

SEGNO DI SALVEZZA ANALISI E COMMENTO DI GV 9, 1-7

Stefano PANIZZOLO*

ABSTRACT. *Sign of Salvation. Analysis and Commentary on Jn 9: 1-7.* The evangelical passage in John, which presents the man blind from birth, has given rise to multiple interpretations over the centuries on which it is necessary to reflect in order to orient our exegetical reading. There are two fundamental lines that the patristic authors present: one that considers the text to be a baptismal catechesis; the other one that considers the passage a Christological event. Without denying the various explanations offered by the authors of the New Testament and those of the later patristic exegesis, our effort will focus on the reading of the mentioned verses, starting from a theology of its own that the author proposes. The results of this analysis demonstrate that this passage has a deep Christological character: the main interest of the evangelist, but also the deepest meaning of the passage in John 9, closely related to the concrete revelation of Jesus as "the light of the world" who, giving the sight to the blind from birth, ignites in him the spark of faith.

Keywords: Gospel, exegesis, Christology, patristics, born blind, faith.

Cuvinte cheie: Evanghelie, exegeză, hristologie, patristică, orbul din naștere, credință.

I. QUESTIONI INTRODUTTIVE

L'interpretazione oggettiva, globale o frammentaria, di qualsiasi opera letteraria costituisce, senza dubbio, un non facile e rischioso compito; tale compito diventa ancor più arduo quando, come in questo caso, il brano considerato si

* Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, Facoltà di Teologia, Roma.



inserisce in una cornice cristologia di grandi dimensioni, corrispondente al piano narrativo del Quarto Vangelo. Capire la lingua e lo stile dell'autore, conoscere i suoi condizionamenti storico-culturali, così come il genere letterario da lui usato e individuare anche la situazione vitale che ha motivato la sua opera, significa entrare nel suo luogo sacro.

Ci lasceremo condurre per mano dal nostro pedagogo, nel racconto del «segno» della guarigione del cieco nato; poi, giunti alla soglia di questo santuario, ci addenteremo nei suoi misteriosi recinti, e una volta lì, ascolteremo in silenzio la voce dell'autore, il suo messaggio, per farne esperienza. Solo così potremo uscire per testimoniare quanto ascoltato al mondo d'oggi, a coloro che stanno fuori ed aspettano di ricevere la «luce del mondo».

I.1. Lo status quaestionis

Cercando di determinare lo *status quaestionis* circa il testo di Gv 9,1-41, affermiamo che esso non ha ottenuto, in epoca contemporanea, un'adeguata attenzione da parte degli studiosi¹. Già nel 1982 V. Bacinoni, nell'introduzione alla sua tesi, rilevava che gli studi sul brano erano poco numerosi². Dieci anni dopo, M. Gourgues definisce Gv 9 «il capitolo più trascurato di tutto il Vangelo, con meno di quaranta studi che lo riguardano»³. In realtà sono poche le tesi monografiche su questo testo⁴, mentre i vari articoli di riviste rischiano di concentrarsi solamente su aspetti parziali, perdendo una lettura dello stesso nel contesto unitario di tutto il Quarto Vangelo. Una raccolta selezionata di tali articoli è stata proposta, nel 1993, da J.W. Holleran⁵; qui presenteremo in nota, solamente gli articoli e scritti più influenti, che emergono da riferimenti incrociati della bibliografia di vari studiosi⁶.

¹ Cf. M. CAURLA, *La simbologia visiva in Gv 9*, Tesi Univ. Gregoriana, Roma 2015, 17.

² V. BACINONI, *L'aveuglement face à la Lumière du Christ. Révélation, foi et non foi en Jn 9, 1-41*, Tesi Univ. Gregoriana, Roma 1982, 5.

³ M. GOURGUES, «*Cinquante ans de recherche johannique. De Bultmann à la narratologie. In: De bien des manières: La recherche biblique aux abords du XXIe. siècle*», Paris: Cerf, (1995), 289.

⁴ Cf. S. SABUGAL, *La curación del ciego de nacimiento (Jn 9, 1-41): análisis exegético y teológico*, Biblia y Fe, Madrid 1977; G. REIM, «*Joh 9 – Tradition und zeitgenössische messianische Diskussion*», BZ 22 (1978), 245-253; V. BACINONI, *L'aveuglement*, op cit., Roma 1982.

⁵ Cf. J.W. HOLLERAN, «*Seeing the Light: A Narrative Reading of John 9*», ETL 69 (1993) 5-26.354-382.

⁶ H. JONGHE, «*De sanatione Caeci nati*», CBrug 27 (1927) 253-57; D. MOLLAT, «*La guérison de l'aveugle-ne*», BVC 23 (1958) 22-31; J. BLIGH, «*Four Studies in John I: The Man Born Blind*», Heythrop

L'approfondito lavoro di S. Sabugal sembra essere ancora oggi il punto di partenza più solido, pioniere per tanti aspetti di analisi letteraria, esposizione dottrinale, ed ermeneutica, mostrando lo *status quaestionis* alla fine anni 70⁷.

Particolarmente dibattuta oggi è la l'identificazione del contesto e più ancora del co-testo del brano. Anche se autori autorevoli presentano Gv 9 come un capitolo a sé stante⁸, c'è chi lo inserisce nella cornice della festa delle Capanne⁹ o lo lega invece

journal 7 (1966) 132-133; S. SABUGAL, *La curación del ciego*, op cit., Madrid 1977; G. REIM, «Joh 9», op. cit., (1978); M. GOURGUES, «L'aveugle-ne' (Jn 9). Du miracle au signe: typologie des reactions a l'égard du Fils de l'homme», NTR 104 (1982) 381-395; J.L. RESSEGUIE, «John 9: A Literary-Critical Analysis», in K.R.R. Gros Louis (ed.), *Literary Interpretations of Biblical Narratives*, Vol. 2, Abingdon Press, Nashville (1982) 295-303; F. MANNS, «*Racines juives et nouveaute chretienne en Jean 9*», SBF 35 (1985) 69-106; J. PAINTER, «*John 9 and the Fourth Gospel*», in JSNT 28 (1986) 31-61; J. L. STALEY, «*Stumbling in the dark, reaching for the light : reading character in John 5 and 9*», Semeia 53 (1991) 55-80; J. BEUTLER-R. T. FORTNA, *The Shepherd Discourse of John 10 and its Context*, *Studies by Members of the Johannine Writings Seminar MSSNTS 67*, University Press, Cambridge 1991, 116-134.

⁷ JONGHE, «*De sanatione Caeci nati*», CBrug 27 (1927) 253-57; D. MOLLAT, «*La guerison de l'aveugle-ne*», BVC 23 (1958) 22-31; C.H. DODD, *Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge, 1963, 354-61; ID., *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge, 1963, 181-88; J. BLANK, *Krisis: Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie*, Freiburg, 1964, 252-63; H. VAN DER LOOS, «*The Miracles of Jesus*», NTS, 9; Leiden Brill (1965) 425-34; R.E. BROWN, *The Gospel according to John, I*, Grand Rapids (N.Y.), 1966, 369-82; J. BLIGH, «*Four Studies in John I: The Man Born Blind*», Heythrop journal 7 (1966) 129-144; S. HOFBECK, *Semeion. Der Begriff der 'Zeichen' im Johannesevangelium unter Berücksichtigung seiner Vorgeschichte*, Münsterschwarzbach 1966, 126-36; C.L. PORTER, «*John IX, 38, 39a: A Liturgical Addition to the Texts*», NTS 13 (1966-67) 387-94; W. WILKENS, *Zeichen und Werke. Ein Beitrag zur Theologie des 4. Evangeliums in Erzählungs- und Redestoff*, AThANT 55, Zurich 1969, 41-41; R.T. FORTNA, «*The Gospel of Signs: A Reconstruction of the Narrative ... the Fourth Gospel*», SNTSMS 11, Cambridge 1970,70-74; R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium, II*, Herder, Freiburg 1971, 302-328; cf. S. SABUGAL, *La curación del ciego*, op cit., 14.

⁸ Cf.: R. SCHNACKENBURG, *Il Vangelo di Giovanni II*, Paideia Editrice, Brescia 1971, 403, dove l'autore considera le forti relazioni di Gv 9 con quanto precede e segue ma afferma pure che «il quadro esteriore della festa non ha alcuna importanza per il capitolo»; R. FABRIS, *Giovanni, Borla*, Roma 1982, 550: «la labile connessione letteraria con il contesto immediato non può fondare nessuna ipotesi circa la sua reale ambientazione storico-cronologica»; J. MATEOS, J. BARRETO, *Il Vangelo di Giovanni. Analisi linguistica e commento esegetico*, Cittadella Editrice, Assisi 2000, pag 401: «La quarta sezione del secondo ciclo non è in relazione con una delle feste annuali né si sviluppa in un luogo determinato».

⁹ H. J. HOLTZMANN, *Evangelium, Briefe und Offenbarung des Johannes*, 3rd ed., Tübingen, 1908, 188; T. ZAHN, *Das Evangelium des Johannes*, Leipzig 1912, 432; W. BAUER, *Das Johannesevangelium*, HNT 6. Tübingen 1933, 132; E.C. HOSKINS, *The Fourth Gospel*, London 1941, 352; R. H. LIGHTFOOT, *St. John's Gospel: A Commentary*, Oxford 1956, 199; cf. S. SABUGAL, *La curación del ciego*, op cit., 17, nota. Cf. M.E. BOISMARD, *L'évangile de Jean*, Les éditions du Cerf, Paris 1977, 1127; D. MOLLAT, «*La guerison*»,

alla festa della Dedicazione¹⁰. Questo ha portato a ridiscutere i limiti della pericope, spingendola un ampliamento almeno fino a *Gv* 10,21, ma ha contribuito alla ricollocazione del testo entro i capp. 7-10, facendone sempre più emergere i legami tematici, lessicali e strutturali¹¹.

