

J. BEHR, J. CHRYSYSSAVGIS, A. ČILERDŽIĆ, A. DIBO, J. FOREST,
P. GEORGI, C. HOVORUN, N. IGNATOVIĆ, P. KALAITZIDIS,
CH. KARAKOLIS, A. MAKARYAN, SR. MAGDALENE,
A. MANOLESCU, D. MOROZOVA, V. MUTAFOV,
A. PAPANIKOLAOU, S. PASCHALIDIS, A. PECKSTADT,
M. G. SELEZNEV, K. SIGOV, P. YFANTIS,
K. WARE, M. VAN PARYS

BEATI I PACIFICI

Atti del XXII Convegno ecumenico internazionale
di spiritualità ortodossa

Bose, 3-6 settembre 2014

a cura di

Luigi d'Ayala Valva, Lisa Cremaschi e Adalberto Mainardi
monaci di Bose

estratto

EDIZIONI QIQAJON
COMUNITÀ DI BOSE

LA PACE, DONO DEL CRISTO RISORTO
(Gv 20,19-21)

Christos Karakolis*

Come recita il titolo, la presente relazione si limiterà allo studio del Vangelo secondo Giovanni, in modo che, all'interno del suo ambito circoscritto, possa emergere un'immagine per quanto possibile completa di un testo biblico particolare.

All'epoca del Nuovo Testamento in Palestina la pace poteva essere compresa in due sensi diversi: nel senso giudaico-biblico di *šalom* e nel senso romano di *pax romana*.

Il senso giudaico-biblico della pace ha le sue radici nell'Antico Testamento, dove questo termine indica principalmente la condizione di benessere che deriva dall'osservanza della volontà di Dio. Non si tratta quindi di una dimensione interiore, ma principalmente e soprattutto di una dimensione esteriore, che ha evidentemente anche conseguenze interiori¹. In Palestina – regione storicamente devastata da guerre e incursioni di conquistatori stranieri – la pace diventa progressivamente un bene così importante, da arrivare a costituire il comune saluto tra gli abitanti di questa regione. Il primo e principale bene, dunque,

* Professore associato di Nuovo Testamento presso la Facoltà di teologia dell'Università di Atene. Traduzione dall'originale greco di Luigi d'Ayala Valva.

¹ Quando regna la pace nelle condizioni esteriori della vita, si creano i presupposti perché gli uomini siano in pace anche interiormente, senza per questo che la pace interiore sia una conseguenza necessaria della pace esteriore.

che Dio accorda agli uomini che osservano i suoi comandamenti è la pace, la *non*-guerra, la *non*-violenza. Dio accorda tale bene al suo popolo eletto donandogli dei capi all'altezza della situazione, in modo che attraverso la loro guida il popolo possa sconfiggere i suoi nemici. In questo modo sono interpretati nell'AT la storia di Abramo, gli eventi dell'esodo dall'Egitto, l'ingresso nella terra promessa, come anche i periodi dei giudici, dei re e dei maccabei. In qualunque momento della storia, quando il popolo di Israele non osserva l'alleanza e i comandamenti di Dio, allora Dio gli toglie la sua benedizione e il popolo subisce vicende storiche drammatiche. Allora la pace è assente, mentre prevalgono guerra, prigionia, devastazione, paura, disperazione e morte (cf. Ger 16,3-14). Viceversa, il prevalere della pace in mezzo al popolo indica la presenza della benedizione di Dio (cf. Ez 34,25-31). In ogni caso, ciò che è della massima rilevanza per il nostro tema è che nell'AT la pace collettiva, presupposto per la pace individuale, è di regola raggiunta attraverso la violenza². Quando il popolo di Dio riesce a imporsi sui suoi nemici e a incutere loro paura attraverso azioni di guerra, allora sopraggiunge, per quanto provvisoriamente, la pace. Queste azioni di guerra, come abbiamo notato in precedenza, sono benedette, sostenute e a volte perfino condotte a termine dallo stesso Dio³.

Questa comprensione delle guerre di Israele come guerre "sante"⁴ conformi alla volontà di Dio sembra essere comune alla maggior parte delle correnti del giudaismo del tempo del NT, incluso l'essenismo anacoretico della comunità di Qumran, nei

² Tra i molti passi cf. Gs 6,20-21; Gdc 1,8.17.23-25; 11,29-39; 1Sam 18,27; 27,8-11; 2Cr 25,11-15.

³ Cf. a titolo indicativo Gs 10,11-14.28-40; 11,20-23; Gdc 15,14-15; 2Re 19,35; 2Cr 14,2-3.9-14; Sal 2,7-9; 18(17),39-41; 21(20),8-9; 68(67),21-23; 135(134),8-10; 144(143),1-2; Is 8,5-9; 34,2-8; 49,26; 63,3-6; Ger 51,33-40; Abd 8-9. Cf. tra gli altri R. Eisen, *The Peace and Violence of Judaism. From the Bible to Modern Zionism*, Oxford 2011, pp. 47-50.

