarto vangelo.

3.2 La discussione esegetica

È interessante notare quanto le prime due traduzioni si siano imposte universalmente nella storia delle interpretazioni. Anche i più recenti commentari sostengono prevalentemente il genere maschile del pronome dimostrativo e, tra le due possibilità, la preferenza cade sulla seconda, quella, cioè, di un rapporto preferenziale di amore rivolto a Gesù, superiore rispetto a quello rivolto agli altri compagni discepoli.

Anche le traduzioni in lingua italiana si collocano pressoché nella loro totalità entro l'ambiguità instaurata dal pronome ma solo nel genere maschile.

Il merito di avere riaperto la questione – come vedremo, con conseguenze non indifferenti – del genere neutro del pronome va a Timothy Wiarda⁶ che, in un articolo del 1992, richiamava l'attenzione su tale aspetto offrendo argomentazioni probanti, che con difficoltà possono essere rimosse, sebbene sostanzialmente ignorate dalla critica. L'autore, nel segnalare in apertura che la gran parte dei commentatori di Gv riconosce solo il genere maschile del pronome – inteso quale comparazione tra Pietro e gli altri apostoli – riporta le loro motivazioni per sostenere tale tesi, confutandole una per una.⁷ Conseguentemente, argomenta con alcune riflessioni:

[1] La prima osservazione riguarda la natura della risposta di Pietro alla domanda di Gesù: «Sì, Signore, tu sai che ti amo». Alcuni autori hanno notato che la risposta di Pietro non prende in considerazione la comparazione, pare la ignori (avrebbe dovuto rispondere: ... sai che io ti amo più di...). A ben vedere l'apertura con la forma «Sì, Signore» porta a percepire che egli assuma, invece, tutta la forza della posta in gioco della comparazione: infatti, è egli stesso a rispondere quale soggetto dell'azione di amore sulla differenziazione degli oggetti (il “Signore” o “queste cose”). Diversamente, nell'altra interpretazione (con valore di “soggetto logico”) la risposta alla domanda: «Simone di Giovanni, mi ami più di quanto gli altri discepoli mi amano?» resterebbe incompleta. Infatti, come può Pietro sapere quanto gli altri discepoli amino il loro Signore? Conseguentemente, la risposta di Pietro include implicitamente un amore superiore a “qualsiasi altra cosa”, e il pronome dimostrativo è oggetto e non soggetto logico.

[2] La seconda osservazione è rivolta alla tensione tra la pesca e il discepolato nell'immediato contesto narrativo. Nei vv. 1-14 sia la barca, sia le reti come i pesci sono citati più volte. Per i “pesci” addirittura tre vocaboli greci distinti. Ora, la pesca miracolosa conduce al pasto, con pane e pesce (Gv 21,13); la pesca era l'occupazione di Pietro, la sua vita, il suo sostentamento: ebbene, terminato di mangiare, Gesù chiede a Pietro di lasciare l'occupazione della pesca per “pascere le pecore”, un'alternativa alla pesca. Come in Gv 6, la comprensione del pane di vita avveniva solo nel distacco dal pane che non sazia, se non per un solo giorno, in virtù dell'accoglienza del vero pane per la vita eterna – cioè Gesù stesso –, analogamente in questo passo viene domandato a Pietro di abbandonare la sua sicurezza materiale, di barche, reti e pesci abbondantemente moltiplicati da Gesù, per attingere direttamente dalla fonte della vita.

[3] Infine, sono richiamati quei testi in cui viene presentata la comparazione tra l'amore per il Signore e quello rivolto ad altre entità. Citazioni utili possono essere rintracciate nel vangelo di Giovanni, nelle epistole giovanee, nei vangeli sinottici e in tutta la Scrittura. In Gv 12,43 vi è il paragone tra l'acquisizione della gloria da Dio o dagli uomini (in polemica con i farisei); in 1Gv 2,15 la tensione è tra l'amore del mondo e l'amore del

Padre, chi ama il mondo non accoglie l'amore del Padre; in Mt 6,24 e Lc 16,13-14 l'alternativa è tra Dio e Mammona; infine, le parole sui rapporti di amore con i propri familiari e con Gesù (padre, madre, figlio o figlia) in Mt 10,37. Tutte queste strutture favoriscono la forma oggettiva del pronome dimostrativo.

In conclusione di queste osservazioni, T. Wiarda si dichiara stupito affermando: «È sorprendente il fatto che così tanti commentatori continuino a leggere questo testo come una comparazione tra Pietro e gli altri discepoli» (p. 64).

3.3 *Le conseguenze ermeneutiche*

Che cosa comporta, in sostanza, una tale variazione nella traduzione? Sembra svilire l'impegno in amore di Pietro, non più confrontato con i suoi pari? Tutt'altro! La scelta privilegiata della traduzione rispetta più in profondità la vera posta in gioco delle domande di Gesù. Per ora abbiamo cercato di approfondire l'interpretazione semantica dei termini in gioco, è necessario, inoltre, definire la relazione stretta tra il contenuto della prima domanda di Gesù – «Simone di Giovanni, mi ami tu più di queste cose?» – e l'episodio immediatamente precedente della pesca miracolosa. Come è già stato notato da qualche commentatore, il testo di Lc 5,1-11, collocato nel quadro della chiamata al discepolato, presenta il racconto della pesca miracolosa in una forma letteraria simile per molti aspetti al testo giovanneo.⁸ Il racconto di Luca che riferisce della chiamata dei primi quattro discepoli (Simon Pietro, Giacomo e Giovanni, i due figli di Zebedeo e probabilmente Andrea, sebbene quest'ultimo non sia citato direttamente) si conclude con la missione rivolta a Pietro di divenire "pescatore di uomini", elaborando un senso traslato tra l'attività lavorativa – pescatore – e l'invio in missione – di uomini –; a conclusione, il narratore aggiunge: «Tirate le barche a terra, lasciarono tutto e lo seguirono» (Lc 5,11). Anche in questo passo, da pescatore, Pietro è chiamato a divenire e a fare "altro", riferito nei termini di "pescatore di uomini". Il paradosso appare evidente, seguendo la logica del racconto: dopo avere pescato una così gran quantità di pesci, l'azione più normale sarebbe stata quella di "approfittare" dell'occasione per investire, per mangiare, per usufruire di tanto ben di Dio. Eppure, Lc dichiara che «lasciarono tutto e lo seguirono». La "sequela" vale più della pesca, Gesù chiede a Pietro e agli altri discepoli di non attaccarsi alla pesca, alle sicurezze offerte dalla professione, ai frutti positivi di un lavoro o di un miracolo bensì di restare sempre al seguito del Maestro. Il distacco dalle cose, dalle conquiste, dal frutto abbondante dello stesso lavoro pastorale è la condizione negativa per far trionfare positivamente l'amore per Cristo. Parallelamente, nel passo di Gv 21,15, così riletto, risuona tale verità: la relazione fontale e fondamentale resta e permane essenzialmente con il Signore e non con cose o persone che dal Signore stesso provengono. Ogni altra sicurezza umana (economica, professionale o affettiva) rischia di posporre l'unica e decisiva ancora della vita, il Signore risorto.

Ora è forse più comprensibile l'ascolto del primo dei tre dialoghi di Gesù con Pietro: «“Simone di Giovanni, mi ami tu più di queste cose?” Gli disse: “Sì, Signore, tu sai che ti sono amico”». (Gv 21,15)

Passiamo così all'approfondimento del secondo stadio della ricerca: la definizione delle differenze semantiche dei termini analoghi in gioco.

4. Variazione di termini: mutazioni stilistiche o progressioni semantiche?

4.1 *Le possibilità interpretative offerte dal testo*

Approdiamo ora al secondo punto della ricerca, ancor più dibattuto del primo. Si tratta dell'aspetto relativo all'interpretazione delle mutazioni terminologiche di verbi e sostantivi collocati tra le domande di Gesù e le risposte di Pietro. Certamente esiste tra questi una relazione sinonimica ma, proprio per tal motivo, la “semantica della frase e del discorso” dischiude possibilità nuove al senso primo e immediato di molti termini tenuti in gabbia dalla miopia di una “semantica della parola”.⁹ L'esegesi biblica è, a tutt'oggi, ancora troppo ancorata a processi di studio semantico di parole in dipendenza dalla logica del dizionario, catalogo di gamme di significati. Una “semantica della parola” non riesce – nella maggior parte dei casi – a dar ragione del senso profondo del testo;¹⁰ necessita una transizione metodologica nella direzione di una “semantica della frase”, fino a giungere ad una “semantica del discorso”.¹¹ Tale visione sistemica dei significati fa dipendere il senso del termine in oggetto dalle relazioni stabilite entro il quadro delimitato dell'intero discorso.

Applicando al nostro testo tale riflessione, dobbiamo riconoscere che gli apporti critici sulle distinzioni terminologiche giovanee altro non fanno che dipendere ancor troppo da una “semantica della parola”, estrapolata dal contesto e delle tensioni di senso elaborate in esso. Come vedremo, se il testo giovanneo è idoneo a definire con una certa precisione un campo semantico, occorrerà partire da lì per rintracciare le linee di senso irrinunciabili per la comprensione del termine in gioco. La parola singola acquisirà dunque valore semantico in dipendenza dall'intero discorso giovanneo.

I punti di osservazione saranno due:

[1] Il primo, è dato dall'alternanza delle domande di Gesù e le risposte di Pietro circa la forma verbale con la quale viene designato l'atteggiamento di “amore”, oggetto preciso della questione; Gesù, anzitutto, utilizza il verbo ἀγαπάειν (v. 15.16) nelle prime due domande, mentre la forma verbale φιλείν è utilizzata da Pietro per le tre risposte (v. 15.16.17) e da Gesù nella sua terza domanda.¹²

[2] La ripresa di Gesù al seguito della risposta di Pietro mette in relazione due verbi e due sostantivi distinti, legati al campo semantico della vita

pastorale: i verbi sono: βοῦσκειν (vv. 15.17) e ποιμαίνειν (v. 16) e i sostantivi: αφρνιῶα (v. 15)¹³ e προῶβατα (vv. 16.17).¹⁴

In via teorica, le possibili interpretazioni si riducono a tre:

[1] Chi sostiene che non vi sia differenza di senso. I termini, cioè, altro non sarebbero che sinonimi e, per motivi stilistici,¹⁵ l'autore del quarto vangelo avrebbe offerto un binomio di vocaboli, verbi e sostantivi, per abbellire lo scritto in favore dell'atto di lettura.¹⁶

[2] La posizione, raramente attestata, di chi sostiene che esista una differenza quantomeno nei verbi legati alla realtà dell'amore, dove la tripartizione della domanda è funzionale a far crescere il concetto stesso di amore: dall'αφγαπαῶν al φιλειῶν.¹⁷

[3] Chi, al contrario, ritiene che la scansione delle domande produce una differenziazione della realtà dell'amore, da quello puro, divino (αφγαπαῶν) a quello umano, affettivo, di Pietro (φιλειῶν).¹⁸

In sintesi, le posizioni degli studiosi anche su questo punto convergono, per la quasi totalità, nel ritenere che non vi siano sostanziali differenze tra i termini riportati, sia a commento della realtà dell'amore, sia per la metafora pastorale. Il valore sinonimico delle espressioni è difeso dai commentatori essenzialmente a motivo dell'analisi terminologica interna al quarto vangelo. Il metodo è il seguente: qualora l'evangelista avesse mostrato interesse in altri passi a distinguere l'αφγαπαῶν dal φιλειῶν, verosimilmente, anche in questo testo potrebbe essere attestata la distinzione di senso. Ma tale distinzione, secondo gli studiosi, non si dà, in quanto Gv usa indistintamente uno o l'altro verbo o sostantivo senza connotarli di significati particolari.

4.2 Valutazione della tesi sul valore sinonimico dei termini in gioco

4.2.1 L'elaborazione del campo semantico dei verbi αφγαπαῶν e φιλειῶν

Al fine di procedere con chiarezza, appare necessario disporre entro un quadro logico alcuni aspetti che non emergono immediatamente ma che rappresentano probabilmente un ostacolo alla soluzione del dibattito.

Il dato di partenza è chiaro: si tratta di interpretare la variazione della terminologia in atto nel prosieguo del dibattito tra Gesù e Pietro. Se questo è il dato di partenza, la fondazione delle interpretazioni va controllata con la massima acribia, per evitare di proporre dei passaggi logici tra loro solo apparentemente connessi, ma non necessariamente. Mi riferisco alla distinzione necessaria tra la valutazione sinonimica dei termini in analisi e la spiegazione del ruolo degli stessi, entro il quadro delle "variazioni stilistiche giovanee". Chi riconosce nei due verbi lo stesso valore semantico assume quale chiave di spiegazione della variazione lo "stile". Mentre vi sono dei

buoni motivi per dire che, complessivamente, i due termini sono intercambiabili in Giovanni come in tutta la Bibbia greca (AT e NT), è altrettanto vero che il passo in questione con difficoltà può essere spiegato semplicemente entro una logica di abbellimento di stile: è la spiegazione del fenomeno che fa problema.

L'assunto di base dell'interpretazione per "variazione stilistica" è dato dalla ridondanza eccessiva degli stessi termini ripetuti troppe volte. Per evitare tale ridondanza si ricorre al sinonimo che alleggerisce lo stile.

Valutiamo tale impostazione.