1.2. La Canonicità della pericope

Il racconto del cieco nato ha suscitato nel corso dei secoli molteplici interpretazioni, e su queste dobbiamo riflettere per orientare la nostra lettura esegetica. Due sono le linee fondamentali su cui si muovono gli autori patristici: quella che considera il testo come una catechesi battesimale; quella che lo considera come un avvenimento cristologico.

L'esegesi patristica ha spesso inteso il brano come catechesi battesimale. Il suo primo rappresentante è Ireneo di Lione, che nel contesto sulla risurrezione dei morti dice che il fango fatto da Gesù dalla terra e applicato agli occhi del cieco simbolizza, nella linea della creazione di Adamo, la creazione dell'uomo nuovo; mentre l'ordine di lavarsi nella piscina di Siloe è figura del lavacro di rigenerazione¹². Più generico è Tertulliano, che dedica, nel suo piccolo trattato sul battesimo, una

op. cit., 22-31; F. J. MOLONEY, *Il vangelo di Giovanni*, Elledici, Torino 2007, 253. L'autore poi spinge la sezione fino a *Gv* 10,21; G. SEGALLA, *Giovanni*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo, Milano 1989, 245.

¹⁰ Cf. R. E. BROWN, *Giovanni: commento al vangelo spirituale*, Cittadella Editrice, Assisi 1979, 492: «La connessione immediata del cap. 9 con la festa (dei tabernacoli) e con ciò che è stato detto in 8 non è sicura. Giovanni non fornisce una datazione precisa per la guarigione, e la successiva indicazione di tempo darà quella della festa della Dedicazione, tre mesi dopo a quella dei Tabernacoli, in 10,22». L'ipotesi di R. E. BROWN è sulla stessa linea di J. H. BERNARD, *A critical and exegetical commentary on the Gospel according to St. John*, T. & T. Clark, Edinburgh 1928, 323; H. STRATHMANN, *Il Vangelo secondo Giovanni*, a cura di Gian Luigi Prato, Paideia, 1936, 258-168; R. BULTMANN, *The Gospel of John. A Commentary*, Blackwell, Oxford 1971, 329-342; X. LÉON-DUFOUR, *Lettura dell'evangelo secondo Giovanni*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1989, 616; G. R. BEASLEY-MURRAY, *Word Biblical Commentary: John*, Vol 36, Word Books, Dallas 1987, 148. In tempi più recenti, anche J. BEUTLER-R. T. FORTNA, *The Shepherd Discourse*, *op. cit.*, 116-134; ma anche B. F. WESTCOTT, J. H. BERNARD, B. LINDARS, B. SCHWANK, A. WICKENHAUSER; cf. R. FABRIS, *Giovanni*, *op. cit.*, 550; S. A. PANIMOLLE, *Lettura pastorale del Vangelo di Giovanni*, Volume 2, EDB, Bologna 1981, 389.

¹¹ Cf. R. SCHNACKENBURG, *Il Vangelo di Giovanni*, *op. cit.*, 403; I. DE LA LA POTTERIE I, *Studi di cristologia giovannea*, Marietti, Genova 1973, 87.

¹² Cf. IRENEO, *Adv. Haer.*, V, 15, 1-4; traduzione in italiano di riferimento: IRENEO DI LIONE, *Contro le eresie: smascheramento e confutazione della falsa gnosi, introduzione, traduzione e note a cura di Augusto Cosentino*, Città nuova, Roma 2009, 347-352.

veloce allusione al passaggio giovanneo¹³. Oltre a questo, Gv 9,6-7 non occupa nessun posto nei trattati battesimali della prima patristica, e per questo, nemmeno in quelli successivi. Cirillo di Alessandria, al contrario, offre una testimonianza esplicita di questa interpretazione battesimale. Egli afferma che l'ordine dato da Gesù al cieco avrebbe «un certo significato mistico», essendo il cieco simbolo dei gentili, incapaci di vedere la luce divina a causa della loro cecità spirituale se non prima liberati dalla potestà del diavolo grazie al battesimo¹⁴.

L'esegesi latina ha due grandi autori di riferimento per la lettura battesimale: il primo è Ambrogio, che ne fa un breve accenno¹⁵; il secondo è Agostino che, introducendola nel suo commento al Quarto Vangelo, ne darà un'ampia spiegazione. Agostino vede nel grande mistero della guarigione del cieco l'azione salvifica di Gesù in funzione dell'infedeltà del genere umano. Il cieco "illuminato" simboleggia quindi l'umanità che si apre alla fede; l'unzione è figura del catecumenato; il lavacro rappresenta il battesimo; la piscina di Siloe, il Cristo¹⁶.

Questa non è l'unica interpretazione del cristianesimo primitivo di Gv 9,6-7. I Padri apostolici sembrano ignorare questa pericope giovannea e lo stesso silenzio su di essa si ha anche in Cipriano e Clemente Alessandrino¹⁷. La conosce Giustino Martire, adducendola come prova del compimento della profezia di Isaia nell'attività di Gesù¹⁸, offrendo non una catechesi battesimale ma una spiegazione cristologica¹⁹.

Anche Origene, nei frammenti pervenuti, la legge in chiave messianica. Il modo di operare la guarigione è presentato come prova della fede del cieco in Gesù, essendo la saliva simbolo della Parola divina, cui elemento umano rappresenta il fango; l'immersione nella piscina, infine, raffigura l'inoltrarsi dell'uomo nell'investigazione

¹³ Cf. TERTULIANO, *De Baptismo*, I, 1; traduzione in italiano di riferimento: TERTULLIANO, *Il battesimo, introduzione, traduzione e note di Pier Angelo Gramaglia*, Edizioni Paoline, Roma 1979, 119.

¹⁴ Cf. CIRILLO DI A., *In Joannis Evangelium*: PG 73, 963-64 B-C; traduzione in italiano di riferimento: CIRILLO DI ALESSANDRIA, *Commento al Vangelo di Giovanni, traduzione e note di Luigi Leone*, Città nuova, Roma 1994, 193-214.

¹⁵ Cf. AMBROGIO, *De Sacramentis*, III, 2.11.14: PL 16, 431-436.

¹⁶ Cf. AGOSTINO, *Tract. In Ioan.*, XLIV, 1-2; traduzione in italiano di riferimento: AGOSTINO, *Commento al Vangelo e alla prima Epistola di san Giovanni, introduzione a cura di Agostino Vita; traduzione e note di Emilio Gandolfo*, Città nuova, Roma 1985, 876-885.

¹⁷ Cf. S. SABUGAL, *La curación del ciego*, op cit., 57.

¹⁸ Is 35,1-7.

¹⁹ Cf. GIUSTINO M., *Dialoghi* 69,4-6.

della verità²⁰. In un commentario esegetico a Isaia dirà, inoltre, che il cieco nato è immagine di coloro che non conoscono Cristo; e applicando il testo all'assemblea afferma che «ogni volta che cominciamo ad essere visitati da Gesù, per ricevere gli occhi dell'anima, siamo mandati a Siloe, cioè all'Inviato»²¹.

Non c'è allusione battesimale nemmeno nelle famose catechesi di Cirillo di Gerusalemme²². Neppure l'interpretazione antiochena coglie uno sfondo battesimale; la ignora Teodoro di Mopsuestia, che vede nell'andare a Siloe un palesamento del segno compiuto da Gesù²³; e su questa stessa linea esegetica incontriamo la riflessione di Giovanni Crisostomo²⁴.

Quest'analisi, certamente non esaustiva, mostra che nel limite della testimonianza dei Santi Padri l'interpretazione non battesimale è così antica e frequente²⁵ che l'interpretazione battesimale²⁶ non segnala la direzione dell'esegesi patristica. L'esegesi medievale risente della lettura sacramentale di Agostino. Seguono questa linea, per esempio, Isidoro di Siviglia, Beda il Venerabile, Alcuino, Tommaso d'Aquino²⁷. L'interpretazione battesimale è ripresentata dal gesuita Juan Maldonado²⁸. Una *via media* sarà seguita finalmente da Cornelio: ricordando l'interpretazione messianica di Siloe nella letteratura giudaica²⁹, l'autore inizia una esegesi cristologica, secondo cui «Siloe erat typus Christi», e in seguito propone anche l'interpretazione battesimale «Siloe erat typus baptismi»³⁰.

²⁰ Cf. ORIGENE, *Commento al Vangelo di Giovanni*, a cura di Eugenio Corsini, in *Classici della filosofia*, Collezione diretta da Nicola Abbagnano, U.T.E.T., Torino 1968, 867.

²¹ ORIGENE, *Omelie su Isaia (Isaiam, VI, 3)*, introduzione e note a cura di Maria Ignazia Danieli, Città nuova, Roma 1996, 127-132.

²² CIRILLO DI G., *Catechesis*: PG 33, 368-1128.

²³ Cf. TEODORO DI M., *Comm. In Ev Ioann*; cf. S. SABUGAL, *La curación del ciego*, op cit., 59, nota 115.

²⁴ Cf. G. CRISOSTOMO, *Homilias sobre el evangelio de San Juan (Omelia 57)*, traducción del griego y notas de Isabel Garzón Bosque, Ciudad Nueva, Madrid 2001, 282-290.

