

IL SIMBOLISMO
DEL SANGUE E DELL'ACQUA
DEL COSTATO TRAFITTO (Gv 19,34)*

Fin dall'antichità cristiana, il versetto giovanneo sul costato trafitto di Gesù, da cui «uscì sangue ed acqua» (Gv 19,34), ha sempre destato delle risonanze profonde nella tradizione: all'inizio nei padri della chiesa, poi più specialmente nella teologia e nella spiritualità del Cuore di Cristo nel medioevo, e fino all'epoca moderna. In questo simposio di teologia, il cui scopo è quello di mettere meglio in luce i fondamenti della devozione al Cuore di Cristo e a Cristo re, uno studio di questo testo fondamentale era indispensabile.

In una prima parte, per far vedere meglio su quale sfondo si colloca la nostra analisi, richiameremo le interpretazioni più importanti che sono state date a questo passo, nei tre grandi periodi della tradizione. Si potrà vedere meglio come l'esegesi che noi stiamo per proporre si situa sul prolungamento di quelle che sono state proposte fino ad ora, specialmente nel medioevo; ma essa apporta anche delle precisazioni nuove; queste sono dovute a un esame più attento delle correlazioni multiple che esistono tra questo versetto e diversi altri temi della teologia giovannea suggeriti dal contesto immediato. Nella seconda parte indicheremo brevemente i principali problemi che il versetto solleva per l'esegeta moderno. La terza tappa sarà quella dell'analisi del testo; ne proporremo anche un'interpretazione teologica.

* Articolo apparso in *Studi di cristologia giovannea*, Marietti, Genova 1986, pp. 167-190. Tradotto dal francese (era pubblicato negli Atti del convegno di Lisbona, 1984).

I. ALCUNI DATI NELLA STORIA DELL'ESEGESI DI Gv 19,34

Per l'epoca patristica, citiamo due testimonianze significative, una per l'oriente, l'altra per l'occidente. Ecco per prima cosa, secondo uno specialista inglese, quali erano «i misteri nascosti nel costato di Cristo» per la tradizione della chiesa siriana; egli scrive: «Questo unico versetto, Gv 19,34, può essere considerato come il punto focale dell'antica esegesi siriana: essa guarda indietro, verso il racconto del paradiso della Genesi, e in avanti, verso il nuovo paradiso, la vita sacramentale della chiesa. Le associazioni tipologiche di questo versetto sono di una ricchezza incredibile, e tenteremo semplicemente di metterne in luce gli aspetti più salienti».¹ Questa interpretazione, come si vede, è anzitutto tipologica: essa cerca di illuminare il senso del versetto indicando le correlazioni dei suoi temi con l'insieme della storia della salvezza. Nella chiesa occidentale avviene la stessa cosa in s. Agostino: tuttavia egli aggiunge un elemento nuovo (l'apertura del costato), per il quale si situa al punto di partenza di una tradizione mistica che, quando sarebbe venuto il momento, avrebbe fatto fiorire la devozione al Cuore di Cristo.² Citiamo solo il commentario a Gv 19,34; questo testo, secondo H. Rahner, è senza dubbio quello che ha avuto più influsso sulla storia della venerazione della piaga del costato:³

«Uno dei soldati gli aprì (aperuit) il costato con la sua lancia, e subito ne uscì sangue ed acqua. L'evangelista è stato attento alla scelta del verbo. Non ha detto: colpì, ferì il costato, o qualcosa di simile. Ha detto: aprì. Voleva indicare che lì, per così dire,

¹ S.P. BROCK, *The mysteries hidden in the side of Christ*, in Sobornost' (1978), 7/6, pp. 462-472 (cf. p. 462); Id., «La festa nuziale di sangue sul Golgota», in *Insolito aspetto di Gv 19,34 nella tradizione siriana*, in *Sangue e antropologia. Rito e culto*, Roma 1987, II, pp. 971-984. Vedere anche R. MURRAY, *The Lance which Re-opened Paradise: A Mysterious Reading in the Early Syriac Fathers*, in *OrChrP* 39(1973), pp. 224-234-491; Id., *Symbols of Church and Kingdom*, Cambridge 1975, pp. 124-127.

² MURRAY, *Symbols*, pp. 125-126.

³ H. RAHNER, *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, Salzburg 1964, IV, *Antenna Crucis*, pp. 504-547: «Die Arche Noe als Schiff des Heils»; cf. p. 537: «Das vielleicht einflussreichste Wort in der Geschichte der frommen Verehrung der Seitenwunde des Herrn steht in den Predigten des Augustinus zum Johannesevangelium und schaut das Geheimnis in den Bildern von der Seite des schlafenden Adams und der Türe an der Seite der Arche».

era aperta la porta della vita (*vitae ostium*), donde fluirono i sacramenti della chiesa, senza dei quali non si entra nella vita che è la vera vita. Quel sangue è stato versato per la remissione dei peccati; quell'acqua tempera il calice della salvezza, ed è nello stesso tempo bevanda e lavacro. Questo mistero era stato preannunciato dalla porta che Noè ebbe l'ordine di aprire nel fianco dell'arca, per farvi entrare gli esseri viventi che non dovevano perire nel diluvio: con essi era prefigurata la chiesa» (*Tract. in Joh.*, 120,2: PL 35, 1953).

Dai sacramenti, Agostino passa poi alla chiesa, novella Eva, uscita dal fianco del nuovo Adamo, addormentato sulla croce. Indubbiamente è un gran testo. Ma si ha l'impressione che vi si accu- muli troppa ricchezza: per spiegare questo versetto di Giovanni, Agostino ricorre da una parte a una triplice tipologia biblica (Adamo/Cristo; Eva/chiesa; l'arca di Noè), d'altra parte a una doppia prospettiva ecclesiale (la nascita della chiesa, i sacramenti).

In ogni caso la vera devozione alla piaga del costato e al Cuore di Cristo non doveva vedere la luce che nel medioevo, nella spiritualità monastica (san Bernardo, Guglielmo di Saint-Thierry),⁴ soprattutto nella mistica tedesca; bisogna citare qui innanzi tutto le due monache benedettine di Helfta, s. Matilde (+ 1298) e s. Gertrude la Grande (+ 1302).⁵ Qui viene direttamente in primo piano l'aspetto dell'esperienza personale: il Cuore di Gesù diventa

⁴ Vedere Ch. A. BERNARD, *Le Coeur du Christ et ses symboles*, Paris 1981, pp. 55-59; cf. p. 55: in questa tradizione medioevale, «une autre démarche se fait jour qui porte à mettre en valeur le rapport personnel avec le Christ et donc le mystère d'amour que le coeur symbolise». Per illustrare questa teologia monastica citiamo un testo di Guglielmo di Saint-Thierry (sulla «porta aperta»), in cui si percepisce bene l'eco dell'interpretazione di Agostino: «... affinché attraverso la porta aperta, noi entriamo tutti interi fino al vostro Cuore, o Gesù.... fino alla vostra anima santa... Aprite, Signore, la porta laterale della vostra arca, affinché vi entrino tutti coloro che devono essere salvati.... apriteci il costato del vostro corpo, affinché vi entrino coloro che desiderano vedere i segreti del Figlio, quelli che desiderano ricevere i sacramenti che ne sgorgano e il prezzo della loro redenzione», *Mediataivae orationes*, 6: PL 180,225D-226A. Notiamo il progresso in rapporto ad Agostino: «la porta della vita» (Agostino) diviene quella che dà accesso al «Cuore» e all'«anima santa» di Gesù.

⁵ Cf. lo studio di C. VAGAGGINI, *La dévotion au Sacré-Coeur chez sainte Mechtilde et sainte Gertrude*, in *Cor Jesu*, a cura di A. Bea, H. Rahner, ecc., Roma 1959, II, pp.29-48.

il punto di partenza del movimento interiore dell'amore mistico. Vediamo per esempio come santa Gertrude parla del costato trafitto in *Il Messaggero della divina pietà*.⁶ Per Gertrude il cuore della persona umano-divina del Signore è la sorgente dell'amore infinito. Per di più, il cuore, attraverso la piaga del costato, effonde come un fiotto vivente il dono dello Spirito, che scende nella nostra anima, per compiere tra il Signore e noi l'incorporazione e l'unione.

«Ella dice a Cristo: "(Ho ricevuto il consiglio) di onorare con una devozione costante l'amore del vostro Cuore, quando eravate sospeso sulla Croce, e di attingere a questa sorgente di carità che fa sgorgare, sotto la spinta di un amore ineffabile, l'acqua della vera pietà".⁷

Nella festa di pentecoste ella ascolta le parole di At 1,8 (*Accipietis virtutem supervenientis Spiritus sancti in vos*) e poi vede che dal Cuore del Figlio di Dio si effondeva goccia a goccia una vena purissima: «Ella comprende che in essa era simboleggiata la dolcezza dello Spirito Paraclito, che attraverso il cuore del Figlio di Dio, si effondeva nel cuore degli eletti».⁸

Riteniamo di questi testi l'insistenza di Gertrude sull'unione personale con Cristo, sul Cuore di Cristo come fonte dell'amore,⁹ ma anche come fonte dello Spirito: tre temi che ritroveremo nell'analisi esegetica di Gv 19,34.

Per l'epoca moderna, sarà sufficiente citare l'enciclica *Haurietis aquas* (1956) di Pio XII,¹⁰ che sintetizza diversi elementi della tradizione, soprattutto quella dei Padri:

⁶ Le edizioni precedenti sono citate nell'articolo di VAGAGGINI, *La dévotion*. Seguiamo l'edizione più recente preparata da P. DOYÈRE, *Gertrude d' Helfta: Oeuvres spirituelles*. I-II: *Le Hénaut* (Livres I-IV): SC 139,143,255. Sul culto del Cuore di Gesù in Gertrude, vedere l'introduzione al primo volume: SC 139, pp. 36-37.

⁷ DOYÈRE, *Le Hénaut*, II,5,2: SC 139,250-251.

⁸ DOYÈRE, *Le Hénaut*, IV,38,1: SC 255,313.

⁹ BERNARD, *Le Coeur*, p. 57: «Pour tout le Moyen-Age, la représentation du Coeur de Jésus renvoie au mystère de l'amour». E cita ancora dei testi di s. Lutgarda e di un predicatore che si ispira a s. Caterina da Siena.

¹⁰ AAS 48(1956), pp. 309-353 (cf. pp. 333-334); DC 53(1956), p. 726 (traduzione ritoccata). Si potrebbero anche citare due testi del Vaticano II che vanno nello stesso senso: *Sacrosanctum concilium* 5: EV 1/7; *Lumen gentium* 3: EV 1/286.

«Dal Cuore ferito del nostro Redentore è nata la chiesa, come dispensatrice del sangue della redenzione, e ancora da lui sgorga in abbondanza la grazia dei sacramenti a cui i figli della chiesa attingono la vita soprannaturale, come si legge nella santa liturgia: "Dal Cuore trafitto nasce la chiesa, sposa di Cristo;... dal tuo cuore (Gesù), effondi la grazia"» (n. 39).