[1] Anzitutto, entro uno sguardo globale, se c'è un autore nel NT che appare poco preoccupato della ridondanza e ripetizione delle stesse parole, delle stesse espressioni e concettualizzazioni è proprio il quarto evangelista.¹⁹

[2] In secondo luogo, se proprio bisogna assecondare l'interpretazione stilistica occorre valutare se la scelta stilistica abbia una sua logica oppure no. Lo stile è sì creazione del soggetto, ma risponde anche a canoni oggettivi. Tali canoni sono quelli della poetica di una cultura, di una tradizione; e, se a qualche tradizione occorre rifarsi, credo sia a quella giudaica e, più concretamente, a quella documentata dai testi biblici. Quel che a noi, lettori e uditori moderni di narrazioni e discorsi, appare ridondante e pesante, nell'antichità acquisiva un senso culturalmente definito entro tradizioni religiose. Basti pensare la scelta inopportuna per uno scrittore moderno d'iniziare un testo con una lunga genealogia (cfr. ad es. la scelta di Mt), eppure questo è stile, anche se a noi piace poco. Lo stesso dicasi per le ripetizioni della stessa espressione più volte, elemento sovente utilizzato nella poetica biblica: per l'orecchio del critico moderno tutto ciò è ridondante. La stessa forma del testo di Gv 21, con tre domande di Gesù pressoché identiche alle quali corrispondono tre risposte ancora più identiche non è forse ridondante ed eccessiva? In tale contesto – secondo la gran parte degli studiosi – l'autore del quarto vangelo si preoccuperebbe di alleggerire la ridondanza attraverso la variazione di qualche sinonimo. Dobbiamo domandarci: come lo fa? Facendo dire la stessa cosa a Gesù le prime due volte e mutando il verbo la terza, mentre a Pietro fa dire sempre la stessa cosa per tre volte con lo stesso verbo. È questa una scelta stilisticamente intelligente, secondo i nostri parametri? No, certamente. Sarebbe stato più elegante e, sul piano dei sinonimi, ineccepibile far rimbalzare maggiormente il *ping-pong* terminologico tra Gesù e Pietro e far rispondere a Pietro almeno una volta su tre con il verbo ἀφγαπαῖν. Invece Pietro, imperterrito, continua con il suo φιλειῖν, mentre Gesù muta dall'uno all'altro verbo solo la terza volta.

Mi pare, in sintesi che quando si risolve il problema sul piano delle scelte stilistiche occorra valutare di quale stile si stia parlando, dell'uomo del tempo moderno oppure di quello antico, a contatto stretto e diretto con la tradizione biblica. Se è di quest'ultimo che ci si deve occupare, allora occorre affinare tantissimo la sensibilità per accogliere tutte le variazioni semantiche al fine di ricomporle in una visione complessiva.

Il quarto evangelista, da questo punto di vista, è un maestro: con pochissimi vocaboli riesce a configurare una narrazione che contiene semanticamente molti più valori di significato di tutti gli altri vangeli! Non è un caso che tra i commentari più vasti, anche recenti non siano tanto quelli di Lc, evangelista più ricco di parole, bensì quelli di Gv. La poetica giovannea provoca il lettore a tal punto da non permettergli di abbassare il livello di guardia.

[3] La terza osservazione concerne la selezione dei termini nella valutazione del problema. Poiché nel dialogo vi sono solo i due verbi (αφγαπαεν / φιλειεν), buona parte dei critici compiono un sondaggio rivolto al vangelo ricercando i passi dove ricorrono i due verbi e, conseguentemente, li valutano nei loro significati. Prendo come esempio di riconosciuta scientificità il commentario di R. Brown dove, all'Appendice I, affronta il nostro problema.²⁰ In quel contesto, l'autore offre in apertura della sua proposta riflessiva le statistiche terminologiche di confronto mostrando la relazione tra *tre* termini: il verbo αφγαπαεν, il sostantivo αφγαωπη e, infine, il verbo φιλειεν.²¹ La scelta fatta incuriosisce in quanto, accanto al verbo αφγαπαεν viene posto il suo sostantivo astratto che qualifica la realtà dell'azione di amare (αφγαωπη), mentre per il verbo φιλειεν viene radicalmente tralasciato il sostantivo – corrispettivo di αφγαπητοω (amato, diletto) per il verbo αφγαπαεν – e cioè φιωλο (amico). In sintesi, il quarto vangelo, mentre contempla il sostantivo αφγαωπη²² accanto al verbo αφγαπαεν²³ ed è carente del sostantivo che personifica l'azione, αφγαπητοω,²⁴ al contrario, riporta il sostantivo che personifica l'azione del φιλειεν,²⁵ cioè φιωλο²⁶ tralasciando quello che definisce in termini astratti la realtà dell'amicizia, φιλιωα.²⁷

In altre parole il campo semantico può essere così riassunto entro tre istanze: quella che mostra l'azione (espressa con due verbi: αφγαπαεν / φιλειεν), quella che ne definisce la realtà (espressa con un sostantivo: αφγαωπη) e quella che la realizza nei personaggi del racconto (espressa da un sostantivo: φιωλο). Come si può ben comprendere il problema non è quello di individuare le sfumature diverse dei due verbi, bensì quello di articolare le tre istanze del campo semantico che delimitano il significato di volta in volta. Entro tali dinamiche sarà dunque possibile intercettare la direzione di senso espressa dall'azione (con la forma verbale), oppure attraverso la caratterizzazione di uno o più personaggi definiti nei termini di φιωλο/οι o, infine, intercettare, di volta in volta, il valore semantico del sostantivo astratto αφγαωπη che rischierebbe, fuori contesto, di dire troppo o troppo poco. Tale visione della produzione del senso riconosce – quale punto essenziale della dimostrazione – la relazione etimologica stretta tra φιλειεν e φιωλο e, conseguentemente, un'ottima *chance* offerta alla definizione della semantica del verbo stesso. Infatti, la qualificazione dell'entità dell'"amico", narrativamente configurato, può contribuire, con una certa precisione, alla delimitazione del senso nel nostro contesto di analisi. Con queste osservazioni possiamo passare all'ipotesi di interpretazione del testo.

4.2.2 Un itinerario semantico dalla definizione del φιλων alla comprensione del φιλειν e dell'αγαπαεν in Gv

L'argomentazione che vado costruendo ritiene che nel tessuto testuale giovanneo, composto da storia e discorso, sia più facile dare corpo semantico ai verbi αγαπαεν / φιλειν ponendoli in relazione stretta con la forma del "personaggio narrativo" (φιλων / φιλοι) piuttosto che farli dipendere dalla comparazione della loro relazione semantica (analizzare tutti i passi dove i due verbi concorrono insieme) o da un sostantivo astratto (è il caso del rapporto con il sostantivo αγαπη).

Se questo è valido, appare allora indispensabile andare alla ricerca della semantica del sostantivo φιλων in Gv, prima ancora di preoccuparsi del senso dei verbi. Tale capovolgimento di prospettiva procura il vantaggio di selezionare l'ambito entro il quale ricercare la definizione di φιλων, quello, cioè, del rapporto tra Gesù e gli altri personaggi, in specie i discepoli, così come viene trattato in Gv.

Passiamo ora in rassegna i sei passi in cui ricorre il termine:

[1] Gv 3,29: «Chi possiede la sposa è lo sposo; ma *l'amico dello sposo* [οἰ φιλων του ε νυνφιδου], che è presente e l'ascolta, esulta di gioia alla voce dello sposo. Ora questa mia gioia è compiuta. Egli deve crescere e io diminuire». Giovanni Battista afferma di non essere il Cristo, ma l'"amico dello sposo", l'"amico di Cristo". La domanda che va posta non è tanto quella di chiederci che cosa facesse l'"amico dello sposo" in una festa di nozze (tipico interrogativo dell'esegesi storico-critica), bensì quella che chiarifichi la posizione di Giovanni quale "amico" del Cristo, il Messia, cioè lo sposo. Per ora possiamo solo affermare che Giovanni Battista concepisce quest'amicizia nel segno dell'annuncio pieno, continuato, e martellante.²⁸ Giovanni Battista non fa altro che rimandare a colui che deve venire, al Verbo, al Cristo, al nuovo Elia, allo Sposo, in quanto suo amico...

[2] Gv 11,11: «Così parlò e poi soggiunse loro: "Il nostro *amico* [φιλων] Lazzaro s'è addormentato; ma io vado a svegliarlo"». Il sostantivo appare nell'episodio di Lazzaro proprio nel crinale tra la morte e la vita, tra la situazione presente e l'intervento vivificante dell'amico Gesù. Inoltre Gesù chiama Lazzaro non solo "amico", bensì "nostro amico": egli si sta rivolgendo ai discepoli e l'annotazione fatta prepara la dimensione che successivamente si chiarirà, cioè la stessa logica del discepolato. Lazzaro come "amico" di Gesù (Gv 11,3) e dei discepoli diviene esso stesso "discepolo" e i discepoli divengono essi stessi "amici" nella prefigurazione del grande segno di morte e resurrezione.

[3] Gv 15,12-17: «¹²Questo è il mio comandamento: che vi amiate [αγαπαεν] gli uni gli altri, come io vi ho amati [αγαπαεν]. ¹³Nessuno ha un amore [αγαπη] più grande di questo: dare la vita per i propri *amici* [φιλοι]. ¹⁴Voi siete miei *amici* [φιλοι], se farete ciò che io vi comando. ¹⁵Non vi chiamo più servi, perché il servo non sa quello che fa il suo padrone; ma vi ho chiamati *amici* [φιλοι], perché tutto ciò che ho udito dal

Padre l'ho fatto conoscere a voi. ¹⁶Non voi avete scelto me, ma io ho scelto voi e vi ho costituiti perché andiate e portiate frutto e il vostro frutto rimanga; perché tutto quello che chiederete al Padre nel mio nome, ve lo conceda. ¹⁷Questo vi comando: amatevi [αφγαπαεν] gli uni gli altri». Questo è il testo chiave che ci aiuterà a determinare il senso dell'essere "amici" di Gesù. La definizione del comandamento diventa istruttiva sulla qualità dell'azione dell'amarsi; quindi, non generica bensì secondo un "canone", quello della modalità storica operata da Gesù stesso nei confronti dei discepoli («come io vi ho amati»). Anche il lettore è capace di controllare tale affermazione attraverso la lettura del racconto, osservando l'operato di Gesù nei confronti dei suoi discepoli. Le parole consegnate loro durante questo lungo discorso di addio, al seguito dell'ultima cena sono rivolte al futuro del discepolato ma sono anche la memoria della ripresa del mistero del glorificato all'indomani della resurrezione; esse riportano tutta la forza dell'esperienza comunitaria, della rivisitazione della comunità giovannea. Infatti, proletticamente, Gesù definisce entro l'esperienza universale di "amore" (esposto all'ambiguità) una gerarchia, evidenziandone il culmine: l'"amore più grande" (μειωζονα αφγαωπη). Esso è collocato semanticamente in un gesto preciso, quello che Gesù stesso vivrà e compirà: «dare la vita per i propri amici» (υθηπε;ρ τωεν φιωλων αυφτουε), che significa dare la vita per loro, per i discepoli, chiamati non più servi ma amici. Il vertice dell'amore assume in questo testo una connotazione precisa, realizzata quindi in un'azione narrativamente controllabile: quella dell'offerta della propria vita. Gesù, da amico/amante, dona la vita per i propri amici/amati, i discepoli. L'αφγαωπη, conseguentemente, non resta più un sostantivo astratto, ma estremamente concreto e qualificato dall'azione del dare la vita per i discepoli/amici. L'essere "amico di Gesù" appare pertanto estremamente impegnativo in quanto pone in causa il "dono della vita stessa".

[4] Gv 19,12: «Da quel momento Pilato cercava di liberarlo; ma i Giudei gridarono: "Se liberi costui, non sei *amico* [φιωλον] di Cesare! Chiunque infatti si fa re si mette contro Cesare"». L'amicizia si definisce dalla relazione instaurata: chi non riconosce altro re all'infuori di Cesare, non può riconoscere in Cristo il Messia, il Signore. Questo testo bene mostra quanto la definizione dell'"amico" nel vangelo di Giovanni consista nel riconoscere una signoria sulla propria vita. Gesù viene crocifisso come "nemico" da coloro che erano "amici" di Cesare. L'"amico" [φιωλον] appare cristologicamente identificato nella misura in cui viene posta in essere la relazione con il Signore, detta nei termini dell'αφγαωπη, connotata cristocentricamente.

Dopo avere inquadrato il senso preciso dell'essere "amico" secondo la definizione stessa data da Gesù, prima di ritornare al nostro testo è necessario analizzare un altro passo che stabilisce il punto di raccordo di tutta l'argomentazione. Si tratta di un testo con valore prolettico e correlato

con la sezione appena analizzata di Gv 15,12-17; il testo è il brano al seguito dell'episodio dell'ultima cena: Gv 13,34-38.

«³⁴“Vi do un comandamento nuovo [φΕντολη; καινηϞ]: che vi amiate [αφγαπαεβ] gli uni gli altri; come io vi ho amato [αφγαπαεβ], così amatevi [αφγαπαεβ] anche voi gli uni gli altri. ³⁵Da questo tutti sapranno che siete miei discepoli, se avrete amore [αφγαωπη] gli uni per gli altri”. ³⁶Simon Pietro gli dice: “Signore dove vai?” Gli rispose Gesù: “Dove io vado per ora tu non puoi seguirmi; mi seguirai più tardi”. ³⁷Pietro disse: “Signore, perché non posso seguirti ora? Darò la mia vita per te!” ³⁸Rispose Gesù: “Darai la tua vita per me? In verità, in verità ti dico: non canterà il gallo, prima che tu non m'abbia rinnegato tre volte”». Il v. 34 è pressoché identico ai vv. 12 e 17 in Gv 15 sopra presentati. Nella dinamica del racconto giovanneo, questo testo precede quello relativo alla definizione dell'“amico” già analizzato (Gv 15,12-17) ma, come si può ben vedere, ne è legato profondamente. Dall'amore reciproco, secondo il canone cristologico, tutti potranno riconoscere l'identità del discepolo.