²⁵ Giustino, Cipriano, Clemente Alessandrino, Origene, Cirillo di Gerusalemme, Teodoro di Mopsuestia, Crisostomo.

²⁶ Ireneo, Tertulliano, Cirillo di Alessandria, Ambrogio, Agostino.

²⁷ Cf. ISIDORO DI SIVIGLIA, *Alleg.*, 240: PL 83, 128; BEDA IL VENERABILE, *In S. Joannis Evangelium*, *Expositio*: PL 92, 758s; ALCUINO, *Commentaria in S. Joannis Evangelium*, *Lib. V*: PL 100, 878s; TOMMASO D'AQUINO, *Super Evangelium S. Joannis Lectura*, ed. R. Cai, Torino, 1952, 244s.

²⁸ Cf. J. MALDONADO, *Commentarii in quatuor Evangelistas*, Mainz, Kirchheim 1863, 720s.

²⁹ Gn 49,10.

³⁰ CORNELIO DI L., *Comm. In Quatuor Evangelia*, IV, Torino, 1906, 288s. Lui è il primo autore a relazionare Siloe con l'interpretazione messianica di Gn 49,10; cf. S. SABUGAL, *La curación del ciego*, op cit., 60.

Nel periodo della Riforma, fu ignorata da Lutero e Calvino, che non la citano parlando del battesimo³¹.

Sintetizzando i risultati di questo percorso sulla storia dell'esegesi della pericope giovannea, possiamo affermare che prevale l'esegesi in senso cristologico. La lettura battesimale, antica tanto quanto quella cristologica, ha avuto maggior peso nella vita pastorale del cristianesimo primitivo e sotto l'influsso di Agostino, ha occupato un posto di rilievo nell'esegesi medievale. Nell'esegesi moderna, la lettura battesimale è ripresa con vigore da alcuni studiosi³², ma rifiutata da altri autori alla luce di indizi oggettivi, letterari e dottrinali, del testo giovanneo. Tutti questi spingono infatti più a una interpretazione cristologica³³.

II. Contesto letterario e storico di Gv 9, 1-41

II.1. Unità e struttura letteraria

Contestualizziamo il brano seguendo la struttura proposta dal G. Segalla³⁴ che suddivide il Quarto Vangelo secondo quattro libri (I. *Il libro dei segni* – 1,19-12,50; II. *Il libro degli adii* – 13,1-17,26; III. *Il libro della Passione* – 18,1-19,42; IV *Il libro della Risurrezione* – 20,1-29) racchiusi tra il *Prologo* (1,1-18) e la *Conclusione generale* (20,30-31) e l'*Epilogo* (cap. 21).

Il primo libro, *Il libro dei segni*³⁵, si divide a sua volta in quattro parti: la prima parte, *La prima rivelazione di Gesù* (1,19-51); la seconda parte, *Da Cana a Cana*

³¹ Cf S. SABUGAL, *La curación del ciego*, op. cit., 60.

³² E. HOSKYN, *The Fourth Gospel*, ed. F. N. Davey, Faber & Faber, London 1947, 351; R.E. BROWN, *Giovanni*, op. cit., 381s; O. CULLMANN, *Dalle fonti dell'evangelo alla teologia cristiana*, A.V.E, Roma 1971, 112s.; D. MOLLAT, «*La guerison*», op. cit, 31; J. BLIGH, «*Four Studies*», op. cit, 136; B. LINDARS, *The Gospel of John*, NCB, Oliphants, London 1972, 340-341.

³³ H. J. HOLTZMANN, *Evangelium*, Briefe und Offenbarung des Johannes, 3rd ed. Tübingen, 1908, 190; W. BAUER, *Das Johannesevangelium*, HNT 6. Tübingen 1933, 135; H. STRATHMANN, *Il Vangelo secondo Giovanni*, op. cit., 258-168; R. BULTMANN, *The Gospel of John*, op. cit., 253; R. SCHNACKENBURG, *Il Vangelo di Giovanni*, op. cit., 406-411; ipotizza tre unità. 629; R. FABRIS, *Giovanni*, op. cit., 555; G.R. BEASLEY-MURRAY, *Word Biblical Commentary: John*, Vol 36, Word Books, Dallas 1987, 155-156; J. MATEOS, J. BARRETO, *Il Vangeo di Giovanni*, op. cit., 411.

³⁴ G. SEGALLA, *Giovanni*, op. cit., 125-130. Segalla riprende quasi integralmente la struttura di R.E. Brown.

³⁵ Nell 1963 C.H. Dodd diede grande rilievo ai segni giovannei, affermando le ipotesi di R. Bultmann, introducendo la designazione della prima parte del QV come «Libro dei segni».

(capp. 2-4); la terza parte, *Gesù e le feste giudaiche* (capp. 5-10); la quarta parte, *Gesù va verso l'ora della morte e della glorificazione* (capp. 11-12).

Il brano, oggetto di studio, si inserisce nella terza parte: questa sezione trova la sua unità intorno alla festa delle Capanne³⁶ e abbraccia tre capitoli, dal 7 al 9. Il racconto della guarigione del cieco nato in *Gv* 9 prolunga l'autorivelazione messianica nell'ultimo giorno della festa delle Capanne³⁷, confermando la previa rivelazione orale nel Tempio³⁸ attraverso un'«opera di Dio» realizzata fuori dello stesso.

Il riferimento alla festa delle Capanne, menzionato solo qui in tutto il N.T., costituisce quindi un elemento determinante per definire, a livello letterario, l'unità della sezione e per orientare tematicamente l'interpretazione dei fatti in essa narrati. In questa sezione incontriamo Gesù che si rivela pubblicamente e con toni molto forti ma questo suo svelamento è operato come «di nascosto»³⁹. Non un nascondimento totale, non un pieno svelamento, come quello che chiedono «i suoi fratelli». Emerge così il contrasto tra la manifestazione pubblica e il carattere segreto del cammino di Gesù⁴⁰.

Lungo tutto il *Libro dei segni*, il «σημείον» compiuto da Gesù è sempre in relazione al suo più profondo significato cristologico; ma se nelle sezioni precedenti esso anticipava il successivo senso cristologico, qui invece ha la funzione di rappresentare, alla fine della sezione, quando segnalato e introdotto ai capp. 7-8.

Dal punto di vista letterario, possiamo distinguere, in questa sezione, sette brani successivi: 1. Gesù e i parenti, con l'introduzione della controversia seguente (7,1-13); 2. Il discorso di Gesù nel mezzo della festa (7,14-36); 3. Il discorso dell'ultimo giorno della festa (7,37-52); 4. Gesù, luce del mondo (8,12-20); 5. La morte di Gesù e la morte dei giudei nel loro peccato (8,21-30); 6. Il discorso sulla verità e la libertà, e l'origine di Gesù (8,31-59); 7. Il «segno» del cieco nato, che rivela Gesù-Luce e la sua funzione critica nel mondo (9,1-41).

Dopo aver presentato la cornice di riferimento, possiamo ora fissare lo sguardo su *Gv* 9,1-41. Il segno del cieco nato è annoverato tra gli episodi stilisticamente più belli del Vangelo e interrompe, come un sereno intermezzo, la serie di controversie fra i giudei, la folla e Gesù dei capp. 7 e 8. La struttura è

³⁶ *Lev* 23,33-43, *Nm* 29,12; *Dt* 16,13; 31,9,13; *IRe* 8,65; *2Cr* 7,9-9; *Ne* 8,17.

³⁷ J.E. Belser, A. Loisy, C.K. Barrett, H. Strathmann, R. Schnackenburg; G. Segalla, S. Sabugal.

³⁸ *Gv* 7, 37; 8, 58.

³⁹ *Gv* 7, 10.

⁴⁰ Cf. M. NICOLACI, *Egli diceva loro il Padre. I discorsi con i giudei a Gerusalemme in Giovanni 5-12*, Città Nuova, Roma 2007, 184.

manifestamente drammatica⁴¹. La pericope stessa si presenta come un'unità letteraria evidente⁴²: i vocaboli «mondo», «cieco», «peccare-peccato», presenti nella scena iniziale e in quella finale, formano una chiara inclusione⁴³. L'unità letteraria è riscontrabile anche nell'uso dei seguenti termini lungo tutto il racconto: «cieco», per 12 volte; «occhi» per 10 volte; «vedere» per 7 volte; «aprire» per 7 volte. Questi vocaboli delineano la stessa unità tematica: Gesù apre gli occhi a un cieco nato⁴⁴ che, dopo essere stati da Lui unti con fango e averseli lavati, vede.

Sull'organizzazione abile di Gv 9, 1-41 elaborata in genere sulla comparsa in campo dei personaggi, gli esegeti concordano⁴⁵. Proponiamo la seguente suddivisione in otto unità minori, così distribuite:

La prima scena (9,1-7), oggetto della nostra analisi esegetica, presenta l'incontro tra Gesù «luce del mondo» e il cieco nato: in essa incontriamo l'intenzionalità del «segno» e il racconto dello stesso.

Segue il processo ufficiale al «segno» con un'introduzione sull'identità del cieco nato (9,8-9), e il modo in cui Gesù ha compiuto quest'opera (9,10-12). Si passa al vero e proprio processo, in tre scene, davanti al tribunale giudaico. Nella prima (9,13-17) e terza (9,24-34), il protagonista è lo stesso cieco guarito, con la sua intelligente abilità dialettica; nella seconda invece i protagonisti sono i genitori (9,18-23). In questo

⁴¹ Cf. R.E. BROWN, *Giovanni*, op. cit., 376; R. SCHNACKENBURG, *Il Vangelo di Giovanni*, op. cit., 303; S. SABUGAL, *La curación del ciego*, op. cit., 304-308; C.K. BARRETT, *The Gospel according to St. John*, SPCK, London 1962, 294; C.H. DODD, *L'interpretazione del quarto Vangelo*, Paideia, Brescia 1974, 439.