⁴ Sull'argomento cf. R. Firestone, *Holy War in Judaism. The Rise and Fall of a Controversial Idea*, Oxford 2012, soprattutto pp. 17-63.

cui testi viene espressa l'attesa della battaglia escatologica tra i "figli della luce" e i "figli delle tenebre"⁵. Una palese eccezione a questa regola è costituita dalla classe elevata del giudaismo che prospera sotto il dominio dei romani e quindi non ha alcun motivo per cambiare lo *status quo* vigente rischiando di perdere i diritti acquisiti con una rivolta contro di loro finalizzata a raggiungere la pace "biblica" nel senso veterotestamentario del termine. La classe sacerdotale del tempio di Gerusalemme, ma anche i farisei che sono membri del grande sinedrio o gravitano attorno a esso, accettano i romani come un male necessario e ritengono che la loro presenza sia una garanzia di pace. È significativo che durante la guerra giudaica (68-70 d.C.) la classe sacerdotale e il grande sinedrio inizialmente si oppongono alla prospettiva della rivolta e solo in seguito siano costretti, con molte esitazioni, a prendervi parte⁶. Il risultato finale è quello che fin dall'inizio essi cercavano di evitare, cioè il completo rovesciamento del loro potere e la distruzione del popolo e del luogo santo. Si tratta di un esito contrario alle promesse veterotestamentarie relative alla guerra santa e al suo esito. Ciò nonostante il fatto che quasi tutto il giudaismo della Palestina sia coinvolto nella rivolta, mostra appunto che cosa crede in quest'epoca il popolo giudaico nella sua maggioranza riguardo alla pace: solo dopo una guerra vittoriosa contro i romani può affermarsi la pace di Dio. Solo allora ci sarà realmente *šalom*.

La concezione giudaica della pace testimoniata nel Vangelo secondo Giovanni si identifica con l'idea veterotestamentaria che ho appena descritto sopra. I giudei, secondo la presentazione che

⁵ Sull'argomento cf. J. J. Collins, "The Mythology of Holy War in Daniel and the Qumran War Scroll. A Point of Transition in Jewish Apocalyptic", in *Vetus Testamentum* 25 (1975), pp. 596-612; C. D. Elledge, "The Prince of the Congregation. Qumran 'Messianism' in the Context of Milhama", in *Qumran Studies. New Approaches, New Questions* a cura di M. T. Davis e B. A. Strawn, Grand Rapids MI 2007, pp. 178-207.

⁶ Su questi eventi cf. P. Schäfer, *The History of the Jews in the Greco-Roman World*, London 2003, pp. 123-129.

dà di loro il quarto vangelo, aspirano a proclamare Gesù come loro re (cf. Gv 6,15). Lo accolgono a Gerusalemme come messia regale (cf. Gv 12,13). Anche i suoi discepoli fin dall'inizio lo riconoscono come messia e re di Israele (cf. Gv 1,41.45.49). Secondo la concezione giudaica, la principale missione del messia escatologico inviato da Dio dovrebbe essere quella di ripetere le imprese gloriose di David – questa volta contro i romani – in modo che Israele si renda indipendente e sia onorato da tutte le genti, secondo la volontà di Dio, e alla fine giunga la pace⁷.

Per mancanza di fede in Dio e nella testimonianza della Scrittura, il sommo sacerdote Caifa nel Vangelo secondo Giovanni esprime l'opinione che esiste il pericolo che il popolo, riconoscendo Gesù come il messia atteso, si lasci trascinare in una disperata insurrezione contro i romani, che essi reprimeranno nel sangue distruggendo ogni cosa (cf. Gv 11,49-50) e certamente abolendo i privilegi della classe giudaica che è al potere ed è da lui stesso guidata. Per evitare questo esito Caifa propone al grande sinedrio di mettere a morte Gesù: “È conveniente per voi che un solo uomo muoia per il popolo, e non vada in rovina la nazione intera” (Gv 11,50). Per Caifa dunque una guerra santa contro i potentissimi romani è votata a priori all'insuccesso. Se la presenza di Dio, che è percepibile nei segni compiuti da Gesù, comporta il pericolo di un'insurrezione popolare, allora è necessario che lo strumento di tale presenza sia annientato. In questo modo Caifa mostra in realtà di porre la potenza di Roma al di sopra della volontà di Dio. Così dunque, pur essendo egli un sommo sacerdote giudeo, ha rinnegato completamente la concezione della pace dell'unico vero Dio – secondo la testimonianza dell'AT – e ha accettato al suo posto la pace umana, che si fonda