Interviene sulla scena Simon Pietro che domanda a Gesù la direzione del suo percorso, il suo itinerario salvifico. La risposta di Gesù rimanda in avanti la possibilità offerta a Pietro di seguirlo, più tardi (υ{στερυν), al lago di Tiberiade, come vedremo (Gv 21,19).

La ripresa di Pietro è decisiva per la comprensione dell'itinerario: «Signore ... darò la mia vita per te!» Questo, alla luce delle cose che Gesù dirà in Gv 15,12-17 può essere tradotto: “Io ho quell'amore più grande, quello che sa dare la vita per i propri amici”. La risposta di Gesù riprende ironicamente l'espressione di Simon Pietro e gli annuncia il triplice rinnegamento. Chi avrà ragione? Alla luce delle affermazioni di Gesù in Gv 15,12-17 si aprono due possibilità: che Pietro dia la vita per Gesù salvandolo dalla sorte infame, oppure che Gesù stesso dia la vita per i propri amici: chi donerà la propria vita mostrerà di aver saputo amare. In altre parole chi insegna a divenire “amici/discepoli”? Pietro o Gesù? Il rinnegamento di Pietro fa di Gesù l'“amico” che dona la vita per i suoi “amici”; l'aver perso la conoscenza del suo Signore (il triplice rinnegamento) colloca, invece, Pietro nel punto più basso, più lontano dall'amicizia con Gesù. Tutti questi riferimenti ci conducono a riprendere in mano il testo di Gv 21.

5. L'interpretazione della triplice domanda di Gesù e della triplice risposta di Simon Pietro

5.1 La memoria dell'ultima notte con Gesù nella domanda d'amore

Tenendo sullo sfondo il guadagno teorico sopra presentato, è possibile ora tracciare il quadro complessivo dei significati sottesi nel dialogo tra Gesù e Simon Pietro. Per facilitare la comprensione offro di seguito una traduzione

che includa le riflessioni svolte fin qui, traduzione che vuole rendere il testo perspicuo, in relazione alla logica globale del vangelo di Giovanni:

«¹⁵Quando dunque ebbero mangiato disse Gesù a Simon Pietro: “Simone di Giovanni, mi ami più di queste cose?” Gli disse: “Sì, Signore, tu sai che *darò la mia vita per te*”. Gli disse: “Pasci i miei agnelli”. Gli disse di nuovo una seconda volta: “Simone di Giovanni, mi ami?” Gli disse: “Sì, Signore, tu sai che *darò la mia vita per te*”. Gli disse: “Sii pastore delle mie pecore”. Gli disse la terza volta: “Simone di Giovanni, *darai la tua vita per me?*” Si addolorò Pietro poiché alla terza volta gli avesse detto: “*Darai la tua vita per me?*” e gli disse: “Signore, tutto tu sai, tu conosci che *io darò la mia vita per te*”. Gli disse (Gesù): “Pasci le mie pecore: in verità, in verità ti dico, quando eri più giovane ti cingevi da solo e andavi dove volevi; quando invecchierai, tenderai le tue mani e un altro/i ti cingerà/anno e ti condurrà/anno dove tu non vorrai”. Questo disse (Gesù) segnalando con quale morte avrebbe glorificato Dio e, detto questo, aggiunse: “Seguimi!”».

Il passaggio dalla scena precedente – la pesca miracolosa – è segnato dall’espressione “dopo aver mangiato”: nel contesto di Gv 13,30ss. quando Giuda se ne era andato nella notte, Gesù inizia il suo lungo discorso di addio (Gv 13,31-17,26), dopo aver mangiato quell’ultima cena; subito, allora, entra in scena Simon Pietro con il dialogo che abbiamo appena analizzato, dove viene preannunciato il triplice rinnegamento.

La relazione tra i due verbi può apparire ora chiara: non si tratta di individuare un amore spirituale, divino e uno più affettuoso o umano;²⁹ la posta in gioco è notevole, si tratta dell’istanza cristologica sottesa. La domanda di Gesù è rivolta direttamente a Simone di Giovanni, discepolo centrale tra quelli presenti ai discorsi di Gesù al termine di quell’ultima cena. Conseguentemente, il personaggio narrativo Simon Pietro è a conoscenza della dimensione dell’“amore più grande” (Gv 15,13) e della sua entità.³⁰ La domanda di Gesù risuona immediatamente non in modo generico o indistinto, come possono essere le valenze multivoche dell’amore, bensì come un segnale preciso che richiede una risposta altrettanto precisa. La prima domanda di Gesù: «Simone di Giovanni, mi ami (αφγαπαεν) più di queste cose?» colpisce nel segno Simon Pietro risuonando in lui, verosimilmente e secondo la logica narrativa, in questo senso: “Sei disposto a lasciare tutto, seguirmi e divenire mio discepolo?”. Infatti, il contenuto del rinnegamento di Pietro (N.B.: solo in Giovanni è così esplicito) è per due volte la negazione di fronte alla domanda: «Forse anche tu sei tra i discepoli di quest’uomo/dei suoi discepoli?» (Gv 18,17.25); la terza domanda, quella di uno dei servi del sommo sacerdote, parente di Malco al quale Pietro aveva tagliato l’orecchio, suonava così: «Non ti ho forse visto con lui nel giardino?», che significa: “Sei uno dei suoi discepoli se eri con lui”. Al centro della prova di Pietro vi sta la questione del discepolato: “essere o non essere discepolo di Gesù”, detto in altre parole: “essere o non essere amico

di Gesù”, cioè, ancora, essere o non essere disposto ad amare con quell’amore tipico di Gesù, quello di dare la vita per i propri amici. Infatti, mentre la tradizione sinottica riempie di contenuto “cognitivo” le risposte di Pietro («Non lo conosco»), Gv volge l’attenzione più sull’identità: «Io non sono [οὐκ εἰμι]». Alla duplice affermazione di Pietro fa eco l’altrettanto duplice affermazione di Gesù nel giardino, al di là del torrente Cedron, poco prima in quella stessa notte, quando Giuda con le guardie si recò da lui. È Gesù stesso che per due volte domanda loro: «Chi cercate?» e, alla risposta del manipolo: «Gesù il Nazareno», Gesù ribatte con la tipica formula teofanica giovannea: «Io sono [εφ’ωὐ εἰμι]» per due volte (Gv 18,4-8). All’autocoscienza di Gesù, rivolto alla volontà del Padre, corrisponde così, negativamente, una rottura della coscienza di discepolato in Pietro. Tale corrispondenza, fondata sulla dualità dell’autocoscienza di Gesù («Io sono», per due volte) e sulla rottura della coscienza di Pietro («Io non sono», per due volte), si presenta strutturalmente nella formula del “due più uno”; ovvero, dopo la seconda volta si giunge al compimento dell’azione. La duplicazione dell’interrogativo ha la finalità di attirare l’attenzione sull’esito, collocato oltre questa seconda volta, nell’azione successiva.³¹ L’esito delle due domande e risposte di Gesù nel giardino fu l’intervento di Pietro che, con una spada, colpì il servo del sommo sacerdote e gli tagliò l’orecchio – azione non approvata da Gesù – (Gv 18,10-11). L’esito della terza negazione di Pietro, non a caso riferita dal narratore ma non riportata in discorso diretto, fu il canto del gallo (Gv 18,27). Tale struttura porta a vedere quanto l’esito della progressione cada sul terzo momento, dove i primi due ne sono la preparazione. Questo dato ci permetterà di interpretare la logica fondamentale della terza domanda di Gesù a Pietro.

Se queste sono le premesse per comprendere la situazione e la posizione di Simon Pietro, allora la risposta dell’apostolo a Gesù («Sì, Signore, tu sai che *darò la mia vita per te*») si accorda direttamente con l’intimità di quell’ultima cena, ricorda il valore di un amore che giunge al suo vertice nel dare la vita per i propri amici ma non può dimenticare gli eventi del giardino e del cortile del sommo sacerdote, lungo quell’ultima notte. Simon Pietro, portando nel cuore i segni del risorto (Gv 20-21) risponde: «Sì, Signore, tu sai che *darò la mia vita per te*», cioè: “vorrò essere per sempre tuo discepolo e amico”. L’uso del verbo φιλεῖν va inteso – come ho cercato di mostrare – in stretta relazione con il sostantivo che ne connota il significato preciso. Tradurre: “lo sai che ti voglio bene”³² significa portare fuori strada nella comprensione del testo stesso. Infatti, l’espressione “voler bene” non ha il corrispettivo del sostantivo riferibile all’identità di una persona, quale il termine “amico” nel caso del verbo “amare”. “Voler bene” dice tutto e dice niente nel vangelo di Giovanni, “ti sono amico” dice con chiarezza che cosa tale espressione significhi: “dare la vita per lui”.

Da ultimo, la ripresa di Gesù richiama l’investitura pastorale che vogliamo ora approfondire.

5.2 Dal “pescatore” al “pastore”

5.2.1 Dall’“Agnello” agli “agnelli”

Analogamente ai vocaboli dell’amore anche nei tre imperativi rivolti da Gesù a Pietro ritroviamo una variazione terminologica, più complessa da interpretare, perché meno controllabile nell’innovazione semantica operata dall’evangelista. Tutti i commentatori riconoscono la stretta parentela tra questo comando di Gesù e il discorso del cap. 10 sul “bel Pastore”,³³ alcuni distinguono la terminologia usata nei tre comandi di Gesù, sottolineando quanto il vocabolo ἀφρνιῶα (agnelli) accostato a προῶβατα (pecore), stia ad indicare tutto il gregge, costituito da agnelli e pecore (cfr. Is 40,11),³⁴ il verbo βοῶσκειν sarebbe più tipico del sostentamento del gregge, mentre ποιμαίνειν rimanderebbe al guidare al pascolo, condurre il gregge, con significato traslato di governo della comunità.³⁵

Al di là di questi attestati significati mi pare importante attirare l’attenzione su ciò che di inedito appare in tale fraseologia posta in bocca a Gesù. Mentre i due verbi e il sostantivo προῶβατα (pecore) sono ben presenti nella letteratura evangelica, straordinariamente solitario appare il termine ἀφρνιῶα (agnelli/agnellini).³⁶ Infatti, in tutto il NT è documentato solo in questo passo e nell’Apocalisse,³⁷ laddove assume significato tecnico in funzione della simbolica cristologica del nuovo Agnello pasquale, sgozzato e ritto in piedi, come risorto (Ap 5,6).

Accostando a questo termine l’altro, usato sempre dalla letteratura giovannea per indicare la figura dell’agnello (ἀφμνοῶν), focalizziamo con maggior attenzione l’ambito di significato entro il quale collocare la riflessione. Infatti, anch’esso ricorre molto raramente in tutto il NT, ed emerge solo nei luoghi in cui il lettore deve prestare particolare attenzione: in bocca a Giovanni Battista, all’inizio del quarto vangelo (Gv 1,29.36), identificando Gesù con l’“Agnello di Dio”, secondo la rilettura pasquale tipica della tradizione giovannea del sacrificio dell’agnello;³⁸ accanto a questi due passi il NT ne documenta solo altri due: At 8,32, nell’episodio dell’eunuco etiope che incontra Filippo che interpreta il passo del servo sofferente di Is 53,7-8 e 1Pt 1,18-19 dove viene sottolineata la liberazione operata da Cristo non a prezzo di cose corruttibili, bensì per il suo sangue prezioso, come di «agnello senza difetti e senza macchia». Anche alcuni passi dell’AT sono interessanti: oltre al Sal 113,3.6 (LXX), dove i monti saltellano come arieti, e le colline come agnelli del gregge, il termine ricorre solo due volte in Ger 11,19 e 27,45 (=50,45 TM). Ger 11,19, nella sua prima confessione, afferma: «Io ero come *agnello* [ἀφρνιῶον] mansueto che viene portato al macello, non sapevo che essi tramavano contro di me...», testo da raccordare con quello di Is 53,7 (προῶβατον - ἀφμνοῶν). Il valore sacrificale e la figura del servo di Jahwè sottolineati da questi testi e riletti nel dono della vita in senso cristologico non possono essere trascurati nell’ascolto diretto delle parole di Gesù.

