

UNIVERZITA PALACKÉHO V OLOMOUCI
CYRILOMETODĚJSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

Katedra biblické teologie

ThLic. Bedřich Horák

**I GIUDEI CHE HANNO CREDUTO. LA LORO
FUNZIONE NEL QUARTO VANGELO**

Studio esegetico-teologico (Gv 8,30-31)

Disertační práce

školitel: Doc. Dr. Petr Mareček, Th.D.

obor: Biblická teologie

specializace: Nový zákon

Olomouc 2020

1. INTRODUZIONE

Dopo la shoah degli Ebrei, soprattutto durante la Seconda guerra mondiale, è sorto, e finora è in vita, ancor più nell'epoca recente, l'interesse per risolvere il problema dell'antisemitismo e del razzismo. Sempre esistono i gruppi i quali mettono in dubbio la serietà di questa questione e i quali, di fatto, sviluppano i loro atteggiamenti ostili verso gruppi diversi dalla loro etnia e dal loro tipo di cultura e di vita, tra gli altri particolarmente verso gli Ebrei. Quello che dispiace di più è che l'antisemitismo abbia avuto il terreno propizio proprio nei circoli della cristianità e tuttora sopravvive in questo ambiente con minore o maggiore intensità. Il cristianesimo da solo non sarebbe l'impulso sufficiente per la shoah; però era il suo necessario presupposto.¹ Anche la Sacra Scrittura – il Nuovo Testamento o, piuttosto, la sua non corretta interpretazione – e alcune conclusioni (pseudo)teologiche dipendenti da questa interpretazione, hanno contribuito non poco a questa situazione.

Questi sono i motivi principali per cui la questione dell'ebraismo in relazione al cristianesimo occupa oggi un posto significativo anche nella ricerca storica e teologica. Le scienze bibliche, certo, non devono stare e, infatti, non stanno a parte. Ricordiamo soprattutto il recente documento della PCB *Il popolo ebraico e le sue Sacre Scritture nella Bibbia cristiana* che ha tenuto conto delle ricerche precedenti. Questo documento ha sottolineato l'elezione d'Israele da parte di Dio, espressa nell'Alleanza con esso, che non è stata mai revocata da Dio (cf. Rm 11,29). Ha confermato l'esistenza dei legami dei cristiani con il popolo ebraico per l'eredità comune della Rivelazione di Dio, espressa soprattutto nelle Sacre Scritture, chiamate dai cristiani l'Antico Testamento che forma una parte inscindibile della Bibbia cristiana.

Il documento, ed anche i documenti raccolti in BIERINGER, R., POLLEFEYT, D., VANDECASTEELE-VANNEUVILLE, F., ed., *Anti-judaism and the Fourth Gospel*, Assen 2001 con gli approcci esegetici e sistemaci dei vari autori, si esprime anche a riguardo degli ebrei nel IV vangelo. Anche se questo vangelo contiene l'affermazione più positiva in assoluto, cioè che «la salvezza viene dai Giudei» (Gv 4,22)², è vero che «i Giudei» sono presentati qui, nella maggioranza dei casi, come ostili a Gesù. Una particolare attenzione in questo senso va dedicata, nel IV vangelo, al capitolo 8 dove si svolge la controversia tra Gesù e un gruppo dei

¹ A. DREXLEROVÁ, *Jákob a Ezau*, 14.

² PCB, *Il popolo ebraico*, III.B.4, n. 76.

«Giudei». Essi sono accusati da Gesù molto gravemente, cioè di avere per padre il diavolo (8,44); infatti, questi «Giudei» nutrono intenzioni omicide verso Gesù (8,37)³ le quali, alla fine del capitolo, si esprimeranno nel tentativo di lapidarlo. Paradossalmente, si tratta degli stessi «Giudei» dei quali si dice che credettero in Gesù, o rispettivamente, hanno creduto in/a lui (ἐπίστευσαν εἰς αὐτόν; πεπιστευκότας αὐτῷ – 8,30.31).

