

Riccardo Dri

# VANGELO DI GIOVANNI

*Saggio per un'interpretazione psicoanalitica*









Copyright© 2023 –  
Prima edizione: 2023 – *Printed in EU*

In copertina: *Open Bible on a wood floor*, by Javier art photography,  
lic. Standard 139956070 Adobe, modificata

Progetto grafico e copertina by Riccardo Dri ©  
[www.riccardodri.it](http://www.riccardodri.it)

Titolo | *Il Vangelo di Giovanni. Saggio per un'interpretazione psicoanalitica.*

Autore | Riccardo Dri

ISBN | 979-12-21462-75-3

© 2022 - Tutti i diritti riservati all'Autore. L'Autore detiene ogni diritto della stessa in maniera esclusiva. Nessuna parte di questo libro può essere pertanto riprodotta senza il preventivo assenso dell'Autore.

Il testo del Vangelo presentato deriva dalla traduzione del testo originale greco, nel quale è stato enfatizzato quanto più possibile lo spirito dell'evangelista, per cui in alcune parti è difforme dai testi in commercio. Nei punti più critici sono state riportate e annotate le diverse versioni.

La teologia corrisponde al molto di più che eccede la filosofia di Orazio. Amleto questo lo sa, ma Amleto muore e Orazio vive. Non senza ragione dunque Jung proponeva, annunciava, in una lettera profetica indirizzata a Freud, la sostituzione da parte della psicoanalisi di duemila anni di cristianesimo. Non senza relazione con questo pensare Fairbairn riteneva che la psicoanalisi *piuttosto che con la salute ha a che vedere con la salvezza*, ad esempio la salvezza dagli oggetti interni cattivi, dalla colpa. Non senza ragione affermava che la ricerca del paziente s'assimila alla ricerca religiosa<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> G. ANTONELLI, [2005].



## SOMMARIO

INTRODUZIONE.....	11
§ La teologia della nostra vita.....	11
CAPITOLO PRIMO .....	29
Ontologia del (nel) Prologo .....	29
§ Luce e parola .....	38
§ La questione dei segni .....	40
CAPITOLO SECONDO .....	45
Origine e comunicazione .....	45
§ Le differenze .....	45
§ Il “da sempre” del “prima” .....	48
§ Il Lògos.....	51
§ Il libero peccato.....	53
§ Il Verbo “pianta le tende” .....	54
CAPITOLO TERZO .....	59
Il deserto .....	59
§ La parola del “sintomo” .....	59
§ Attraversamento del deserto .....	63
§ Deserto come <i>désêtre</i> .....	69
CAPITOLO QUARTO .....	75
Cristo come “foglietto illustrativo” .....	75
§ Carne o Logos?.....	75
§ Dal Cristo prometeico all’ <i>Idea Christi</i> .....	80
CAPITOLO QUINTO .....	85
I segni dell’Identità: il banchetto di Cana .....	85
§ Segno e simbolo .....	85
§ Escatologia dell’abbondanza.....	90
§ Lo sposo è Cristo.....	95
§ Presentazione alla donna di Samaria.....	98
§ Intreccio di metafore.....	100
CAPITOLO SESTO.....	103
Cosa ne sappiamo sull’amore .....	103
§ La risposta che attendiamo.....	103
§ L’oggetto dell’amore.....	107
§ L’amore è unità.....	107
§ L’amore è circolarità.....	111
§ Le viscere disattese .....	113
CAPITOLO SETTIMO.....	117
Dietro la maschera, la vita.....	117

§ Fede post eventum .....	117
§ Il dito e la luna: il miracolo è nel padre.....	121
§ I nostri figli, sintomo del nostro male.....	124
CAPITOLO OTTAVO.....	129
Il desiderio di vivere.....	129
§ La nostra paralisi.....	129
§ Seconda scena.....	135
§ Una certa idea di uomo.....	137
CAPITOLO NONO .....	139
Il miracolo della solidarietà.....	139
§ Il Dio politico .....	139
§ La tempesta psichica .....	144
CAPITOLO DECIMO.....	149
Il vedere.....	149
§ Salute e salvezza .....	149
§ La visione dell'identità.....	153
§ Vedere e conoscere.....	157
CAPITOLO UNDICESIMO .....	159
L'agonia premia la vita: Lazzaro .....	159
§ La differenziazione .....	159
§ Lazzaro siamo noi.....	163
§ Il Genesi neotestamentario .....	164
§ Resuscitato sta per "liberato" .....	168
§ Essere Cristi .....	170
CAPITOLO DODICESIMO .....	173
Il libro della Gloria .....	173
§ Psicologia del <i>pathos</i> .....	173
§ Il vuoto e la mancanza .....	176
CAPITOLO TREDICESIMO .....	183
La Gloria .....	183
§ Il Regno e l'anima .....	183
§ L'affidamento .....	189
CAPITOLO QUATTORDICESIMO.....	193
Le visioni del Risorto.....	193
§ Mille modi di vedere.....	198
§ Strano verbo per piegare un lenzuolo .....	201
CAPITOLO QUINDICESIMO .....	205
Duas naturas inconfusas et impermixtas.....	205
CONCLUSIONI .....	211
BIBLIOGRAFIA.....	217

## INTRODUZIONE

La psicoanalisi è la carne della teologia. Se ciò è vero, deve esserlo nei due sensi dell'equazione. Da una parte la psicoanalisi concretizza, realizza, rende terrena la teologia, dall'altra la teologia da sempre, dal suo supposto alto o profondo, informa, dà forma alla psicoanalisi.<sup>2</sup>

## § La teologia della nostra vita

Nella lettera al pastore William Lachat del 27 Marzo 1954, Jung, ormai settantanovenne, così scrive:

Tutti parlano di Cristo. Ma chi è questo Cristo? Se parlo con un sacerdote cattolico o anglicano so cosa intendo. Ma se parlo con un pastore della Chiesa Riformata, può essere che Cristo sia la Seconda Persona della Trinità e Dio nella sua interezza... Di chi parla Martin Buber, quando ci rivela il suo intimo rapporto con Dio? Di Jawhè?