⁷ Cf. L. T. Stuckenbruck, “Messianic Ideas in the Apocalyptic and Related Literature of Early Judaism”, in *The Messiah in the Old and New Testaments*, a cura di S. E. Porter, Grand Rapids MI 2007, pp. 90-113. Nonostante la varietà delle concezioni messianiche presenti nel giudaismo dell'epoca, tutte concordano sul fatto che il messia sarà lo strumento di Dio nella vittoria e nel trionfo finale di Israele sui suoi nemici.

anch'essa sulla violenza, ma una violenza che non è né richiesta né benedetta da Dio, ma che è dettata solo ed esclusivamente dall'arroganza umana e dalla sete di potere e di guadagno. Nel caso particolare si tratta di una violenza ingiusta e illegittima, perché la decisione di mettere a morte Gesù viene presa prima ancora che Gesù sia processato e abbia la possibilità di difendersi e sostenere la propria causa (cf. Gv 7,51). In sostanza Caifa diventa in questo modo un sostenitore della *pax romana*⁸.

Questo vale anche per tutto il grande sinedrio, che secondo la proposta di Caifa decide di mettere a morte Gesù (cf. Gv 11,53) subito dopo la resurrezione di Lazzaro (cf. Gv 11,43-44), che nessuno dei suoi membri mette in dubbio (cf. Gv 11,47) chiudendo però gli occhi davanti alla presenza viva di Dio che essa indica. Infine, una parte del popolo, pur essendo testimone dei segni di Gesù⁹, chiede l'esecuzione di Gesù seguendo alla fine i suoi capi, i quali rappresentandolo proclamano che non riconoscono altro re all'infuori di Cesare (cf. Gv 19,14-15). In questo modo, dichiarando la loro sottomissione a Cesare, i capi dei giudei cancellano di fatto la loro storia sacra e l'attesa escatologica del messia liberatore¹⁰.

La *pax romana*, dall'altra parte, viene espressa come idea nel Vangelo secondo Giovanni innanzitutto da Pilato. Si tratta di una pace di carattere puramente politico, e dunque dal punto di

⁸ Cf. G. L. Borchert, *John 1-11 (The New American Commentary 25A)*, Nashville TN 1996, pp. 364-365.

⁹ Cf. a titolo indicativo Gv 2,23; 6,2.14; 7,31; 9,16; 12,37.

¹⁰ Sulla complessa semantica e sulla funzione drammaturgica del termine "giudei" nel Vangelo secondo Giovanni, cf. J. Frey, "Die 'Juden' im Johannesevangelium und die Frage nach der 'Trennung der Wege' zwischen der johanneischen Gemeinde und der Synagoge", in Id., *Die Herrlichkeit des Gekreuzigten. Studien zu den Johanneischen Schriften I*, Tübingen 2013, pp. 339-377. Non possiamo affrontare qui la complessa questione se nel racconto della passione si presupponga la presenza dell'intero popolo giudaico o solo dei suoi capi. Per alcuni commentatori, il fatto che l'evangelista usi il termine "giudei" in modo alternativo con quello di "sommi sacerdoti" mostra che la responsabilità per la condanna a morte di Gesù non è limitata ai capi del giudaismo, ma si estende all'intero popolo (cf. Gv 7,19; 8,37.40).

vista biblico di una falsa pace, che non costituisce, come lo *šalom*, un'espressione della benedizione di Dio, ma una dura prova per il popolo, dalla quale esso attende la liberazione attraverso una guerra santa sotto la guida del messia atteso, per poter godere alla fine la vera pace di Dio. Elemento fondamentale della pace romana è l'imposizione violenta. Chiunque la contesti è castigato in modo spietato. La *pax romana* è in realtà la definizione eufemistica che la propaganda romana dà alla conquista e allo sfruttamento da parte dei romani dei popoli che si trovano sotto la loro sovranità con l'imposizione di tirannia, violenza, terrorismo e sfruttamento¹¹.

Pilato, come alto funzionario romano, è al servizio della *pax romana*. Fintanto che considera Gesù un innocuo giudeo, che è in realtà innocente e per questo non merita la condanna capitale (cf. Gv 18,38; 19,4,12), conserva un atteggiamento benevolo nei suoi confronti e cerca di trovare il modo per assolverlo (cf. Gv 18,39; 19,5). Appena constatata però che Gesù potrebbe eventualmente avanzare delle pretese regali (cf. Gv 19,12), cede alle pressioni della folla e dei suoi capi e lo consegna alla morte (cf. Gv 19,12). Pilato cioè – esattamente come Caifa – sacrifica un innocente, pur di salvaguardare la *pax romana*, poiché è in agguato il pericolo che i giudei insorgano qualora Gesù venga rilasciato, soprattutto ora che, attraverso i loro capi, sono giunti al punto di riconoscere come loro unico re Cesare (cf. Gv 19,15: “Non abbiamo altro re al di fuori di Cesare”), ciò che per la loro identità è qualcosa senza precedenti. D'altra parte è evidente il pericolo per lo stesso Pilato di cadere in disgrazia qualora metta in libertà un giudeo con pretese regali e questi poi metta in atto una sommossa antiromana. Pilato dunque, come gli altri, assicura i propri privilegi personali nel contesto della pace romana sacrificando un uomo di cui conosce l'innocenza

¹¹ Sull'argomento cf. K. Wengst, *Pax Romana and the Peace of Jesus Christ*, London 1987.

e riguardo al quale forse addirittura sospetta che sia qualcosa di più di un semplice uomo (cf. Gv 19,7-12).