Il presente lavoro si propone di specificare l'indole della fede di questo gruppo. Ma un altro scopo del lavoro, ancora più importante, sarà scoprire quale funzione ermeneutica ha il testo di 8,30.31a per il lettore, sia quello implicito che quello reale. Giacché questi due versetti sono inseriti in un contesto più largo della controversia alla festa dei Tabernacoli, e senza lo svolgimento successivo non è possibile ricavarne il significato, sarà preso in esame anche il resto successivo del capitolo 8, cioè i versetti che vanno dal v. 31b al v. 59.

Metodologicamente il lavoro procederà, in linee principali, secondo il libro di EGGGER, W., *Methodenlehre zum Neuen Testament*, Freiburg im Breisgau, 1987, trad. italiana *Metodologia del Nuovo Testamento*, Bologna 1989. Nella prima parte, analitica, sarà esaminato il testo biblico, con l'uso soprattutto dei metodi sincronici. All'inizio si cercherà di presentare il contesto del testo trattato. Sarà confrontata la divisione del vangelo secondo i diversi commentatori, soprattutto la(le) suddivisione(i) in cui si trova il nostro brano. Poi, sulla base della critica testuale, sarà presentato il testo greco seguito dalla traduzione in italiano, con riguardo all'esegesi del testo, che anch'essa avrà luogo più avanti nel lavoro. Nella fase successiva il testo sarà analizzato dal punto di vista linguistico-sintattico. Non sarà un'analisi dettagliata, data la lunghezza della sezione. L'opera toccherà soltanto i punti più importanti. Sarà proposta una strutturazione della sezione partendo dai singoli versetti. Poi verrà ricercato il significato semantico dei concetti cruciali in questa sezione. Nell'analisi narrativa si prenderà in esame lo svolgimento del dialogo tra Gesù e i Giudei, ed i rapporti che esistono tra le singole parti del dialogo. Verranno individuati inoltre i mezzi linguistici utilizzati dal narratore evangelico. Qui il lavoro prenderà in considerazione, tra gli altri, un approccio narrativo di CULPEPPER, R.A., *Anatomy of the Fourth Gospel: a Study in Literary Design*, Philadelphia 1983 e CARON, G., *Qui sont les «Juifs» de l'évangile de Jean?*, Saint Laurent 1997.

³ Cf. PCB, *Il popolo ebraico*, III.B.4, n. 76.

Nell'analisi pragmatica del testo si cercherà di stabilire come l'autore abbia voluto influenzare il lettore del suo tempo e come, eventualmente, il testo eserciti un effetto sul lettore odierno.

La seconda parte, intitolata teologica, si occuperà più dettagliatamente dei temi principali su cui poggerà questa opera. Il primo tema è la fede, specialmente il verbo (πιστεύειν) che esprime l'atto di credere. Di questo vastissimo tema vi sarà nel nostro interesse soprattutto la fede cristologica, la fede che ha come oggetto la persona di Cristo. Il gruppo dei termini, che esprimono la fede, sarà ristretto ancora, con l'orientamento soltanto ai «Giudei» (Ἰουδαῖοι) come soggetto del «credere». Questa ricerca sarà fatta in tutta l'ampiezza del Quarto Vangelo con il punto di riferimento nel brano scelto. In questo campo il lavoro si servirà, eccetto i commenti, di IBUKI, Y., «Viele glaubten an ihn – Auseinandersetzung mit dem Glauben im Johannesevangelium», *AJBI* 9 (1983) 128-183, che cerca nel Quarto Vangelo le occorrenze di πιστεύειν, o di NICOLACI, M., *Egli diceva loro il Padre. I discorsi con i Giudei a Gerusalemme in Giovanni 5-12*, Roma 2007. Per quanto riguarda i segni che devono portare al credere, andranno consultati p. es. WELCK, C., *Erzählte Zeichen: Die Wundergeschichten des Johannesevangeliums literarisch untersucht. Mit einem Ausblick auf Joh 21*, *WUNT* 2 69, Tübingen 1994 e RAMOS PÉREZ, F., *Ver a Jesús y sus signos, y creer en él. Estudio exegético-teológico de la relación «ver y creer» en el evangelio según san Juan*, *AnGr* 106, Roma 2004.