Della Trinità antica o della Trinità moderna...? Oppure del Dio un po' nebuloso del protestantesimo? Pensa davvero che qualcuno, chiunque esso sia, possa evocare la presenza di una di queste Sacre Persone pronunciandone solennemente il nome? O posso solo constatare che qualcuno ha evocato una immagine psichica, ma mi è impossibile confermare la reale presenza dell'essere che è stato invocato. Si invocano in primo luogo delle immagini<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> G. ANTONELLI, [2005].

<sup>3</sup> C. G. JUNG, *Lettera al pastore W. Lachat*, 1955, in *Opere*, [1993], Vol. XVIII, p. 376.

Tutto ciò che è psichico è necessariamente immagine, e non c'è immagine che non debba essere necessariamente psichica, perché “C'è qualche idea che non sia psichica? Può l'uomo adottare un qualsiasi punto di vista al di fuori della psiche? Può dire di sì, ma l'affermazione non crea un punto esterno, e se fosse lì non avrebbe la psiche: tutto ciò che ci tocca e che tocchiamo è un riflesso, quindi psichico”<sup>4</sup>. L'immagine, psichica, entra nella nostra anima nell'unico modo possibile con cui un “esterno” può andare a *far parte* di un “interno”, appunto sotto forma di immagine, che può essere fisicamente visiva, ma che può essere visione che si realizza come *immagin-ario*. Un fenomeno non ha nulla da invidiare all'altro, perché “le visioni hanno origine nelle stesse aree del cervello di associazione visiva del vedere comune”<sup>5</sup>. Quindi tutto ciò che conosciamo è un conosciuto in base all'immagine che possiamo farci di esso (potremmo chiamarla anche “rappresentazione”, usando Schopenhauer): “Noi ci facciamo immagini dei fatti”<sup>6</sup>. In un certo senso è una rivalutazione del delirio, e non a caso Freud ricava le sue più interessanti deduzioni dagli studi sull'isteria, non vista come fenomeno patologico, ma come racconto dell'impossibile che, appunto perché impossibilitato alla manifestazione verbale, incarica il corpo di farne il racconto. Andrebbe tenuta presente una osservazione illuminante di Freud

“Probabilmente le carenze della nostra esposizione scomparirebbero, se fossimo già nella condizione di sostituire i termini psicologici con quelli della fisiologia e della chimica. È vero però che anche questi ultimi fanno parte soltanto di un linguaggio immaginifico, ma si tratta di

---

<sup>4</sup> C.G. JUNG, *Lettera a Joseph Goldbrunner*, (14 maggio 1950), in *Esperienza e mistero*, [1982], p. 94.

<sup>5</sup> P.F. CRAFFERT, [2009], p. 145.

<sup>6</sup> L. WITTGENSTEIN, *Tractatus*, prop. 2.1.

un linguaggio che ci è familiare da tempo e che forse è anche più semplice”<sup>7</sup>.

La previsione, o speranza, che un giorno la psicoanalisi si sarebbe “ricongiunta” con le neuroscienze si trova sparsa un po’ ovunque nella letteratura freudiana<sup>8</sup>. Ma qui Freud va ben oltre, e assegna anche alle scienze un linguaggio immaginativo, senza il quale non c’è creazione, perciò, non c’è indagine, non c’è studio, non c’è, infine, scoperta. Freud, in una lettera di risposta all’amico Albert Einstein, scrive:

Si deve ammettere che essi [gli impulsi esecrabili e pericolosi contro i quali noi combattiamo] sono più vicini alla natura di quanto lo sia la resistenza con cui li contrastiamo e di cui ancora dobbiamo trovare una spiegazione. Forse Lei ha l’impressione che le nostre teorie siano una specie di mitologia, in questo caso neppure festosa. *Ma non approda forse ogni scienza naturale in una sorta di mitologia? Non è così oggi anche per Lei, nel campo della fisica? [...] La psicoanalisi non ha bisogno di vergognarsi se qui parla di amore, perché la religione dice la stessa cosa: “ama il prossimo tuo come te stesso”*<sup>9</sup>.

Detto da uno scienziato, dichiaratamente positivista, che ogni scienza naturale approda ad una sorta di mitologia, sicuramente stupisce, ma stupisce solo chi crede che la scienza sia la verità, anziché una delle innumerevoli ideazioni umane (di cui le più importanti sul piano dell’epocalità sono almeno cinque: la magia, il mito, le religioni, la scienza, la tecnica). Ma la contesa epistemologica qui non ci interessa, preme piuttosto mostrare come il

---

<sup>7</sup> S. FREUD, *Al di là del principio di piacere*, in *Opere*, [1995], Vol. IX, p. 245.

<sup>8</sup> Per esempio in *Progetto di una psicologia* (1895), *Frammento di un’analisi di isteria* (1901), *Introduzione alla psicoanalisi* (1915).