Sulla base di quanto detto, nel Vangelo secondo Giovanni lo *šalom* veterotestamentario e giudaico da una parte, e la *pax romana* dall'altra, convergono e alla fine arrivano a identificarsi. Entrambi si volgono contro Gesù e di comune accordo lo conducono alla morte. Entrambi sono al servizio di interessi personali. Entrambi utilizzano la violenza come loro strumento. Entrambi negano nei fatti la presenza di Dio nel mondo e la salvezza che da essa scaturisce.

Agli antipodi della pace giudaica e di quella romana si trova la pace di Cristo. Il quarto evangelista considera Gesù principalmente come messia¹² e Figlio di Dio¹³. Questo appare chiaramente dal primo epilogo del suo vangelo: “Questi [segn]i sono stati scritti perché crediate che Gesù è il Cristo, il Figlio di Dio, e perché, credendo, abbiate la vita nel suo nome” (Gv 20,31). Nel Vangelo secondo Giovanni questi due titoli in larga misura coincidono.

Nell'AT prima della fondazione dell'istituzione monarchica il re di Israele era lo stesso Dio¹⁴. Anche se la richiesta degli israeliti di avere anch'essi un re come tutte le altre nazioni circostanti significa contestare Dio come loro re, Dio accondiscende a questa richiesta (cf. 1Sam 8,7-9). Tuttavia, a differenza dei re dei popoli circostanti in epoca veterotestamentaria, il re di Israele non è considerato divino per natura, ma è presentato come un uomo “adottato” da Dio e come suo rappresentante in terra¹⁵.

¹² Cf. Gv 1,17.41; 3,28; 4,25-26.29; 7,31.41; 9,22; 10,24-25; 11,27; 17,3; 20,31. Cf. anche i riferimenti alla dignità regale di Gesù, legata in modo inscindibile alla sua identità messianica, in Gv 1,49; 12,13.15; 18,33-39; 19,3.12.14-15.19.21.

¹³ Cf. i riferimenti espliciti in Gv 1,34.49; 3,18; 5,25; 10,36; 11,4.27; 19,7; 20,31 e i riferimenti impliciti in Gv 1,14.18; 3,16-17.35-36; 5,19-23.26; 6,40; 8,35-36; 14,13; 17,1.

¹⁴ Sul tema cf. S. W. Flynn, *YHWH is King. The Development of Divine Kingship in Ancient Israel*, Leiden 2014.

¹⁵ Su questo problema specifico cf. A. Y. Collins e J. J. Collins, *King and Messiah as Son of God. Divine, Human and Angelic Messianic Figures in Biblical and Related Literature*, Grand Rapids MI 2008, pp. 22-24.

In questo senso il re di Israele può anche essere definito “figlio di Dio”, come fa il salmo 2, che è un salmo di intronizzazione regale nel quale Dio dice al nuovo re: “Tu sei mio figlio, io oggi ti ho generato (Sal 2,7)¹⁶.

Quando dunque Natanaele riconosce Gesù allo stesso tempo come “figlio di Dio” e “re di Israele” (Gv 1,49), gli attribuisce di fatto il titolo che secondo la concezione giudaica veterotestamentaria spetta solo al messia¹⁷. Ciò che però Natanaele non ha compreso ancora, come del resto tutti i discepoli, è che Gesù non è l'uomo-messia “adottato” da Dio come figlio e il rappresentante di Dio in terra, ma lo stesso Figlio di Dio per natura (cf. significativamente Gv 5,17-26). Di fatto, con la presenza incarnata sulla terra del suo Figlio, Dio sottrae agli uomini il titolo regale che aveva concesso loro all'epoca di Saul, e lo attribuisce a suo Figlio, il Dio-uomo (*theánthropos*)¹⁸, che associa nella sua persona il titolo dell'uomo re-messia di Israele e quello di Dio Re-celeste del mondo¹⁹.

Come nell'AT è Dio stesso a guidare gli eserciti di Israele, perché i nemici siano sconfitti e alla fine prevalga la pace, nel Vangelo secondo Giovanni Dio stesso diventa uomo per condurre personalmente la guerra contro le “potenze delle tenebre”²⁰ e per sottomettere nuovamente al suo potere non solo il popolo eletto di Israele, ma l'intero mondo caduto nel peccato, che non ha cessato di appartenergli, dal momento che esso è una sua creatura (cf. Gv 1,3).

¹⁶ Sul Sal 2 cf. *ibid.*, pp. 10-15. Cf. anche Sal 110.