Successivamente, la parte teologica si confronterà con i risultati della frequenza e del significato di questa costruzione negli altri scritti del Nuovo Testamento, in pratica solo negli Atti degli apostoli. Dopo questo passo il lavoro si occuperà del fenomeno dell'accesso a questa fede, della sua fase iniziale, ed anche dei fattori e delle condizioni del perdurare in essa. Più avanti sarà esaminato il rapporto tra l'ostilità dei Giudei verso la persona di Gesù e la mancanza o perdita della fede in lui come Cristo ed una possibilità di ritorno.

Che cosa voleva comunicare l'autore del Quarto Vangelo ai lettori della sua generazione, cioè quelli che aveva in mente quando metteva per iscritto questo messaggio? Che cosa può comunicare, quali impressioni può suscitare oggi questo testo per il lettore moderno? Dobbiamo considerare questi Giudei «credenti», ma allo stesso tempo (o in breve distanza temporale) increduli, quali figure storiche, oppure simboliche, che hanno uno scopo particolare nell'intenzione narrativa dell'autore?

Possono quelli, che una volta persero la fede, di nuovo ritrovarla? Lascia il Quarto Vangelo possibilità della salvezza ai Giudei divenuti nemici di Gesù? A queste domande, e ad altre simili che gravitano attorno a questo tema, quest'opera che ci sta di fronte cercherà di trovare risposta.

2. ANALISI DEL TESTO DI GV 8,30-59

2.1. Contesto e posizione nella struttura del Vangelo di Giovanni

Il brano del Quarto Vangelo, 8,30-59, viene contestualizzato, secondo molti esegeti, nella prima parte del Vangelo (1,19-12,50), cosiddetto «Libro dei segni»⁴, più precisamente nell'unità dei capp. 7-8, interrotta dal brano 7,53-8,11 sulla donna adultera, che è considerato inserito artificialmente da un redattore in quell'unità – è estraneo allo stile giovanneo e stilisticamente si avvicina molto ai sinottici. I due capitoli, 7 e 8, sono intitolati «Gesù (le sue controversie) alla festa dei Tabernacoli»⁵ o «La luce della vita»⁶ o «L'acqua e la luce di vita»⁷. Altri estendono questa unità dei capitoli 9 e 10 dai quali viene intitolata «La terza attività di Gesù a Gerusalemme: Da Sukkot a Chanukkah»⁸, o semplicemente «Chi è Gesù?»⁹. Carson toglie da quest'unità il c. 7 con il brano della donna adultera e le dà il titolo «Confronto radicale: segni salienti, opere e parole (8,12-10,42)».¹⁰

Poi è necessario individuare un'unità più piccola, dentro la quale si trova il nostro brano e che viene riconosciuta dalla maggioranza degli autori come compatta. Ed è la sezione che va da 8,12 fino a 8,59. Questa sezione viene intitolata «Altre parole di rivelazione e dispute. Approfondimento della frattura tra Gesù e i Giudei increduli»¹¹, «Chi è Gesù?»¹², «Io sono»¹³, «Dibattito nel tempio» o «con i Giudei»¹⁴, «Gesù –

⁴ P. es. R.E. BROWN, *The Gospel*, I, CXXXVIII-CXXXIX; C.H. DODD, *Interpretation*, 289.

⁵ R.E. BROWN, *The Gospel*, I, 305ss; R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, II, 190ss; B. SCHWANK, *Evangelium*, 234ss; W. KLAIBER, *Das Johannesevangelium*, I, 198ss; cf. M. THEOBALD, *Das Evangelium (1-12)*, 504ss.