⁴² Cf. R. SCHNACKENBURG, *Il Vangelo di Giovanni*, op. cit., 302.

⁴³ Mondo: Gv 9,5.39; cieco: Gv 9, 1-2. 39-41; peccare-peccato: Gv 9, 2.3.41.

⁴⁴ Gv 9,1-2.19-20.32.

⁴⁵ Adottano una divisione in 7 scene (vv. 1-7.8-12.13-17.18-23.24-34.35-38.39-41); J. BLIGH, «*Four Studies*», op. cit., 129-144; J. L. MARTYN, *History and Theology in the Fourth Gospel*, Harper and Row New York, 1968, 6; F. MANNS, «*Racines juives*», op. cit., 69-106; G. COOK, «*Seeing, Judging and Acting Evangelism in Jesus's Way*» ERT 16 (1992) 251-261; J. W. HOLLERANN, «*Seeing the Light: A Narrative Reading of John 9*», ETL 69 (1993) 5-26.354-382; G. MARCONI, «*La vista del cieco Struttura di Gv 9,1-41*», Gregorianum - Vol. 79, No. 4 (1998) 625-643.

Adottano una divisione in 6 scene, accorpando le ultime due: (vv. 1-7.8-12.13-17.18-23.24-34.35-41): B. LINDARS, *The Gospel of John*, op. cit., 336-355; S.A. PANIMOLLE, *Lettura pastorale*, op. cit., 375-404; M. GOURGUES, «*L'aveugle-ne'*», op. cit., 381-395; R. FABRIS, *Giovanni*, op. cit., 541-550; Altri esegeti individuano un grande blocco centrale, in corrispondenza alle domande dei farisei, a sua volta suddiviso, senza grandi novità nel risultato finale: M.J. LAGRANGE, *Évangile selon saint Jean*, Gabalda, Paris 1936, 258-271; R. BULTMANN, *The Gospel of John*, op. cit., 329-342; R. SCHNACKENBURG, *Il Vangelo di Giovanni*, op. cit., 405; S. SABUGAL, *La curación del ciego*, op. cit., 31; R.E. BROWN, *Giovanni*, op. cit., 263; J. MATEOS, J. BARRETO, *Il Vangeo di Giovanni*, op. cit., 404-428; V. BACINONI, *L'aveuglement*, op. cit., 5ss. Ipotizza tre unità: X. LÉON-DUFOUR, *Lettura dell'Evangelo*, op. cit., 412.

processo viene trattato il problema dell'origine del «segno» con la conseguente qualifica di Gesù. Si arriva così alla conclusione logica della indiscutibilità sia del fatto che della sua interpretazione. La risoluzione, con la professione di fede del cieco nato (9,35-39) e la breve controversia con i farisei (9,40-41) è la chiave teologica di tutto l'episodio, che era pure iniziato con un orientamento alle «opere di Dio».

L'uomo che ha acquistato in modo inaspettato la vista diventa, nello svolgersi del racconto, il difensore di Gesù davanti a quelli che ne contestano il fatto e il modo della guarigione; alla fine egli scopre che quell'uomo che l'ha guarito è il «Signore». Alla progressione narrativa corrispondono, da una parte, quella della fede cristologica dell'uomo guarito, dall'altra l'accecamento-peccato dei suoi contraddittori, che sono gli avversari di Gesù⁴⁶.

II.2. Lo sfondo cultico-messianico

La festa delle Tende o dei Tabernacoli⁴⁷, che potrebbe chiamarsi anche festa delle Capanne in riferimento al testo ebreo di *Dt* 16,13 e alla materialità delle capanne rituali, era la festa ebraica più popolare, per questo veniva chiamata semplicemente «la Festa»⁴⁸. Durava sette giorni, dal 15 al 21 del mese di *Tishri* (settembre-ottobre), e si concludeva con una festa solennissima, propria e autonoma, denominata «ottavo giorno»: festa nella festa, giorno di assemblea, gioia, riposo e sacrifici⁴⁹. La festa delle

⁴⁶ Cf. S.A. PANIMOLLE, *Lettura pastorale, op. cit.*, 379.

⁴⁷ Tale denominazione si deve alla Vulgata, così come delle «Tende» obbedisce alla traduzione e reinterpretazione compiuta sdalla Settanta: σκηνοπηγία, che sottolinea il rito di realizzare capanne rituali, centrata però nella σκηνή (tenda-tabernacolo-capanna rituale); CfR. VINCENT, *La fiesta judia de las Cabanas (Sukkot): Interpretaciones midrasicas en la Biblia y en el judaismo antiguo*, Estella, Navarra 1995, 14. Tra i riferimenti espliciti, vedasi *Gv* 7,2.14.37.

L'ambivalenza del nome σκηνοπηγία mette in rilievo l'importanza centrale del tempio, come dimora di Jahweh nella festa; cf. L. CAMARERO MARIA, *Revelaciones Solemnes de Jesus. Derds cristologico en Jn 7-8 (Fiesta de las Tiendas)*, Publicaciones Claretianas, Madrid 1997, 69.

⁴⁸ Per quanto riguarda la festa delle Capanne, i suoi riti, tempi e significati nel I secolo, la monografia di L. CAMARERO MARIA (pp. 69-94) offre copiose informazioni e bibliografia aggiornata. Per quanto riguarda la possibile ricostruzione del lezionario liturgico della festa, cf. A. GULDING, *The Fourth Gospel*, 92-120. Per la molteplicità dei nessi tra tale contesto festivo e la narrazione giovannea, cf. la problematizzazione di S. MOTYER, *Your Father*, 123-128.

⁴⁹ *Lev* 23,34-36.40-41; *Nm* 29,12; *Dt* 16,13; *1Re* 8,65; *2Cr* 7,8-9; *Ne* 8,17; cf. J. JEREMIAS, *Golgotha*, E. Pfeiffer, Leipzig 1926, 61; S. SABUGAL, *La curación del ciego, op cit.*, 23; E' certo che *2Mac* 10,6 suppone che la festa durasse 8 giorni: probabilmente include in essa il giorno ottavo, il quale, pur conservando

Capanne era la festa dell'Alleanza e, per tanto, la festa nazionale d'Israele. Ad essa era associato il ricordo dei grandi eventi che portarono Israele ad essere il popolo di Dio.

Elemento comune di tutte le feste giudaiche è il loro triplice fondamento: all'inizio vi sono le feste delle religioni naturali, il legame con la creazione e con la ricerca di Dio dell'umanità attraverso la creazione; da qui poi si sviluppano le feste del ricordo, della commemorazione e della rievocazione delle azioni salvifiche di Dio e, infine, il ricordo si trasforma sempre di più in speranza nella futura azione salvifica perfetta, che manca ancora⁵⁰.

Così anche la festa delle Capanne, nelle sue origini, ha il carattere di festa stagionale; i primi israeliti incontrarono i cananei celebrando la festa nel campo come un rendimento di grazie per la raccolta di uva e altri prodotti agricoli autunnali. Israele l'adotta e la trasforma in una festa dello jahvismo, di fine-inizio anno e con lo stesso significato, senza mai eliminarne la sua natura agricola⁵¹. A questa ricorrenza che si ricollegano i riti caratteristici della festa: l'abitazione per sette giorni in capanne costituite da ramaglie, le libagioni di acqua destinate ad ottenere la pioggia, la processione intorno all'altare tenendo in una mano un mazzetto di ramoscelli, il *lulab* e nell'altra un frutto di limone, l'*etrog*⁵².

A partire dall'esilio, e a radice dello stesso, Israele sarà spinto all'evocazione del suo passato, per meditare attentamente le profezie o promesse per spiegare la situazione catastrofica in cui il popolo eletto era sprofondata⁵³. Ecco che dal post-esilio in avanti la festa verrà collegata definitivamente alla teologia dell'Alleanza e all'azione salvifica di Dio nella liberazione dall'Egitto⁵⁴ e dunque ai tempi dell'esodo, dell'elezione di Israele, dell'ascolto della Torah⁵⁵, al Tempio come «luogo della presenza del Dio salvatore»⁵⁶, alla sua dedicazione e all'inaugurazione dell'altare⁵⁷.

carattere sabatico, non formava propriamente parte della solennità; cf. G.W. MCRAE, «*The Meaning and Evolution of the Feast of Tabernacles*», CBQ 22 (1960) 251-263.

⁵⁰ Cf. BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret*, Rizzoli, Milano 2007, 278.

⁵¹ *Lv* 23,39; *Es* 23,16; *Gc* 9,27; 21,19-21; cf. G.W. MCRAE, «*The Meaning and Evolution*», *op. cit.*, 251. Anche Filone di Alessandria sottolinea l'aspetto di festa stagionale (*Spec. leg.*, II, 204).

⁵² Cf. STRACK H., BILLERBECK P., *Kommentar zum neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, II, Beck, München 1928, 774-812.

⁵³ Cf. G.W. MCRAE, «*The Meaning and Evolution*», *op. cit.*, 256.

⁵⁴ *Lv* 23,33-43; *Dt* 16,13.

⁵⁵ *Dt* 31,9-13; *Ne* 8.

⁵⁶ Cf. L. CAMARERO MARIA, *Revelaciones Solemnes*, *op.cit.*, 70. Va riconosciuto all'autore il merito di aver sottolineato ampiamente il significato soteriologico ed escatologico della festa e dei suoi riti.