E in riferimento all'episodio di Gv 19,34 (il costato di Cristo aperto dal colpo di lancia del soldato):

«Ecco perché la ferita del Cuore trafitto di Gesù (...) resterà nel corso dei secoli l'immagine vivente di questo amore, manifestato pienamente, per il quale Dio ha dato il suo Figlio Unigenito per riscattare gli uomini; amore con il quale Cristo ci ha amati così fortemente da immolarsi per noi sul Calvario in sacrificio cruento: "Cristo ci ha amati e ha dato se stesso per noi, offrendosi a Dio in sacrificio di soave odore (Ef 5,2)"» (ivi, tr. nostra).

Malgrado la ricchezza di questi dati della tradizione, rimane il fatto che nella nostra epoca - bisogna prenderne atto con realismo - esiste una certa allergia verso la devozione al Cuore di Gesù. Molti autori ne hanno cercato le ragioni. K. Rahner per esempio faceva osservare che il culto del sacro Cuore portava in sé in modo eccessivo i segni di un'epoca: lo stato della teologia, della spiritualità e del linguaggio del XVII secolo francese.¹¹ Si è inoltre sottolineato il fatto che questa teologia, anche negli sforzi recenti per rinnovarla, è una costruzione basata su di un ragionamento astratto:¹² si parte da un'immagine del cuore (o piuttosto dalla parola «cuore») nel linguaggio corrente, ma soprattutto nella Bibbia, e poi si applica il suo contenuto alla contemplazione del

¹¹ K. RAHNER, *Einige Thesen zur Theologie der Herz-Jesu-Verehrung*, in *Schriften zur Theologie*, Zürich 1957, III, pp. 391-415.

¹² Questo vale in parte anche per l'enciclica *Haurietis aquas* (cf. n. 10), dove Pio XII insiste sul «simbolismo del Cuore di Gesù» (nn. 26-28): AAS, 327-328; DC, cit. p. 722; questo cuore è il simbolo principale dell'amore del Redentore (amore divino, amore umano, amore sensibile). Come già dicevamo al congresso

Cuore di Cristo; si spera così di raggiungere il centro intimo della persona umano-divina del Verbo incarnato, aperto al Padre suo e aperto a tutti i suoi fratelli.¹³ E ci si sforza di illustrare tutto questo citando una serie di testi della Scrittura sui «sentimenti» di amore e di misericordia di Dio verso gli uomini, o su quelli di Gesù durante la sua vita terrena.

Da parte nostra vorremmo osservare che, malgrado le apparenze, questa teologia non è sufficientemente concreta, e inoltre non sufficientemente fondata sulla Scrittura; è connessa in modo insufficiente al momento in cui Cristo viene trafitto sulla croce. Ricordiamo che, dopo il concilio, la parola di Dio dovrebbe essere «*veluti anima totius theologiae*» (*Dei verbum*, n. 24). Il ritorno alle sorgenti bibliche che si cerca oggi per la mariologia si deve realizzare anche per la cristologia, e particolarmente per la teologia del Cuore di Cristo.¹⁴ Tuttavia qui ci si imbatte subito in una difficoltà: se è vero, come abbiamo visto, che la scena del costato trafitto è la pagina della Scrittura che assume più importanza per la teologia e il culto del Cuore di Gesù, uno studio approfondito di questo passo si impone. Ma si è obbligati a constatare che Giovanni non usa la parola *cuore*; a prima vista sembra dunque piuttosto arbitrario fondare su questo testo una teologia del *cuore* di Gesù, a meno che il sangue e l'acqua della piaga del costato non si debbano interpretare in questo senso. D'altra parte si insiste sull'«apertura» del cuore, con tutta la poesia e con tutto il simbolismo che questo comporta; ma non si può dimenticare che questo tema viene da Agostino, che si appoggiava sulla traduzione imprecisa della Volgata (*aperuit*, «apri»), mentre secondo il greco, bisogna dire che il soldato, con la sua lancia «colpi» il costato di Gesù.¹⁵

Tuttavia, malgrado queste difficoltà, crediamo che la scena di Gv 19,31-37, ricollocata nel suo contesto, non sia stata ancora esa-

di Tolosa nel 1981, «si desidererebbe oggi una presentazione meno scolastica, più biblica»; cf. *Teologia del Cuore di Cristo*: vedi sopra c. IV, pp. 55ss.

¹³ Cf. A. CARMINATI, *È venuto nell'acqua e nel sangue. Riflessione biblico-patristica*, Bologna 1979, pp. 13-17; BERNARD, *Le Coeur*, p. 36.

¹⁴ Cf. il nostro studio *Teologia del Cuore di Cristo*: vedi sopra c. IV, pp. 55ss.

¹⁵ Nella *Vetus Latina* si trovano varie traduzioni che rendono correttamente l'idea: *percussit, perfodit, pupugit*.

minata a sufficienza dal punto di vista letterario ed esegetico, sebbene diversi lavori siano stati ad essa consacrati;¹⁶ crediamo inoltre che tale studio possa aiutare a ritrovare e ad approfondire le grandi intuizioni della tradizione sul mistero del Cuore di Cristo. Dopo la mistica medioevale, senza dubbio, non è più possibile rinunciare al tema del «cuore» di Gesù. Ora, qui, il ritorno alle sorgenti bibliche ci pone di fronte a un curioso paradosso: a prima vista, dicevamo, lo studio esegetico solleva piuttosto un problema, a motivo dell'assenza della parola «cuore» in Gv 19,34; ma si rimane colpiti nel constatare che si ritrova praticamente l'equivalente, facendo un'analisi precisa del contesto, soprattutto con lo studio del simbolismo del *sangue*. A questo punto potrebbe essere fruttuoso un confronto con la spiritualità di s. Caterina da Siena: perché in lei è precisamente il simbolo del *sangue* ad avere un'importanza primordiale, mentre quello del *cuore* viene solo in un secondo tempo, nella mistica dell'unione a Cristo.¹⁷ Quanto alla novità dell'interpretazione che vorremmo proporre, in rapporto all'esegesi patristica, ecclesiale o sacramentale del versetto,¹⁸ il contesto immediato ci invita piuttosto a farne una lettura prima di tutto cristologica: il doppio segno del sangue e dell'acqua che escono dal costato di Gesù dopo la sua morte illuminano in modo singolare il mistero di quella che era precedentemente la sua *vita profonda*; ora è precisamente in questo modo che essi interessano molto direttamente quella che più tardi si chiamerà la teologia del *Cuore* di Cristo. Ma è tempo di mostrare più in dettaglio le cose che abbiamo appena annunciato.

Per preparare l'analisi e l'interpretazione di Gv 19,34, dobbiamo prima vedere quali problemi solleva questo versetto.

¹⁶ Questi lavori sono noti. Ricordiamo i principali: F.-M. BRAUN, *L'eau et l'Esprit*, in *RThom* 49(1969), pp. 5-30; A. LEFÈVRE, *La blessure du côté*, in *Le Coeur*, Paris 1950, pp. 109-122; soprattutto J. HEBER, *Der Durchbohrte. Johannische Begründung der Herz-Jesu-Verehrung*, Roma 1966. Cf. anche *infra* alla nota 26.

¹⁷ Cf. BERNARD, *Le Coeur*, p. 60. Sul simbolo del sangue di Cristo in santa Caterina, vedere i testi della santa riuniti nell'opera *Il messaggio di santa Caterina da Siena Dottore della Chiesa*, Roma 1970, pp. 543-551.

¹⁸ Cf. i riferimenti al paradiso, all'arca di Noè o ai sacramenti della chiesa (vedere sopra, p. 90ss). Questo simbolismo è stato recepito dal concilio di Vienna (1312): DS 901.

2. I PROBLEMI

Sono di due tipi: esegetici e teologici.

I problemi esegetici

a. Bisogna richiamare in primo luogo la problematica sollevata da R. Bultmann. La sua teoria è conosciuta: nella teologia di Giovanni la morte di Gesù non ha più il senso che essa aveva nella prima tradizione cristiana. Precedentemente si interpretava la sua morte come un sacrificio espiatorio per i nostri peccati (cf. Rm 3,25; Ef 5,2; Eb 7,27, ecc.). Secondo gli scritti giovannei, invece, Gesù nella sua morte è il *rivelatore*. Di conseguenza, Gv 19,34, e gli altri passi in cui si parla del sangue di Gesù (Gv 6,53-56; 1Gv 1,7) o di Cristo, vittima di espiazione per i nostri peccati (1Gv 2,2; 4,10), devono essere considerati come delle interpolazioni posteriori, perché l'idea di sacrificio espiatorio è estranea al pensiero giovanneo.¹⁹

Questa posizione radicale è chiaramente inaccettabile. Essa tuttavia contiene un elemento di verità, di cui non si è tenuto conto a sufficienza; è fuori di dubbio che la teologia giovannea è fondamentalmente una teologia di rivelazione, anche durante il racconto della Passione. La questione reale allora è quella di sapere se una teologia della *rivelazione* e una teologia del *sacrificio* si escludono necessariamente. Alla base della teoria bultmanniana si trova una concezione erronea del sacrificio: questo è un punto molto importante, e di grande attualità; vi ritorneremo tra breve. D'altra parte, se Gesù sulla croce è il Rivelatore, Bultmann non spiega *che cosa* questa morte rivela: rifiuta assolutamente di indicare l'*oggetto* e il contenuto di tale rivelazione.²⁰ La persona di Gesù viene svuotata del suo mistero.

b. Come sono interpretati il sangue e l'acqua dai commentatori contemporanei? Bisogna riconoscerlo: confrontato con la rigogliosità delle interpretazioni antiche, il bilancio è qui piuttosto deludente, almeno per quanto riguarda il sangue. Si ha l'impres-

¹⁹ R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1961, pp. 406-407; per Gv 19,34, vedere il suo commentario (1962), pp. 525-526.

²⁰ BULTMANN, *Theologie*, p. 418.

sione di un certo smarrimento tra gli esegeti.²¹ Secondo R.E. Brown, l'acqua è simbolo dello Spirito; il sangue, al contrario, non avrebbe alcun valore simbolico: il sangue sparso indica semplicemente che Gesù è morto.²² R. Schnackenburg osserva che il passo deve essere interpretato alla luce di quello di 7,37-39; ma in esso si parla soltanto dell'acqua viva che sgorga dal seno di Gesù; e se si vuole distinguere ulteriormente, aggiunge l'autore, si può pensare che il sangue sia un segno della morte salvifica di Gesù (cf. 1Gv 1,7), e l'acqua un simbolo dello Spirito e della vita.²³ Anche nei nostri giorni si ritrova l'esegesi sacramentale che era corrente all'epoca patristica: l'acqua e il sangue simboleggiano il battesimo e l'eucaristia.²⁴ Ma l'ordine inverso delle parole («sangue ed acqua») è una seria difficoltà contro questa interpretazione; essa richiederebbe piuttosto che si leggesse «acqua e sangue».

Alcuni autori si sforzano di precisare ulteriormente il simbolismo del sangue. Secondo l'opera classica di J. Heer, il sangue indica il valore espiatorio della morte di Gesù.²⁵ Sembra però imprudente introdurre subito qui delle categorie rituali che sono estranee al contesto immediato. È stato anche proposto di vedere nel sangue del costato trafitto un'allusione al sangue dell'agnello pasquale.²⁶ Questa spiegazione non è convincente: il riferimento

²¹ Cf. quanto scriveva già il p. Lagrange: «Non è facile definire questo simbolo, e i Padri hanno proposto numerose spiegazioni», *Évangile selon saint Jean*, Paris 1925, p. 499.