⁶ X. LÉON-DUFOUR, *Lecture*, II, 199ss.

⁷ G.R. BEASLEY-MURRAY, *John*, 100ss.

⁸ K. WENGST, *Das Johannesevangelium*, I, 277ss.

⁹ H.N. RIDDERBOS, *The Gospel*, 253ss.

¹⁰ D.A. CARSON, *The Gospel*, 337ss.

¹¹ R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, II, 237ss.

¹² C.K. BARRETT, *The Gospel*, 333ss.

¹³ X. LÉON-DUFOUR, *Lecture*, II, 251ss.

¹⁴ Cf. D.A. CARSON, *The Gospel*, 337ss.; K. WENGST, *Das Johannesevangelium*, I, 320ss.

la luce di vita»¹⁵, «Gesù che non condanna è condannato»¹⁶ o ancora «La grande controversia: Gesù, Abramo e Dio»¹⁷.

Bisogna precisare anche la delimitazione del brano scelto. Sulla fine della pericope non ci sono dubbi. Tutti si accordano sul v. 59. Dopo 8,59, infatti, comincia il capitolo 9 dove la scena cambia. Gesù esce dall'area del Tempio e l'incontro con il cieco nato avviene lungo la strada. Una maggiore attenzione va dedicata, però, all'inizio della pericope che vogliamo esaminare. Dai vari commentatori, come viene considerata l'integrità del brano scelto? Dove pongono il suo inizio? Nella maggior parte degli autori¹⁸, vv. 31-59 vanno considerati come un insieme ed il v. 30 fa parte di una sottosezione precedente. Intendono «i Giudei che avevano creduto» del v. 31 un gruppo differente dai «molti» che credettero in Gesù del v. 30. La ragione per questa tesi è che nel v. 30 si trova l'affermazione positiva sui «molti» che credettero dopo che Gesù ebbe pronunciato «queste parole». Mentre a partire dal v. 31 troviamo che Gesù rivolge al gruppo, seppure designato come credente, le parole aspre, e questo gruppo arriva a tal punto che trama di uccidere Gesù. Il gruppo descritto nei vv. 21-29(30) sarebbe allora meno ostile di quello dei vv. 31ss. Come altro punto di digressione tra i due gruppi questi commentatori indicano la costruzione del verbo «credere» con la preposizione «in» (εἰς) più l'accusativo nel v. 30, nel v. 31 invece con il dativo. Queste forme differenti con i significati divergenti¹⁹ hanno indotto questi autori alla conclusione che anche questo fatto può dare un indizio della diversità dei gruppi e quindi del distacco delle sezioni proprio tra i vv. 30 e 31. Ma l'argomento che parla di più a favore di questa divisione è il riferimento del v. 30 a quello che precede per mezzo del pronome (ταῦτα αὐτοῦ λαλοῦντος).

¹⁵ G.R. BEASLEY-MURRAY, *John*, 123ss.

¹⁶ Y. SIMOENS, *Selon Jean*, 361ss.

¹⁷ J. ZUMSTEIN, *L'évangile (1-12)*, 281ss.

¹⁸ Nel R.E. BROWN, *The Gospel*, I, 346ss il nostro brano fa parte della terza scena della festa delle Capanne (8,21-30; 8,31-59: Abramo e i Giudei 31-41a, Il vero padre dei «giudei»: Dio o il diavolo? 41b-47, Le rivendicazioni di Gesù e il paragone con Abramo 48-59). Nel X. LÉON-DUFOUR, *Lecture*, II, 344ss, del nostro brano il v. 30 fa parte della sottosezione con il titolo «La testimonianza di Gesù» (8,12-30) e il resto del brano si trova nella sottosezione «La filiazione divina» (8,31-59). Tra gli altri possiamo nominare p. es. D.A. CARSON, *The Gospel*, 346ss; Y. SIMOENS, *Selon Jean*, 366ss; K. WENGST, *Das Johannesevangelium*, I, 338ss e al.