⁵⁷ *1Re* 8,2; *2Cr* 5,3;7,8. Cf. L. CAMARERO MARIA, *Revelaciones Solemnes*, *op.cit.*, 75-79.

Il ricordo del passato avrà la funzione di nutrire la speranza del popolo negli avvenimenti futuri, in cui la potenza di Jahweh si manifesterà in modo ancora clamoroso in favore dei suoi. Gli avvenimenti dell'esodo diventano la figura delle realtà escatologiche e, quindi, attesa messianica⁵⁸. Il carattere messianico-escatologico della festa delle Capanne, già implicito in Os 12,10, nel periodo postesilico sarebbe diventato sempre più marcato, ravvivato anche dalla profezia di Zaccaria.

Zaccaria preannuncia, nel cap. 14, che «tutte le genti» verranno a Gerusalemme proprio per la festa delle Capanne, «per adorare il re» e chiedere al Signore il dono della pioggia⁵⁹. La festa è così messa in relazione al «giorno» escatologico, giorno «unico»⁶⁰, alla battaglia escatologica delle nazioni contro Gerusalemme e alla vittoria di Jahweh, unico Re⁶¹. Emblematico il v. 9 di questo capitolo: «Il Signore sarà re di tutta la terra e ci sarà il Signore soltanto, e soltanto il suo nome». Così la festa delle Capanne appare come figura del regno messianico. Possediamo anche un salmo, il 117, che appartiene alla liturgia postesilica della Festa, che indica il Messia come colui che deve venire: «Benedetto colui che viene nel nome del Signore»⁶².

Di particolare importanza, per ciò che concerne il nostro contesto, sono i due riti centrali della Festa: quello della libagione dell'acqua e quello della luce. Essi erano ripetuti lungo tutta la settimana, ma con una particolare enfasi proprio nell'ultimo giorno della Festa. Tali cerimonie saranno lo sfondo sul quale Gesù fa aderire il suo insegnamento nei capp. 7-8, rafforzato poi dal relativo «segno» al cap. 9; e proprio per la mediazione del profeta Zaccaria, i riti dell'acqua e dalla luce acquistano forti tinte escatologico-messianiche. La profezia della Gerusalemme messianica in *Zaccaria*, in dipendenza da quella di Ez 47,1 sull'acqua vivificante che emana dal tempio della Gerusalemme escatologica, è una reinterpretazione chiara della festa delle Capanne⁶³. Così è probabile che nel tempo di Gesù la libagione fosse

⁵⁸ Cf. J. DANIELOU, *I simboli cristiani primitivi*, Edizioni Arkeios, Roma 1997, 12-13.

⁵⁹ Zc 14,16-19.

⁶⁰ Cf. Zc 14,7-8.

⁶¹ Cf. N.H. STRAITH, *The Jewish New Year Festival*, Londra 1947, 75-80.

⁶² Sal 117, 26; Cf. J. DANIELOU, *I simboli cristiani primitivi*, *op.cit.*, 14.

⁶³ J. Daniélou, seguendo O. Cullmann, spiega il suo simbolismo mediante profezia di Zc 14,8, come la figura dell'effusione escatologica della vita di Dio, concepita come un fiume di acqua viva. Secondo lui, il fatto che l'acqua viva esca dal tempio nella profezia di Ezechiele, si spiega proprio per il riferimento alla cerimonia della festa delle Capanne; cf. J. DANIELOU, *I simboli cristiani primitivi*, *op.cit.*, 59-60.

concepita come la figura dell'effusione escatologica delle acque vive di *Ezechiele*. Inoltre abbiamo il testo di *Is* 12,3 che sembra confermare tale interpretazione: «Attingerete acqua con gioia alle sorgenti della salvezza».

Per quanto riguarda il rito della luce, l'idea di una perpetua luce *a giorno* nasce spontanea dalla cerimonia delle luminarie poste nel cortile delle donne, che illuminavano tutta la città. Appare chiaro che Zaccaria l'ha presente in 14,7 e che il suo richiamo veterotestamentario è la «colonna di fuoco» che guidava di notte Israele, e che era segno della presenza di Dio, la sua epifania⁶⁴. Però nel cap. 14, Zaccaria insiste che nella celebrazione escatologica della festa delle Tende si celebrerà a Gerusalemme la regalità di Jahweh.

In questo sfondo cultico-messianico si inquadra il racconto giovanneo della guarigione del cieco nato. «Aprire gli occhi al cieco» è una frase che mette in relazione l'attività di Gesù con la missione liberatrice del Servo di Jahweh in *Is* 42,6: «Io, il Signore, ti ho chiamato per la giustizia e ti ho preso per mano, ti ho formato e stabilito come alleanza del popolo e luce delle nazioni». Il cieco, dopo essere stato guarito, diventerà «inviato», secondo quanto annunciato dal profeta: «Io ti renderò luce delle nazioni perché porti la mia salvezza fino all'estremità della terra»⁶⁵.

Il testo di *Is* 35,4-5 può essere letto alla luce di quanto qui compiuto da Gesù: «Dite agli smarriti di cuore: "Coraggio! Non temete; ecco il vostro Dio, giunge la vendetta, la ricompensa divina. Egli viene a salvarvi". Allora si apriranno gli occhi dei ciechi e si schiuderanno gli orecchi dei sordi»⁶⁶.

III. Commento Esetico di Gv 9, 1-7. L'Incontro tra Gesù «luce del mondo» e il cieco nato

Presentiamo l'analisi esegetica di *Gv* 9, 1-7, che è la scena d'apertura delle sequenze progressive su cui si articola la composizione del testo di *Gv* 9. Essa è caratterizzata dal breve dialogo tra Gesù e i discepoli e culmina nel gesto di guarigione del cieco. Abbiamo scelto questa pericope perché tutto il dibattito, nelle varie scene successive, ruoterà attorno all'interpretazione e valutazione del «segno» qui compiuto da Gesù.

⁶⁴ La reinterpretazione della nube dell'esodo e la sua proiezione escatologica appare nei libri dei Maccabei (*2Mac* 2,8) e della Sapienza (*Sap* 10,17s), in linea col testo di *Is* 4,2-6. Cf. L. CAMARERO MARIA, *Revelaciones Solemnes*, op.cit., 86.

⁶⁵ *Is* 49,6.

⁶⁶ Cf. J. MATEOS, J. BARRETO, *Il Vangelo di Giovanni*, op. cit., 404.

Troviamo quindi, in questi primi versetti, la chiave ermeneutica dell'intero brano: «Finché sono nel mondo, luce sono del mondo»⁶⁷, a cui corrisponderà quella della scena finale «Io sono venuto in questo mondo per giudicare, perché coloro che non vedono vedano e quelli che vedono diventino ciechi»⁶⁸. L'interpretazione della scena iniziale riveste una particolare importanza per la comprensione del testo stesso in quanto da essa dipenderà la lettura simbolica del tema della cecità-illuminazione suggerita dal passaggio evangelico. Dalla tradizione esegetica dei Padri fino ai moderni confluiscono infatti due orientamenti di fondo, quello cristologico e quello ecclesiastico-sacramentale, rispetto ai quali lo studioso deve prendere posizione. Infine, in Gv 9, 1-7 incontriamo la domanda teologica, cui approfondimento sarà sviluppato nel testo, circa il rapporto tra peccato e malattia.

Nel proporre la seguente analisi esegetica terremo conto del contesto globale che la incornicia, come lo sfondo cultico-messianico del racconto. Seguiremo la traduzione all'italiano proposta da M.L. Rigato⁶⁹.

¹ Καὶ παράγων εἶδεν ἄνθρωπον τυφλὸν ἐκ γενετῆς. ² καὶ ἠρώτησαν αὐτὸν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ λέγοντες· Ραββί, τίς ἥμαρτεν, οὗτος ἢ οἱ γονεῖς αὐτοῦ, ἵνα τυφλὸς γεννηθῆ; ³ ἀπεκρίθη Ἰησοῦς· Οὔτε οὗτος ἥμαρτεν οὔτε οἱ γονεῖς αὐτοῦ, ἀλλ' ἵνα φανερωθῆ τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ ἐν αὐτῷ. ⁴ ἡμᾶς δεῖ ἐργάζεσθαι τὰ ἔργα τοῦ πέμψαντός με ἕως ἡμέρας ἐστίν· ἔρχεται νῦν ὅτε οὐδεὶς δύναται ἐργάζεσθαι. ⁵ ὅταν ἐν τῷ κόσμῳ ᾶ, φῶς εἰμι τοῦ κόσμου. ⁶ ταῦτα εἰπὼν ἔπτυσεν χαμαὶ καὶ ἐποίησεν πηλὸν ἐκ τοῦ πτύσματος, καὶ ἐπέχρισεν αὐτοῦ τὸν πηλὸν ἐπὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς, ⁷ καὶ εἶπεν αὐτῷ· Ὑπαγε νίψαι εἰς τὴν κολυμβήθραν τοῦ Σιλωάμ (ὃ ἐρμηνεύεται Ἀπεσταλμένος). ἀπῆλθεν οὖν καὶ ἐνίψατο, καὶ ἤλθεν βλέπων.

¹ E passando, vide un tale cieco dalla nascita ² e i suoi discepoli gli chiesero: «Rabbì, chi ha peccato, lui o i suoi genitori, perché sia nato cieco?». ³ Rispose Gesù: «Né lui ha peccato né i suoi genitori, ma perché in lui siano manifestate le opere di Dio. ⁴ Noi dobbiamo operare le opere di colui che mi ha inviato finché è giorno; poi viene la notte, quando nessuno può più operare». ⁵ Finché sono nel mondo, luce sono del mondo». ⁶ Detto questo, salivò per terra e fece fango dalla saliva e spalmò il fango sugli occhi di lui ⁷ e gli disse: «Va, lavati alla vasca del Siloe» (che si interpreta Inviato). Allora se ne andò, si lavò e tornò vedente.