L'identificazione cristologica di Gesù quale "Agnello di Dio" e, nel contempo, "bel Pastore" dà a pensare: in Gv 21,15 a ben vedere non viene utilizzato il verbo (ποιμαίνειν) che rimanda al sostantivo "pastore" (ποιμῆων), bensì il verbo βοσκειν. Questo aspetto porta a focalizzare il senso sulla categoria cristologicamente dedotta di "agnelli", sottolineandone la particolarità. Dall'"Agnello di Dio" si impara ad essere "agnelli" e il comando a Pietro non è quello di "guidare" (secondo la metafora tradizionale del "pastore") gli "agnelli", bensì di condividere con gli "agnelli" il loro pasto. È la metafora della "com-pagnia" (cum-panis) che è collocata alla base di tale connotazione verbale: stare con gli "agnelli del Signore" significa stare con gli "amici", con i "discepoli del Signore". Quindi, anzitutto "stare", dividerne il pascolo, il pasto.³⁹ Il comando del Signore - «Pasci i miei agnelli» - suona allora così: "Condividi la mia sorte con i miei discepoli". Questo è possibile solo se Pietro è capace di rinunciare a tutto per il suo Signore ("Mi ami più di queste cose?").⁴⁰

5.2.2 Dal "bel Pastore" al "pastore"

Al seguito della seconda risposta di Pietro, Gesù dice: «Sii pastore delle mie pecore» (Gv 21,16). L'istanza inaugurata dal verbo ποιμαίνειν qualifica ora, e solo ora, il ruolo di guida in riferimento a Pietro. Egli è chiamato a svolgere la missione di "pastore" e gli agnelli a divenire pecore; ovvero, dalla connotazione "cristologica" ("Agnello di Dio") a quella ecclesiologica ("pecore/gregge").⁴¹ È solo in questo secondo momento che Pietro entra in relazione con i valori espressi in Gv 10: la finalità dell'opera del "bel Pastore" è quella di "essere venuto perché le pecore abbiano la vita e l'abbiano in abbondanza" (Gv 10,10). Diversamente dal ladro o dal mercenario il "bel Pastore" offre la sua vita per le pecore (Gv 10,11.14), cioè, in linguaggio giovanneo, è "amico" delle pecore ed esse sono "sue amiche" perché ne riconoscono la voce. Il "bel Pastore" offre la sua vita affinché la possa accogliere nuovamente (Gv 10,18: morte e resurrezione) Alla scuola del "bel Pastore" («ascolteranno la mia voce e diventeranno un unico gregge [μῦνα ποιῶμνη] e un unico pastore [εἰ|ν ποιμῆων]», Gv 10,16), il "gregge" diverrà "unico", riunione di pecore da quell'ovile e dall'altro ovile (giudei e pagani) e anche il "pastore" sarà "unico".⁴² Questo passo non va tradotto con l'espressione "solo", bensì "unico": l'aggettivo numerale cardinale sottolinea l'"unità/unicità" in luogo della "solitudine", rimarca la caratteristica di Dio che è "unico" e non "solo". Se il gregge (quello dei due ovili, i giudei e i pagani) e Pietro ascolteranno la voce del "bel Pastore" allora diverranno Chiesa, comunità immagine dell'unità/unicità divina, come il Figlio è unito al Padre, così i discepoli con Pietro, al Figlio (Gv 14-17).

In sintesi, collegando i due momenti appena illustrati, prima ancora di essere "unico pastore" nell'"unico gregge", Pietro riceve il comando di stare nel gregge degli "agnelli" e imparare ad ascoltare la voce dell'"unico bel

Pastore”. Il passaggio dal “bel Pastore” di fronte ad un ovile (Gv 10,1-16a), a quello del “bel Pastore” con un “unico gregge”, sintesi di più ovili e un “unico pastore” è simile al passaggio dal primo al secondo comando che Gesù dà a Simone di Giovanni in Gv 21. La transizione è, lo ribadiamo, dalla cristologia all’ecclesiologia: da un “unico bel Pastore” (cristologia/agnelli immagine dell’agnello di Dio) ad un “unico gregge” e un “unico pastore” dove entrambi ascoltano la voce dell’“unico bel Pastore” (ecclesiologia/pastore e pecore) in quanto le pecore continuano ad essere “sue”: “i miei agnelli / le mie pecore”.

5.3 *Dare la vita per Lui*

La terza domanda di Gesù a Pietro dice: «Simone di Giovanni, mi sei amico?» Cioè: “*Darai la tua vita per me?*” (Gv 21,17). Con questa terza domanda raggiungiamo il *climax* della riflessione, l’esito dell’itinerario. Gesù fa propria l’interpretazione di Simon Pietro circa il tipo di “amore”, quello più grande e rivolge a lui quella stessa domanda che, quell’ultima sera prima della passione, al termine della cena, gli aveva ironicamente rivolto: «*Darai la tua vita per me?*» (Gv 13,38). L’effetto provocato sull’interlocutore è spiazzante perché riprende nella memoria lo scacco matto della sua esperienza di discepolato: l’annuncio del triplice rinnegamento. Gesù pone la terza volta quella stessa domanda (celata nella forma: “mi sei amico?”) proprio perché quella è la cosa alla quale tiene di più: l’“amicizia” del vero discepolo. La reazione di Pietro è di “addolorarsi” (εφλυπηθη) e Gv ne spiega il motivo: «*poiché (ο{τι) alla terza volta [το; τριτωτον] gli aveva detto: “darai la tua vita per me?”*» Infatti, l’articolo davanti al pronome numerale ordinale neutro (το; τριτωτον) non favorisce affatto la traduzione “che per la terza volta...”, bensì “alla terza volta...”.⁴³ L’addolorarsi di Pietro allora non si fonda sul fatto che per tre volte Gesù gli avesse richiesto la stessa cosa, quanto piuttosto che “alla terza volta” gli avesse posto una domanda qualitativamente distinta dalle altre due volte. La terza domanda diventa, in questo contesto, l’esito del cammino delle altre due, in luogo di una semplice ripetizione.

Per scoprire in che senso, è necessario indagare il significato dell’espressione “si addolorò”. Se la causa del dolore di Pietro è focalizzata nel contenuto stesso della terza domanda di Gesù occorrerà allora comprendere il senso percepito da Pietro nell’ascoltare la terza volta il Signore. Che tipo di dolore è quello di Pietro? Dolore psicologico, mortificato dal fatto che per tre volte Gesù gli richieda la stessa cosa, quasi una messa alla prova della fiducia nei suoi confronti? Lo escludiamo per le prove fin qui addotte. Il dolore ritratto dal quarto vangelo non è anzitutto un sentimento di tristezza, psicologicamente inteso⁴⁴ e risultante di una relazione interpersonale, quanto invece una dimensione teologica. Il sentimento di Pietro va riletto nell’ambito della semantica progettata dal quarto vangelo. È quindi il contenuto della domanda di Gesù a provocare in

lui dolore e se la domanda altro non faceva che riproporre *in nuce* le stesse parole di quell'ultima notte di dolore "Darai la tua vita per me?", allora ben si comprende quanto Pietro sia addolorato dalla memoria di quella storia così concentrata e tesa tra morte e resurrezione. È il dolore del parto, è il dolore dell'attesa del discepolo; l'unica volta, infatti, in cui Gv usa questo verbo (λυπεω) e il sostantivo derivato (λυπη) è in tale contesto di significati, avviato dal dibattito con i discepoli sul "vedere, non vedere e ri-vedere Gesù": «¹⁹Andate indagando tra voi perché ho detto: "Ancora un poco e non mi vedrete e un po' ancora e mi vedrete?" ²⁰In verità, in verità vi dico: voi piangerete e vi rattristerete, ma il mondo si rallegrerà. Voi sarete addolorati [λυπηθησθε], ma il vostro dolore [λυπη] si cambierà in gioia. ²¹La donna, quando partorisce, è nel dolore [λυπη], perché è giunta la sua ora; ma quando ha dato alla luce il bambino, non si ricorda più dell'afflizione per la gioia che è venuto al mondo un uomo. ²²Così anche voi, ora, siete nel dolore [λυπη]; ma vi vedrò di nuovo e il vostro cuore si rallegrerà e ²³nessuno vi potrà togliere la vostra gioia. In quel giorno non mi domanderete più nulla» (Gv 16,19-23).

Come sarà l'esperienza cristologica della glorificazione nel dono della vita (nella morte in croce e il ritorno alla vita dalla morte), così la vicenda del discepolo perseguitato dal "mondo" (ovvero, la figura dell'avversario della volontà del Padre) muterà dal dolore alla gioia, come una madre che deve partorire. L'evangelista realizzerà le predizioni di Gesù nel racconto pasquale: «¹⁹La sera di quello stesso giorno, il primo dopo il sabato, mentre erano chiuse le porte del luogo dove si trovavano i discepoli per timore dei Giudei, venne Gesù, si fermò in mezzo a loro e disse: "Pace a voi". ²⁰Detto questo, mostrò loro le mani e il costato. E i discepoli *gioirono* al vedere il Signore» (Gv 20,19-20). Questo segnale offerto dall'evangelista sta ad indicare che è passato il tempo in cui i discepoli non lo avrebbero visto ed è giunto quello in cui hanno ricominciato a vederlo. La gioia dei discepoli scaturisce dalla presenza del risorto, il dolore dalla sua morte. Siamo, pertanto, nel tempo della "gioia",⁴⁵ il loro Signore è in mezzo alla comunità. Allora: come mai Pietro "si addolora?" Trovo che la risposta più plausibile, al termine di queste riflessioni, sia che Pietro prenda coscienza piena del significato dell'itinerario percorso da Gesù nella sua glorificazione. Egli è così chiamato a *rifare quella strada* sulla quale si era perso, perché non più discepolo di Gesù («Non lo sono»); e rifare quella strada significava riprendere in mano tutti gli eventi che avevano accompagnato la fedeltà del Figlio al Padre nel dono della vita. Pietro percepisce che è giunto il momento, questa è la chiamata a seguire il Signore sulla sua stessa strada, a imitarlo nel dono della vita. In definitiva, è un *dolore teologico* quello di Pietro, anzitutto, sintonizzato con i valori elaborati dal racconto dell'evangelista nel contesto dei discorsi di addio. Infatti, la sua terza ed ultima risposta suona così: «Signore, tutto tu sai [οι.δω], tu conosci [γνωσκω] che *io darò la mia vita per te*». Anzitutto, Pietro tace la particella affermativa "Sì" e riprende nella risposta "addolorata" con il

vocativo: “Signore” spostando tutta la verità della sua affermazione sulla conoscenza biblicamente e teologicamente profonda di Gesù. Qui, sì, l’evangelista evita la ripetizione dello stesso verbo per permettere una linea di approfondimento del significato del “conoscere”: il valore dei due verbi è sinonimico, ma in crescendo con un incremento di senso, analogamente all’incremento riscontrato negli altri termini. La dimensione del “sapere” che nel quarto vangelo aveva definito il piano di glorificazione del Figlio e del Padre è riconosciuta appartenere tutta a Gesù («Tu sai *tutto*»). Pietro quindi, nel donare la sua vita, altro non fa che ricomprendersi in un piano di salvezza che lo aveva formato alla scuola del cammino di conoscenza del Maestro. Più che essere uno slancio di generosità da parte di Pietro questo terzo momento rappresenta la presa di coscienza cristologica ed ecclesiale della sua vocazione. Come Gesù avvertiva su di sé forte la chiamata al dono della vita per la glorificazione del Padre, così Pietro, sedotto dall’incontro con Gesù e segnato dall’esperienza di quella notte, rilegge nella misericordia di Dio la sua vita.

5.4 Libertà diverse tra volontà a confronto

Il terzo comando di Gesù (Gv 21,17b-18) non si limita all’espressione «Pasci le mie pecore», bensì prosegue: «in verità, in verità ti dico...». In effetti, potrebbero essere due i modi per ascoltare il terzo comando di Gesù: il primo e più consueto è quello che sgancia il comando dal pronunciamento successivo e fa di questo comando la semplice terza ripetizione di cose già dette.⁴⁶ L’altra modalità di ascoltare il testo è quella che unisce profondamente il comando con – potremmo dire – la sua interpretazione. Se assumiamo questa modalità nuova di accostamento del testo, cogliamo quanto questa terza parola rappresenti l’epilogo della produzione del senso. Cosa significa, in definitiva, “pascere le pecore di Gesù”?

La formula “Amen, Amen ti dico...” è usata in tutti e quattro i vangeli per introdurre un intervento di parola di Gesù rimarcandone l’autorità profetica e interpretativa della scrittura.⁴⁷ Gesù interviene per dare spiegazione all’interno di un discorso, oppure per interpretare un evento. Analizzando, dunque, i valori messi in scena in questo passo, emerge un contrasto antitetico tra due “volontà”: [1] quella di Simon Pietro, da giovane (cingersi la veste, la cintura e camminare secondo la propria volontà) e [2] quella dell’apostolo invecchiato, quando – secondo la predizione di Gesù – altri l’avrebbero cinto e lo avrebbero condotto dove lui non avrebbe voluto. Due “volontà” a confronto: quella di Simon Pietro e quella degli altri. La via d’uscita nel contrasto antitetico non sta né nella volontà di Pietro – anche perché giungerà il tempo in cui altri eserciteranno la volontà su di lui – né nella volontà degli altri, bensì nella volontà del Signore. Questo spiega il comandamento: “Pasci le mie pecore/gregge”. La forza del comandamento di Gesù (ricordiamo che l’amore biblico – nuovo comandamento apostolico – non è un sentimento come è pensato dell’accezione moderna) conduce Pietro a de-centrarsi in favore della causa del Regno, abbandonando la

propria volontà (...dove volevi...), accogliendo quella di Dio: “tu sai tutto, conosci...”. Fare della volontà del Padre e del Figlio suo la propria volontà è il tracciato della pedagogia dell’apostolo Pietro.