<sup>9</sup> Lettera di Einstein a Freud - Gaputh (Potsdam), 30 luglio 1932, in *Perché la guerra? Carteggio Albert Einstein - Sigmund Freud*.

mito, la fantasia, la favola, anche l'invenzione più delirante, non nasca dal nulla ma anzi, se ascoltata, può portarci all'origine dimenticata o rimossa che noi non vediamo mai.

Tradurre l'ignoto in qualcosa di noto: ecco il *lavoro* della teoria, così come la mappa traduce a fini orientativi il territorio; ma è un *bel guaio* se qualcuno si illude che la mappa sia il territorio<sup>10</sup>.

Posto, dunque, che la mappa del territorio non è il territorio ma, come detto, una sua immagine, una rappresentazione, è ora più chiaro cosa significa indagare, anzi interagire, con il mito: “Ogni volta che qualcuno esprime ciò che dà significato e scopo alla vita, parla in forma mitologica”<sup>11</sup>, e non è possibile che non sia così. “Significato e scopo della vita”, se esistono (e noi non possiamo vivere se pensiamo che non esistono) esorbitano dai nostri saperi, inclusi quelli che normalmente consideriamo più attendibili, come la scienza, perché non è suo compito dare indicazioni di questo genere, che competono semmai alla filosofia e alle religioni. Ecco perché tutto quanto percepiamo come mitologico da una parte ci attrae (perché cerchiamo risposte ultime) ma dall'altro ci respinge (perché non è un sapere sperimentale). Non bastasse: la difficoltà sta nel fatto che i miti sono infiniti, uno per ciascuno di noi: sono le storie che ciascuno rappresenta di se stesso a se stesso, sono le idee senza limiti che riguardano gli uomini di ogni tempo, che perciò spesso confliggono ma che comunque ci riconducono ad una base comune. Quella che Jung chiama l'Archetipo, cioè l'immagine antica che la genetica psichica mantiene viva pur se nascosta, rimossa, ricusata, ignorata.

---

<sup>10</sup> C. SINI, *Immagine e immaginario in Wittgenstein e in Freud*, ISAP (Istituto di Studi Avanzati in Psicoanalisi).

<sup>11</sup> R.H. FULLER, [1965], p. 61.

Jung riteneva che l'Archetipo più importante dell'Inconscio Collettivo fosse il "Sé", che considerava

"il nostro più intimo centro e la nostra periferia, la nostra scintilla e il nostro punctum solis [...] esso è l'archetipo dell'ordine e [...] la fonte della vita"<sup>12</sup>. "il Sé aveva fatto la sua comparsa nelle vesti di un determinato uomo Gesù di Nazaret"<sup>13</sup>.

Quindi l'Archetipo dell'Imago Dei era essenzialmente riconducibile all'Archetipo del Sé che poteva perfino elevarsi da un livello simbolico a quello della vita, e "incarnarsi" in una persona. Anche Freud parla di un fenomeno regressivo, in cui le figure parentali in certe occasioni vengono sublimare e innalzate:

Quando [... ciascuno] riconosce il suo reale abbandono e la sua debolezza di fronte alle grandi potenze della vita, percepisce la propria situazione in modo simile a come la percepiva nell'infanzia e tenta di negarne la desolazione con un ripristino regressivo delle potenze protettive dell'infanzia stessa [...] il Dio onnipotente e giusto, la natura benigna ci appaiono come grandiose sublimazioni del padre e della madre [...] come repliche e integrazioni delle immagini, che il piccolo ha di entrambi [...] il Dio personale non è altro, psicologicamente, che un padre innalzato<sup>14</sup>.

Non possiamo che farci immagini del Padre, per ripristino regressivo, come visto. Quindi il Padre, cioè Dio, è *sempre stato con noi*. "Gli sarà dato il nome Emmanuele, che tra-

---

<sup>12</sup> C. G. JUNG, *Jung e la fede religiosa*, 1958, in *Opere*, [1993], Vol. XVIII, p. 415.

<sup>13</sup> C. G. JUNG, *La risurrezione*, 1954, in *Opere*, [1993], Vol. XVIII, p. 382.

<sup>14</sup> S. FREUD, *Un ricordo dell'infanzia di Leonardo da Vinci*, 1910, in *Opere*, Vol. VI, [1970], pp. 262 – 263.

dotto (*μεθερμηνεύω*) sta per ‘Dio è con noi’<sup>15</sup>. ‘Ecco, io sono con voi tutti i giorni, fino alla fine di questa età’<sup>16</sup>. Non possiamo che farci immagine, non perché il Padre è una fantasia, ma perché lui stesso ci avverte che

“Tu non potrai vedere il mio volto”<sup>17</sup>, “Dio nessuno l’ha mai visto”<sup>18</sup>, “Il solo che possiede l’immortalità, che abita una luce inaccessibile; che nessuno fra gli uomini ha mai visto né può vedere”<sup>19</sup>.

Se le cose stanno così, è più che lecito farci immagine, ne abbiamo bisogno, ed è giusto costruirci sopra un racconto (cioè un mito) che finisce a far parte del mito che ciascuno di noi a sua volta incarna. Anche se nascostamente, le nostre parole non sono esattamente nostre; ciascuno di noi potrebbe dire che: “La parola che avete ascoltato non è mia, ma del Padre che mi ha mandato”<sup>20</sup>. Ciò significa che nulla è venuto a noi che non fosse già prima di noi e, se pur possiamo apportare alla vita nostra e alle vite altrui delle occasioni nuove in base al nostro “controgetto” (come direbbe Heidegger) esse avrebbero ben scarsa prospettiva se non accompagnate alla coscienza della loro origine. Un noto teologo italiano, sul punto, scrive che

Cominciare ad annunciare il cristianesimo partendo da Gesù è peggio di un errore pedagogico, è iniziare un cristiano all’ateismo, perché per poter capire che cosa vuol dire che Gesù è Dio occorre prima capire chi è Dio. [...] Dio non è il bene dell’uomo, non è in funzione dell’uomo, non è il suo senso, la sua giustificazione: è la sua origine<sup>21</sup>.