¹⁹ Vedi sotto, pp. 39-41.

Alcuni, però, mettono il v. 30 alla sottosezione che contiene v. 31. Tra di loro sono Bultmann²⁰, Schnackenburg²¹, Beasley-Murray²², Ridderbos²³, Schenke²⁴, Schnelle²⁵. Essi adducono vari motivi per fondare la loro teoria, tra di essi una ragione debole per trovare impulso alla fede nei vv. che precedono e, soprattutto, al contrario, l'appello alla perseveranza in questa fede che segue immediatamente. Un approccio peculiare fra questi autori, l'assume R. Bultmann, che volle ricostruire la possibile disposizione originale del testo di tutto il Quarto Vangelo. La divisione del testo del brano che analizziamo è frammentata. La maggior parte del nostro brano (8,41-59) viene messa dall'autore nella sezione con il titolo «Il combattimento del Rivelatore con il mondo» (cc. 7-10) dove una parte (8,48-50.54-55) appartiene alla sottosezione «La segretezza e contingenza della Rivelazione» e un'altra parte (8,41-47.51-53.56-59) a quella con il titolo «Un frammento...», divisi ancora in due gruppi: «I Giudei come figli del diavolo» e «Gesù e Abramo». 8,30-40 fa parte della sezione «La vittoria segreta del Rivelatore sopra il mondo» (con 10,40-12,53; 6,60-71) dove ancora appartiene alla sottosezione «La via alla croce» (con 11,52-12,33; 6,60-71).²⁶

Rimane, però, il dato di fatto che i vv. 30.31a hanno la funzione di una cerniera, perché collegano la nostra pericope con quello che la precede. Considerando anche questo fatto, il lavoro presente tratterà il v. 30 come facente parte di tutta l'unità della seconda metà dell'ottavo capitolo del Quarto Vangelo, perché, soprattutto dal punto di vista semantico, è congiunto col v. 31 e questo, a sua volta, con altri vv. che seguono.

²⁰ R. BULTMANN, *Evangelium*, 332ss.

²¹ R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, I, 237 considera il nostro brano come parte della sezione «Altre parole della rivelazione e la controversia. Approfondimento dell'abisso tra Gesù e i Giudei increduli» (8,12-59) di cui è diviso in tre sottosezioni: «La libertà di Gesù e la schiavitù dei Giudei» (8,30-36) (p. 258ss), «Figliolanza di Abramo e figliolanza del diavolo» (8,37-47) (p. 281ss) e «Unità di Gesù con Dio e sua preminenza su Abramo» (8,48-59) (p. 291ss).

²² G.R. BEASLEY-MURRAY, *John*, 132s.

²³ H.N. RIDDERBOS, *The Gospel*, 305s.

²⁴ L. SCHENKE, *Johannes*, 174.

²⁵ U. SCHNELLE, *Das Evangelium*, 157.

²⁶ Cf. R. BULTMANN, *Evangelium*, 6*.

2.2. Il testo

a) In originale

30 Ταῦτα αὐτοῦ λαλοῦντος πολλοὶ ἐπίστευσαν εἰς αὐτόν.

31 Ἐλεγεν οὖν ὁ Ἰησοῦς πρὸς τοὺς πεπιστευκότας αὐτῷ Ἰουδαίους· ἐὰν ὑμεῖς μείνητε ἐν τῷ λόγῳ τῷ ἐμῷ, ἀληθῶς μαθηταὶ μου ἐστε

32 καὶ γνώσεσθε τὴν ἀλήθειαν, καὶ ἡ ἀλήθεια ἐλευθερώσει ὑμᾶς.