¹⁷ Cf. A. Y. Collins e J. J. Collins, *King and Messiah as Son of God*, pp. 15-72.

¹⁸ Il termine è posteriore ed è attestato per la prima volta in Origene, *Sui principi* II,6,3, ma esprime esattamente la dottrina cristologica giovannea.

¹⁹ Non è un caso che nel Vangelo secondo Giovanni il diavolo non porti il titolo regale, non venga cioè chiamato “re” (*basileús*), ma semplicemente “principe” (*árchon*: cf. Gv 12,31; 14,30; 16,11): quindi non egli è il re legittimo, ma colui che si trova per il momento a governare il mondo, ma il cui potere avrà termine appena si manifesterà il re legittimo che giustamente glielo sottrarrà. Cf. C. S. Keener, *The Gospel of John. A Commentary II*, Peabody MA 2003, pp. 879-880.

²⁰ Cf. Gv 1,5; 3,19; 6,17; 8,12; 12,35-46; 1Gv 1,5; 2,8-9.11. Esattamente in questo contesto Gesù viene ripetutamente presentato come la vera luce del mondo (cf. Gv 1,4-5-7-9; 3,19-21; 8,12; 9,5; 11,9-10; 12,35-36.46).

Nel contesto di tale guerra Gesù offre agli uomini ciò che il diavolo “omicida” (*anthropoktónos*: Gv 8,44; cf. 1Gv 3,15) non può in alcun modo offrire loro, ossia la vita eterna²¹. Questo dono traspare nei segni inauditi compiuti da Gesù e viene proclamato attraverso le sue parole. Gesù così dona il pane inesauribile (cf. Gv 6,5-13) come “pane della vita” (*ártos tês zoês*: Gv 6,48.51) e il vino sublime (cf. Gv 2,7-10) come “vite vera” (*ámpelos he alethiné*: Gv 15,1.5)²²; fa dono della vita al figlio del funzionario regale che era sul punto di morire (cf. Gv 4,47-53) e a Lazzaro che era già morto (cf. Gv 11,43-44), come colui che è “la resurrezione e la vita” (*he anástasis kai he zoé*: Gv 11,25-26); chiama la Samaritana (cf. Gv 4,7-26) come colui che è “il pastore buono” (*ho poimèn ho kalós*: Gv 10,11.14); guida i credenti alla salvezza come colui che è “la via, la verità e la vita” (*he hodòs kai alétheia kai he zoé*: Gv 14,6), e così via. Da parte loro gli uomini sono chiamati a discernere la qualità incomparabile del dono di Gesù e a seguirlo abbandonando il diavolo, come precisamente ci si attende che quanti hanno la possibilità scelgano un buono e non un cattivo capo.

Tuttavia Gesù non offre ai suoi fedeli solo doni parziali, ma li inserisce pienamente nella sua famiglia rendendoli suoi fratelli. Questo lo si vede chiaramente dalla progressiva crescita del suo rapporto con loro nel corso della narrazione giovannea. All’inizio i discepoli servono Gesù come il loro maestro, mettendosi cioè nella condizione di servi (cf. Gv 13,16; 15,15.20)²³. In seguito,

²¹ Cf. Gv 1,4; 3,15-16.36; 4,14.36; 5,24.26.29.39-40; 6,27.33.35.40.47-48.51.53-54.63.68; 8,12; 10,10.28; 11,25; 12,25.50; 14,6; 17,2-3; 20,31. Riguardo al dono della vita eterna nel Vangelo secondo Giovanni cf. Ch. K. Karakolis, *H theologiké σημασία τῶν θαυμάτων στό κατά Ιωάννην Εὐαγγέλιο*, Thessaloniki 1997, pp. 432-468.

²² Sulla possibilità di collegare il passo di Cana (cf. Gv 2,1-11) con il discorso sulla vite (cf. Gv 15,1-16), tra gli altri cf. M. Hengel, “The Wine Miracle at Cana” in *The Glory of Christ in the New Testament. Studies in Christology*, a cura di L. D. Hurst e N. T. Wright, Oxford 1987, pp. 99-102.

²³ In epoca antica era scontato che i discepoli servissero il loro maestro in tutto ciò di cui egli aveva bisogno. Tale servizio era compreso nell’ambito del discepolato, ma anche in quello del compenso del maestro. Sulle consuetudini vigenti nelle relazioni tra