---

<sup>15</sup> Mt. 1, 22-23. Cfr. Isaia, 7, 14.

<sup>16</sup> Mt. 28, 20.

<sup>17</sup> Es. 33,20.

<sup>18</sup> Gv. 1,18.

<sup>19</sup> 1 Tm. 6, 16.

<sup>20</sup> Gv. 14, 24.

<sup>21</sup> B. BOZZO, [2001], pp. 29-31.

“Dio è origine dell’uomo” è affermazione piena di conseguenze. Proprio nel Vangelo di Giovanni troviamo, a suo modo, intensificazioni della straordinarietà della nascita di Cristo. Anche se la sua venuta è riferita, nei Sinottici, allo Spirito Santo, e abbiamo già visto, nel volume che precede<sup>22</sup>, che Maria non è una “vergine”, ma una “giovane donna”:

Qui si dice soltanto che una giovane donna (*almah*), non dunque una vergine, deve concepire, partorirà un figlio e lo chiamerà Emanuele, e non Jeshua. Il fatto che qui “giovane donna” e “vergine” siano state equiparate è dovuto alla traduzione greca della Bibbia, quella dei Settanta, ove la parola *almah*, “giovane donna”, fu tradotta con *parthenos* (παρθένος, “vergine”). Se il testo ebraico avesse voluto parlare di una vergine, avrebbe impiegato la parola *bethulah*, il che non è stato.”<sup>23</sup>

Tuttavia la straordinarietà dell’evento, la comparsa nella vita umana di Cristo, ha una continuità nel quarto vangelo, perché

Il quarto evangelista (o l’autore del Prologo) ha fatto un passo in più per dire la stessa cosa: Cristo non è un essere creato, egli è prima della creazione [...] Nell’originale greco si leggerebbe qualcosa di simile a: “Il Lògos era con Dio”. La preposizione *con* indica il genere di rapporto. “E la Parola era Dio”. Dio e la Parola sono identificati. L’articolo determinativo che precede “Dio” (τὸν θεόν) nella prima fase del versetto, viene omessa nella seconda (καὶ θεός)<sup>24</sup>.

È quindi possibile che la straordinarietà della nascita “miracolosa” dei sinottici in Giovanni abbia come corrispettivo la straordinarietà dell’esistenza di Cristo in precedenza alla nascita stessa della sua vita terrena. Un non-nato, un in-

---

<sup>22</sup> R. DRI, [2022].

<sup>23</sup> S. BEN-CHORIN, [1985], p. 55.

<sup>24</sup> R. KYSAR, [2000], pp. 55-56.

conscio, un non-ancora entrato nel “cerchio trascendentale dell’apparire”<sup>25</sup>. Quivi infatti

non vi troviamo nessuna narrazione della natività. Nessun concepimento virginale. Nessuna genealogia. Piuttosto il lettore si ritrova in una dimensione cosmica [...] *Gesù non nasce*, neanche per un intervento straordinario dello Spirito Santo, *egli esisteva da sempre*; non è altro che la parola incarnata della Parola eterna<sup>26</sup>.

«Il Verbo si fece carne»<sup>27</sup>; «Il pane che io darò è la mia carne per la vita del mondo»<sup>28</sup>, «Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue dimora in me e io in lui. Come il Padre, che ha la vita, ha mandato me e io vivo per il Padre, così anche colui che mangia di me vivrà per me»<sup>29</sup>. «In verità, in verità vi dico: se non mangiate la carne del Figlio dell’uomo e non bevete il suo sangue, non avrete in voi la vita. Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue ha la vita eterna e io lo risusciterò nell’ultimo giorno. Perché la mia carne è vero cibo e il mio sangue vera bevanda»<sup>30</sup>.

Sembra molto chiaro, specie per chi comprende lo spirito del pensiero giudaico, che fin dal Vecchio Testamento non fa che ripetere, ad esempio in Ezechiele, che:

Darò loro un cuore nuovo e uno spirito nuovo metterò dentro di loro; toglierò dal loro petto il cuore di pietra e darò loro un cuore di carne (*καρδίαν τὴν λιθίνην ἐκ τῆς σαρκὸς*)<sup>31</sup>.

La positività della carne è attestata nel modo più pacifico, perché Dio fa passare un cuore di pietra, cioè insensibile, in un cuore umano, cioè capace di psiche, cioè di amare,

---

<sup>25</sup> E. SEVERINO, [2007], pp. 323-324.

<sup>26</sup> R. KYSAR, [2000], pp. 14-15.

<sup>27</sup> Gv. 1, 14.

<sup>28</sup> Gv. 6, 51.

<sup>29</sup> Gv. 6, 56-57.

<sup>30</sup> Gv. 6, 53-55.

<sup>31</sup> Ez. 11, 19; 36, 26.

gioire, creare, immaginare, anche affliggersi quando si deve.