Interessanti analogie emergono, inoltre, tra questo testo e il racconto di quell’ultima cena. Anche in quell’episodio Pietro ricopre un ruolo importante, quello di chi non vuole accettare la volontà di Gesù di lavare i piedi ai suoi discepoli, lui che era il Maestro: «³Gesù sapendo che il Padre gli aveva dato tutto nelle mani e che era venuto da Dio e a Dio ritornava, ⁴si alzò da tavola, depose le vesti e, preso un asciugatoio, se lo cinse attorno alla vita. ⁵Poi versò dell’acqua nel catino e cominciò a lavare i piedi dei discepoli e ad asciugarli con l’asciugatoio di cui si era cinto» (Gv 13,3-5); deporre le vesti, cingersi l’asciugatoio, lavare i piedi dei discepoli sono le azioni simboliche che mostrano la volontà del Padre sul Figlio Gesù, nel dono di amore. Ai vv. 12-15 veniamo a capire quanto la struttura dell’azione simbolica compiuta da Gesù (dare l’esempio nel lavare i piedi ai discepoli affinché anche loro imitino il Maestro) rimandi alla struttura del comandamento nuovo: «amatevi gli uni gli altri, come io vi ho amato così amatevi anche voi gli uni gli altri» (Gv 13,34; 15,12-13). L’esempio dato dal Maestro, in quella notte serve da *magna charta* del discepolo per comprendere quale possa essere la volontà di Dio Padre su di lui.

In gioco vi è la “libertà biblica del discepolo”, molto diversa dal nostro concetto moderno di libertà. Si tratta di una libertà tesa tra due volontà: quella del soggetto (quando eri giovane... dove volevi...) e quella di altri/altro⁴⁸ (quando sarai vecchio... dove non vorrai...). Istituire la propria volontà quale baluardo per la propria libertà, nella Bibbia, non è meno idolatrico di chi si affida agli idoli stessi. Pietro è in questo momento l’“uomo di mezzo”: lui che per sua volontà non avrebbe voluto che Gesù gli lavasse i piedi (Gv 13,6-11), sempre per sua volontà non avrebbe mai voluto lasciare che Gesù se ne andasse da solo incontro alla morte (Gv 13,36-38), non avrebbe lasciato che Giuda lo tradisse (Gv 13,21-30) e che portasse un manipolo di soldati per catturarlo (Gv 18,1-11); uomo di “buona volontà” fu Pietro, ma nonostante tutto, in quella notte, con la sua stessa volontà rinnegò per tre volte di essere discepolo del Maestro. L’itinerario del “primo uomo” fu questo. L’“uomo di mezzo”, quello del nostro episodio, è collocato all’indomani del dono dello Spirito,⁴⁹ nel compimento delle promesse fatte da Gesù. La figura di Pietro del cap. 21 è diversa da quella precedente,⁵⁰ solo ora, al seguito del dono dello Spirito (Gv 20,19ss) egli sa che non è più sulla propria volontà che può contare, bensì su Gesù stesso, contemplato risorto e vivo nella comunità.

Gv 21 è il capitolo di chiusura di un vangelo cristologico e, proprio per questo, ecclesiologico.⁵¹ Ora Pietro dovrà “pascere il gregge” nella volontà del Maestro, portando dentro di sé la sua presenza ovunque, grazie al dono del Paraclito. La nuova libertà biblica, non è l’auto-determinazione moderna, bensì l’etero-determinazione tipica di un rapporto autentico di “amore”, nella logica del dono di sé, fino alla morte.

5.5 «E detto questo aggiunse: Seguimi!» (Gv 21,19.22)

Pietro, in quell'età di mezzo, tra la giovinezza e l'anzianità, ha accolto la maturità umana nel dono dello Spirito del risorto. Questa inedita libertà, volto giovane della nuova volontà, condurrà Pietro a dare la vita per il suo Signore, come l'evangelista – *prophetia ex eventu* – commenta al livello extra-diegetico (Gv 21,19a) e come Eusebio di Cesarea, Girolamo e Crisostomo narreranno, a imitazione di Gesù, crocifisso a testa in giù.

Gesù tra poco cesserà di parlare e rivolgerà a Pietro l'ultimo comando, ormai atteso da lui e da noi che lo abbiamo seguito fin qui, logica conseguenza della storia d'amore: «Seguimi [φΑκολουθησει μοι]» (Gv 21,19b e v. 22 nell'episodio successivo).

Un giorno il Dio d'Israele si era rivolto ad Abramo e gli aveva detto: «Vattene dal tuo paese...» (Gen 12,1ss), ai profeti aveva comandato di andare ad annunciare al re, al popolo, alle nazioni la sua parola, a Mosè aveva chiesto di guidare il suo popolo dalla terra di schiavitù verso la terra promessa, ma ai discepoli e a Pietro, il Figlio Gesù comanda di seguirlo. Perché il quadro si compisse, perché il disegno divino si realizzasse era necessario risentire questo comando: atteso da Pietro ma anche dal lettore accorto. Ogni cosa era accaduta tra quelle annunciate a Pietro in quella notte, restava in sospeso solo quel desiderio: «Simon Pietro gli dice: “Signore dove vai?”. Gli rispose Gesù: “Dove io vado per ora tu non puoi seguirmi [αφκολουθησαι]; mi seguirai più tardi [αφκολουθησεις δε; υστερον]”. Signore, perché non posso seguirti ora [αφκολουθησαι α[ρτι]? Darò la mia vita per te!» (Gv 13,36)... “darò la mia vita per te”... La storia della passione, da una parte, e l'incontro con il risorto, dall'altra, sono divenuti per Simon Pietro la sua scuola di vita; ora è giunto il momento atteso, quel “più tardi [υστερον]” annunciato da Gesù si realizza in quel comando sulle rive del lago di Tiberiade: «Seguimi!».

Seguire Gesù vuol dire cingersi i fianchi (anche Gesù si cinge il grembiule per lavare i piedi ai discepoli) e andare dove vuole lui (quando eri giovane... dove volevi...), significa non vederlo più in volto, ma coglierne l'ombra e le “spalle”, significa ricominciare a fare l'esperienza degli antichi padri, dei profeti, di Mosè e di Elia, in cerca di Dio, verso il monte santo, affinché il Signore possa finalmente “mostrare la sua gloria” (Es 33,18-23; 1Re 19).

Nel seguire Gesù, nel vedere le “sue spalle”, ovvero la “presenza dell'assente”, Pietro va incontro alla gloria di Dio: «Questo disse *segnalando* [σημαινων] con quale morte *avrebbe glorificato Dio*» (Gv 21,19a).⁵² Il vangelo dei segni va ormai verso la sua conclusione con l'ultima “segnalazione” preziosa per ogni discepolo, per ogni cristiano, quella della “glorificazione di Dio”, cioè dell’“Amore più grande”: “dare la vita per i propri amici”.

Pietro, immagine del suo Signore, Maestro e Pastore entra così nella “gloria di Dio” dando la vita per il suo “grande amico”, quello che gli aveva insegnato ad amare fino alla fine. Simon Pietro come il “discepolo che Gesù

amava”, figura di ogni discepolo antico e sempre nuovo, non smetterà più di “seguire” Gesù nell’unico gregge della comunità dei discepoli, il cui comandamento nuovo è l’amore gli uni per gli altri.

6. Riprendendo in mano il diario...

Non nego che mi rincresca interrompere ora, a questo punto, l’itinerario iniziato con una provocazione per predicatori, teologi ed esegeti. Il guadagno del senso ricavato dal cammino compiuto, certo non semplice – lo riconosco – fa risuonare con maggior forza le domande di Gesù per la vita dell’interprete, del lettore, dell’uditore della Parola, per chi scrive anzitutto: «Darai la tua vita per me?»

La risposta va consegnata, nell’intimità, a Gesù e a nessun altro, perché è solo Lui che sa tutto e conosce anche le fatiche, le lentezze e i tradimenti di ogni uomo che cerca di camminare al suo seguito.

Volendo raccogliere, in sintesi, i frutti dell’itinerario percorso per una rilettura “pastorale”, va anzitutto sottolineata l’importanza che abbiamo voluto accreditare al narratore evangelico nell’atto di composizione del testo. Se le osservazioni presentate fin qui hanno una loro validità, siamo invitati a prendere sul serio ogni offerta simbolica e di pensiero da parte del quarto evangelista: nulla deve passare inosservato, nulla deve essere sottovalutato. Siamo partiti dal progetto semantico elaborato dall’evangelista per sfidare alcuni luoghi comuni dell’esegesi di questo brano. Il primo di questi era legato all’interpretazione della prima domanda di Gesù: “discepoli o cose in contesa d’amore” al centro della richiesta di Gesù? Come abbiamo potuto osservare, la questione non è affatto priva di senso, in quanto qualifica una dinamica precisa di discepolato, in linea con le altre chiamate apostoliche, ma soprattutto con quella raccontata in Lc 5,1-11. Un’ulteriore riflessione ha voluto evidenziare l’inconsistenza e l’insufficienza di una mera spiegazione sinonimica per la variazione dei termini in gioco, incapace, infatti, di rendere ragione del senso sotteso del testo in analisi, soprattutto se collocato nel quadro globale del quarto vangelo. Siamo così passati da un’interpretazione “statica” della triplice domanda e risposta in parallelo con il triplice rinnegamento di Pietro, a una lettura in progressione finalizzata al recupero di tutti i valori sottesi nella relazione tra Gesù, il Padre e la comunità dei discepoli nel contesto dei discorsi e degli eventi di quell’ultima notte. L’aver compreso quanto non sia possibile dare consistenza semantica ai verbi dell’amore se non passando attraverso la relazione stretta con il sostantivo “amico”, ha offerto il terreno idoneo per una rilettura “giovannea” dell’amore più grande, quello di “dare la vita per i propri amici”. Un ulteriore frutto del cammino è anche legato al senso decodificato del dolore di Pietro: non più dipendente semplicemente dalla situazione psicologica provocata dal riascoltare per la terza volta la stessa domanda, bensì dall’esperienza di un dolore “teologico” o, meglio, “cristologico”, anch’esso

annunciato e predetto nella notte santa. Infine, la triplice ripresa di Gesù nel comando a Pietro mantiene anch'essa – come abbiamo visto – una progressione di senso fino a giungere al commento esplicativo alla terza ripresa: “in verità, in verità ti dico...”.

I risvolti pastorali che emergono dal testo, dunque, ruotano tutti attorno alla domanda dell'ultima cena: “darai la tua vita per me?”. È questo l'interrogativo che impedisce al testo di essere ripetitivo e ridondante: la posta in gioco è, direi, eccessiva e, per questo, non smette di stupire e imbarazzare...

Troppo spesso l'esegesi, ancor più della teologia o dell'omiletica, è accusata di “inacidire” il testo biblico, nel perseguire un approccio “scientifico” a scapito di uno “spirituale”. Mi sto convincendo sempre più che questo modo di pensare non fa un buon servizio né all'esegesi, né alla spiritualità, né, ancor meno, alla Bibbia.

Credo sia giunto il tempo, anche e soprattutto per la Chiesa, di ritornare a pensare “a partire dalla Bibbia”,⁵³ attingendo dalle stesse categorie bibliche, capaci di dischiudere un mondo di senso che, paradossalmente, appare oggi più idoneo a comunicare in modo verace e profondo di tutte le nostre “elucubrazioni attualizzanti”. Un tempo ci si appoggiava alla filosofia per elaborare una mediazione culturale per i tempi presenti, oggi, tra tanti pensieri filosofici e posizioni teologiche è forse più auspicabile incoraggiare un pensiero che si lasci plasmare dalla stessa “forma mentis” biblica.

Il lavoro teorico è immane – ben lo comprendo – ma certamente non privo d'interesse. In luogo dei cosiddetti “fondamenti biblici” di ogni trattato di teologia o dei documenti ufficiali della Chiesa, innovativo sarebbe offrire una “struttura biblica” a tutto l'impianto teorico della teologia, della pastorale, della spiritualità: lì si è “codificata” la “forma della fede cristiana” che diviene lievito e “norma normans” per ogni nuova esperienza di fede comunitaria e personale.

Infine, il presente scritto, dedicato ad un Pastore, Mons. Renato Corti, può anche divenire un piccolo aiuto agli “agnelli” e alle “pecore” del gregge per imparare, insieme, a seguire l'unico “bel Pastore”, il Signore e il Maestro Gesù Cristo.