⁶⁷ Gv 9,5.

⁶⁸ Gv 9,39.

⁶⁹ M.L. RIGATO, *Giovanni: l'enigma il Presbitero il culto il tempio la cristologia*, EDB, Bologna 2007, 237.

«E passando, vide un tale cieco dalla nascita». La costruzione «καὶ παράγων» con cui si apre la pericope, *hapax* giovanneo, si riallaccia alla conclusione del capitolo precedente, indicando così continuità e progresso della narrazione. Lo mostra chiaramente il soggetto comune di uno e l'altro verbo, così come il valore di congiunzione di «καὶ» all'inizio della frase⁷⁰. Rimane così evidenziato lo sfondo cultico-messianico di autorivelazione di Gesù nell'ultimo giorno della festa⁷¹ come lo scenario del «segno»⁷².

Gesù guarda profondamente⁷³ «un tale cieco dalla nascita». È lo stesso sguardo, quello che sa leggere nell'intimo dell'uomo, che manifesta il suo interesse per il sofferente, per dare una risposta d'amore⁷⁴. Nell'intimo di quest'uomo Gesù trova rassegnazione: cieco dalla nascita, egli sa di essere in una situazione senza speranza, per cui non chiede ciò che è impossibile da ottenere e che comunque non conosce⁷⁵. Lo sguardo di misericordia di Gesù verso il sofferente interroga i suoi discepoli, originando una sorta di “dinamismo della vista” nello scorrere del racconto: dal vedere esteriore, fisico, si giunge a una progressiva illuminazione interiore per tutti coloro che si sono lasciati interpellare da esso⁷⁶.

La domanda dei discepoli, «Rabbì, chi ha peccato, lui o i suoi genitori, perché sia nato cieco?», manifesta la convinzione che tutte le sofferenze fisiche siano la conseguenza immediata del peccato, personale o ereditario. Tale tematica è inerente

⁷⁰ E' dato per scontato che l'episodio si svolga nel corso della celebrazione della festa dei Tabernacoli; cf. F. J. MOLONEY, *Il vangelo di Giovanni*, op. cit., 252.

⁷¹ Gv 7,37.

⁷² Nella vicinanza del recinto sacro: forse il cieco era seduto presso uno degli ingressi di accesso al santuario.

⁷³ Εἶδον - aoristo attivo di ὄραω.

⁷⁴ Cf. rispettivamente: Gv 1,47-50; 11,33; 19,26.

⁷⁵ Il cieco nato non può chiedere di vedere la luce, in quanto non ne ha esperienza; cf. S. SABUGAL, *La curación del ciego*, op. cit., 35.

⁷⁶ Nel racconto del cieco nato il verbo «vedere» ricorre più che in ogni altro capitolo del Vangelo di Gv. (16 volte). Qui ritroviamo le sfumature e tutta la ricchezza teologica che esso racchiude. Se considerato nel suo dinamismo, Il vedere giovanneo rappresenta, in questo brano, un aprirsi con fede alla rivelazione di Dio in Gesù Cristo (cf. 9,38: «Ed egli disse: “Io credo, Signore!”») e questo uso linguistico permette, da una parte, di conservare fortemente il legame con la storia, la connessione con l'incarnazione del Rivelatore; all'altra, d'includere la preesistenza e rimanda alla speranza messianica della vita nuova. Non c'è dubbio che nel QV il vedere è un vedere della fede (due termini sinonimi), è un credere; cf. W. MICHAELIS, *Grande lessico del Nuovo Testamento*, a cura di Gerhard Kittel e Gerhard Friedrich; Edizione italiana a cura di F. Montagnini, G. Scarpat, O. Soffritti, Paideia, Brescia 1972, 1023.

al nesso casuale malattia-peccato, secondo una concezione giudaica ben attestata⁷⁷. Va però ricordato che fin dai tempi di Geremia ed Ezechiele in Israele ci si opponeva all'idea che i figli dovessero pagare per i peccati dei genitori⁷⁸.

«Né lui ha peccato né i suoi genitori». Gesù afferma così che non si nasce peccatori, lo si diventa: non riconoscendo la propria cecità⁷⁹, rifiutando di ascoltare l'Inviato di Dio⁸⁰, non accettando la testimonianza delle sue opere⁸¹, non credendo in Lui⁸² ma soprattutto, decidendosi positivamente contro di Lui⁸³. La cecità di quell'uomo non è manifestazione del peccato ma serve, in realtà, a rivelare «τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ»⁸⁴ in lui: Dio si rivela come suo salvatore.

Per quanto riguarda il nostro contesto, la formula «τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ» richiama soprattutto i segni propri del tempo messianico⁸⁵: «liberati dall'oscurità e dalle tenebre, gli occhi dei ciechi vedranno», chiamati appunto «opere di Dio»⁸⁶; Colui che afferma: «luce sono del mondo»⁸⁷ realizza qui il simbolismo messianico

⁷⁷ Sullo sfondo veterotestamentario di tale questione: per il peccato dell'uomo prima della nascita cf. STRACK-BILLERBECK, *op cit.*, 528s.535s.; per il peccato dei genitori cf. STRACK-BILLERBECK, *op. cit.*, 529; *Es* 20,5; 34,7; *Nm* 14,18; *Dt* 5,9 ecc. L'ipotesi di Schnackenburg secondo cui dietro l'interrogativo dei discepoli si nasconde la chiesa primitiva che non trova risposta al problema della sofferenza, non rimuove l'origine storica della domanda (cf. *Lc* 13,1-5); cf. G. MARCONI, «La vista del cieco», *op. cit.*, 628.

⁷⁸ *Ger* 31,29ss.; *Ez* 18,1-4; cf. R. SCHNACKENBURG, *Il Vangelo di Giovanni*, *op. cit.*, 407.

⁷⁹ Cf. *Gv* 9,41.

⁸⁰ Cf. *Gv* 15,21-22.

⁸¹ Cf. *Gv* 15,24.

⁸² Cf. *Gv* 16,9.

⁸³ Cf. *Gv* 8,34-37; 19,11.

⁸⁴ La formula greca «τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ» designa negli scritti neotestamentari come nei giudaici, in primo luogo, il fatto della creazione: *Gn* 2,2. 3; *Is* 64,7: «noi siamo tutti opera delle tue mani».

⁸⁵ Nel QV la guarigione del cieco nato è una di quelle «opere di Dio» (cf. 3,21; 5,36; 6,28-29; 10,37-38; 14,10-11; 17,4-5) che dovrà manifestare l'unione di Gesù con il Padre, sollecitando la fede del discepolo e la sua rinascita dallo Spirito. Ecco che la nascita dalla carne del «nato cieco» sottende la necessità di una nuova nascita-creazione dallo Spirito, per opera di Dio (cf. *Gv* 3,6). Il cieco nato è «carne», con tutta la sua drammatica condizione di debolezza: egli assurge a modello dell'uomo-carne, nella sua radicale condizione di schiavitù. Il cieco, come ogni credente, è chiamato a rinascere per diventare uomo-spirito: solo così potrà incontrare la sua realtà più profonda; cf. M.L. RIGATO, *Giovanni*, *op cit.*, 239.

⁸⁶ *Is* 29,18.23; cf. V. PASQUETTO, *Da Gesù al Padre: Introduzione alla lettura esegetico-spirituale del Vangelo di Giovanni*, Edizioni del Teresianum, Roma 1983, 250.

⁸⁷ *Gv* 9,5; cf. 3,19; 8,12; 12,35s.

racchiuso nell'illuminazione notturna del Tempio nella festa delle Capanne e incarna la missione del Sevo di Jahweh⁸⁸, come ampiamente presentato da noi in precedenza.

«Noi dobbiamo operare». Il «noi» riflette probabilmente, l'attualizzazione cristiana del prodigio di Gesù, fatta dall'evangelista⁸⁹: la Sua attività salvifica si prolunga, nella Chiesa, per opera di quelli che da Lui sono inviati⁹⁰, e compiono le sue opere⁹¹. E l'attività salvifica perdura finché sussiste nel mondo la luminosa presenza del redentore.

«Detto questo, salvò per terra e fece fango dalla saliva e spalmò (ἐπέχρισεν) il fango sugli occhi di lui». È Gesù che prende l'iniziativa⁹², salivando a terra e facendo del fango con la saliva. Le proprietà medicinali della saliva erano riconosciute nel mondo antico, tanto pagano come giudaico⁹³.

Il fango fatto con la saliva potrebbe avere valore simbolico in riferimento alla creazione del primo uomo⁹⁴; tale spiegazione alluderebbe alla nuova creazione operata dal Verbo incarnato, non difforme dal simbolismo giovanneo; questa è l'interpretazione che troviamo già in Ireneo di Lione e in altri Padri⁹⁵.

Il verbo ἐπιχρίω, ungere, è un *hapax* neotestamentario. È importante sottolineare come χρίω, nella letteratura neotestamentaria, indichi l'unzione messianica

⁸⁸ Essere luce dei gentili: cf. *Is* 42,6.