Posto pure che in Giovanni vi siano passi meno carnali di quelli appena veduti, questi ultimi che significato possono avere, e che senso avrebbe proporre una visione ermeneutica carnale per poi, poco più in là, smentirla? *La carnalità, in Giovanni, non è né cancellata né declassata.* Se accostiamo Gv. 6, 63 (“È lo Spirito che dà la vita, la carne non giova a nulla; le parole che vi ho dette sono spirito e vita”) bisogna però fare molta attenzione al fatto che la carne di Cristo e la carne in generale non sono lo stesso. Giovanni infatti preferisce usare il termine «carne» (σὰρξ) che per lui indica *l'essere umano vivente* (secondo l'uso veterotestamentario), mentre parla di «corpo» soltanto in riferimento alla salma di Gesù<sup>32</sup>. È addirittura ovvio che è il πνεῦμα, lo spirito, a mantenere in vita un corpo. Infatti subito dopo chiarifica cosa significa πνεῦμα, cioè: “*le parole che vi ho dette sono spirito e vita*” (πνεῦμά ἐστιν καὶ ζωὴ ἐστιν). *È la parola che vivifica*, perché né una salma parla, né il Ver-

---

<sup>32</sup> Gv. 19, 38 (τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ); 20,12. Nel linguaggio biblico l'espressione «carne e sangue» designa la persona umana nella sua totalità (cfr. Gv 1,13). Il fatto che la carne sia disgiunta dal sangue rimanda alle parole della cena e più a monte allude da una parte ai sacrifici del tempio, nei quali carne e sangue venivano separati, e dall'altra alla morte di Gesù in croce, interpretata in chiave sacrificale. Sullo sfondo è presente anche il tema biblico del banchetto escatologico (Is. 25, 6-9; cfr. 55, 1-2) e del banchetto della sapienza (cfr. Pr. 9, 5; Sir. 24, 20), dove si parla non solo di cibo, ma anche di bevanda. La disgiunzione della carne da mangiare dal sangue da bere comporta una grave provocazione nei confronti del mondo giudaico, per il quale il sangue non poteva essere bevuto (cfr. Gen. 9, 4; Lv. 3, 17; Dt. 12, 16.23 - 25).

bum manca della potenza di suscitare vite dalle cose<sup>33</sup>. Il Verbum, proprio come nella psicoanalisi, *può far nascere di nuovo*, perché si può essere morti anche se si è in vita. Come Cristo (in Giovanni 9), la psicoanalisi non intende spiegare il sintomo, né la morte. Contribuisce ad iscriverli, l'uno come l'altro, nella vita, che prevede più nascite.

Non c'è solo la nascita secondo carne, ma anche quella *seconda nascita* evocata da Cristo a Nicodemo, che chiede: «Come può un uomo nascere quando è vecchio? Può forse entrare una seconda volta nel grembo di sua madre e rinascere?»<sup>34</sup>. *La risposta non può essere che "Si"*. Si può e anzi si deve rientrare simbolicamente nel grembo materno, perché diversamente la nostra "carne" è tale *solo* in quanto patrimonio organico (cioè corpo-cosa), non in quanto *corpo vivente*, e la differenza è abissale (si potrebbe ricordare la distinzione di Jaspers tra *Körper* e *Leib*). Ecco la risposta di Cristo, al verso direttamente successivo: «In verità, in verità ti dico, *se uno non nasce da acqua e da Spirito, non può entrare nel regno di Dio*»<sup>35</sup>. Cioè la nascita non carnale, la seconda nascita, diciamo pure "spirituale", quella nascita cioè che ci mette davvero al mondo, quella ri-nascita, sorge con un rito iniziatico. La nostra vita inizia autenticamente dopo l'iniziazione alla vita, non perché, o non solo perché, siamo stati messi al mondo. Anche piante e animali vengono al mondo. L'essere umano, in quanto tale, ha bisogno di rinascita, con l'acqua del rito iniziatico (il battesimo, l'adolescenza, l'individuazione, ecc.) e da Spirito, cioè lo sviluppo successivo della vita. Sviluppo che qui è chiamato *πνεῦμα*, ma per nostra immediata comprensione

---

<sup>33</sup> Mt. 3, 9: "Vi dico che Dio può far sorgere figli di Abramo da queste pietre".

<sup>34</sup> Gv. 3, 4.

<sup>35</sup> Gv. 3, 5.

dovremmo chiamarlo ψυχή, che non significa che “vita”, “essere nel mondo”. *Non si è nel mondo solo perché si è partoriti*. Si è partoriti nella ζωή, ma si è al mondo nel βίος, nell’esistenza, nella vita piena di senso, nel vivere bene (εὖ ζῆν), nel riuscire (εὖ πράττειν) che, come ci spiega Aristotele, si equivalgono<sup>36</sup>.

Se, come fa Clemente Alessandrino (Atene, 150 circa – Cappadocia, 215 circa), il Vangelo di Giovanni deve essere considerato spirituale (πνευματικὸν [...] εὐαγγέλιον)<sup>37</sup>, rispetto ai sinottici che sono corporali (τὰ σωματικά), allora la parola “carne” non avrebbe dovuto apparire affatto, o apparire gerarchicamente “declassata” rispetto a “spirito”. Inoltre delle tre cristologie circolanti (adozionista, dell’Inviato e incarnazionista), il Vangelo di Giovanni si presenta proprio come incarnazionista<sup>38</sup> e, a complicarci il compito di capire ciò che leggiamo, si insinua nella nostra lettura qualcosa di eminentemente greco e massimamente distante dal canone semitico: il pensiero cosmico, in parte stoico, in parte plotiniano, massimamente distante e ignoto al canone giudaico. In generale la traccia è ontologica, la cui natura peculiare fu nota da sempre. Insistiamo un attimo su questo: Clemente Alessandrino si era accorto della distanza tra i sinottici e Giovanni, per cui aveva denominato i sinottici *euanghélion somatikon* (εὐαγγέλιον σωματικὸν-

---

<sup>36</sup> Cfr. ARISTOTELE, *Etica Nic.*, 1095a 17-20 (τὸ δ’ εὖ ζῆν καὶ τὸ εὖ πράττειν ταῦτὸν ὑπολαμβάνουσι τῷ εὐδαιμονεῖν).