²² R.E. BROWN, *The Gospel according to John (XIII-XXI)*, II, New York 1970, p. 950.

²³ R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, Freiburg 1975, III, pp. 344-345.

²⁴ Cf. la nota della *Bibbia di Gerusalemme*: «Non senza fondamento, molti Padri hanno visto nell'acqua il simbolo del battesimo, nel sangue quello dell'eucaristia e in questi due sacramenti il segno della chiesa, nuova Eva che nasce dal nuovo Adamo». Vedere anche i commentari di Lagrange, di Bultmann (doppia interpretazione sacramentale, attribuita a chi ha interpolato il testo) e di Panimolle (per il sangue soltanto: esso designa l'eucaristia).

²⁵ Heer, *Der Durchbohrte*, cf. già il p. Lagrange: «sembra che, secondo lo stesso Giovanni, il sangue di Cristo sia uno strumento di propiazione (1Gv 1,7; Ap 7,14): quando il sangue sgorga, la redenzione è consumata» (*Évangile*, p. 499).

²⁶ S. LYONNET, *Il sangue nella trafittura di Gesù: Gv 19,34ss*, in *Sangue e antropologia biblica*, I/2, Roma 1981, pp. 739-743; S. CIPRIANI, *Il sangue di Cristo in s. Giovanni*, in *Sangue*, pp. 721-737. Sul sangue dell'agnello pasquale si è sviluppata, senza dubbio, tutta una tipologia cristiana; ma in un'altra direzione: il «*signum sanguinis*» di Es 12,7,13 non è mai stato riferito al sangue del costato di Gesù (Gv 19,34). Si è piuttosto prestata attenzione all'azione compiuta dagli israeliti in Egit-

all'agnello pasquale è sicuro per le gambe non spezzate di Gesù; non è però conveniente per il sangue che esce dal costato, perché l'immagine, nel caso dell'agnello pasquale, è del tutto differente: secondo Es 12,13 gli israeliti dovevano prendere il sangue dell'agnello e metterlo sugli stipiti delle porte per sfuggire allo sterminatore; non si fa riferimento alcuno al sangue che esce dall'agnello.

Più soddisfacente, sebbene avanzata senza prove, è l'interpretazione proposta nel commentario di J. Mateos e J. Barreto: «il sangue che esce dal costato di Gesù è l'immagine della sua morte che egli accetta per la salvezza dell'umanità (...): il sangue è la morte *accettata*».²⁷ L'interesse di questa interpretazione deriva dal fatto che essa cerca di percepire le risonanze del versetto nel suo contesto immediato, senza ricorrere direttamente alla tipologia biblica o alla vita sacramentale della chiesa: il sangue che esce dal costato di Gesù già *morto* è qui come un simbolo di ciò che era stata la libera accettazione della morte da parte di Gesù, quando era ancora *in vita*. È in questa linea che svilupperemo la nostra interpretazione.

Il problema teologico

Su questo punto saremo brevi, perché ci allontaniamo in parte dal nostro argomento. Dobbiamo tuttavia dire una parola su un problema delicato: quello del disconoscimento attuale della nozione di sacrificio, soprattutto dopo la pubblicazione delle opere di R. Girard: *La violence et le Sacré*, e *Des choses cachées depuis la fondation du monde*.²⁸ Secondo un teologo famoso, noi contempo-

to al momento dell'esodo: essi ponevano il sangue dell'agnello sugli stipiti delle loro porte per sfuggire al massacro; questo gesto, interpretato dai Padri come una «unzione» (il verbo *šihēmī* di Es 12,7, LXX era sostituito da *chrīō*), prefigurava l'unzione battesimale conferita nella veglia pasquale. Cf. il nostro articolo *L'unzione del cristiano con la fede*, in *La vita secondo lo Spirito, condizione del cristiano*, Roma 1971, pp. 173-176 (soprattutto pp. 174-175, nn. 92 e 93); R. CANTALAMESSA, *L'omelia «In S. Pascha» dello Pseudo-Ippolito di Roma*, Milano 1967, pp. 306-320; V. LOM, *La tipologia dell'Agnello pasquale e l'attesa escatologica in età patristica*, in *Sal 33* (1971), pp. 187-204: il segno del sangue che salva gli ebrei è figura del segno della croce tracciato sulla fronte dei neofiti durante la *consignatio* battesimale.

²⁷ J. MATEOS-J. BARRETO, *El Evangelio de Juan*, Madrid 1979, pp. 828-829 [tr. it. *Il Vangelo di Giovanni*, Cittadella, Assisi 1982].

²⁸ *La violence et le Sacré*, Paris 1972; *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris 1978.

ranei siamo profondamente allergici alla nozione di sacrificio espiatorio: «La dottrina del sacrificio propiziatorio per i nostri peccati, scrive, ci appare... inaccettabile».²⁹ Allo stesso titolo della teoria di Bultmann, questa messa in questione della nozione di sacrificio interessa il nostro problema, perché in un modo o in un altro, la menzione del sangue di Gesù in Gv 19,34 è legata al tema della redenzione.

Cerchiamo di presentare in poche parole l'essenziale del pensiero di R. Girard. Il suo punto di partenza è lo studio della storia delle religioni. Egli constata che, ovunque nel mondo, la società è minacciata dalla violenza (si ricordi, all'inizio della storia umana, l'esempio eloquente dell'omicidio di Caino). Per liberarsi da questa tensione gli uomini, mossi da una «mimesi d'antagonismo», mettono in opera il meccanismo della «vittima espiatoria», praticando un sacrificio; questo, certo, è ancora una violenza, ma di un altro tipo; è una trasfigurazione sacrale, illusoria, di un omicidio: per liberarsi dalla «violenza impura», la società pratica una «violenza purificatrice». Ora, la grande novità del cristianesimo, secondo Girard, è quella di essere una religione non sacrificale: Gesù ha rotto il legame tra la violenza e il sacro, annunciando la legge universale dell'amore. La morte di Gesù non va interpretata come un sacrificio.

La critica fondamentale che bisogna fare alla teoria di R. Girard, a nostro avviso, è che egli parte da una concezione che ha trovato nella storia delle religioni (ma anche qui si impongono molte riserve),³⁰ e la applica univocamente al cristianesimo: non sembra rendersi conto che già nell'AT e nel giudaismo (Filone), e poi soprattutto nel NT, in particolare nella lettera agli Ebrei,³¹ la nozione di sacrificio è stata profondamente rielaborata ed interiorizzata. Che nella storia della teologia cristiana ci siano state delle penose deviazioni e delle teorie strane, è innegabile. Ma non si può scusare Girard del fatto di ignorare le spiegazioni profondissi-

²⁹ A. Vergote, nell'opera collettiva di X. LÉON-DUFOUR (et alii), *Mort pour nos péchés. Recherche pluridisciplinaire sur la signification rédemptrice de la mort du Christ*, Bruxelles 1976, p. 53.

³⁰ Vedere la reazione veemente di L. BOUYER, *Cosmos*, Paris 1982, pp. 57-62.

³¹ Cf. A. VANHOYE, *Prêtres anciens, Prêtre nouveau*, Paris 1983, p. 260, nota 55; Id., *Sacerdoce du Christ et culte chrétien selon l'épître aux Hébreux*, in *Christus* 28 (1981), pp. 216-230.

me del sacrificio date da grandi dottori come s. Agostino e s. Tommaso.³² Limitiamoci qui a richiamare un principio fondamentale di Agostino: «sacrificium... visibile invisibilis sacrificii sacramentum, id est sacrum signum est».³³ Già per Filone d'Alessandria ogni offerta visibile, ogni sacrificio compiuto seguendo i riti della Legge, non è altro che il simbolo di un'offerta invisibile dell'anima.

È a partire da tali premesse della tradizione giudaico-cristiana che bisogna chiedersi se la morte di Cristo è stata un «sacrificio»; questi stessi principi ci aiuteranno a comprendere meglio il valore simbolico e il senso dell'effusione del sangue di Gesù sulla croce.

3. VALORE SIMBOLICO E INTERPRETAZIONE TEOLOGICA DEL SANGUE E DELL'ACQUA

Procederemo qui in tre tappe: inizialmente faremo notare alcuni aspetti della struttura letteraria del passo; poi metteremo in luce il valore simbolico dei termini «sangue» e «acqua»; così si manifesterà tutta la portata teologica dell'espressione.

Correlazioni dei temi nella struttura di Gv 19,28-37

Non è il caso di intraprendere qui un'analisi dettagliata della struttura letteraria del passo.

Ci limiteremo a sottolineare alcuni punti essenziali, commentando il testo strutturato che si trova qui sotto.³⁴

Sottolineiamo innanzi tutto che c'è una stretta unità tra le due pericopi 19,28-30 e 19,31-37, cioè tra la morte di Gesù e l'episodio dei soldati. Il doppio comportamento contrastante di costoro (il fatto di non rompere le gambe a Gesù, il colpo di lancia) ha evidentemente un valore simbolico: indica il senso salvifico della

³² S. AGOSTINO, *De civitate Dei*, X, 5-6: PL 41,281-284; CCL 47,276-279; S. TOMMASO, *Summa Theol.*, III, 48, 3, c.

³³ *De civitate Dei*, X, 5: PL 41,282; CCL 47,227.

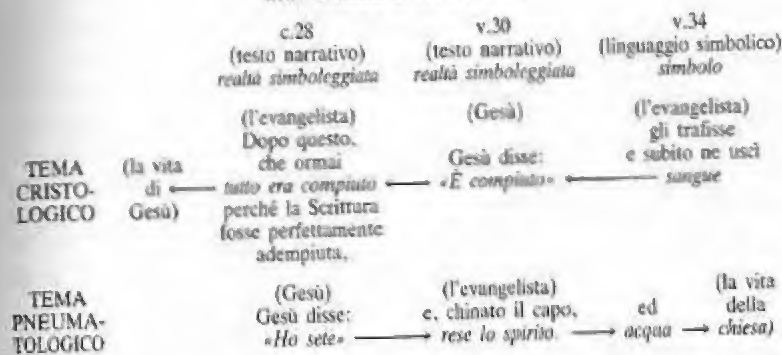
³⁴ Per uno studio più dettagliato, cf. il nostro articolo *Il costato trafitto (Gv 19,34): senso rivelatorio e senso sacrificale del sangue di Gesù*, in *Sangue e antropologia biblica nella liturgia* (IV Settimana del Centro Studi Sanguis Christi), Roma 1984, II, pp. 625-649.

morte di Gesù. Si scopre così una stretta connessione tra i vv. 28,30 e 34. Anche «sitis» al v. 28 va inteso nel senso spirituale: questa sete esprime il desiderio di Gesù morente di donare lo Spirito alla chiesa.³⁵

Questo sta per realizzarsi con la sua morte: «tradidit spiritum» (v. 30); queste parole significano nello stesso tempo:

Il simbolismo del sangue e dell'acqua in Gv 19,34

Correlazioni dei temi
nella struttura di Gv 19, 28-37



«rese lo spirito» e «comunicò lo Spirito». D'altra parte sappiamo, dai due episodi della samaritana (4,10-14) e della proclamazione di Gesù al tempio, durante la festa dei tabernacoli (7,37-39) – due passi in cui è anche presente la menzione della sete – che l'acqua viva che sgorga dal seno di Gesù è un simbolo dello Spirito; questo è precisamente quello che Giovanni vede compiersi al v. 34, quando l'acqua esce dal costato trafitto di Gesù. Dal punto di vista della struttura vediamo dunque delinearsi una continuità tematica tra i vv. 28,30,34: la sete di Gesù ancora in vita, il dono dello Spirito attraverso la sua morte, l'acqua viva come simbolo permanente di questo dono dopo la sua morte.