33 ἀπεκρίθησαν πρὸς αὐτόν· σπέρμα Ἀβραάμ ἐσμεν καὶ οὐδενὶ δεδουλεύκαμεν πώποτε· πῶς σὺ λέγεις ὅτι ἐλεύθεροι γενήσεσθε;

34 ἀπεκρίθη αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι πᾶς ὁ ποιῶν τὴν ἀμαρτίαν δοῦλός ἐστιν τῆς ἀμαρτίας.

35 ὁ δὲ δοῦλος οὐ μένει ἐν τῇ οἰκίᾳ εἰς τὸν αἰῶνα, ὁ υἱὸς μένει εἰς τὸν αἰῶνα.

36 ἐὰν οὖν ὁ υἱὸς ὑμᾶς ἐλευθερώσῃ, ὄντως ἐλεύθεροι ἔσεσθε.

37 Οἶδα ὅτι σπέρμα Ἀβραάμ ἐστε· ἀλλὰ ζητεῖτέ με ἀποκτεῖναι, ὅτι ὁ λόγος ὁ ἐμὸς οὐ χωρεῖ ἐν ὑμῖν.

38 ἄ ἐγὼ ἐώρακα παρὰ τῷ πατρὶ λαλῶ· καὶ ὑμεῖς οὖν ἄ ἠκούσατε παρὰ τοῦ πατρὸς ποιεῖτε.

39 ἀπεκρίθησαν καὶ εἶπαν αὐτῷ· ὁ πατὴρ ἡμῶν Ἀβραάμ ἐστιν. λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· εἰ τέκνα τοῦ Ἀβραάμ ἐστε, τὰ ἔργα τοῦ Ἀβραάμ ἐποιεῖτε·

40 νῦν δὲ ζητεῖτέ με ἀποκτεῖναι ἄνθρωπον ὃς τὴν ἀλήθειαν ὑμῖν λελάληκα ἣν ἤκουσα παρὰ τοῦ θεοῦ· τοῦτο Ἀβραάμ οὐκ ἐποίησεν.

41 ὑμεῖς ποιεῖτε τὰ ἔργα τοῦ πατρὸς ὑμῶν. Εἶπαν [οὖν] αὐτῷ· ἡμεῖς ἐκ πορνείας οὐ γεγεννήμεθα, ἓνα πατέρα ἔχομεν τὸν θεόν.

42 εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· εἰ ὁ θεὸς πατὴρ ὑμῶν ἦν ἠγαπᾶτε ἂν ἐμέ, ἐγὼ γὰρ ἐκ τοῦ θεοῦ ἐξῆλθον καὶ ἤκω· οὐδὲ γὰρ ἀπ' ἐμαυτοῦ ἐλήλυθα, ἀλλ' ἐκεῖνός με ἀπέστειλεν.

43 διὰ τί τὴν λαλιὰν τὴν ἐμὴν οὐ γινώσκετε; ὅτι οὐ δύνασθε ἀκούειν τὸν λόγον τὸν ἐμόν.

44 ὑμεῖς ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου ἐστὲ καὶ τὰς ἐπιθυμίας τοῦ πατρὸς ὑμῶν θέλετε ποιεῖν. ἐκεῖνος ἀνθρωποκτόνος ἦν ἀπ' ἀρχῆς καὶ ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐκ ἔστηκεν, ὅτι οὐκ ἔστιν ἀλήθεια ἐν αὐτῷ. ὅταν λαλήῃ τὸ ψεῦδος, ἐκ τῶν ιδίων λαλεῖ, ὅτι ψεύστης ἐστὶν καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ.

45 ἐγὼ δὲ ὅτι τὴν ἀλήθειαν λέγω, οὐ πιστεύετε μοι.

46 τίς ἐξ ὑμῶν ἐλέγχει με περὶ ἀμαρτίας; εἰ ἀλήθειαν λέγω, διὰ τί ὑμεῖς οὐ πιστεύετε μοι;

47ὁ ὢν ἐκ τοῦ θεοῦ τὰ ῥήματα τοῦ θεοῦ ἀκούει· διὰ τοῦτο ὑμεῖς οὐκ ἀκούετε, ὅτι ἐκ τοῦ θεοῦ οὐκ ἐστέ.