<sup>37</sup> Ipotesi VI, cit. in EUSEBIO DI CAESAREA, *Storia Ecclesiastica*, 6, 14, 5-7: “Ma Giovanni, l’ultimo, consapevole che nei Vangeli erano stati esposti fatti esterni (τὰ σωματικά), su sollecitazione dei suoi discepoli e ispirato dallo Spirito, compose un Vangelo spirituale (πνευματικὸν ποιῆσαι εὐαγγέλιον). Questo è il racconto di Clemente”.

<sup>38</sup> R.H. FULLER, [1965], pp. 243-246.

ν), mentre per Giovanni aveva riservato l'appellativo di *euanghélion pneumatikon* (εὐαγγέλιον πνευματικόν). Un aggettivo che sarebbe stato molto caro a S. Paolo, che aveva interpretato la stessa resurrezione come un evento corporale ma attraverso un corpo spirituale:

Si semina un corpo animale (σπείρεται σῶμα ψυχικόν), risorge un corpo spirituale (ἐγείρεται σῶμα πνευματικόν). Se c'è un corpo animale, vi è anche un corpo spirituale, poiché sta scritto che il primo *uomo*, Adamo, *divenne un essere vivente*, ma l'ultimo Adamo divenne spirito datore di vita. Non vi fu prima il corpo spirituale, ma quello animale, e poi lo spirituale. Il primo uomo tratto dalla terra è di terra, il secondo uomo viene dal cielo<sup>39</sup>.

Ma Paolo si spinge oltre, fino a dire

“La carne e il sangue – scrive - non possono ereditare il regno di Dio, né ciò che è corruttibile può ereditare l'incorruttibilità”<sup>40</sup>.

Quando, diversamente, Cristo stesso, e *proprio nel euanghélion pneumatikon*, afferma il contrario:

53 «In verità, in verità vi dico: se non mangiate la carne del Figlio dell'uomo e non bevete il suo sangue, non avrete in voi la vita (ζωήν). 54 Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue ha la vita eterna (ζωήν αἰώνιον) e io lo risusciterò nell'ultimo giorno. 55 Perché la mia carne è vero cibo e il mio sangue vera bevanda. 56 Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue dimora in me e io in lui. 57 Come il Padre, che ha la vita (ὁ ζῶν), ha mandato me e io vivo per il Padre, così anche colui che mangia di me vivrà per me<sup>41</sup>.

---

<sup>39</sup> 1Cor. 15, 44 ss.

<sup>40</sup> 1Cor. 15, 50.

<sup>41</sup> Giov. 6, 53-57. Giovanni usa ζῶν invece di ψυχή. Utilizza ψυχή nell'uso classico naturale, cioè quella vita che finisce con la morte. ζῶν invece è una vita che non muore mai. βίος non appare in alcun testo del N.T.

Dunque : *carnis resurrectionem*, *σαρκὸς ἀνάστασιν*<sup>42</sup>. La salvezza (la vita, ζῶην) viene dall' assimilazione di *carne e sangue*, *non di anima e spirito*. E si badi che questo vangelo avrebbe dovuto essere, per intendimento e (più) per desiderio degli esegeti, il Vangelo spirituale, quello cioè in cui Cristo non è generato nel modo sinottico, da donna (γενόμενον ἐκ γυναικός)<sup>43</sup>, ma preesiste alla sua comparsa mondana, e proprio per questo *diventa* carne, non in apparenza (come nel caso del docetismo), non in due nature (come nel caso del duofisismo) né in una sola natura (come nel caso del monofisismo). Il *diventare* carne non pare affatto un riposizionamento gerarchico verso la materia, ma è proprio la materia, carne e sangue, come appena visto, che grazie ad essa “avrete in voi la vita (ζῶην)”<sup>44</sup>, la vita eterna (ζῶην αἰώνιον)<sup>45</sup>. La fusione tra Dio e uomo avviene proprio attraverso questo potente simbolo.

Teniamo presente che Cristo è ebreo, e che perciò

“[...] occorre ribadire in tutta chiarezza, a questo punto, quella peculiarità della fede veterotestamentaria che la rende, dal punto di vista della storia delle religioni, un caso unico in rapporto all'ambiente dell'epoca: il fatto caratteristico che l'Antico Testamento, nella sua attesa, a prescindere da alcune affermazioni marginali, *non oltrepassa la soglia di questo mondo presente*. Questa peculiarità, che fa dell'Antico Testamento un libro legato in misura abbastanza notevole alla *terra* e al ‘*mondano*’ è stata registrata con un certo disagio”<sup>46</sup>

---

<sup>42</sup> Professione del simbolo niceno, in *Expositio vel traditio Symboli*, in *Missale gallicarum vetus*. Poi perfezionato nel Concilio di Nicea e succ. di Costantinopoli.

<sup>43</sup> Gal. 4, 4.

<sup>44</sup> Gv. 6, 53.

<sup>45</sup> Gv. 6, 54.