Queste prime constatazioni ci invitano ad un'analisi dello stesso genere per la parola «sangue» al v. 34; anche qui si scopre una correlazione di questo versetto con gli stessi vv. 28 e 30 che pre-

³⁵ Vedere il nostro articolo *La sete di Gesù e l'interpretazione giovannea della sua morte in croce*, in *La sapienza della Croce oggi*, Torino-Leumann 1976, I, pp. 33-49. In questo volume, cf. pp. 31-38.

cedono; in tale cammino all'indietro dal v. 34 al v. 28, incontriamo innanzi tutto l'espressione «è compiuto» del v. 30, che è l'ultima parola di Gesù prima della sua morte; ma questa stessa parola era già stata anticipata dall'evangelista, che l'aveva rinforzata con il pronome *tutto*: «Tutto è compiuto».

Otteniamo così tra i tre testi due linee tematiche parallele: l'una che presenta l'aspetto direttamente *crisialogico* della morte di Gesù, e che è legata al simbolo del *sangue* («tutto è compiuto» – «è compiuto» – «sangue»); l'altra, nella parte inferiore dello schema, sviluppa il tema *pneumatologico* e si esprime nel simbolo dell'*acqua* («ho sete» – «consegnò lo Spirito» – «acqua»). La prima trova il suo punto di arrivo al v. 34; tuttavia la menzione del sangue, dopo la *morte* di Gesù, è rivolta *indietro* verso quella che era stata la *vita* di Gesù. L'altra linea, al contrario, comincia con il «sito» del v. 28; per il fatto di essere un *desiderio* di Gesù morente, la sua sete del dono dello Spirito è orientata *in avanti* verso ciò che sarà necessario alla vita della chiesa.

L'insieme di queste correlazioni tematiche tra i vv. 28.30.34 ha un'importanza decisiva per l'interpretazione del sangue e dell'acqua che escono dal costato di Gesù. Dobbiamo però ancora mostrare la portata simbolica generale dei due termini.

Valore simbolico del sangue e dell'acqua

Non ci fermeremo al problema della storicità, né tanto meno alla spiegazione fisiologica di questa fuoriuscita di sangue e di acqua: nei tempi recenti erano gli unici aspetti del problema che interessavano certi commentatori. Non c'è alcuna ragione per negare la storicità del fatto; ma è chiaro che, per Giovanni, questo fatto acquisisce tanta importanza solo in ragione della sua carica simbolica. Del resto, è una legge generale: la realtà degli avvenimenti è la condizione stessa del simbolismo giovanneo.³⁰

³⁰ Citiamo a questo proposito una riflessione profonda e suggestiva di s. Massimo il Confessore: con l'incarnazione, il Signore diviene «il proprio tipo e simbolo, e simbolicamente indica se stesso attraverso se stesso; attraverso se stesso, in quanto *visibile*, egli conduce tutta la creazione verso se stesso in quanto *insondabilmente nascosto*», *Ambigua*: PG 91,1165D.

a. Nel caso presente la portata simbolica del sangue e dell'acqua è suggerita direttamente, al v. 35, dalla triplice insistenza del discepolo sulla sua testimonianza. Ora in s. Giovanni il testimone non è solo colui che attesta la verità di un fatto: da ciò che ha visto, egli passa a ciò che non si può vedere; il visibile è segno dell'invisibile, l'affermazione di fede del testimone è diretta a questa realtà nascosta.³¹ Così per esempio per Giovanni Battista al Giordano: egli *vede* la colomba, simbolo dello Spirito, che «rimane» su Gesù; attraverso questo segno, comprende che Gesù è l'Eletto di Dio (1,32-33), e di questo dà testimonianza. Avviene lo stesso alla croce: il discepolo *vede* che dal costato trafitto «esce sangue ed acqua»; e testimonia con forza, non tanto di questo fatto materiale preso in se stesso, ma di ciò che simboleggia, di ciò che lui stesso ha compreso nel suo sguardo di fede. Di più, la sua testimonianza dovrebbe a sua volta suscitare la fede di tutti i cristiani: «ut et vos credatis» (19,35). Questa fede è descritta ancora alla fine: «Volgeranno lo sguardo a colui che hanno trafitto» (v.37).

Bisogna dunque concludere che al v. 34 le parole «sangue» e «acqua» appartengono al linguaggio simbolico dell'evangelista; se l'avvenimento che egli racconta ha qui un'importanza capitale, è in ragione di ciò che simboleggia, in ragione del suo *sensu*.

b. Come precisare allora il valore simboleggiante del sangue e dell'acqua? Cominciamo con il simbolo dell'acqua, che è più facile da spiegare, a motivo dei suoi riferimenti biblici e delle spiegazioni fornite dall'evangelista stesso.

Tutto indica che l'*acqua* è qui un simbolo dell'effusione dello Spirito. In 7,38 Gesù aveva annunciato che fiumi di acqua viva sarebbero sgorgati dal suo seno; e secondo il commento dell'evangelista, Gesù «parlava dello Spirito che dovevano ricevere quelli che avevano creduto in lui» (7,39). La parola della Scrittura alla quale egli rinvia è verosimilmente Ez 47,1, ripresa in Zc 14,8: Ezechiele parla di un fiume che esce dal tempio per far germinare dappertutto la vita; Zaccaria descrive le «acque vive» che escono da Gerusalemme. In Gv 19,34 anche l'evangelista dice che l'acqua

³¹ Vedere la nostra opera *La vérité*, Roma 1977, II, pp. 80-88: «Le témoignage dans St. Jean».

«esce» dal costato trafitto: Gesù è per lui il tempio escatologico, da cui sgorga l'acqua viva della salvezza. Era già l'esegesi di Ippolito: «Attraverso il sangue noi riceviamo l'acqua dello Spirito»;³⁸ questo si accorda perfettamente con il «*tradidit Spiritum*» di Giovanni al v. 30, al quale precisamente il nostro versetto rinvia.

c. Quale valore simbolico bisogna attribuire al sangue che esce dal costato di Gesù? Qui bisogna partire da un dato biblico fondamentale: il sangue è la sede della vita (Lv 17,11.14). Ma il sangue *sperso* è il segno della morte. Non bisognerebbe dunque concludere troppo velocemente che il simbolismo del sangue ha un carattere bivalente (vita e morte).³⁹ Conviene distinguere qui tra *segno* e *simbolo*: il sangue che esce dal costato trafitto di Gesù è semplicemente il segno del fatto materiale che la sua morte è già avvenuta (cf. il v. 30, vedere più sopra l'esegesi di Brown); ma poiché il sangue è anche un simbolo, è necessariamente un simbolo di vita. È ciò che viene suggerito da tutto il contesto del racconto giovanneo. L'esegeta inglese Westcott ha trovato la formula esatta: «Il sangue di Cristo rappresenta la vita di Cristo».⁴⁰ Il sangue che *esce* dal costato di Gesù già morto, diviene per i testimoni l'evocazione e il simbolo della vita profonda di Gesù prima della sua morte; è il segno visibile di ciò che era rimasto invisibile: la coscienza di Gesù. Il sangue che «esce» dal suo costato trafitto ci permette dunque di «penetrare» nella sua intimità, in ciò che la spiritualità, a partire dal medioevo, chiamerà il «cuore» di Gesù. A questo punto si può di conseguenza ridare tutto il suo valore a un tema tradizionale a partire da s. Agostino, quello del costato *aperto*: non certo a motivo dell'espressione «*latus eius aperuit*», che non è di s. Giovanni, ma a motivo del verbo «uscì», che orienta in modo equivalente l'attenzione verso ciò che era «all'interno», e a motivo anche del simbolismo del sangue, che evoca quello che era la vita profonda di Gesù. Questo è d'altra

³⁸ Testo citato da H. RAHNER, «*Flumina de ventre Christi*», *Die patristische Auslegung von Joh. VII,37-38*, in *Bib.* 22(1962), pp. 269-302, pp. 367-403 (cf. 370).

³⁹ Come fa per esempio F. VATTIONI, *Sangue: vita o morte nella Bibbia?*, in *Sangue e Antropologia Biblica*, II, pp. 367-378; non bisogna dimenticare, egli afferma, «il carattere bivalente (vita e morte) del simbolismo del sangue» (372). Vedere a questo riguardo ciò che diciamo più avanti nel testo.

⁴⁰ B.F. WESTCOTT, *The Epistles of St. John*, Sutton Courtenay 1966, pp. 34-37: «The idea of Christ's Blood in the New Testament»; cf. 35: «The Blood of Christ

parte confermato da ciò che abbiamo ricavato poco fa dalla struttura letteraria: la parola «sangue» del v. 34 ci rinvia a quanto era stato detto ai vv. 28 e 30 su Gesù *prima* della sua morte.

È proprio ciò che ora dobbiamo esaminare più da vicino.

Interpretazione cristologica del simbolismo

Eccoci finalmente arrivati al centro del nostro argomento. Dobbiamo ora cercare di comprendere meglio il simbolismo del sangue e dell'acqua da un punto di vista strettamente cristologico: quello del mistero della vita profonda di Gesù. Tutta questa pericope di Giovanni sul corpo di Gesù *morto*, prende il suo senso da ciò che ci rivela di Gesù *vivo*.

a. Partiamo da quello che ci indica la struttura letteraria del passo: il «sangue» che esce dal costato di Gesù *dopo* la sua morte (v. 34) è il simbolo del doppio «*Consummatum est*» *prima* della sua morte (vv. 28 e 30); qui vediamo chiaramente, come abbiamo indicato nel testo strutturato, ciò che è «simboleggiato» dal sangue di Gesù. Però questi due usi del verbo *tetélestai* («*Consummatum est*») non sono sullo stesso piano: al v. 30, e là soltanto, è una parola di Gesù; è l'ultima che pronuncia prima di morire: essa si trova al centro della struttura. Con questa parola Gesù esprime un giudizio di insieme su tutta la sua opera. Ma al v. 28 questa parola di Gesù era già stata anticipata dall'evangelista: in questo contesto era accompagnata da una serie di dettagli importanti che ne fornivano un commentario, aprendo un largo orizzonte sull'opera di salvezza compiuta da Cristo. Analizziamoli brevemente.