Sommario

1.	Dal diario personale.....	1
2.	Dal diario/vangelo di Giovanni.....	2
2.1	Il testo e la traduzione.....	3
2.2	I problemi degli esegeti di fronte al testo.....	3
3.	Persone o cose nella comparazione d'amore? (Gv 21,15).....	5
3.1	Le tre possibili traduzioni.....	5
3.2	La discussione esegetica.....	5
3.3	Le conseguenze ermeneutiche.....	7
4.	Variazione di termini: mutazioni stilistiche o progressioni semantiche?8	
4.1	Le possibilità interpretative offerte dal testo.....	8
4.2	Valutazione della tesi sul valore sinonimico dei termini in gioco..9	
4.2.1	L'elaborazione del campo semantico dei verbi ἀφγαπαῖν e φιλειῖν.....	9
4.2.2	Un itinerario semantico dalla definizione del φιῶλοῦ alla comprensione del φιλειῖν e dell'ἀφγαπαῖν in Gv.....	12
5.	L'interpretazione della triplice domanda di Gesù e della triplice risposta di Simon Pietro.....	14
5.1	La memoria dell'ultima notte con Gesù nella domanda d'amore..14	
5.2	Dal "pescatore" al "pastore".....	17
5.2.1	Dall'"Agnello" agli "agnelli".....	17
5.2.2	Dal "bel Pastore" al "pastore".....	18
5.3	Dare la vita per Lui.....	19
5.4	Libertà diverse tra volontà a confronto.....	21
5.5	«E detto questo aggiunse: Seguimi!» (Gv 21,19.22).....	23
6.	Riprendendo in mano il diario.....	24

Tübingen, 20 luglio 2001

DON SILVIO BARBAGLIA
Via Monte San Gabriele, 60
Seminario San Gaudenzio
I-28100 NOVARA
Tel.: 0039-0321-431118
Cell.: 349-1272590
E-Mail: sbar@libero.it;
silviob@msoft.it;
silvio.barbaglia2@tin.it

¹ La raccolta della letteratura esegetica qui riportata, relativa al testo di Gv 21,15-19, è solo parziale ma esemplificativa del dibattito complessivo. Oltre alla sezione specifica dei tradizionali e dei più recenti commentari al quarto Vangelo, raccogliamo anche alcuni articoli, saggi o tesi di dottorato inerenti al tema in oggetto. Una delle questioni fondamentali di Gv 21, regolarmente affrontata dagli studi di settore, è quella della sua autenticità nel contesto dell'intero vangelo. Il fatto stesso che la nostra pericope (Gv 21,15-19) sia concepita da buona parte della critica letterariamente in discontinuità con il brano precedente (Gv 21,1-14: la pesca miracolosa), offre l'occasione per segnalare anche alcuni articoli o tesi di dottorato che difendono l'appartenenza originaria del cap. 21 all'opera evangelica giovannea: B.W. BACON, *The Motivation of John 21:15-25*, in "Journal of Biblical Literature", 50 (1931), pp. 71-80; C.K. BARRETT, *Essays on John*, SPCK, London 1982; ID., *The Gospel According St. John. An Introduction with Commentary and notes on the Greek Text*, SPCK, London (or. 1955) 1978², pp. 583-586; G.L. BARTHOLOMEW, *Feed My Lambs: John 21:15-19 as Oral Gospel*, in "Semeia", 39 (1987), pp. 69-96; J.B. BAUER, *Opuscula latina. Quibus Bibliorum sacrorum apocryphorumque loci et Patrum sententiae exponuntur*, Grazer theologische Studien 3, Graz 1979, pp. 82-85; G.R. BEASLEY-MURRAY, *John*, Word Biblical Commentary 36, TX: Word Books, Dallas 1987, pp. 404-409; J.H. BERNARD, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John. Vol. II*, The International Critical Commentary, T & T Clark, Edinburgh (or. 1928) 1953, pp. 701-709; J. BRECK, *John 21: Appendix, Epilogue or Conclusion?*, in "St. Vladimir's Theological Quarterly", 36,1 (1992), pp. 27-49; TH.L. BRODIE, *The Gospel According to John. A Literary and Theological Commentary*, Oxford University Press, New York – Oxford 1993, pp. 588-589; R.E. BROWN, *The Gospel According to John (xiii-xxi)*, Introduction, Translation, and Notes by Raymond E. Brown, S.S, The Anchor Bible 29, Doubleday & Company, Inc., Garden City, New York 1970, pp. 1101-1117; R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes, Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen (or. 1941) 1978, pp. 550-553; D.A. CARSON, *The Gospel According John*, InterVarsity Press, Downers Grove, Illinois, USA - Leicester, England; Eerdmans, Grand Rapids, Michigan 1991, pp. 675-680; R.J. CASSIDY, *John's Gospel in New Perspective. Christology and the Realities of Roman Power*, Orbis Book, New York 1992, pp. 69-79; A. CHOURAQUI, *Iohanân (Évangile selon Jean)*, La Bible, Jean-Claude Lattès, s.l. 1993, pp. 311-312; E. DELEBECQUE, *La mission de Pierre et celle de Jean: note philologique sur Jean 21*, in "Biblica", 67 (1986), pp. 335-342; J.-P. DUPLANTIER, *Le pasteur et l'écrivain: Lecture de Jean 21*, in "Lumière et Vie", 209 (1992), pp. 83-94; P.F. ELLIS, *The Authenticity of John 21*, in "St. Vladimir's Theological Quarterly", 36,1 (1992), pp. 17-25; R. FABRIS, *Giovanni*, Commenti biblici, Borla, Roma 1992, pp. 1060-1102; M. FRANZMANN, M. KLINGER, *The Call Stories of John 1 and John 21*, in "St. Vladimir's Theological Quarterly", 36,1 (1992), pp. 7-15; P. GAECHTER, *Petrus und seine Zeit*, Tyrolia Verlag, Innsbruck - Wien - München 1958, pp. 11-30; O. GLOMBITZA, *Petrus - Der Freunde Jesu*, in "Vetus Testamentum", 6 (1963), pp. 277-285; E. HAENCHEN, *Das Johannesevangelium. Ein Kommentar*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1980, pp. 588-591; E. C.

HOSKYNS, F.N. DAVEY, *The Fourth Gospel*, Faber and Faber Limited, London 1967, pp. 551-562; A.J. KÖSTENBERGER, *Encountering John. The Gospel in Historical, Literary and Theological Perspective*, Baker Book House, Grand Rapids, Michigan 1999, pp. 193-194; J. KÜGEL, *Der Jünger, den Jesus liebte. Literarische, theologische und historische Untersuchungen zu einer Schlüsselgestalt johanneischer Theologie und Geschichte. Mit einem Exkurs über die Brotrede in Joh 6*, Stuttgarter biblische Beiträge 16, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1988; M. LÀCONI, *Il fondamento del ministero di Pietro in Gv 21,1-23*, in *Fede e sacramenti negli scritti giovannei*. Atti del VI Convegno di Teologia Sacramentaria. Roma, 23-25 maggio 1983, a cura di P.-R. TRAGAN, Studia Anselmiana 90, Benedictina, Roma 1985, pp. 165-198; M.-J. LAGRANGE, *Évangile selon Sant Jean*, Études Bibliques, Gabalda, Paris 1925, pp. 528-532; X. LÉON-DUFOUR, *Lecture de l'Évangile selon Jean. IV. L'heure de la glorification (chapitre 18-21)*, Parole de Dieu 34, Éditions du Seuil, Paris 1996, pp. 286-296; R.H. LIGHTFOOT, *St. John's Gospel. A Commentary*, Clarendon Press, Oxford 1956, pp. 337-343; B.J. MALINA, R. L. ROHRBAUGH, *Social-science Commentary on the Gospel of John*, Fortress Press, Minneapolis 1998, pp. 289-290; FR. MANN, *Jean 21: Contribution à l'ecclésiologie du quatrième Évangile*, in *La parola di Dio cresceva (At 12,24)*. Scritti in onore di Carlo Maria Martini nel suo 70° compleanno, a cura di R. FABRIS, Supplementi alla Rivista Biblica 33, EDB, Bologna 1998, pp. 195-213; V. MANNUCCI, *Giovanni il Vangelo narrante. Introduzione all'arte narrativa del quarto Vangelo*, Epifania della Parola 1, EDB, Bologna 1993, pp. 223-232; S.B. MARROW, *John 21. An Essay in Johannine Ecclesiology*, Excerpta ex dissertatione ad Lauream in Facultate Theologica Pontificiae Universitatis Gregoriana, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1968; J. MATEOS, J. BARRETO, *El Evangelio de Juan. Analisis linguistico y comentario exegetico*, Lectura del Nuevo Testamento 4, Cristiandad, Madrid (or. 1979) 1982², pp. 905-917; K.L. MCKAY, *Style and Significance in the Language of John 21:15-17*, in "Novum Testamentum", 27,4 (1985), pp. 319-333; E. MIGUENS, *Pietro, mi ami tu?*, in "La Terra Santa", 40 (1964), pp. 169-173; L. MORRIS, *The Gospel According to John*. The English Text with Introduction, Exposition and notes, New International Commentary on the New Testament, Grand Rapids, Eerdmans, Michigan 1971, pp. 869-877; F. NEIRYNCK, *John 21*, in "New Testament Studies", 36 (1990), pp. 231-336; C.O. OLADIPO, *John 21:15-17*, in "Interpretation", 51,1 (1997), pp. 65-66; S.A. PANIMOLLE, *Il Buon pastore nel Vangelo di Giovanni*, in *La parola di Dio cresceva (At 12,24)*. Scritti in onore di Carlo Maria Martini nel suo 70° compleanno, a cura di R. FABRIS, Supplementi alla Rivista Biblica 33, EDB, Bologna 1998, pp. 215-229, in particolare le pp. 223-228; ID., *Lettura pastorale del Vangelo di Giovanni. Vol. III*, Lettura pastorale della Bibbia 30, EDB, Bologna 1984, pp. 467-495; A.W. PINK, *Exposition of the Gospel of John*, Three Volumes Complete and Unabridged in One, Zondervan, Grand Rapids, Michigan (or. 1968) 1976¹¹, vol. III, pp. 318-333; H.N. RIDDERBOS, *The Gospel According to John. A Theological Commentary*, Translated by John Vriend, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan 1997 [tit. or.: *Het Evangelie naar Johannes. Proeve van een theologische Exegese*, Kampen: Uitgeversmaatschappij J.H. Kok 1987, 1992], pp. 664-668; E. RUCKSTUHL, *Der Jünger, den Jesus liebte*, in "Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt", 11 (1986), pp. 131-167; G. SEGALLA, *Giovanni*, Versione introduzione e note di G. Segalla, Nuovissima versione della Bibbia dai testi originali 36, Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1980³, 480-483; J.F.X. SHEEHAN,

Feed My Lambs, in "Scripture", 16 (1964), pp. 21-27; R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. III. Teil. Kommentar zu Kap. 13-21*, Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Herder, Freiburg im Breisgau - Basel - Wien (or. 1975) 1986⁵, pp. 429-438; Y. SIMOENS, *Selon Jean. 3. Une interprétation*, Éditions de l'Institut d'Études Théologiques, Bruxelles 1997, pp. 921-936; C. SPICQ, *Agapè dans le Nouveau Testament. Analyse des Textes. III*, Gabalda, Études Bibliques, Paris 1959, pp. 125-245; CH.H. TALBERT, *Reading John. A Literary and Theological Commentary on the Fourth Gospel and the Johannine Epistles*, Reading the New Testament Series, Crossroad, New York 1992, pp. 260-262; R. VIGNOLO, *Il libro del testimone. Cornice letteraria e poetica testimoniale del Quarto Vangelo. Spunti per una teologia biblica della Sacra Scrittura*, Tesi di dottorato discussa di fronte alla Commissione Biblica, Roma 2000; W.S. VORSTER, *The Growth and Making of John 21*, in *The Four Gospels. Volume III*. Festschrift Frans Neirynck, edd. F. VAN SEGBROECK, C.M. TUCKETT, G. VAN BELLE, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovanensium 100, Leuven University Press, Leuven; Uitgeverij Peeters, Leuven 1992, pp. 2207-2221; B.F. WESTCOTT, *The Gospel According to St. John*, James Clarke & Co., London 1958, pp. 302-305; T. WIARDA, *John 21.1-23: Narrative Unity and Its Implications*, in "Journal for the Study of the New Testament", 46 (1992), pp. 53-71.

² Dalle riflessioni di Martin Buber sulla funzione dei racconti fondatori nella Bibbia.

³ Riporto la scansione offerta con chiarezza da R.E. BROWN, *The Gospel According to John (xiii-xxi)...*, p. 1105 e da T. WIARDA, *John 21.1-23: Narrative Unity and Its Implications...*, p. 61.

⁴ Le varie denominazioni che i quattro evangelisti riservano all'apostolo hanno provocato l'interesse degli studiosi: Cefa, Simon Pietro, Pietro, figlio di Giona, figlio di Giovanni fino a giungere a ipotizzare due figure distinte tra Pietro e Cefa. Per la discussione cfr. B.D. EHRMAN, *Cephas and Peter*, in "Journal of Biblical Literature", 109/3 (1990), pp. 463-474; D.C. ALLISON, *Peter and Chefas: One and the Same*, in "Journal of Biblical Literature", 111 (1992), pp. 489-495; T. WIARDA, *Simon, Jesus of Nazareth, Son of Jonah, Son of John: Realistic Detail in the Gospels and Acts*, in "New Testament Studies", 40 (1994), pp. 196-209; J.K. ELLIOTT, *Essays and Studies in New Testament Textual Criticism*, Estudios de Filologia Neotestamentaria 3, Ediciones El Almendro, Cordoba 1992, pp. 125-138.

⁵ Quasi tutti i commentatori ritengono che il discepolo che Gesù amava vada individuato tra i due discepoli non citati col nome in Gv 21,2. L'interpretazione tradizionale identifica invece il "discepolo che Gesù amava" con Giovanni, figlio di Zebedeo, l'apostolo e l'evangelista. Tale posizione è ancora sostenuta, in tempi recenti, ad es. da: E. DELEBECQUE, *La mission de Pierre et celle de Jean: note philologique sur Jean 21...*, pp. 335-34;

⁶ T. WIARDA, *John 21.1-23: Narrative Unity and Its Implications...*, pp. 53-71 e, in particolare, alle pp. 60-65.