<sup>46</sup> W. ZIMMERLI, [1973], pag. 118. V. anche A.M. DUBARLE, in *Conc.* 6, 1970.

La posizione veterotestamentaria non svanisce nel Nuovo Testamento, nemmeno in Giovanni, anzi: il termine “giudeo” (*ioudaios*) in Giovanni ricorre settantun volte (contro Matteo, cinque volte, Marco sei volte, Luca cinque volte). “L’ebreo”, scrive Lacan, “è quello che sa leggere. E noi apprendiamo dall’ebreo la nostra capacità di leggere”<sup>47</sup>, cioè di analizzare. “Ed è perché l’ebreo Freud sa leggere che anche noi sappiamo leggere, abbiamo iniziato a leggere, siamo stati iniziati a leggere altrimenti: l’analista segue le vie del midrash, in analisi si leggono, si recitano, si interpretano le Scritture”<sup>48</sup>. Per questo la preminenza di motivi “terrestri” dovrebbe farci ritenere che il vangelo di Giovanni è spirituale *non in opposizione* ai vangeli carnali, ma ha semplicemente una marcia in più: l’ontologia. Quindi rispetto ai sinottici è *meno biografico e più filosofico*. “Più filosofico” non significa “meno reale”.

È vero che il Vangelo di Giovanni è un masso erratico rispetto ai sinottici, ma non è vero che questa “spiritualità” degli esegeti cancella, ma nemmeno modifica, l’immagine cristologica a cui i sinottici ci avevano abituato. Noi riteniamo che, anzi, essa venga accentuata, con un arricchimento “greco” che, certo, contrasta con l’alveo culturale ebraico e rabbinico, ma si conformi ad un comandamento “finale” molto importante, che trasforma il messaggio evangelico da “pecore smarrite della casa di Israele”<sup>49</sup> a “tut-

---

<sup>47</sup> G. ANTONELLI, [2005].

<sup>48</sup> F. DE BENEDETTI, [2014].

<sup>49</sup> “Non sono stato mandato *se non* alle pecore perdute della casa d’Israele”, Mt. 15, 24. V. anche Mt. 10,5 sgg. “Non andate fra i pagani e non entrate nelle città dei Samaritani; rivolgetevi piuttosto alle pecore perdute della casa d’Israele”.

te le nazioni” (πάντα τὰ ἔθνη)<sup>50</sup>. Il messaggio quindi è per tutti, diventa essoterico, come si legge in Matteo:

*“non v’è nulla di nascosto che non debba essere svelato, e di segreto che non debba essere manifestato. Quello che vi dico nelle tenebre ditelo nella luce, e quello che ascoltate all’orecchio predicatelo sui teti”*<sup>51</sup>.

Sembra un’allusione tra il latente e l’esplicito, tra l’inconscio e la coscienza:

C’è uno scarto tra la psicoanalisi e la teologia, lo stesso che le mantiene in rapporto. Diciamolo ancora altrimenti: se la psicoanalisi è Alcibiade, la teologia è Socrate. Cosa ne è di Alcibiade senza Socrate? E cosa ne è del desiderio di Socrate senza Alcibiade? Se Alcibiade viene meno alla scena, chi riconosce Socrate, chi dà corpo al suo desiderio? E, ancora, se la psicoanalisi s’assimila ad un paziente, ad un analizzante, la teologia non recita forse il ruolo del suo soggetto supposto sapere? Poco importa se il soggetto supposto sapere è una favola. Poco importa che la teologia sia fondata in fabulis, secondo quanto recita la proposizione 183 condannata dal vescovo di Parigi Étienne Tempier nel 1277. Se la psicoanalisi è una favola, allora la teologia è la favola della favola, la metafavola, il metaracconto che incornicia ogni racconto. Socrate sa più racconti di Alcibiade. Socrate è lo sfondo che consente ad Alcibiade di raccontare e, anche, desiderare<sup>52</sup>.

Non è semplice chiarire se la teologia ha una sua psicoanalisi o se la psicoanalisi ha diritto ad una sua teologia. Ma sta di fatto che in ambedue un sacer-dote ci conduce (*duco*) al sacro (*sacer*), perché diversamente quel *sacer* continua a rimanere quello che è, un “separato”, che non ci riguarda, che non ha rapporti con noi, che possiamo ignorare senza contraccolpi. L’inconscio per definizione è inconoscibile, e

---

<sup>50</sup> Mt. 28, 19.

<sup>51</sup> Mt. 10, 26-27.

<sup>52</sup> G. ANTONELLI, [2005].

non vi si perviene se non per mezzo di qualcuno che ci conduce da lui:

“nessuno conosce il Figlio se non il Padre, e nessuno conosce il Padre se non il Figlio e colui al quale il Figlio lo voglia rivelare”<sup>53</sup>.

Proprio come nessuno conosce Alcibiade se non per mezzo di Socrate, lo “sfondo” in cui collocare il racconto. Ma per fare racconto, sia in teologia sia in psicoanalisi, occorre un discorso, un *λόγος*, che nel nostro caso si presenta anche temporalmente indeterminato: “era” (*ἦν ὁ λόγος*)<sup>54</sup>. L’*oggi* è aspetto atemporale dell’eterno fluire dei fenomeni (“*Oggi* è l’eternità, infinita e illimitata”<sup>55</sup>),

“*il vero nome dell’eternità è ‘oggi’*. Il sole, infatti, non soggiace a mutamenti ed è sempre lo stesso, mentre passa ora al di sopra, ora al di sotto della terra, ed è lui che determina la distinzione tra il giorno e la notte, misura dell’eternità”<sup>56</sup>.