Notiamo in primo luogo l'aggiunta del pronome «tutto» (Vulg.: «*omnia consummata sunt*»), attraverso il quale la prospettiva si allarga all'insieme della missione di Gesù. Quest'ampiezza diviene ancora molto più vasta con le parole che seguono: «...perché la Scrittura fosse perfettamente adempiuta»; a giusto titolo molti esegeti recenti collegano questa frase – che esprime un'intenzione, un senso – non al «*sitio*» che segue, ma al verbo precedente: «Tutto era compiuto».⁴¹ Non si tratta dunque della realiz-

represents Christ's life».

⁴¹ Cf. G. BAMPEYLDE, *Jo 19,28: A Case for a Different Translation*, in NT

zazione di una profezia particolare sulla sete di Gesù, ma del compimento perfetto (*hina teleiothē*) della Scrittura nel suo insieme, cioè del programma messianico di Gesù: questo era descritto, come dirà Gesù ai discepoli di Emmaus, in «tutto ciò che hanno dichiarato i profeti», in ciò che era stato scritto da «Mosè e da tutti i profeti» si tratta insomma di ciò che «tutte le Scritture avevano detto a suo riguardo» (Lc 24,25-27).

Ma anche le due espressioni temporali, all'inizio della frase, hanno la loro importanza: «dopo questo...ormai». Entrambe si riferiscono all'episodio precedente, quello della madre di Gesù e del discepolo prediletto ai piedi della croce. Nel modo di redigere l'inizio del v. 28, l'evangelista integra questo avvenimento precedente nel programma messianico di Gesù, del quale costituisce per così dire l'ultimo atto: «ormai, la Scrittura era pienamente compiuta». Ora, la scena descritta ai vv. 25-27 è quella, si può dire, della nascita della chiesa, nella persona di Maria e del discepolo prediletto. Come è stato detto mirabilmente da un autore medioevale, Gerhoh di Reichersberg, la madre di Gesù è qui «della chiesa santa, il nuovo principio», «*Ecclesiae sanctae nova inchoatio*».⁴² L'atto con il quale Gesù conclude la sua opera è quello di indicare che sua madre è ormai la «Donna», la Figlia di Sion escatologica di cui parlavano i profeti; nello stesso tempo ella diviene anche la figura della chiesa, come è stato così fortemente sottolineato da una lunga tradizione patristica.⁴³ E il discepolo prediletto diventa figura dei credenti. Si comprende allora la molteplicità delle risonanze dell'ultima parola di Gesù: «È compiuto», sulla quale cade qui tutto l'accento. Prima di morire Gesù poteva dire di aver compiuto tutta la sua opera messianica, fondando la chiesa.

Fermiamoci ora sul primo verbo del v. 28: «sapendo» (*eidós*). Esso participio è applicato tre volte a Gesù nella seconda parte del Vangelo: nei versetti di introduzione del racconto della cena (13,1,3); all'inizio dei due capitoli sulla passione, nel giardino (18,4); e alla fine, sulla croce (19,28). In questo modo Giovanni

11(1969), pp. 247-260.

⁴² GERHON, *Liber de gloria et honore Filii hominis*, 10,1; PL 194,1105B.

⁴³ Cf. A. MÜLLER, *Ecclesia-Maria. Die Einheit Marias und der Kirche*, Freiburg 1955; O. SEMMELROTH, *Marie, archétype de l'Église*, Paris 1965.

vuole sottolineare che, durante tutto il racconto della passione, Gesù va incontro alla morte in piena coscienza del significato dell'avvenimento; e questo ci permette di entrare nel mistero del suo cuore, in quello della sua coscienza. Il primo e il terzo di questi testi sono i più solenni: «Prima della festa della pasqua, Gesù sapendo che era giunta la sua ora di passare da questo mondo al Padre suo, avendo amato i suoi che erano nel mondo, li amò fino alla fine». E alla croce: «Dopo questo, sapendo che ormai tutto era compiuto perché la Scrittura fosse perfettamente adempiuta, Gesù disse: "Ho sete"».

Bisogna chiarire bene di che cosa Gesù era perfettamente cosciente: su che cosa cade qui la chiarezza del suo sguardo interiore? Innanzitutto sul fatto che «tutto era compiuto perché la Scrittura fosse perfettamente adempiuta». Nella preghiera sacerdotale Gesù aveva utilizzato lo stesso verbo indirizzandosi al Padre: «Io ti ho glorificato sulla terra, avendo perfettamente adempiuto l'opera che mi hai dato da fare» (17,4). La parola «tutto è compiuto» della croce esprime dunque essenzialmente la perfetta obbedienza di Gesù al disegno del Padre, la sua coscienza di aver portato a termine la realizzazione del suo programma messianico, descritto nella Scrittura. Questa obbedienza di Gesù al Padre, unita all'amore del Padre per lui, è descritta ugualmente nell'allegoria del Pastore: «Per questo il Padre mi ama, perché io offro la mia vita per riprenderla; ...io la dono da me stesso, io ho il potere di offrirla e il potere di riprenderla: questo è il comandamento che ho ricevuto dal Padre mio» (10,17-18).

Ma la parola *tetélestai* («Consummatum est») pronunciata da Gesù morente (v. 30) descrive ugualmente la coscienza che egli aveva di aver compiuto la sua opera di salvezza per amore verso la comunità dei fratelli. Il verbo utilizzato qui (*teléo*) deriva dal sostantivo *télos* (fine, scopo), che si leggeva precisamente in 13,1, nel versetto solenne di introduzione a tutta la sezione della passione: «In finem dilexit illos», che va inteso in due sensi: «Egli amò i suoi fino alla fine»; e «Egli li amò fino alla manifestazione suprema del suo amore per loro». Gesù manifesta questo amore supremo alla croce, quando, nella persona di sua madre e del discepolo prediletto, costituisce il nuovo popolo di Dio e gli comunica il dono dello Spirito. L'elevazione di Gesù sulla croce diviene un' «esaltazione»: egli comincia ad esercitare la sua regalità

messianica sulla nuova comunità cristiana. L'ultima parola di Gesù, il suo «*Consummatum est*», è dunque come un grido di trionfo del re messianico sul trono della croce.

Notiamo infine, in 19,28, un'ultima correlazione tra «*omnia consummata sunt*» e «*sitio*» alla fine del versetto, dove Gesù esprime il suo desiderio di donare lo Spirito alla chiesa. Osserviamo attentamente le articolazioni multiple del v. 28, che è composto di quattro membri. I primi tre, dove l'evangelista commenta l'episodio, sono orientati verso il *passato*, che si estende sempre più lontano: le prime parole («*Dopo questo*») si riferiscono direttamente alla *scena precedente*; la seconda formula («*tutto era compiuto*») vuol mostrare che quest'ultimo atto di Gesù morente è come la conclusione dell'opera messianica di *tutta la sua vita*; infine la prospettiva si allarga ancora molto di più all'indietro nell'ultima frase: Giovanni ci dice qui che in questo modo era anche portata a termine la realizzazione dell'opera messianica descritta in *tutto l'AT* («*la Scrittura*»). Tutto questo fa parte delle riflessioni dell'evangelista. Invece l'ultima parola del versetto è di Gesù: «*Ho sete*»; questa è orientata in senso inverso: essa apre una prospettiva nuova sul *tempo a venire*, l'epoca che sta per cominciare *dopo* la morte di Gesù; questa sarà l'era dello Spirito. L'opera di Gesù, punto d'arrivo dell'AT, sta per essere continuata dall'azione dello Spirito, per tutto il tempo della chiesa. Siamo qui, in questa coscienza messianica di Gesù morente, al punto di congiunzione delle due grandi parti dell'economia della salvezza.⁴⁴

⁴⁴ È in questa coscienza messianica di Gesù che si realizza la continuità tra l'Antico Testamento e il Nuovo. Vedere a questo riguardo una pagina molto bella di H. de Lubac: «La continuità obiettiva tra la figura e la realtà si traduce bene tuttavia, sulla terra, in una continuità di coscienza. Ma questa non deve essere cercata altrove, se la si intende nel suo senso più pieno, che nella coscienza messianica di Gesù. In tale luogo sacro tutto si lega, tutto si unifica. In essa tutto acquista il suo significato definitivo. In essa si opera in tutta chiarezza il passaggio da un Testamento all'altro, l'alchimia che trasforma l'uno nell'altro. In essa si concentra tutta la dialettica dei due Testamenti: tutto il Nuovo è generato dall'Antico, e contemporaneamente tutto l'Antico si trova interpretato dal Nuovo (...). Gesù ha coscienza di portare a compimento la religione di Israele, e che questa diventa allora in lui totalmente spirituale. Egli ha coscienza di portare a compimento e insieme di trasfigurare, di portare a compimento trasfigurando (...). È a questa intuizione di Gesù, identica alla coscienza del suo ruolo di Salvatore, che la tradizione cristiana darà espressione in mille forme...» (*Histoire et Esprit. L'interprétation de l'Écriture d'après Origène*, Paris 1940, pp. 408-409).

Bisogna però notare che questo desiderio di comunicare lo Spirito alla chiesa è espresso ancora da Gesù stesso prima di morire: è l'ultima parola che pronuncia prima del «*consummatum est*» finale: nei vv. 28-30, le parole «*Ho sete*» si trovano dunque inserite tra le due ricorrenze di *tetelestai* («È compiuto»): il primo, lo ricordiamo, faceva parte del commento dell'evangelista (v. 28); l'altro che viene *dopo* «*sitio*» (v. 30), è una delle parole di Gesù stesso (è la sua ultima parola). Questo vuol dire che anche il *desiderio* di donare lo Spirito alla chiesa appartiene al compimento dell'opera messianica di Gesù.

Si rimane meravigliati nel vedere quale ricchezza implicano le due parole «*sitio*» e «*consummatum est*» con le quali Gesù termina la sua missione: ora è precisamente di questo *tetelestai* finale, con tutto ciò che svela sull'«*anima santa*» di Gesù (Guglielmo di Saint-Thierry), sulla sua *vita* profonda, sulla sua *coscienza* messianica al momento della sua morte, che il *sangue del costato di Gesù* diviene il simbolo: all'inizio, per i testimoni al Calvario; poi per tutti gli uomini, fino alla fine dei tempi.

b. Passiamo ora di nuovo al *tema pneumatologico*: il dono dello Spirito desiderato da Gesù è simboleggiato dall'acqua viva. Ne abbiamo già parlato. Vorremmo ora comprendere meglio il suo rapporto preciso al *tema cristologico* (vedere la struttura). Dopo tutto ciò che è stato detto precedentemente, saranno sufficienti alcune brevi indicazioni.