⁸⁹ È incerto il pronome personale: la versione scelta si trova nei più autorevoli codici e sembra più difficile a causa del contrasto *noi* e *me*; Cf. C.K. BARRETT, *The Gospel*, op. cit., 295; R.E. BROWN, *Giovanni*, op. cit., 372; D. MOLLAT, *Saint Jean, maître spirituel*, Beauchesne, Paris 1976, 142; F. J. MOLONEY, *Il vangelo di Giovanni*, op. cit., 146; R. SCHNACKENBURG, *Il Vangelo di Giovanni*, op. cit., 408. Di parere contrario: M.E. BOISMARD, A. LAMOUILLE, *Synopse des quatre Evangiles, Vol III*, Ed du Cerf, Parigi 1977, 246; ma anche Bultmann pensa che «noi» sia stato introdotto dalla comunità giovannea come modifica; cf. R. BULTMANN, *The Gospel of John*, op. cit., 251.

⁹⁰ *Gv* 13,16.20.

⁹¹ *Gv* 14,12: Gesù associa la comunità dei discepoli al suo operato; cf. C.K. BARRETT, *The Gospel*, op. cit., 295.

⁹² Colpisce che nel Vangelo di Giovanni non è mai il diretto interessato a chiede l'intervento di Gesù, come l'infermo di Betsaida (*Gv* 5) e il cieco nato, ma è Gesù che prende l'iniziativa (altre volte sono i parenti: la Madre a Cana, il regio per il figlio, Marta e Maria per Lazzaro); cf. M.L. RIGATO, *Giovanni*, op. cit., 238.

⁹³ Per un approfondimento rimandiamo cf. C.K. BARRETT, *The Gospel*, op. cit., 296ss.

⁹⁴ *Gn* 2,7; *Is* 64,7. Ma può essere interpretato come figura dell'uomo creato di terra: per esempio nell'uso di «argilla» e di «fango» in *Gb* 4,19;10,9; cf. R.E. BROWN, *Giovanni*, op. cit., 485.

⁹⁵ IRENEO (*Adv. Haer.*, V, 15, 1-4). Cf. A. LOISY, *Le quatrième évangile*, E. Nourry, Parigi 1921, 590; S.A. PANIMOLLE, *Lettura pastorale*, op. cit., 393.

di Gesù⁹⁶ oppure l'unzione dei fedeli mediante lo Spirito Santo⁹⁷. La traduzione di ἐπιχρίω potrebbe quindi essere espressa con il termine “cristificare”: indicherebbe l'azione di Gesù sull'uomo cieco, la nuova creazione fatta attraverso il fango e l'unzione⁹⁸.

«E gli disse: “Va, lavati alla vasca del Siloe” (che si interpreta Inviato). Allora se ne andò, si lavò e tornò vedente». Il progetto di Dio manifesta il suo amore per l'uomo; Gesù glielo mostra, ma la guarigione non avviene automaticamente. Il cieco deve accettare la luce e optare liberamente per essa⁹⁹. La libera opzione dell'uomo si manifesta nell'andare alla piscina secondo l'ordine di Gesù. Solo così potrà nascere dallo Spirito¹⁰⁰.

La piscina di Siloe era collocata nell'estremità meridionale della valle del *Tyropoon*, ai piedi del monte Sion¹⁰¹. Il nome ebraico della piscina, *Shiloah*, dove il cieco deve lavarsi secondo l'ordine ricevuto da Gesù, richiama all'evangelista, per assonanza, la parola *shalùah*, e quindi Ἀπεσταλμένος: un participio passivo che si riferisce a Gesù, l'Inviato di Dio¹⁰². Il verbo ἀποστέλλειν è impiegato nel Quarto Vangelo 16 volte, su 28, per designare l'invio di Gesù nel mondo da parte del Padre¹⁰³. L'interpretazione cristologica suggerita dall'evangelista potrebbe essere confermata dal possibile accostamento con Gn 49,10¹⁰⁴, dove il vocabolo ebraico *shiloh* è interpretato in chiave cristologica nella tradizione giudaica, rabbinica, qumranica¹⁰⁵.

Il cieco nato recupera la vista quando obbedisce alla parola di Gesù che gli dice di lavarsi nella piscina dell'«Inviato»¹⁰⁶; non è, comunque, il contatto con l'acqua

⁹⁶ Lc 4,18; At 4,27; 10,38; Cf. Eb 1,9.

⁹⁷ 2Cor 1,21; cf. CRISOSTOMO, *In II Cor 1,21*: PG 61, 411.

⁹⁸ Sul fatto che ἐπι-χρίω non alluda all'unzione battesimale dell'imposizione (ἐπι) delle mani: cf. S. SABUGAL, *La curación del ciego*, op. cit., 63.

⁹⁹ Cf. Gv 1,12.

¹⁰⁰ Cf. Gv 3,6.

¹⁰¹ Cf. 2Re 20,20; Is 8,6; Ne 3,15; Sir 48,17.

¹⁰² Qui «Inviato» si riferisce a Gesù, l'invio di Dio, e non c'è dubbio che Egli lo sia. Gesù Messia è datore di acqua viva (Gv 4,10.14; 19,34); cf. M.L. RIGATO, *Giovanni*, op. cit., 241-242.

¹⁰³ Cf. R. FABRIS, *Giovanni*, op. cit., 555.

¹⁰⁴ Cf. nota 30. Inoltre cf. HOSKYNS, *The Fourth Gospel*, op. cit., 355; S. SABUGAL, *La curación del ciego*, op. cit., 37; R. FABRIS, *Giovanni*, op. cit., 555.

¹⁰⁵ Cf. K. MÜLLER, «Joh 9,7 und das jüdische Verständnis des Šiloh-Spruches», BZ 13 (1969) 251; S. SABUGAL, *La curación del ciego*, op. cit., 37; S.A. PANIMOLLE, *Lettura pastorale*, op. cit., 393.

¹⁰⁶ L'ordine di Gesù al cieco di lavarsi nella piscina del Siloe ricorda la guarigione del siro Naaman dalla lebbra, invitato dal profeta Eliseo; l'uomo obbedisce senza contestare, come il funzionario del Re che

che effettua la cura, ma il contatto con l'Inviato¹⁰⁷. L'acqua dell'Inviato¹⁰⁸ può richiamare proprio lo Spirito che sgorgherà dal suo intimo¹⁰⁹. E' infatti grazie a Gesù, l'Inviato di Dio, la «luce del mondo», che vengono aperti gli occhi dell'uomo radicalmente incapace di vedere. Gesù stesso, sorgente di acqua viva, alla fine dell'intero dibattito conferma questa lettura in chiave cristologica quando dichiara che è venuto in questo mondo «perché quelli che non vedono, vedano»¹¹⁰. Essi sono gli uomini – tutti noi – che vivono nelle tenebre dell'incredulità e ottengono la luce della fede¹¹¹.

«Allora se ne andò, si lavò e tornò vedente». E' visione fisiologica, che però rappresenterà il punto di partenza, di tutto un dinamismo cristologico della fede, verso una visione metafisica e alla pienezza della fede nel Figlio dell'uomo¹¹².

IV. MESSAGGIO TEOLOGICO

IV.1. Prolegomeno

La precedente analisi esegetica, condotta alla luce del contesto giovanneo della pericope e il suo sfondo storico, così come la sua strutturazione letteraria interna, offre la base per ottenere l'interpretazione teologica che la redazione dell'evangelista ha depositato in essa. Senza negare le diverse spiegazioni che gli autori neotestamentari e dell'esegesi patristica posteriore hanno dato, il nostro sforzo si orienterà nel leggere i versetti presentati a partire dalla teologia interna dell'autore stesso, da noi presentata. I risultati dell'indagine sintetica hanno evidenziato che la pericope oggetto di studio ha uno sfondo cristologico: l'interesse principale dell'evangelista e il significato più profondo di Gv 9 è la rivelazione concreta di Gesù «luce del mondo» che, ridonando la vista a un cieco nato, accende in lui la scintilla della fede.

crede con una sola parola sulla guarigione del figlio (Gv 4,50). Questo mostra come il mendicante cieco fosse aperto alla fede; cf. R. SCHNACKENBURG, *Il Vangelo di Giovanni*, op. cit., 410.

¹⁰⁷ Cf. F. J. MOLONEY, *Il vangelo di Giovanni*, op. cit., 254. Già Crisostomo sostenne questa tesi: cf. G. CRISOSTOMO, *Homilias*, op. cit., 282-283.

¹⁰⁸ Evidenziamo inoltre che era dalla piscina del Siloe che l'acqua usata per la libagione della festa delle Capanne era attinta; cf. C.K. BARRETT, *The Gospel*, op. cit., 297.

¹⁰⁹ Cf. Gv 7,37-39; 19,34.

¹¹⁰ Gv 9,39.

¹¹¹ Cf. G. REIM, «Joh 9», op. cit., 250.

¹¹² Cf. Gv 9,35-37.

Non mancano autori moderni, rappresentanti dell'interpretazione battesimale, che sottolineano l'autorità esegetico-patristica in questo senso; tale posizione sembra dimenticare il carattere pastorale dell'esegesi patristica che, sebbene lecita, è più preoccupata ad accomodare il testo biblico ai bisogni dei fedeli che a evidenziare l'intenzione dell'autore sacro. Ecco perché tale approccio è rifiutato da R. E. Brown, che sottolinea come il criterio esterno debba essere corroborato da indizi interni del testo giovanneo¹¹³.