Dunque siamo nel posto giusto, nel posto della scrittura che noi già possediamo, perché già depositata in noi, come scrive Freud: c’è l’inconscio come luogo stesso della *Verdrängung*, della rimozione. Ma c’è qualcosa oltre l’inconscio, che è inscritto in noi. Il termine che usa Freud è suggestivo: *niederschrift*, etimologicamente *schrift*, (scrittura), e *nieder* (di seguito), cioè trascrizione. Si potrebbe dire: scrittura che è depositata, che è iscritta. Hanno ragione le saghe e le leggende a dire che una persona, se in sé è unita con le energie dell’inconscio, non può essere distrutta dalle contraddizioni della realtà che si trova all’esterno, ma, per dirla con le parole del vangelo di Gio-

---

<sup>53</sup> Mt. 11, 27.

<sup>54</sup> Gv. 1, 1.

<sup>55</sup> FILONE aless., *De fuga et inventione*, § 57.

<sup>56</sup> Ibid.

vanni, «Voi avrete tribolazione nel mondo, ma abbiate fiducia; *Io ho vinto il mondo* (ἐγὼ νενίκηκα τὸν κόσμον)»<sup>57</sup>.

---

<sup>57</sup> Gv. 16, 33.



## CAPITOLO PRIMO Ontologia del (nel) Prologo

“L’autore infatti ha scritto in Greco, ma pensava in lingua semitica”<sup>58</sup>.

L’autore ha scritto in Greco, uno stile né omerico né platonico, ma anzi molto semplice, elementare, epperò abissale. Niente è più complesso del “semplice”, perché, proprio in quanto semplice è, come in questo caso, sconfinato:

<p>1 Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. 2 οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν. 3 πάντα δι’ αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν. ὃ γέγονεν 4 ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων. 5 καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκο- τίᾳ φαίνει, καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν.</p>	<p>1 In principio era* il Verbo, e il Verbo era* presso Dio e il Verbo era* Dio. 2 Egli era* in principio presso Dio: 3 tutto è stato fatto per mezzo di lui, e senza di lui niente è stato fatto di tutto ciò che esiste. 4 In lui era* la vita e la vita era* la luce de- gli uomini; 5 e la luce splende nelle tenebre, ma le tenebre non l’hanno accolta.</p>	<p>1In principio erat Ver- bum et Verbum erat apud Deum et Deus erat Verbum 2 hoc erat in principio apud Deum 3 omnia per ipsum fac- ta sunt et sine ipso factum est nihil quod factum est 4 in ipso vita erat et vita erat lux hominum 5 et lux in tenebris lu- cet et tenebrae eam non comprehende- runt</p>
---	---	--

---

<sup>58</sup> R.E. BROWN, [1966], LXXXVII-CII.

E il Verbo si fece carne (Gv 1.14), il versetto per eccellenza del Vangelo cristiano, può essere riletto in questa inedita chiave. Il suo senso appare ovvio e tale ovvietà è stata impiegata dal versante ortodosso per confutare l'eresia gnostica, in notevole misura improntata al docetismo. L'ovvietà rimanda alla letteralità e la letteralità, appunto, al corpo e ad un'esegesi condotta "secondo la carne". Se partiamo dal presupposto, intrattenuto anche da Jung, che *il corpo è la visibilità dell'anima*, ci volgiamo con ciò in direzione dell'esegesi gnostica. Il docetismo, del resto, non è, anch'esso per eccellenza, il discorso cristiano sull'immagine, sulla sua equazione salvifica? Discorso, meglio racconto, nato all'interno del cristianesimo, con Marcione, ad esempio, con Valentino, con Basilide, e quasi subito ripudiato, tradito, consegnato all'ombra della storia. Nel valentiniano Vangelo di Verità, forse lo scritto più bello tra quelli ritrovati presso Nag Hammadi e quello che Jung più in profondità ebbe modo di meditare, il versetto di Giovanni diventa "*E il Verbo si fece corpo*"<sup>59</sup>. L'autore fa questione dell'esistenza di una radicale differenza e, al tempo stesso, di una radicale analogia tra la carne e il corpo. A quale corpo si fa riferimento? Evidentemente a un corpo che non implica la materialità della carne e, se si vuole, la storicità della carne. Al corpo visibile, esperibile, al corpo immaginazione, al corpo psicologia. Il Verbo, la teologia, si è fatta psicologia<sup>60</sup>.

E questo lo si vede bene nella peculiarità del testo giovanneo il quale, nel complesso,

narra una serie di episodi che si discostano [dai sinottici] e adopera uno stile di scrittura molto differente. In Giovanni i detti di Gesù sono lunghi discorsi piuttosto che frasi concise e dirette; diversamente dagli altri tre vangeli, per esempio, in Giovanni *Gesù non racconta mai una parabola*. Inoltre, gli eventi narrati, si trovano spesso solo in questo vangelo [...] Anche il ritratto di Gesù è assai diverso; a differenza degli altri tre vangeli, qui egli trascorre buona parte del suo tempo a spiegare chi è (colui che è mandato dal cielo) e a fare dei miracoli per dimostrare che ciò che dice di se stesso è vero<sup>61</sup>.

---

<sup>59</sup> J. M. ROBINSON, (a cura di), [1984], p. 42.

<sup>60</sup> G. ANTONELLI, [2005].

<sup>61</sup> B.D. EHRMAN, [2005], p. 71.