In ciascuno dei tre versetti (vv. 28.30.34) tutto è ricondotto a Gesù. È lui che dice: «*Ho sete*»; è lui che «*consegna lo Spirito*»; ed è ugualmente dal suo costato che esce «*l'acqua*» che simboleggia lo Spirito. È ancora dal *seno di Gesù* che sgorgano i fiumi di acqua viva dello Spirito (cf. 7,38), come l'acqua viva usciva dal tempio escatologico nella visione profetica. Gesù è veramente il tempio dello Spirito; con Origene si può dire che egli è «*la sorgente dello Spirito*». ⁴⁵ Ma deve essere notato ancora un altro dettaglio per il v. 34: la stretta unità – si potrebbe dire perfino la fusione, la mescolanza – tra il sangue e l'acqua. Il verbo «*uscì*», che evoca l'acqua del tempio in Ez 47, si trova qui in posizione enfatica, davanti ai due sostantivi: «*uscì sangue ed acqua*» (che il

⁴⁵ ORIGÈNE, *In Ioan.*, Itngm, 48; GCS, *Orig.*, IV,523.8-9.

verbo sia al singolare è normale, quando il soggetto è un plurale neutro; *haima kaihydor*). Al testo profetico che annunciava unicamente dei fiumi di acqua viva (cf. Gv 7,38), Giovanni aggiunge la parola *sangue*: vale a dire che tra il costato di Gesù, trafitto dalla lancia, e l'acqua dello Spirito, si interpone, se così si può dire, il *sangue* di Gesù. O piuttosto, i due elementi sembrano mescolarsi per non formarne più che uno solo. È forse ciò che la tradizione suggerisce, anche se incoscientemente, quando osserva che la *mescolanza* del sangue e dell'acqua dà un colore roseo: «*sangue rosato*» (*cruorem roseum*), dice l'inno dei vesperi del tempo pasquale; e santa Gertrude, nella contemplazione della «piaga sacrosanta del costato», racconta che ella «fu purificata da ogni macchia nell'acqua rosata (*in aqua illa rosacea*) che la lancia del soldato fece scaturire».⁴⁶ Cosa vuol dire? Se non è troppo raffinato voler dare una portata teologica a dei dettagli così piccoli, ci si può domandare quale sia la realtà simboleggiata da questa stretta unione (bisogna dire questa «mescolanza») del sangue e dell'acqua, perché è chiaramente indicata nel testo. Il senso non può essere che il seguente: lo Spirito non è soltanto comunicato da Gesù, come un dono autonomo e separato, totalmente indipendente da Gesù stesso, ma è lo Spirito di Gesù, meglio ancora: questo Spirito comunicato da Gesù alla chiesa (= la realtà simboleggiata dall'«acqua»), è la vita profonda di Gesù stesso («il sangue»), attualizzata nella chiesa dallo Spirito; è Cristo che permane presente nello Spirito. In una conferenza recente tenuta a Roma, il vescovo C. Dagens diceva: «Il mistero dello Spirito santo è inseparabile dal mistero della croce di Cristo»; il compito più urgente della chiesa di oggi è quello di «rivelare e di manifestare al mondo nella forza dello Spirito santo (...) che la croce di Cristo è per sempre il centro e il culmine della nostra storia».⁴⁷

Alla luce delle analisi precedenti, possiamo ancora precisare: «l'acqua viva» dello Spirito rende presente nella chiesa «il san-

⁴⁶ DOYRE, *Le Héraut*, IV,2,5: SC 255,30. Cf. anche S. CIRILLO DI ALESSANDRIA, *In Joan. Ev.*, XII: «Lancea latus eius perfodiunt, unde cruor aqua mistus scaturit...»: PG 74,678.

⁴⁷ Cf. DAGENS, *L'Esprit Saint Paraclet dans l'histoire des hommes et la vie de l'Église*: testo ciclostilato di una conferenza tenuta il 5 aprile 1984 al Centre d'Études Saint-Louis-de-France, Roma, p. 2.

gue» di Gesù; lo Spirito spinge i credenti a unirsi a Cristo Gesù e a vivere a loro volta ciò che il sangue simboleggia, cioè la vita filiale di Gesù, la sua obbedienza al Padre, la sua oblazione interiore, il suo amore salvifico per i suoi; e il sangue che esce dal costato di Gesù dopo la sua morte è il segno che, nello Spirito, egli ha accettato liberamente questa morte per la salvezza del mondo (Gv 3,14-17). Contro R. Girard bisogna dunque mantenere che l'oblazione interiore di Gesù costituisce un «vero sacrificio»: essa è quel «sacrificio invisibile» di cui parlava s. Agostino.

Così si prolunga e si attualizza nella comunità cristiana l'azione redentrice di Cristo, perché egli trasmette ai credenti la sua vita profonda e dona loro la possibilità di partecipare ad essa nello Spirito. La chiesa, in effetti, non è nient'altro che Cristo continuato (cf. Gal 2,20); lo Spirito santo è l'attualità di Cristo.⁴⁸ La vita di fede dei cristiani, nello Spirito, è una partecipazione alla vita di Gesù.

4. CONCLUSIONE

Due aspetti sono nuovi in questa interpretazione di Gv 19,34. Il primo consiste nell'insistenza sulla concentrazione cristologica del passo: il sangue e l'acqua del costato trafitto di Gesù simboleggiano - e fanno comprendere - ciò che Gesù viveva nel più profondo di se stesso al momento della sua morte: la sua obbedienza al Padre, il suo amore per gli uomini, l'azione dello Spirito. Il simbolo del «sangue» che esce dal costato ci permette così di accedere, attraverso questa «porta della vita», alla coscienza di Gesù, alla sua «anima santa». Malgrado l'assenza delle due parole «apri» e «cuore», ritroviamo dunque, ricorrendo al simbolismo e all'analisi del contesto, due temi tradizionali: l'«apertura» del costato e il «cuore» di Gesù. L'«acqua» del costato, d'altra parte, simboleggia lo Spirito di cui Gesù era il tempio e di cui diviene la sorgente. La stretta connessione dei simboli del «sangue» e dell'«acqua» risulta dalle analisi precedenti: non fa che rafforzare ciò che era già indicato dalla struttura: il sorprendente parallelismo

⁴⁸ Cf. B. GILLÉRON, *Le Saint-Esprit, actualité du Christ*, Genève 1978; A. NOSSOLI, *Der Geist als Gegenwart Jesu-Christi*, in W. KASPER, a cura di, *Gegenwart des Geistes. Aspekte der Pneumatologie*, Freiburg 1979, pp. 132-154.

tra il tema *crisialogico* e il tema *pneumatologico*: il sangue e l'acqua sono i simboli della vita di Cristo e del dono dello Spirito. Come è noto, la stretta relazione tra la *crisialogia* e la *pneumatologia* è un argomento molto studiato in questi ultimi anni.⁴⁹ Il nostro passo ne offre una visione nuova. Vorremmo ora confrontare questi risultati con le interpretazioni di Gv 19,34 nella tradizione medioevale e patristica, di cui è stato dato un breve schizzo nella prima parte di questo studio.

Lo studio del simbolo del «sangue» ci ha orientati, dicevamo, verso «l'interiorità» di Gesù morente; questa interiorità si esprimeva nelle sue due ultime parole: «situs» e «consummatum est». A motivo dell'enfasi sulla dimensione esistenziale della scena, cioè sulla soggettività di Gesù, sulla sua coscienza, è normale che questi aspetti siano stati soprattutto percepiti e vissuti nella mistica medioevale. Ecco quattro esempi:

a. Ricordiamo il senso del «Consummatum est» a cui rinvia il simbolo del sangue: Gesù dichiara di aver compiuto perfettamente la missione che gli era stata assegnata nella Scrittura; manifesta così la sua *obbedienza filiale* al Padre. Questo tema si ritrova in s. Caterina da Siena, ma senza essere collegato al nostro passo; Dio dice alla santa: «Il vostro luogo, dove voi stiate, sia Cristo crocifisso, unigenito mio Figliuolo; abitando e nascondendovi *nella caverna del costato suo* (...). In quel cuore aperto, troverete la carità mia e del prossimo vostro, però che (...) per l'onore di me, Padre eterno, e per compire l'*obbedienza che lo posi a lui per la salute vostra*, corse a l'obbrobriosa morte della santissima croce».⁵⁰

b. L'aspetto *filiale* di questa vita profonda di Gesù è stata sottolineata molto bene da Guglielmo di Saint-Thierry, in un testo già citato;⁵¹ egli ci esorta: «che, attraverso la porta aperta, noi entriamo tutti nel vostro cuore, o Gesù, ...fino alla vostra anima

⁴⁹ Cf. per es. M. BORDONI, *Crisialogia e pneumatologia. L'evento pasquale come atto di Cristo e dello Spirito*, in Lat., n. s. 47(1981), pp. 432-492; I. DE LA POTTIERIE, *Christologie et pneumatologie dans St. Jean*, in COMMISSION BILIQUE PONTIFICALE, *Bible et Christologie*, Paris 1984, pp. 271-287 [tr. it. *Bibbia e crisialogia*, Roma 1985].

⁵⁰ I. TAURISANO, a cura, *Dialogo della Provvidenza*, Firenze 1928, c. 124, II, p. 374.

⁵¹ Vedere più sopra, nota 4.

santa»; e domanda al Salvatore di aprire il costato del suo corpo, «perché entrino coloro che desiderano vedere i segreti del Figlio».⁵²

c. D'altra parte, in s. Giovanni, i fiumi di acqua viva che sgorgano dal seno di Gesù sono un simbolo dello Spirito (Gv 7,38-39): Gesù è il tempio dello Spirito, o, come diceva Origene, «la sorgente dello Spirito». Il tema riappare nell'*Araldo* di s. Gertrude di Helfta, in una sezione intitolata «Il cuore di Cristo dimora dello Spirito».⁵³

d. L'accostamento infine di Gv 19,28.30 e di 13,1 faceva anche percepire che, per l'evangelista, la morte accettata liberamente da Gesù era ugualmente la manifestazione suprema del suo amore per i suoi. Quest'idea, già presente nel testo di santa Caterina da Siena appena citato,⁵⁴ è frequente soprattutto in santa Gertrude: «Ecco come, a causa dell'amore che ho per te, sono stato sospeso per te, nudo e disprezzato, il corpo coperto di ferite e tutte le membra slogate. Il mio cuore è commosso da una tale dolcezza d'amore per te che...».⁵⁵

Passiamo ora all'epoca dei Padri. Come situare la nostra esegesi in rapporto alle interpretazioni patristiche, di cui più sopra si sono potuti leggere alcuni saggi rappresentativi? I Padri, per spiegare Gv 19,34, collocano di solito il versetto in una prospettiva molto più ampia:⁵⁶ da una parte quella di tutta la storia della sal-

⁵² «Aperi nobis latus corporis tui, ut ingrediantur qui desiderant videre occulta Filii», *Meditativae orationes*, 6: PL 180,226A.

⁵³ Ecco il passo più importante: «Come un'aquila che, con volo rapido, cala su di un cadavere, egli (lo Spirito santo) si precipitò, sotto forma di una colomba, con velocissimo battito d'ali, sul sacramento della vita, cercando per così dire il Cuore dolcissimo di Gesù, e vi penetrò, per mostrare chiaramente che egli stesso era sinchiuso, in modo perfetto, nel petto santissimo», DOYÈRE, *Le Héraut*, IV,38,6: SC 255,399. E poco più sopra (IV,38,1) nel secondo dei due testi citati all'inizio, ella dice che «lo Spirito Paraclito, attraverso il Cuore del Figlio di Dio, si effonde nel cuore degli eletti» (traduzione nostra).

⁵⁴ Vedere ancora: S. CATERINA DA SIENA, *Le orazioni*, a cura di G. Cavallini, Roma 1978, *Oratio XII*, p. 140 e n. 21.