48Ἀπεκρίθησαν οἱ Ἰουδαῖοι καὶ εἶπαν αὐτῷ· οὐ καλῶς λέγομεν ἡμεῖς ὅτι Σαμαρίτης εἶ σὺ καὶ δαιμόνιον ἔχεις;

49ἀπεκρίθη Ἰησοῦς· ἐγὼ δαιμόνιον οὐκ ἔχω, ἀλλὰ τιμῶ τὸν πατέρα μου, καὶ ὑμεῖς ἀτιμάζετε με.

50ἐγὼ δὲ οὐ ζητῶ τὴν δόξαν μου· ἔστιν ὁ ζητῶν καὶ κρίνων.

51ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἐὰν τις τὸν ἐμὸν λόγον τηρήσῃ, θάνατον οὐ μὴ θεωρήσῃ εἰς τὸν αἰῶνα.

52εἶπον [οὖν] αὐτῷ οἱ Ἰουδαῖοι· νῦν ἐγνώκαμεν ὅτι δαιμόνιον ἔχεις. Ἀβραὰμ ἀπέθανεν καὶ οἱ προφῆται, καὶ σὺ λέγεις· ἐὰν τις τὸν λόγον μου τηρήσῃ, οὐ μὴ γεύσῃται θανάτου εἰς τὸν αἰῶνα.

53μὴ σὺ μείζων εἶ τοῦ πατρὸς ἡμῶν Ἀβραάμ, ὅστις ἀπέθανεν; καὶ οἱ προφῆται ἀπέθανον. τίνα σεαυτὸν ποιεῖς;

54ἀπεκρίθη Ἰησοῦς· ἐὰν ἐγὼ δοξάσω ἐμαυτὸν, ἡ δόξα μου οὐδὲν ἔστιν· ἔστιν ὁ πατήρ μου ὁ δοξάζων με, ὃν ὑμεῖς λέγετε ὅτι θεὸς ἡμῶν ἔστιν,

55καὶ οὐκ ἐγνώκατε αὐτόν, ἐγὼ δὲ οἶδα αὐτόν. κὰν εἶπω ὅτι οὐκ οἶδα αὐτόν, ἔσομαι ὅμοιος ὑμῖν ψεύστης· ἀλλ' οἶδα αὐτόν καὶ τὸν λόγον αὐτοῦ τηρῶ.

56Ἀβραὰμ ὁ πατήρ ὑμῶν ἠγαλλιάσατο ἵνα ἴδῃ τὴν ἡμέραν τὴν ἐμήν, καὶ εἶδεν καὶ ἐχάρη.

57εἶπον οὖν οἱ Ἰουδαῖοι πρὸς αὐτόν· πενήτηντα ἔτη οὕτω ἔχεις καὶ Ἀβραὰμ ἐώρακας;

58εἶπεν αὐτοῖς Ἰησοῦς· ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, πρὶν Ἀβραὰμ γενέσθαι ἐγὼ εἰμί.

59Ἦραν οὖν λίθους ἵνα βάλῃσιν ἐπ' αὐτόν. Ἰησοῦς δὲ ἐκρύβη καὶ ἐξῆλθεν ἐκ τοῦ ἱεροῦ.

b) La traduzione²⁷

30 A queste sue parole, molti credettero in lui.

31 Gesù allora disse a quei Giudei che gli avevano creduto: «Se rimanete nella mia parola, siete davvero miei discepoli;

32 conoscerete la verità e la verità vi farà liberi».

33 Gli risposero: «Noi siamo discendenti di Abramo e non siamo mai stati schiavi di nessuno. Come puoi dire: «Diventerete liberi»?».

²⁷ La traduzione è mia con la considerazione del testo CEI (edizione 2008).