⁷ T. Wiarda richiama quattro punti a sostegno della tesi degli studiosi di Giovanni:

[1] Il contesto del racconto deporrebbe in favore di una comparazione dell'amore di Pietro con quello degli altri discepoli. Secondo il pensiero di C.K. Barrett, D.A. Carson, G.R. Beasley-Murray e L. Morris la figura di Pietro nel contesto globale del vangelo appare a volte in questo ruolo di consegna e intraprendenza in amore nei confronti di Gesù (cfr. Gv 13,8: «Li disse Simon Pietro: "Non mi laverai mai i piedi!" Gli rispose Gesù: "Se non ti laverò non avrai parte don me"»); Gv 13,37:

«Pietro disse: “Signore, perché non posso seguirti ora? Darò la mia vita per te!”»; Gv 18,10: «Allora Simon Pietro che aveva una spada, la trasse fuori e colpì il servo del sommo sacerdote e gli tagliò l’orecchio destro. Quel servo si chiamava Malco»; Gv 18,15: «Intanto Simon Pietro seguiva Gesù insieme con un altro discepolo. Questo discepolo era conosciuto dal sommo sacerdote e perciò entro con Gesù nel cortile del sommo sacerdote», oppure i rimandi sinottici quali Mc 14,19 («Allora cominciarono a rattristarsi e a dirgli uno dopo l’altro: “Sono forse io?”») e Mt 26,33 («E Pietro gli disse: “Anche se tutti si scandalizzassero di te, io non mi scandalizzerò mai”»). Le osservazioni dell’autore su questo punto tendono a sottolineare quanto in nessuno di questi passi citati emerga un rapporto di comparazione tra l’amore di Pietro e quello dei discepoli nei confronti di Gesù, conseguentemente tali passi possono valere da supporto solo indiretto alla tesi sostenuta.

[2] R. Schnackenburg sostiene nel suo commentario che il contesto precedente possa offrire l’aggancio corretto per l’interpretazione del nostro testo. Al v. 7 il narratore racconta: «Allora quel discepolo che Gesù amava disse a Pietro: “È il Signore”. Simon Pietro appena udì che era il Signore, si cinse ai fianchi il camiciotto, poiché era spogliato, e si gettò in mare». Anche in questa argomentazione come nella precedente non abbiamo un’ indicazione esplicita sulla qualità dell’amore di Pietro e dei discepoli, soltanto il racconto di un’azione da lui compiuta e non dagli altri.

[3] B. Lindars invece sostiene che qualora si volesse tradurre “più di queste cose” l’espressione in greco avrebbe dovuto essere la seguente: $\mu\alpha\lambda\lambda\omicron\nu \eta$ in quanto in Gv 3,19 («E il giudizio è questo: la luce è venuta nel mondo, ma gli uomini *hanno preferito le tenebre alla luce*, perché le loro opere erano malvagie») e 12,43 («[I farisei] amavano infatti la *gloria degli uomini più della gloria di Dio*») viene usata come rapporto di preferenza tra due distinte realtà. La scelta di $\pi\lambda\epsilon\omega\nu$ nel cap. 21 – secondo l’autore – potrebbe essere stata fatta appositamente per evitare la sfumatura di senso legata al “piuttosto che”, bensì “più di”. Anche in questo caso la costruzione del significato è diversa: non si tratta di amare una realtà piuttosto di un’altra, ma di “amarne” una più dell’altra. Inoltre, nei due esempi citati, emerge la dualità dei contrapposti (tenebre-luce / gloria degli uomini-gloria di Dio), nel testo di Gv 21,15 questo non si dà, si offre solo una comparazione di maggioranza.

[4] R.E. Brown segnala che qualora il senso dovesse essere quello riferito alle “cose”, allora il verbo “amare” doveva essere ripetuto dall’evangelista (Mi *ami* tu più di quanto *ami* queste cose?). L’obiezione di Wiarda a Brown mostra quanto la ripetizione avrebbe certamente chiarito il senso del testo, ma l’assenza della stessa non può condurre alla deduzione che la posizione del pronome dimostrativo debba essere quella di “soggetto logico” (secondo l’opinione comune).

⁸ Per i raccordi tra Gv e i sinottici, in particolare con Lc, cfr. B. DE SOLAGES, *Jean et les Synoptiques*, E. J. Brill, Leiden - New York - Köln 1979. R. Brown riporta ben dieci punti di contatto tra i due episodi narrati rispettivamente da Lc 5,1-11 e Gv 21,1-14 (cfr. R.E. BROWN, *The Gospel According to John (i-xii)*..., pp. 1089-1092); cfr. anche: E. HAENCHEN, *Das Johannesevangelium*..., pp. 583-588.

⁹ Per una presentazione delle sfumature di lessico a partire da una semantica della parola – in luogo di un’autentica semantica della frase e del discorso – cfr. Y. SIMOENS, *Selon Jean. 3. Una interprétation*..., pp. 921-936 ; C. SPICQ, *Agapè, III*, pp. 219-245.

¹⁰ Cfr. l'ampio dibattito aperto dal famoso testo: J. BARR, *Semantica del linguaggio biblico*, Introduzione all'edizione italiana a cura di Paolo Sacchi, Il Mulino, Bologna 1968 [tit. or.: *The Semantic of Biblical Language*, Oxford University Press, Oxford 1961].

¹¹ Richiamiamo in questo senso le profonde e utili riflessioni del filosofo francese Paul Ricoeur in diverse sue opere ma, in specie, in quelle di seguito segnalate. La transizione del nucleo "parola" verso relazioni semantiche della stessa all'interno della "frase", in direzione di uno sguardo ancor più ampio dell'intero "discorso" è progettata da Ricoeur entro due grandi opere da concepirsi in progressione semantica ed ermeneutica: P. RICOEUR, *La Metafora viva. Dalla retorica alla poetica: per un linguaggio di rivelazione*, Di fronte e attraverso 69, Jaca Book, Milano 1986 [tit. or.: *La métaphore vive*, Éditions du Seuil, Paris 1975]; ID., *Tempo e racconto. Volume primo*, Di fronte e attraverso 165, Jaca Book, Milano 1986 [tit. or.: *Temps et récit. Tome I*, Éditions du Seuil, Paris 1983]; ID., *Tempo e racconto. Volume secondo. La configurazione nel racconto di finzione*, Di fronte e attraverso 183, Jaca Book, Milano 1987 [tit. or.: *Temps et récit II. La configuration dans le récit de fiction*, Éditions du Seuil, Paris 1984]; ID., *Tempo e racconto. Volume terzo. Il tempo raccontato*, Di fronte e attraverso 217, Jaca Book, Milano 1988 [tit. or.: *Temps et récit III. Le temps raconté*, Éditions du Seuil, Paris 1985].

¹² Al dibattito andrebbe aggiunto, per completezza, anche l'utilizzo dei verbi οἶδα e γινώσκω nella terza risposta di Pietro al v. 17.

¹³ Il termine ἀφρνιδων utilizzato soprattutto in epoca ellenistica si presenta grammaticalmente come un diminutivo del corrispettivo semantico ἀφρηων (attestato nell'AT-LXX 36x e una sola volta nel NT, in Lc 10,3). Teoricamente il primo andrebbe tradotto "agnellino" e il secondo "agnello", ma l'uso suggerisce di lasciare invariato il termine con la forma "agnello".

¹⁴ Il codice Vaticano (B), uno dei primi testimoni del testo con il codice Sinaitico (metà del IV sec. d.C.) riporta un sostantivo diminutivo derivato nella forma seguente: προβαττα.

¹⁵ Quasi tutti i commenti e gli approfondimenti monografici trattano tale problema proponendo la posizione maggioritaria presso gli studiosi, quella cioè di cogliervi solo una variante stilistica, entro una sinonimia nel campo semantico dell'amore, della predilezione e dell'amicizia. C. Spicq (*Agapè, III...*, p. 232, n. 2) rimanda ad Agostino, quale iniziatore di questa posizione: «Ubi etiam demonstratur unum atque idem esse amorem et dilectionem», «Etiam cum dicebat Dominus: "Diligis me?" nihil aliud dicebat quam: "Amas me"» (De civ. Dei, XIV,7; P.L. XLI,410).

Tra le trattazioni recenti citiamo, ad es.: K.L. MCKAY, *Style and Significance in the Language of John 21:15-17...*, il quale elabora la sua ricerca sostenendo che tale sarebbe la modalità stilistica più volte attestata in Gv, passando così in rassegna una serie di termini tipici del vocabolario giovanneo.

R.E. BROWN, *The Gospel According to John (i-xii)...*, all'Appendice I, pp. 497-499 offre un interessante excursus sui due verbi in oggetto ponendo la questione di fondo se siano o non siano sinonimi. Dopo avere citato esponenti ed esempi di significati distinti tra i due termini, Brown ritiene che entrambi siano intercambiabili. Tale modalità altro non è che la prova suprema della loro sinonimia. Le prove che adduce sono le seguenti:

[1] Il Padre ama il Figlio: ἀγαπάεν in Gv 3,35 e φιλειεν in Gv 3,20

[2] Il Padre ama i discepoli poiché essi amano Gesù: ἀγαπάειν due volte in Gv 14,23 e φιλείειν due volte in Gv 16,27

[3] Gesù ama Lazzaro: ἀγαπάειν in Gv 11,5 e φιλείειν in Gv 11,3

[4] Vi è un particolare discepolo che Gesù ama: ἀγαπάειν in Gv 13,23 e φιλείειν in Gv 20,2

[5] I cristiani sono chiamati ἀγαπητοὶ (amati, dilette) in 3Gv 2.5.11 e gli stessi sono detti φίλοι in 3Gv 15 (due volte).

Inoltre, nel suo secondo volume R.E. Brown aggiunge anche altri due motivi (p. 1103)

[6] La LXX traduce lo stesso verbo ebraico *'ahab* con i due verbi greci indistintamente.

[7] Pietro risponde “sì” alla domanda composta con il verbo ἀγαπάειν sebbene egli esprima il suo amore nei termini del verbo φιλείειν e questo documenta una mancanza di consapevolezza se egli stesse rispondendo a una richiesta su un tipo di amore più alto, più spirituale o più razionale (ἀγαπάειν) con l’offerta di una più bassa o affettiva forma di amore (φιλείειν).

¹⁶ G.L. BARTHOLOMEW, *Feed My Lambs: John 21:15-19 as Oral Gospel...*, alla luce dello studio di Kelber (W.H. KELBER, *The Oral and the Written Gospel. The Hermeneutics of Speaking and Writing in the Synoptic Tradition, Mark, Paul, and Q*, Fortress Press, Philadelphia 1983) applica al passo di Gv 21,15-19 la criteriologia di analisi di un testo in quanto scrittura o in quanto appartenente ad un’oralità originaria.

¹⁷ Y. SIMOENS, *Selon Jean. 3. Une interprétation...*, pp. 924-925

¹⁸ Paladino della distinzione tra i due verbi fu anzitutto Origene: egli sostiene che «ἀγαπάειν evocò qualcosa di più divino (θειοπτερον) e per così dire, un amore spirituale (πνευματικον), mentre φιλείειν è un amore carnale e più umano» (*In Lam. I,2; P.G. XIII, 612, cit. da C. SPICQ, Agapè, III...*, p. 232, n. 1). Lo stesso C. Spicq, – appoggiandosi alla ricerca di P. Gaechter indicata nel primo capitolo dal titolo: «Das dreifache “Wiede meine Lämmer” (Jo 21,15-17)», in P. GAECHTER, *Petrus und seine Zeit...*, pp. 11-30 – sostiene che «i commentatori che ne fanno dei sinonimi, ignorano la semantica dell’*agapè* o minimizzano l’importanza di quella scena [...]. Il Signore richiede a Pietro non tanto un affetto d’amico, bensì l’amore religioso dell’*agapè* che costituisce la via stessa della Chiesa (Gv 17,26). Dunque ἀγαπάειν non significa affatto un amore più razionale e volontario di φιλείειν, bensì, secondo il suo significato tecnico proveniente dalla versione della Settanta: *attaccamento religioso, consacrazione a Dio* che si traduce su un piano morale con una *totale fedeltà e obbedienza al servizio esclusivo del Signore*» (C. SPICQ, *Agapè, III*, p. 233). Tra i commentari più recenti che accolgono tale linea ricordiamo X. LÉON-DUFOUR, *Lecture de l’Évangile selon Jean. IV. L’heure de la glorification (chapitre 18-21)...*, pp. 289-290.

¹⁹ Per chiarire bene questo aspetto bisognerebbe riportare tutti i passi che documentino tale ridondanza, ma lasciamo volentieri al lettore il compito. Come esemplificazione sintetica basti osservare il rapporto statistico dei termini usati dal quarto evangelista posti in rapporto con gli altri tre (cfr. R. MORGENTHALER, *Statistik des Neutestamentlichen Wortschatzes*, Zürich - Frankfurt 1986², p. 164):

	Mt	Mc	Lc	Gv
Sostantivi	574	449	664	335
Verbi	597	509	799	348

Nomi	126	74	162	74
Aggettivi	174	106	181	75
Avverbi	101	100	115	76
Altro	119	107	134	116
Somma	1691	1345	2055	1011
Totale parole	18278	11229	19404	15420

Come appare con sufficiente chiarezza – in tutti i valori Gv è sempre l'ultimo, nonostante possa vantare un numero di parole superiore di ben oltre quattromila a Mc – il quarto evangelista è in assoluto il meno preoccupato di arricchire il lessico, e di curare lo stile: il dato statistico è percepibile e verificabile regolarmente nell'esperienza dell'atto di lettura dell'intero vangelo.

²⁰ R. E. BROWN, *The Gospel According to John (i-xii)*..., pp. 497-499.

²¹ Il prospetto è il seguente (*Ibidem*, p. 497):

Vocaboli	Sinottici	Gv	1-3Gv	Totale Gv	Apocalisse	Totale NT
<i>agapan</i>	26	36	31	4	71	141
<i>agape</i>	2	7	21	2	30	116
<i>philein</i>	8	13	--	2	15	25

²² Il sostantivo ἀφραῶπη ricorre in Gv 7x in 6 vv., nei seguenti passi: Gv 5,42; 13,35; 15,9; 15,10 (2x); 15,13; 17,26.