⁵⁵ DOYÈRE, *Le Héraut*, III,41,3: SC 143,1912; ecco il testo latino: «Ecce quomodo causa tui amoris pependi in cruce (...). Et jam tali dulcore charitatis afficitur Cor meum erga te, quod...» (p. 190). Vedere ugualmente S. CATERINA DA SIENA, *Epistolario*, Siena 1913, III, 68, lettera 168: «...(!) sangue del Figliuolo di Dio, il quale fu sparso con tanto fuoco d'amore. E pensate che nel fuoco della sua carità...».

⁵⁶ Cf. P. BEAUCHAMP, *Le récit, la lettre et le corps. Essais bibliques*, (Cogitatio

vezza (l'entrata nel paradiso o nell'arca, che prefigurava l'entrata nella vera vita, attraverso l'apertura del costato); e d'altra parte quella della chiesa e della vita sacramentale, attraverso la quale si realizzava questa entrata nella vita. Un aspetto soprattutto prende una grande importanza, nella liturgia come presso i Padri; lo si ritrova anche in Pio XII, nella *Haurietis aquas*: «È dal Cuore ferito del nostro Redentore, che è nata la chiesa».⁵⁷ E si cita spesso a questo proposito l'inno dei vesperi dell'antica festa del sacro Cuore: «Dal Cuore squarciato nasce la chiesa, sposa di Cristo (*ex Corde scisso ecclesia / Christo iugata nascitur*). Questo Cuore è la porta nel fianco dell'arca (*hoc ostium arcae in latere est*) per la salvezza degli uomini». Ma se non si vuole restare a livello di metafore, bisogna spiegare quello che si vuol dire quando si afferma che la chiesa «è nata» dal costato trafitto di Gesù.⁵⁸

A questo punto d'altra parte sorge spontaneamente una seconda questione: questi sviluppi posteriori della teologia patristica e della liturgia hanno ancora qualche fondamento nel testo di Giovanni? Perché, se fossero totalmente estrinseci ad esso, sarebbero fragili agli occhi della critica moderna; molti esegeti, per rigore di metodo o per indifferenza, perfino con sdegno, li scarterebbero come estranei al testo del Vangelo. Al contrario, se la tradizione non fa altro che mettere in evidenza e amplificare delle virtualità del testo che possono già essere messe in luce con una rigorosa analisi della struttura del passo, il caso è differente: allora queste interpretazioni posteriori sono preziose per lo stesso *biblista*, perché possono aiutarlo a percepire meglio le differenti risonanze, e quindi la profondità, del testo. Anche l'inverso è tuttavia vero: lo studio esegetico del passo, ben situato nel suo contesto, rimane indispensabile per il *patrologo* e per il *teologo*; fornir-

fidel, 114), Paris 1982, p. 18: «L'exégèse des Pères honore (...) les dimensions du Livre biblique et du mystère chrétien. Elle s'attache au commencement et à la fin de l'histoire».

⁵⁷ Su questo tema lo studio più importante resta quello di S. TAOUR, *De Nativitate Ecclesiae ex Corde Iesu in Cruce*, in Gr., 13(1932), pp. 489-527 (messe abbondantissima di testi patristici e liturgici); cf. soprattutto p. 503: «Frequentissime docent Patres, Ecclesiam ut novam Evam prodidisse et aedificatam esse ex latere novi Adae, somnum mortis dormientis in Cruce» (numerose referenze).

⁵⁸ Vedere su questo argomento G. DE BROGLIE, *L'Église, nouvelle Eve née du Sacré Coeur*, in NRT 68(1946), pp. 3-25.

sce loro un'indicazione preziosa che permette di mettere in evidenza ciò che c'è di più valido nei temi patristici; perché bisogna riconoscere che questi ultimi rimangono molto spesso a livello delle prefigurazioni, dei simboli; dicono poco sulla vita profonda di Gesù stesso.

Ci limiteremo qui ad esaminare il tema dell'apertura del costato di Gesù, sfruttato tipologicamente dai Padri in due direzioni: all'indietro (Adamo, l'arca), e in avanti (la chiesa).

a. Uno dei testi più sintetici sembra essere quello di Agostino che è stato citato all'inizio. Per far comprendere meglio il mistero del costato «aperto» di Gesù, egli ricorre a due immagini bibliche: quella del *fianco* di Adamo (e della costola di Adamo!) da cui è stata tratta Eva, figura della chiesa; e quella della *porta* dell'arca che offre un rifugio agli esseri viventi e li salva dal diluvio. Ma bisogna notare che l'immagine gioca qui simultaneamente in due sensi opposti: Eva *esce* dal fianco di Adamo, gli esseri viventi invece *entrano* nell'arca. Quando dunque questa doppia «apertura» del fianco - quello d'Adamo e quello dell'arca - è applicata alla chiesa, come nell'inno della festa del Cuore di Cristo, è nel primo caso simbolo di «uscita», di *nascita* (*ex Corde scisso ecclesia... nascitur*), nell'altro, simbolo di *salvezza* (*ostium arcae... ad salutem positum*), ma di una salvezza che si pensa di trovare «entrando» all'interno del Cuore (anche se questo non è detto). Per l'arca, Agostino aggiunge una precisazione: l'apertura era «la porta della vita». Ma qui ancora, si rimane imbarazzati da un certo eccesso nella dialettica: attraverso questa «porta» si tratta di «entrare» nella vita (*intratur*); nondimeno Agostino spiega che attraverso questa porta «sono sgorgati (*manaverunt*) i sacramenti», e questo è di nuovo un movimento di *uscita*. Ci si domanda inoltre qual è questa salvezza, questa vita. L'autore non lo dice, e si comprende perché. Se in tutto questo sviluppo non parla di Cristo, è perché resta sul piano delle *figure*.

Ora, è precisamente su questi due punti che Giovanni concentra tutta la sua attenzione e ci offre delle precisazioni importanti. Anche nel suo testo si passa dall'esterno all'interno, dal visibile all'invisibile, dal simbolo al mistero; ma si tratta del mistero di Gesù sulla croce. Da una parte il sangue che esce dal suo costato si mostra all'esterno, certo ma come simbolo; esso orienta verso l'interno, verso il mistero della vita profonda di Gesù. Inoltre, che

cosa sia questa «vita» è precisato a sua volta da due parole di Gesù: «Ho sete» ed «È compiuto», di cui abbiamo mostrato le molteplici implicazioni teologiche. Ciò che colpisce nel testo di Giovanni è che da una parte non c'è nessuna incoerenza sul piano dell'immagine (cf., nella struttura, il movimento opposto delle due serie di frecce); non c'è che un solo movimento *dall'esterno all'interno* (al livello del tema cristologico); e un unico movimento *dall'interno all'esterno* (al livello del tema pneumatologico); d'altra parte Giovanni ci fa superare il piano delle immagini per arrivare alla realtà stessa: l'acqua simboleggia lo *Spirito* che viene comunicato; e il sangue simboleggia la vita profonda di *Gesù* alla quale abbiamo accesso. Similmente Gesù dice altrove di essere la *porta* (10,9), perché dà accesso alla *vita* (10,10); o ancora, egli dice di essere la *via* verso la vita del Padre, ma egli stesso, Gesù è quella *vita* (14,6). Solamente nella luce di Cristo le prefigurazioni derivate dal libro della Genesi acquistano il loro vero significato.

Tutto questo però non vuol dire che tale tipologia biblica abbia ormai perduto ogni valore. Al contrario: perché, quando la scena del costato trafitto di Gesù è stata spiegata in senso *cristologico* nel suo contesto *giovanneo*, il ricorso alle prefigurazioni dell'AT permette allora di dare ad essa un'ampiezza molto più grande, e di situarla nell'insieme della storia della salvezza; così ci aiuta a comprendere meglio che veramente «il Cuore di Gesù (è il) cuore del mondo».⁵⁹

b. Un'osservazione analoga deve essere fatta per la prospettiva ecclesiale che i Padri ordinariamente aprono a proposito di Gv 19,34. Ricordiamo che, secondo l'interpretazione più tradizionale, in oriente come in occidente, la chiesa è *nata* sul Calvario, dal fianco del nuovo Adamo.⁶⁰ La spiegazione più comune diceva che l'acqua e il sangue del costato rappresentavano i *sacramenti* del battesimo e dell'eucaristia, che sono la porta d'accesso alla chiesa

⁵⁹ Vedere il titolo del volume degli Atti del Congresso di Tolosa del 1981: *Le Coeur de Jésus coeur du monde*.

⁶⁰ Vedere Tromp, *De Nativitate Ecclesiae*. Aggiungiamo una testimonianza di S. EREM, *Commento al Vangelo concordato*, 21,11: SC 121,380. «Ne uscì sangue, che ci liberò dalla schiavitù, e acqua, per lavare e purificare dalla malvagia schiavitù chiunque si fosse accostato al sangue redentore. Ne uscì sangue ed acqua, cioè la chiesa stessa, edificata sul Cristo».

e alla salvezza.⁶¹ Ma in questa presentazione delle cose si sposta l'accento; non è più Cristo in croce l'oggetto della contemplazione; egli è visto soltanto come punto di origine della vita della chiesa. Non si tratta più di «entrare» nel *Cuore* aperto, come sembrerebbe richiesto dalla comparazione con l'entrata nell'arca della salvezza, e come diranno più tardi i mistici medioevali (vedere più sopra nel testo di Guglielmo di Saint-Thierry), ma di entrare nella *chiesa* (*intra in ecclesiam*). Nel Vangelo di Giovanni, al contrario, come pensiamo di aver mostrato, la prospettiva è direttamente *cristologica*, non ancora sacramentale o ecclesiale. Questo senso immediato del testo è importante per l'interpretazione ecclesiale stessa, quale era diffusa nei Padri. Permette di collegare i sacramenti alla loro sorgente, la vita della chiesa alla vita di Gesù. È necessario mostrare che la «vita» nuova comunicata nella chiesa dai sacramenti del battesimo e dell'eucaristia non è altro che la vita stessa di Cristo, quella precisamente che ci è stata svelata nell'episodio della croce. Altrimenti si ha l'impressione che la chiesa sia troppo separata da Cristo.

Ma se vogliamo rimanere nell'ottica cristologica di s. Giovanni possiamo ancora affermare che «la chiesa è *nata* dal costato trafitto di Gesù»? Sembra di sì, a condizione tuttavia che intendiamo l'espressione in modo un po' diverso dai Padri. Bisogna ricordare che, nel quarto Vangelo, la scena del Calvario ha anche una dimensione eminentemente ecclesiologica: il racconto dell'episodio di Gv 19,25-26 (la madre di Gesù e il discepolo prediletto ai piedi della croce) sviluppa precisamente il tema che stiamo considerando, poiché descrive la *nascita* della chiesa (Maria è qui la «chiesa nascente» e il discepolo la figura dei credenti;⁶² lo sguardo di fede al Crocifisso dal costato trafitto (19,37), simboleggia lo sguardo di fede di tutti i credenti, nella comunità cristiana (cf. 19,35: «perché anche voi crediate»). Nella prospettiva giovannea, si può dire che la chiesa si costituisce attorno al Cristo «elevato» sulla croce, nel-

⁶¹ Cf. per es. S. AGOSTINO, *Contra Faustum*, 12,16: CSEL 25/2,345-346; vedere nn. 57 e 59. «Nemo quippe intrat in ecclesiam, nisi per sacramentum remissionis peccatorum: hoc autem de Christi latere aperte manavit».