Come abbiamo evidenziato, sia per il giudaismo contemporaneo che nel contesto giovanneo¹¹⁴, il rito della libagione dell'acqua, in occasione della festa delle Capanne, aveva un significato nettamente messianico: era il simbolo della salvezza escatologica. A radice dell'interpretazione messianica di *Gn* 49,10 compiuta dal giudaismo contemporaneo, l'evangelista così interpreta il vocabolo «Siloe»: lavarsi nella piscina del Siloe corrisponde al credere all'Inviato di Dio, nella dignità messianica di Gesù. Che questo sia esatto, lo mostra la stretta relazione tra il participio «νιψάμενος» e il verbo «ἀνέβλεψα»¹¹⁵, quest'ultimo impiegato probabilmente per evocare il rispettivo segno messianico attribuito al Servo di Jahweh.

Concludiamo dicendo che la pericope giovannea del cieco nato non riflette indizi letterari espliciti a favore di un'interpretazione battesimale¹¹⁶: non volle essere una catechesi cristiana sul battesimo. L'antica testimonianza della liturgia e dell'esegesi patristica a questo rispetto, è semplicemente una rilettura ecclesiastica del racconto alla luce del dato neotestamentario sul sacramento dell'iniziazione cristiana.

IV.2. Un segno messianico

Nel Quarto Vangelo troviamo la chiave per un'obbiettiva interpretazione di tutto il testo evangelico, quando, nella conclusione dello stesso¹¹⁷ si afferma che questo libro è la selezione di molti altri segni, operati da Gesù nella presenza dei suoi

¹¹³ Cf. R.E. BROWN, *Giovanni, op. cit.*, 497-499. Anche se qui, contrariamente alla nostra tesi, Brown sostiene che l'elemento battesimale sia evidente.

¹¹⁴ *Gv* 7,37-38.

¹¹⁵ *Gv* 9,9.11.15.18.

¹¹⁶ Senza, per questo, escluderne un'allusione.

¹¹⁷ *Gv* 20,30-31.

discepoli, consegnati per iscritto per consolidare la fede dei suoi lettori e la dignità messianico-divina di Gesù, per radicarci in questa fede e avere «vita nel suo nome»¹¹⁸.

I segni operati da Gesù annunciano ed inaugurano l'era messianica. Rivelano la «δόξα» di Gesù¹¹⁹ e di Dio¹²⁰ cioè la manifestazione salvifico-escatologica di Dio per il suo popolo¹²¹. Rivelano anche la dignità messianica di Gesù¹²². Sono essenzialmente segni messianici.

Uno di questi segni messianici, operati da Gesù, è la guarigione del cieco nato. È uno dei segni più portentosi operati da Gesù. Il dono della vista, conferito al cieco¹²³, il fatto di avergli aperto gli occhi¹²⁴, perché vedesse chi prima era cieco¹²⁵ attualizza uno dei segni escatologici, preannunciati dal profeta Isaia per l'era messianica: «Farò camminare i ciechi per vie che non conoscono, li guiderò per sentieri sconosciuti; trasformerò davanti a loro le tenebre in luce...: ciechi, volgete lo sguardo per vedere»¹²⁶; «in quel giorno...liberati dall'oscurità e dalle tenebre, gli occhi dei ciechi vedranno»¹²⁷; E quando Dio verrà come salvatore, «allora si apriranno gli occhi dei ciechi»¹²⁸.

Attraverso questo segno messianico¹²⁹ si rivela anche Gesù come «luce del mondo»¹³⁰. Vengono evocati poi gli oracoli del Deuteroisaia sulla missione del Servo di Yhwh¹³¹, costituito da Dio per essere «luce delle nazioni» e aprire gli occhi ai ciechi¹³².

La fede in Cristo, a cui giunge il cieco guarito, porta a una duplice visione: la luce del giorno e la «Luce del mondo». Per cui il segno della guarigione dalla cecità

¹¹⁸ Cf. R.E. BROWN, *Giovanni, op. cit.*, 1331-1339; S. SABUGAL, *La curación del ciego, op cit.*, 65-66.

¹¹⁹ Gv 2,11.

¹²⁰ Gv 11,4.40.

¹²¹ Cf. Is 42,6-8; 60,1-2; 66, 10-11.18-19.

¹²² Gv 6,14; 7,31.

¹²³ Gv 9,11.15.18.

¹²⁴ Gv 9, 10.14.17.21.26.30.32.

¹²⁵ Gv 9,7.15.19.21.25.

¹²⁶ Is 42,16.18.

¹²⁷ Is 29,18.

¹²⁸ Is 35,5.

¹²⁹ Gv 9,16.

¹³⁰ Gv 9,5; cf. 8,12.

¹³¹ Cf. S. SABUGAL, *La curación del ciego, op cit.*, 68.

¹³² Is 42,6-7; cf. 49,6.

ha in sé un valore simbolico: il suo significato profondo indica il dono della fede, l'illuminazione della mente e del cuore dell'uomo verso la piena adesione al Figlio dell'uomo.

In questo cammino della fede, l'iniziativa è di Cristo: Egli viene all'incontro dell'uomo ferito e proprio lì «rivela l'uomo all'uomo»¹³³. Gesù non si sofferma sull'origine della malattia e dell'infermità; con forza rigetta la teologia della retribuzione, insegnando che la disgrazia fisica non è dovuta al peccato ma che essa riveste una finalità salvifica: manifestare le opere di Dio¹³⁴. Quello che prima era letto come segno di peccato ora diventa segno e occasione di salvezza.

Gesù è interessato all'uomo concreto, rivelando la prossimità divina davanti alla sofferenza umana. Facendo del fango con la saliva, Egli unge il cieco, lo "cristifica" proprio nel "luogo" della sua fragilità; la cecità diventa così lo spazio nel quale e mediante il quale l'uomo fa esperienza di Dio. Toccato dall'Amore, il cieco guarito scoprirà la sua dignità e totale libertà, incontrando in Gesù la meta della pienezza umana. Così, dall'empirica guarigione egli arriverà alla "conversione" esistenziale, ovvero all'accoglienza della "Luce"¹³⁵.

Il Dio creatore non si manifesta nella legge, ma nella vita dell'uomo, liberandolo e salvandolo: ecco perché Egli non è "codificabile". Perciò, per credere, bisogna leggere i segni, le opere di Gesù che sono quelle del Padre¹³⁶. Da qui, la duplice opzione per ogni credente: o leggere nella propria vita l'azione di Dio, disponendosi ad accettare il nuovo e l'imprevedibile o, al contrario, ostinarsi a leggere la vita attraverso l'ideologia rigida che la soppianta. Ci si trova così nel frangente di negare la realtà e non di riconoscerla l'azione di Dio¹³⁷.

L'ordine di andare a lavarsi nella piscina «del Siloe» richiede una risposta. La fede è sempre un dono gratuito e libero. Da una parte è una rivelazione progressiva; dall'altra l'uomo accoglie questa rivelazione aprendosi all'azione della grazia. L'evangelista sottolinea l'obbedienza del cieco al comando del Maestro; quindi mostra che la guarigione e il dono della fede avvengono per intervento divino, ma non senza collaborazione umana: crede alla parola di Gesù. Inizierà così un processo

¹³³ Cf. CONCILIO VATICANO II, *Cost. past. Gaudium et spes*, 22.

¹³⁴ *Gv* 9,3; *Is* 29,23; cf. 29,18; 65,5.

¹³⁵ Cf. *Gv* 1,9-13.

¹³⁶ Cf. *Gv* 9,4.

¹³⁷ Cf. J. BARRETO, *Il Vangeo di Giovanni*, op. cit., 421.

ascendente verso la piena professione di fede¹³⁸, che perfettamente rappresenta il carattere induttivo della cristologia giovannea: una cristologia che nasce, per così dire, dal cuore dell'uomo aperto al mistero di Cristo.

Attraverso il segno compiuto da Cristo, autorivelazione della sua dignità messianico-divina, Egli offre agli uomini la possibilità di autogiudicarsi, ponendoli davanti ad un'opzione radicale: accettarla nella fede, riconoscendo la propria "cecità" congenita e la necessità di essere "illuminati" dalla "Luce"; rifiutarla, nell'arrogante incredulità di chi, antepoendo il precetto all'esperienza di fede, non riconosce la propria totale mancanza di "Luce".

Entrambe gli atteggiamenti sono magistralmente personificati, rispettivamente, nel cieco curato e nei farisei. Il primo, curato dalla cecità fisica, inizierà un cammino che lo porterà ad essere illuminato da un altro "tipo" di Luce, quella metafisica della fede in Cristo. Diametralmente opposta la posizione dei farisei, che si conclude con una unanime incredulità e nel considerare Cristo «un peccatore»¹³⁹. Chi accetta con la fede la luce che è Gesù, ottiene vita e salvezza; chi si ostina nelle tenebre dell'incredulità, rifiutando la persona del Cristo, diviene cieco e vive nel peccato dell'incredulità.

Non formule astratte, precetti e norme, ma esperienze vive, esperienze di ogni giorno diventano parabole dell'agire di Dio. Gesù sovraneamente non confina la sua azione nella tradizione degli antichi ed ammaestra come uno che ha autorità. A Lui bisogna aderire in modo esistenziale. La fede è sempre fede in Gesù Cristo, la fede ha dunque un contenuto. Questo contenuto non è tuttavia una formula astratta o una profondità senza nome della realtà, ma il Dio, che nella storia e nella Persona di Cristo ha parlato ed agito. Il contenuto della fede è dunque una Persona, la sua opera e la sua sorte, che si manifesta e deve essere accolta nella vita di ogni uomo¹⁴⁰.

¹³⁸ Gv 9,38.

¹³⁹ Gv 9,24.

¹⁴⁰ Cf. W. KASPER, *Introduzione alla fede, traduzione dal tedesco Rosino Gibellini*, Queriniana, Brescia 1973, 85-107.