²³ Il verbo ἀφραπαῶν ricorre in Gv 37x in 27 vv. nei seguenti passi: Gv 3,16; 3,19; 3,35; 8,42; 10,17; 11,5; 12,43; 13,1(2x).23.34(3x); 14,15.21(4x).23(2x).24.28.31; 15,9(2x).12(2x).17; 17,23(2x).24.26; 19,26; 21,7.15.16.20.

²⁴ Tale aggettivo verbale sostantivato ricorre 61x in 60 vv. in tutto il NT, nei Sinottici, negli Atti, nelle Lettere paoline e nelle Lettere cattoliche. È assente invece in Gv e nell'Apocalisse.

²⁵ Il verbo φιλεῖν ricorre in Gv 13x in 10 vv., nei seguenti passi: Gv 5,20; 11,3.36; 12,25; 15,19; 16,27(2x); 20,2; 21,15.16.17(3x).

²⁶ Il sostantivo φιλῶν ricorre in Gv 6x in 6 vv., nei seguenti passi: Gv 3,29; 11,11; 15,13.14.15; 19,12.

²⁷ Il sostantivo φιλιῶα ricorre una sola volta in tutto il NT, in Gc 4,4.

²⁸ N.B.: la figura di Giovanni Battista in Gv è la più elaborata di tutta la tradizione evangelica. Giovanni è presentato come annunciatore fondamentale della venuta del Verbo, è l'unico personaggio a entrare nei primi versetti di apertura del vangelo. Egli, lo sappiamo dagli altri vangeli, morirà martire per la fedeltà alla giustizia della parola di Dio: Gv, invece, lascia intuire che la sua dipartita sia avvenuta in virtù della fedeltà all'*annuncio di Cristo*, quale "amico dello sposo", un "martire cristiano".

²⁹ Tale era la via tradizionale da Origene in poi per spiegare la differenza terminologica.

³⁰ Secondo i presupposti dell'analisi narrativa, la lettura del testo istruisce sulla configurazione precisa del personaggio narrativo. La figura di Simon Pietro, pertanto, è abilitata a conoscere tutto ciò che Gesù ha riferito ai discepoli nei discorsi di addio; ritornando ora, da allora, a dialogare tra loro (Gesù e Simon Pietro) è verosimile che il narratore ponga in campo i valori precedentemente presentati per rielaborarli. In questi ultimi decenni si sono sviluppati anche sul quarto vangelo studi di analisi narrativa e di retorica letteraria; tra i maggiori segnaliamo: R.A. CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel. A Study in Literary*

Design, Fortress Press, Philadelphia 1983; ID., *L'application de la narratologie à l'étude de l'évangile de Jean*, in AA. VV., *La communauté johannique et son histoire. La trajectoire de l'évangile de Jean aux deux premiers siècles*, Labor et Fides, Genève 1990, pp. 97-120 ; ID., F.F. SEGOVIA, (edd.), *The Fourth Gospel from a literary perspective*, in "Semeia", 53/1991, pp. v-212; M. DAVIES, *Rhetoric and Reference in the Fourth Gospel*, Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series 69, Sheffield Academic Press Sheffield 1992; L. SCHENKE, R. FEIGE, J. NEUGEBAUER, *Das Johannesevangelium. Einführung - Text - dramatische Gestalt*, Kohlhammer-Taschenbücher 446, Kohlhammer, Stuttgart 1992; M.W.G. STIBBE, *John as Storyteller. Narrative Criticism and the Fourth Gospel*, Society for New Testament Studies. Monograph Series 73, Cambridge University Press, Cambridge 1992; R. VIGNOLO, *Personaggi del Quarto Vangelo. Figure della fede in San Giovanni*, «Quodlibet», Glossa, Milano 1994.

³¹ Questo tipo di riflessione mi porta a rifiutare la tesi avanzata da P. GAECHTER, *Petrus und seine Zeit...*, pp. 11-30 secondo cui la triplice domanda era funzionale – secondo i trattati antichi – alla solennità e alla stipulazione del patto. Gaechter cita anche l'episodio di Abramo (in particolare le pp. 22-30) per l'acquisto della tomba a Malpela (Gen 23)

³² Questa è l'espressione italiana maggiormente utilizzata per rendere la risposta di Pietro nelle traduzioni che tendono a distinguere, in fedeltà al testo greco, con sfumature linguistiche.

³³ È preferibile usare l'espressione "bel Pastore" (οὗ ποιμῆ;ν οὗ κλωσῶν), lasciando il valore fondamentale del termine greco, a motivo dei rimandi alla figura davidica, figura messianica che richiama il testo di 1Sam 16,12-13 da leggersi in stretta relazione con Ez 34. Per il commento a questi aspetti rimandiamo a: R.E. BROWN, *The Gospel According to John (i-xii)...*, pp. 396-398; J.F.X. SHEEHAN, *Feed My Lambs...*

³⁴ Cfr. ad es.: «Un gregge è formato da pecore e da agnelli: quindi l'apostolo è costituito pastore di tutto il gregge, ossia guida spirituale di tutta la chiesa. I membri di questa comunità appartengono al Cristo, sono sua proprietà; "miei agnelli, mie pecore" dice il Signore», in: S.A. PANIMOLLE, *Il Buon pastore nel Vangelo di Giovanni...*, p. 225; cfr. anche ID., *Lettura pastorale del Vangelo di Giovanni. Vol. III...*, p. 467ss.; R. FABRIS, *Giovanni...*, p. 1085.

³⁵ «Il verbo *bòskein*, "pascere" nel senso di provvedere al nutrimento, potrebbe riferirsi agli animali in genere; *poimànein*, "pascolare", nel senso di guidare, proteggere, esprime il diritto-dovere del pastore; in senso traslato significa "governare", "esercitare l'autorità". I due verbi nella versione greca dei settanta corrispondono all'ebraico *ra'ah*»: in R. FABRIS, *Giovanni...*, p. 1085, n. 11.

³⁶ Per questo stesso motivo, essendo *προῶβρων* documentato per ben 15x in Gv 10 R. Schnackenburg ritiene più verosimilmente che l'evangelista l'avesse utilizzato in origine e ammette che l'attuale uso si apre a una lettura cristologica (Gv 1,29.36). L'autore conosce anche le varianti testuali dei codici C* e D (*προῶβατα*).

³⁷ Complessivamente 30x in 28 vv., solo in Gv 21 e in Ap, nei seguenti passi: Gv 21,15; Ap 5,6.8.12.13; 6,1.16; 7,9.10.14.17; 12,11; 13,8.11; 14,1.4(2x).10; 15,3; 17,14(2x); 19,9; 21,9.14.22.23.27; 22,1.3.

³⁸ Cfr. per questi aspetti soprattutto: J. JEREMIAS, *Le parole dell'ultima cena*, Ed. it. a cura di Franco Ronchi, Biblioteca di cultura religiosa 23, Paideia, Brescia 1973.

³⁹ Anche la costellazione terminologica relativa alla radice dell'etimo sottolinea la presenza di termini quali: βοσκηθ (pasto) βοωσκεμα (pecora, animale che pasce) βοσκοωθ (pastore). In base alla struttura semantica della costellazione, intuivamo che la fisionomia del "pastore" entro questo campo semantico è quella del "compagno". Nella costellazione semantica di ποιμαωνειν l'accento cade su ποιμηθ ("pastore": ben attestato nel NT in 18x) e su ποιθμνη che rappresenta la realtà collettiva del gregge di pecore. Come si può ben vedere, viene meno l'aspetto dello "stare", del pasto, del pascere, bensì l'accento cade sulla metafora della "giuda", del condurre.

⁴⁰ La forma neutra del pronome dimostrativo è così inclusiva di ogni realtà, cose e persone senza chiamare in causa direttamente i compagni discepoli.

⁴¹ In effetti il termine è usato nella letteratura biblica quasi esclusivamente al plurale, a indicare una realtà collettiva. Più che l'animale preciso (la pecora) sottolinea l'insieme, il gregge. In senso traslato è funzionale alla dimensione comunitaria dei credenti, la dimensione ecclesiale.

⁴² La fondazione dell'interpretazione di un "unico gregge e unico pastore" è basata sull'espressione stessa di Gesù: «[Le pecore dei due ovili] ascolteranno la mia voce e *diventeranno* un unico gregge e un unico pastore» (Gv 10,16). Se Gesù si fosse identificato con quel pastore, avrebbe detto «*diventeremo* un unico gregge e un unico pastore».

⁴³ Già C. Spicq sottolineava: «È un controsenso tradurre similmente "per la seconda volta... per la terza volta", perché δευθτερον senza l'articolo, significa "una seconda volta" (v. 16), così che το; τριθτον è dimostrativo: "questa terza volta"»: in C. SPICQ, *Agapè. III...*, p. 234, n. 4; cfr. anche J. MATEOS, J. BARRETO, *El Evangelio de Juan. Analisis linguistico y comentario esegetico...*, pp. 907 e 914.

⁴⁴ Cfr. ad es.: «Attaccato al Signore com'era fin dal primo giorno, Pietro non poteva ammettere che Gesù volesse mettere in dubbio il fervore e la profondità del suo affetto umano, la stessa precisamente che l'aveva spinto due giorni prima a offrirsi a morire per lui; tenerezza naturale può essere, ma soprattutto amore di un uomo che si è donato corpo ed anima... E con le lacrime agli occhi ha dovuto rispondere, pienamente cosciente del suo errore e contrito per i suoi sbagli: "Signore, tu lo sai meglio di me"»: in C. SPICQ, *Agapè, III...*, pp. 234-235.

⁴⁵ I termini usati sono "gioia" (χαωρα: Gv 3,29(2x); 15,11(2x); 16,20.21.22.24; 17,3: 9x in 7vv.), "gioire"(χαωρω: Gv 3,29; 4,36; 8,56; 11,15; 14,28; 16,20.22; 19,3; 20,20: 9x in 9 vv.).

⁴⁶ L'interpretazione proviene dall'uso sinonimico/statico dei vocaboli e dei significati in gioco.

⁴⁷ In Gv le ricorrenze sono ben attestate: 25x.

⁴⁸ Alcuni codici antichi, tra i quali il Sinaiticus e il Codex Bezae Cantabrigiensis riportano la forma plurale, identificandola probabilmente con coloro che avrebbero messo a morte Pietro. La formula singolare, sostenuta dal Codice Vaticano (B) e Alessandrino (A) può alludere alla figura dell'avversario, di satana che alimenta la logica del "mondo" in Gv, logica di rifiuto e di ostilità nei confronti della volontà del Padre e del Figlio suo e, conseguentemente, del discepolo.

⁴⁹ L'evangelista articola il racconto del dono dello Spirito attraverso parole e azioni simboliche. Dal testo delle nozze di Cana (Gv 2,1-11) in poi, la realtà del "Paraclito", lo Spirito di verità, il consolatore, l'avvocato difensore viene continuamente prefigurata (in particolare attraverso i segni dell'acqua e del vino),

fino a giungere in Gv 14-16 ad accogliere le parole di Gesù sul Paraclito e vederne realizzato il dono in Gv 19,30, nel gesto della morte («E chinato il capo donò lo Spirito»), in Gv 19,34 nel segno della lancia («Ma uno dei soldati gli colpì il fianco con la lancia e subito gli uscì sangue ed acqua») e in Gv 20,19ss nella prima apparizione del risorto ai discepoli riuniti («Dopo aver detto questo alitò su di loro e disse: “Ricevete lo Spirito santo; a chi rimetterete i peccati saranno rimessi e a chi non li rimetterete, resteranno non rimessi”»).

⁵⁰ Anche in Gv 20,1-10 Pietro va al sepolcro con il discepolo che Gesù amava (Gv 20,8), ma solo di quest'ultimo il narratore afferma che «vide e credette». Pietro, diversamente dal discepolo che Gesù amava, non stava ai piedi della croce di Gesù (Gv 19,26-27) e, conseguentemente, non aveva ancora ricevuto il dono dello Spirito – prerogativa del discepolo che Gesù amava – (Gv 19,30.33-37). Solo con Gv 20,19ss Pietro accoglie il dono del “Paraclito” che lo condurrà alla verità tutta intera.

⁵¹ La disputa sulla punta cristologica (prevalentemente di tradizione protestante) o ecclesiologica (prevalentemente di tradizione cattolica) del vangelo di Giovanni è un dato conosciuto, analoga a quella in Matteo. Per una disamina del problema cfr. FR. MANNNS, «Jean 21: Contribution à l'ecclésiologie du quatrième Évangile»..., 195-196.

⁵² Cfr. tutta la logica dell'etero-glorificazione del Padre e del Figlio nel quarto vangelo, in particolare Gv 17, testo da rileggere ora, al termine di tutto l'itinerario compiuto, disegno mirabile della relazione del Figlio col Padre e del Figlio con i suoi agnelli/sue pecore, affidati da questo momento in poi a Pietro, immagine di Cristo in terra.

⁵³ P. Ricoeur annunciando una modalità innovativa nello studio della realtà simbolica del linguaggio affermava che il “simbolo dà a pensare”, ipotizzando così una nuova forma di pensiero metaforico: un “pensiero a partire dal simbolo”. Ebbene, credo si possa dire lo stesso per un testo complesso e multivoco – analogo alla natura del simbolo – quale è la Bibbia. Un “pensiero a partire dalla Bibbia” altro non sarebbe che una forma nuova di “teologia biblica”, capace di viaggiare sulla medesima lunghezza d'onda delle categorie di pensiero veicolate dalla Bibbia stessa.