però, nei suoi discorsi di addio, Gesù li chiama suoi “amici” (*phíloi*: Gv 15,13-15) e, dopo la sua resurrezione, li chiama suoi “fratelli” (*adelphoí*), chiamando allo stesso tempo il Padre suo anche *loro padre*, e il suo Dio anche *loro Dio* (cf. Gv 10,17). Non si tratta di semplice adozione filiale, come risulta dal relativo detto del prologo: “Egli ha dato potere di diventare figli di Dio a quelli che credono nel suo nome, i quali, non da sangue né da volere di carne né da volere di uomo, ma da Dio sono stati generati” (Gv 1,12-13; cf. Gv 3,3-8). Il Re celeste cioè non adotta semplicemente i suoi fedeli come figli per ricompensarli. Al contrario, trasforma radicalmente l’intera loro esistenza, poiché li genera di nuovo spiritualmente e li rende suoi veri figli donando loro una nuova vita, la quale scaturisce dalla sua vita divina. Nelle famiglie i figli dipendono interamente dai loro genitori, nella misura in cui ricevono da loro la vita, partecipano di essa, mentre crescono nella loro famiglia e i genitori pensano a soddisfare le loro necessità, in modo che possano sopravvivere e alla fine diventare adulti. Principalmente però i membri della famiglia costituiscono (nel caso ideale) un’unità indissolubile, i genitori tra loro e con i figli, e i figli tra loro, secondo le parole di Gesù nella sua “preghiera sacerdotale”: “Perché tutti siano una sola cosa; come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch’essi in noi, perché il mondo creda che tu mi hai mandato” (Gv 17,21). Questa unità all’interno della famiglia spirituale di Dio è raggiunta per mezzo di Gesù Cristo²⁴.

Abbiamo accennato in precedenza al fatto che Gesù Cristo, come messia terreno e re celeste allo stesso tempo, conduce una guerra contro il potere del “principe del mondo” (*árchon toû kósmou*),

discepoli e maestri nel giudaismo rabbinico di epoca romana cf. C. Hezser, *The Social Structure of the Rabbinic Movement in Roman Palestine*, Tübingen 1997, pp. 339-346.

²⁴ Sull’utilizzo nel Vangelo di Giovanni di un complesso intreccio di metafore che provengono dalle concezioni familiari dell’epoca cf. l’analisi di J. Van der Watt, *Family of the King. Dynamics of Metaphor in the Gospel according to John*, Leiden 2000, soprattutto pp. 161-393.

per rendere il mondo fedele a Dio e a lui stesso, e in questo modo salvarlo. Abbiamo accennato ugualmente al fatto che egli manifesta il suo potere divino e la qualità del suo dono per mezzo dei suoi segni e delle sue parole, che però costituiscono soltanto delle manifestazioni parziali della sua gloria divina (cf. Gv 2, 11). L'evento decisivo che manifesta la gloria di Gesù è la sua vittoria finale e irrevocabile sul mondo nemico²⁵, la quale, in modo paradossale per la mentalità umana, coincide con la sua morte in croce.

Questo risulta in modo significativo dal fatto che la crocifissione di Gesù Cristo nel Vangelo secondo Giovanni è compresa come "innalzamento" (cf. Gv 3, 34; 8, 28; 12, 32) e come "glorificazione" (cf. Gv 7, 39; 11, 4; 12, 16.23; 13, 31-32; 17, 1.5). È stato notato dalla ricerca contemporanea che la narrazione giovannea della passione costituisce essenzialmente una versione capovolta di una cerimonia di intronizzazione. Sulla base di questa lettura il momento della crocifissione corrisponde di fatto con il momento stesso dell'intronizzazione²⁶. Il momento dell'intronizzazione è tuttavia allo stesso tempo anche il momento della vittoria finale. È proprio allora che Gesù Cristo strappa definitivamente il potere al "principe del mondo" e diventa suo re. Ciò non avviene attraverso un'impressionante manifestazione di forza, ma attraverso la sua quanto mai dolorosa e ignominiosa morte in croce. Secondo la mentalità vigente nel mondo la crocifissione di Cristo costituisce l'esito più tragico che la sua vita avrebbe potuto avere. Secondo lo spirito del quarto vangelo però la crocifissione è il suo momento più glorioso²⁷.

²⁵ Sull'ostilità non solo dei giudei ma dell'intero mondo (o detto altrimenti dell'intera umanità) nei confronti di Gesù Cristo e di conseguenza dei suoi discepoli cf. Gv 1, 10-11; 3, 19; 7, 7; 15, 18-19; 16, 20.33; 17, 14; cf. anche 1Gv 2, 15-17; 3, 1.13.17; 4, 1.3-5; 5, 4-5.19.

²⁶ Cf. tra gli altri F. Hahn, "Der Prozess Jesu nach dem Johannesevangelium", in *Evangelisch-Katholischer Kommentar. Vorarbeiten* II, Neukirchen-Vluyn 1970, pp. 40-41; R. Kysar, *John, the Maverick Gospel*, Louisville KY 2007³, p. 64.