⁶² Vedere il nostro articolo *La maternità spirituale di Maria e la fondazione della Chiesa* (Gv 19,25-27), in *Gesù Verità. Studi di cristologia giovannea*, Torino 1973, pp. 158-166.

la misura in cui gli uomini lo «contemplano», credono in lui e prendono parte alla sua vita. Ciò che si diceva del buon pastore vale ugualmente qui: il gregge messianico si forma attorno a Gesù-pastore precisamente perché le pecore – le *sue* pecore – lo conoscono (10,27). Parallelamente, Gesù «elevato da terra» attira tutti gli uomini a sé (12,32), ed è così che sono ricondotti «nell'unità» i figli di Dio dispersi (11,52): questo unico punto di convergenza (*in unum*, eis hen), dove tutti si radunano sembra indicare Gesù in croce.⁶³ La condizione perché questa unità si realizzi è che tutti «volgano lo sguardo a colui che hanno trafitto» (19,37). È dunque proprio attraverso il loro sguardo di fede alla piaga del costato che gli uomini possono prendere parte alla *vita profonda* di Gesù, alla sua *vita filiale*, al suo amore per i suoi, a quella *vita secondo lo Spirito* che egli stesso comunica, cioè alle due dimensioni della vita di Gesù simboleggiata dal sangue e dall'acqua del suo costato trafitto.

Possiamo precisare ancora ulteriormente, ponendoci all'ascolto di tutte le risonanze del tema dell'acqua viva in s. Giovanni. L'acqua che «esce dal costato» di Gesù è l'acqua viva dello Spirito (19,30.34). Ma, come diceva Gesù stesso alla samaritana, ogni uomo sarebbe stato invitato a «bere» di quest'acqua che egli stava per «donare»; così essa sarebbe diventata «in lui fonte d'acqua che zampilla per la vita eterna» (4,14). Tuttavia quest'acqua viva era all'inizio *in Gesù*: «dal suo seno sgorgheranno fiumi d'acqua viva» (7,38); per coloro che hanno sete e che credono in lui, Gesù stesso è dunque la sorgente d'acqua viva. Ma quest'acqua, che sulla croce «esce» dal suo costato, simboleggia la sua vita profonda. Quest'acqua, ormai, deve essere «bevuta», cioè accolta nella fede ed interiorizzata in ciascuno dei credenti. Così nasce la chiesa, così si sviluppa la vita della chiesa, perché questa non è altro che la partecipazione alla vita stessa di Gesù (il «sangue») che è attualizzata nella chiesa dallo Spirito (= l'«acqua»). Allora, quando i Padri dicono che la chiesa è «nata» dal costato (o dal cuore) di Gesù, se intendono questo in un senso direttamente *crisostomiano*, restano perfettamente all'interno dell'ottica giovannea. Si può

⁶³ Cf. D. MARZOTTO, *L'unità degli uomini nel Vangelo di Giovanni*, Brescia 1979, pp. 137-138.

citare in questo senso un testo particolarmente suggestivo dello Pseudo-Cipriano:

«La legge dei cristiani è la santa croce di Cristo, il Figlio di Dio vivente. È ciò che dice anche il profeta: "La legge è nel mezzo del mio seno" (Sal 39,9, vet. lat.: *lex tua in medio ventris mei*). Fu colpito al fianco del suo seno; sangue mescolato con acqua si effuse abbondantemente dal suo seno, egli costruì la sua chiesa santa e le trasmise la legge santa della sua passione, perché aveva detto: "Se qualcuno ha sete, venga e beva, colui che crede in me", secondo la parola della Scrittura: "Dal suo seno sgorgheranno fiumi d'acqua viva"».⁶⁴

La chiesa «nasce» direttamente dalla piaga del costato, «dal seno» di Gesù, nel senso che la vita nuova dei credenti, quando «essi volgono lo sguardo a colui che hanno trafitto» (19,37), è la vita stessa di Cristo, trasmessa dallo Spirito alla sua chiesa.⁶⁵ La vita di Cristo diventa ormai la vita della chiesa; diceva s. Ambrogio: «La stanza segreta della chiesa è il corpo di Cristo».⁶⁶

Detto e supposto questo, è tuttavia legittimo, in un secondo tempo e in un contesto ecclesiale, fare una nuova lettura del pas-

⁶⁴ Ps. CIPRIANO, *De montibus Sina et Sion*, 9: CSEL 3,3,115, Hartel. Seguiamo la punteggiatura (differente da quella di Hartel) e l'eccellente commento di RAHNER, «*Flumina de ventre Christi*», pp. 385-386. Vedere anche C. BURINI, «*Dal sangue e dall'acqua del suo costato costruì la sua santa Chiesa*» (Pseudo-Cipriano, *De montibus Sina et Sion*, 9), in *Sangue e antropologia biblica nella liturgia*, V Settimana del Centro Studi Sanguis Christi, 1984, in corso di stampa.

⁶⁵ Lo studio di DE BROGLIE, *L'Église nouvelle*, interessante per le precisazioni teologiche che offre, è di fatto deludente dal punto di vista biblico. L'autore non giunge a scoprire nella scena del colpo di lancia un simbolo dell'amore di Gesù: «On chercherait vainement le symbole d'un amour présent et actif – egli afferma – dans la dépouille sanglante et inanimée du Sauveur» (p. 19). Questo linguaggio è poco giovanneo! E non trova nessun appoggio nel racconto del costato trafitto. Il nostro studio al contrario ha voluto mettere in luce che il sangue del costato è un simbolo, cioè «l'épiphanie d'un mystère», come direbbe G. Durand (*L'imagination symbolique*, Paris 1968, p. 9); e una delle realtà simboleggiate, oltre all'oblazione filiale di Gesù, è precisamente l'«in finem dilexit illos» (Gv 13,1).

⁶⁶ S. AMBROGIO, *In Psalm.* 118,1,16: CSEL 62,16. (prolungiamo un po' la citazione del testo): «In cubiculum autem Christi sit introducta ecclesia (...). Cubiculum ecclesiae corpus est Christi; introduxit eam rex in omnia interiora mysteria»; cf. anche S. BERNARDO, *In Cant.*, 61,4, che applica «foramina petrae» di Ct 2,14 alle «vulnera Christi»: «Patet arcanum cordis per foramina corporis, patet magnum illud pietatis sacramentum, patent viscera misericordiae» (*Opera*, 2,151).

so, una lettura *sacramentale*. Giovanni stesso ne dà l'esempio nella prima lettera: egli ricorda che Gesù «è venuto... con l'acqua e il sangue»; ed aggiunge (al presente, questa volta) che «lo Spirito, l'acqua e il sangue... convergono nell'unica testimonianza» (1Gv 5,6-8). L'inversione dei termini («acqua e sangue» al posto di «sangue ed acqua» di Gv 19,34) si spiega in parte con l'allusione al battesimo e all'eucaristia. È il tipo di lettura che sarà ripreso dalla tradizione posteriore. Ma l'interpretazione direttamente cristologica del sangue e dell'acqua, quella che Giovanni proponeva nel quarto Vangelo, è presupposta e resta indispensabile: la vita nuova data ai cristiani nella chiesa è *la vita di Gesù*, quella che è stata rivelata e comunicata alla croce. Lo stesso autore dell'epistola vi insiste: «Dio ci ha dato la vita eterna, e questa vita è nel suo Figlio» (1Gv 5,11).

La nostra interpretazione dell'episodio raccontato in Gv 19,34 non era altro che uno sforzo di metterne in luce il «senso spirituale», nel duplice significato che viene dato a questa parola nella tradizione: dal punto di vista oggettivo, il «senso spirituale» è il «senso interiore» di un passo del Vangelo, il suo senso cristologico, la sua relazione al mistero di Cristo; dal punto di vista soggettivo, cioè dal punto di vista del principio interiore che anima i *credenti*, è il senso pneumatologico, quello che si scopre nella luce della fede, nella comunione con la coscienza di tutta la tradizione ecclesiale. Ma è degno di nota che in Gv 19,34 il tema cristologico e il tema pneumatologico convergono e finiscano per fondersi: il mistero di *Cristo* è il mistero della vita filiale di Gesù, ma precisamente così è anche il mistero dello *Spirito*, cioè il mistero dell'acqua viva donata da Gesù, la quale non ha altro senso che far entrare i credenti nel mistero stesso di *Cristo*.

L'esegesi proposta in queste pagine ha anche una certa importanza per la teologia del Cuore di Cristo, specialmente a motivo dello sforzo che è stato fatto per centrare tutto sull'episodio del costato trafitto. Le conclusioni a cui siamo arrivati non fanno che prolungare le intuizioni della tradizione, soprattutto quelle della mistica medioevale; e conferiscono maggiore densità a tre invocazioni delle litanie del Cuore di Gesù;

«Cuore di Gesù, trafitto dalla lancia...
Cuore di Gesù, pieno di amore e di bontà...
Cuore di Gesù, sorgente di vita e di santità...».

SANGUE DI CRISTO E OBLATIVITÀ*

Il versetto di Gv 19,37 sembra essere per l'evangelista di un'importanza straordinaria. Insieme col v. 36 forma un binomio di citazioni bibliche che servono come riflessione conclusiva, non solo dopo l'episodio raccontato nei versetti precedenti (19,31-34), ma alla fine di tutto il racconto della passione. Infatti l'abbinamento di due citazioni bibliche per concludere un racconto è un procedimento che viene usato soltanto due volte nel quarto Vangelo: qui e in 12,38-40; quest'ultimo si trova nella pericope finale di tutta la vita pubblica. Una tale situazione eccezionale rafforza l'idea che anche le due citazioni di 19,36-37 formino una conclusione solenne per una lunga sezione, cioè servano a indicare il significato teologico di tutta la passione di Gesù.

Il primo dei due testi citati (19,36) è probabilmente un passo dell'Esodo, dove viene descritto il rituale dell'agnello pasquale, alla celebrazione della prima pasqua in Egitto: «Non ne romperete alcun osso» (Es 12,46; cf. anche 12,10 LXX e Nm 9,12). L'altro è un passo di Zac 12,10: «Volgeranno lo sguardo a colui che hanno trafitto». Nel contesto del quarto Vangelo questi due testi si riferiscono ai due eventi raccontati poco prima. Perciò è necessario tener presente come è costruita tutta la pericope 19,31-37. Si sviluppa in tre movimenti, chiaramente disposti in modo chiasmico (A,B,A'): in A (vv. 31-34) vengono raccontati due eventi, l'uno

* L'articolo pubblicato su «La Civiltà Cattolica», 137(1986), III, pp. 105-118, raccoglie il testo della relazione tenuta al Convegno pastorale su «Il mistero del sangue di Cristo e l'esperienza cristiana» (Collegio del Preziosissimo Sangue - Roma, 27-30 dicembre 1985), di cui usciranno prossimamente gli Atti.