²⁷ Cf. a titolo indicativo F. F. Bruce, *The Gospel of John*, Grand Rapids MI 1994², p. 329; J. J. Kanagaraj, "Mysticism" in *The Gospel of John. An Inquiry into Its Background*,

La vittoria di Gesù – e di conseguenza di Dio Padre – sul mondo differisce dalle consuete vittorie dei re terreni anche per il fatto che Dio ama così tanto il mondo a lui ostile, “da dare il Figlio unigenito, perché chiunque crede in lui non vada perduto, ma abbia la vita eterna” (Gv 3,16). Ma nonostante questa estrema manifestazione dell’amore di Dio, il mondo da parte sua rimane ostile a Gesù – quindi anche a Dio stesso (cf. Gv 12,44) – e cerca per l’appunto, ripetutamente, di metterlo a morte²⁸. Affinché dunque il mondo, che si oppone a Dio, possa accogliere da Dio la sua salvezza deve prima di tutto essere vinto da Dio.

Prima ancora del suo sacrificio in croce Gesù esorta i suoi discepoli ad avere coraggio, perché egli stesso ha già vinto il mondo: “Nel mondo voi avete tribolazione, ma fatevi coraggio, io ho vinto il mondo!” (Gv 16,33)²⁹. Come abbiamo appena visto, Gesù *vince* il mondo, che è nemico suo e di Dio, per mezzo della croce, cioè piegandosi volontariamente alla violenza del mondo. Nel corso della narrazione giovannea si dimostra ripetutamente che Gesù ha un potere assoluto sugli uomini e sulle situazioni, come solo Dio stesso può avere³⁰. Gesù avrebbe dunque potuto vincere il mondo annientandolo. Allora però non lo avrebbe salvato con il suo amore, lo avrebbe sottomesso con la sua forza. Morendo sulla croce per il mondo Gesù vince il mondo proprio nel momento stesso in cui sembra che il mondo lo abbia vinto:

Sheffield 1998, pp. 313-314. In questo ambito bisogna intendere il detto di Gesù “È giunta l’ora che sia glorificato il figlio dell’uomo” (Gv 12,23), quando i suoi discepoli gli annunciano che alcuni greci desiderano incontrarlo (cf. Gv 12,20-22). Sul tema cf. Ch. Karakolis, “Χριστός και Έλληνες στο κατά Ιωάννην Ευαγγέλιο: Έρμηνευτικές και θεολογικές απόψεις”, in Id., *Θέματα έρμηνείας και θεολογίας της Καινής Διαθήκης*, Thessaloniki 2002, pp. 204-214.

²⁸ Cf. Gv 5,18; 7,1; 8,37.40; 10,31-33; 11,8.53; 19,6-7.15-16.

²⁹ Non si tratta in verità di *hysteron proteron*, dal momento che tutto è stato ormai avviato, dal momento che c’è già stato il “Getsemani giovanneo” (cf. Gv 12,27-28) e Giuda è già uscito per compiere il tradimento (cf. Gv 13,21-30). Sul tema cf. F. J. Moloney, *The Gospel of John*, Collegeville MN 1998, p. 457.

³⁰ Cf. per tutti Karakolis, *Σημασία*, soprattutto pp. 367-377.

vince il mondo non per punirlo o per assoggettarlo, ma per salvarlo; lo vince con il suo amore sacrificale, mentre si sacrifica per il mondo, messo a morte dal mondo.

Così egli porta a termine la sua missione nel mondo e ritorna vincitore nel seno del Padre celeste (cf. Gv 1,18), per sedere eternamente in trono con lui in cielo (cf. Gv 17,5; 1,18). Questa conclusione della sua missione per i credenti dimostra che il suo regno non è di questo mondo, ma anche che egli è veramente re (cf. Gv 18,36-37), e per di più manifesta la sua gloria suprema nel momento della sua vittoria più splendida, quella *sul* mondo e allo stesso tempo *per* il mondo.

In questo modo Gesù Cristo fonda una pace totalmente diversa da quella che prevale – concettualmente e praticamente – nel mondo ostile a Dio. Come abbiamo visto in precedenza, la pace sia nella sua versione giudaica che in quella romana, si associa inevitabilmente con la violenza e con gli interessi personali di quanti se ne fanno strumenti. Al contrario la pace di Cristo, che nasce come conseguenza della sua vittoria sul mondo, si fonda sull'amore, un amore così grande da arrivare fino al sacrificio di sé per il nemico, il quale in questo modo è chiamato a diventare "amico"³¹, e alla fine ad entrare nella nuova famiglia di Dio (cf. Gv 1,12; 11,52; 20,17)³².

La pace di Cristo, certo, come qualunque altra forma di pace, è conseguenza della vittoria ottenuta nella guerra contro il nemico. Come abbiamo visto in precedenza, nel Vangelo secondo Giovanni la vittoria finale di Gesù Cristo nella guerra contro il "principe del mondo" coincide con l'evento della croce. Per

³¹ Gesù dice che non esiste amore più grande del morire per i propri amici (cf. Gv 15,13). Gesù muore però per il mondo intero (cf. Gv 3,16-17). Questo significa che il mondo a lui ostile è in realtà per Gesù amico, cioè Gesù "ama" (*agapâ* = *phileîn*) il mondo anche se questo lo odia (cf. Gv 15,19,24-25). Per un approfondimento sul tema Ch. Karakolis, "Semeia Conveying Ethics in the Gospel according to John", in *Rethinking the Ethics of John. "Implicit Ethics" in the Johannine Writings*, a cura di J. G. Van der Watt e R. Zimmermann, Tübingen 2012, pp. 203-205.

³² Cf. *ibid.*, pp. 200-202.

questo motivo non si usa il termine “pace” (*eiréne*) nella sezione principale della narrazione giovannea, ma lo si fa per la prima volta solo nei discorsi di addio (Gv 14-17) che introducono narrativamente e teologicamente il racconto della passione (Gv 18-19)³³.

Certamente la croce non è la fine, poiché essa conduce alla resurrezione. Attraverso la sua resurrezione Gesù Cristo si dimostra più forte della morte – e dunque del diavolo “omicida” e del mondo nemico di Dio – e dimostra anche il carattere volontario del suo sacrificio. Di più, mentre la morte crea paura e sconforto nei discepoli rimasti in vita (cf. Gv 18,25-27; 20,19), la resurrezione porta coraggio e gioia (cf. Gv 20,20: “I discepoli gioirono al vedere il Signore”).

La frase di Gesù risorto “Pace a voi!” rivolta ai suoi discepoli non è il comune saluto diffuso tra i giudei dell’epoca, ma esprime il dono della sua pace che è diversa da ogni altra, come egli stesso dice nei suoi discorsi di addio: “Vi lascio la pace, vi do la mia pace, non come la dà il mondo io la do a voi. Non sia turbato il vostro cuore e non abbia timore” (Gv 14,27)³⁴. Dopo la resurrezione la pace di Cristo si diffonde al mondo intero come dono rivolto anche alle pecore che non sono “di questo ovile” (Gv 10,16). Il mondo però potrà credere a Gesù risorto per mezzo dei suoi discepoli solo se essi hanno amore gli uni per gli altri (cf. Gv 13,35). Del resto, come già abbiamo rilevato, l’amore – l’amore si intende che arriva al sacrificio di sé – rappresenta il fondamento e il presupposto della pace di Cristo. Questo in concreto significa che la pace di Cristo non comporta alcuna tirannia, alcuno sfruttamento, discriminazione o esclusione, sia sul piano collettivo che personale. Anche se essa

³³ Cf. per tutti R. A. Culpepper, “C. H. Dodd as a Precursor to Narrative Criticism”, in *Engaging with C. H. Dodd on the Gospel of John. Sixty Years of Tradition and Interpretation*, a cura di T. Thatcher e C. H. Williams, Cambridge 2013, pp. 40-42.

³⁴ Cf. per tutti G. R. Beasley-Murray, *John (Word Biblical Commentary 36)*, Nashville TN 1999², p. 262.

non annulla le avversità e le pene della vita presente, neanche in modo temporaneo, come spesso succede con la pace che proviene da una vittoria ottenuta con la guerra, tuttavia essa offre la possibilità di trascendere tali dolori in modo stabile e permanente. Non è dunque misurabile sul piano esteriore, ma è principalmente una dimensione interiore.

Gesù ha dato ai suoi discepoli il comandamento di amarsi gli uni gli altri (cf. Gv 13,35). Ha comandato loro ugualmente di continuare a compiere le opere di guarigione e di salvezza del mondo che egli ha compiuto per primo (cf. Gv 14,12).

La nostra è un'epoca particolarmente buia. Il diavolo "omicida" – secondo l'espressione nel Vangelo secondo Giovanni – fa sentire la sua presenza in ogni angolo della terra attraverso le guerre combattute in nome della pace. In che modo, come discepoli, possiamo partecipare alla sua vittoria sul mondo ostile a Dio? Secondo la testimonianza giovannea, rifiutandoci di esercitare violenza, anche quando abbiamo la forza di farlo, e sacrificandoci nell'amore per il mondo.

La pace di Cristo non si può diffondere con le vittorie belliche, ma solo con l'amore. Non può affermarsi su scala mondiale, ma solo sul piano personale e per estensione su quello sociale. Chiunque esercita la violenza in nome di Cristo, della chiesa o del cristianesimo, costui non è discepolo di Cristo. Gli autentici discepoli di Cristo non rispondono alle prevaricazioni, ma le sopportano con fede, speranza e carità (cf. 1Cor 13,13). Le prevaricazioni non cesseranno finché il mondo del peccato continuerà a sussistere. Ma gli autentici discepoli di Cristo, i "figli di Dio" (Gv 1,12), hanno coraggio (cf. Gv 16,33) e gioia (cf. Gv 16,22; 20,20), poiché Cristo ha vinto il mondo con la sua croce e la sua risurrezione donando loro la sua pace per sempre.