34 Gesù rispose loro: «Amen, amen io vi dico: chiunque commette il peccato è schiavo del peccato.

35 Ora, lo schiavo non resta per sempre nella casa; il figlio vi resta per sempre.

36 Se dunque il Figlio vi farà liberi, sarete liberi davvero.

37 So che siete discendenti di Abramo. Ma cercate di uccidermi perché la mia parola non trova spazio in voi.

38 Io dico quello che ho visto presso il Padre; anche voi dunque fate quello che avete ascoltato dal padre».

39 Gli risposero dicendo: «Il padre nostro è Abramo». Disse loro Gesù: «Se foste figli di Abramo, fareste le opere di Abramo.

40 Ora invece voi cercate di uccidere me, un uomo che vi ha detto la verità udita da Dio. Questo, Abramo non l'ha fatto.

41 Voi fate le opere del padre vostro». Gli dissero allora: «Noi non siamo nati da prostituzione; abbiamo un solo padre: Dio!».

42 Disse loro Gesù: «Se Dio fosse vostro padre, mi amereste, perché da Dio sono uscito e vengo; nemmeno sono venuto da me stesso, ma lui mi ha mandato.

43 Per quale motivo non comprendete il mio linguaggio? Perché non potete dare ascolto alla mia parola.

44 Voi avete per padre il diavolo e volete compiere i desideri del padre vostro. Egli era omicida fin da principio e non stava saldo nella verità, perché in lui non c'è verità. Quando dice il falso, parla del suo, perché è menzognero e padre della menzogna.

45 A me, invece, voi non credete, perché dico la verità.

46 Chi di voi può dimostrare che ho peccato? Se dico la verità, perché non mi credete?

47 Chi è da Dio ascolta le parole di Dio. Per questo voi non ascoltate: perché non siete da Dio».

48 Gli risposero i Giudei dicendo: «Non diciamo forse bene che tu sei un Samaritano e hai un demonio?».

49 Rispose Gesù: «Io non ho un demonio: ma onoro il Padre mio, e voi mi disonorate.

50 Io non cerco la mia gloria; vi è chi la cerca, e giudica.

51 Amen, amen io vi dico: se uno osserva la mia parola, non vedrà la morte in eterno».

52 Gli dissero allora i Giudei: «Ora sappiamo che hai un demonio. Abramo è morto, come anche i profeti, e tu dici: «Se uno osserva la mia parola, non sperimenterà la morte in eterno».

53 Sei tu più grande del nostro padre Abramo, che è morto? Anche i profeti sono morti. Chi pretendi d'essere?».

54 Rispose Gesù: «Se io glorificassi me stesso, la mia gloria sarebbe nulla. Chi mi glorifica è il Padre mio, del quale voi dite: «È nostro Dio!»,

55 e non lo conoscete. Io invece lo conosco. Se dicessi che non lo conosco, sarei come voi un mentitore. Ma io lo conosco e osservo la sua parola.

56 Abramo, vostro padre, esultò al vedere il mio giorno; lo vide e si rallegrò».

57 Allora i Giudei gli dissero: «Non hai ancora cinquant'anni e hai visto Abramo?».

58 Rispose loro Gesù: «Amen, amen io vi dico: prima che Abramo fosse, Io sono».

59 Allora presero delle pietre per gettarle contro di lui; ma Gesù si nascose e uscì dal tempio.

2.3. Critica testuale²⁸

v. 33: Nel codice maiuscolo di Beza (D) c'è un piccolo cambiamento rispetto agli altri testimoni: invece di οὐδενὶ δεδουλεύκαμεν troviamo qui οὐ δεδουλεύκαμεν οὐδενί. Nel papiro *P*⁶⁶, nel codice maiuscolo N e in pochi altri manoscritti differenti dal testo di maggioranza si trova la congiunzione καί, prima di πῶς σὺ λέγεις.

v. 34: La parola αὐτοῖς viene omessa nel papiro *P*⁷⁵ e in pochi altri manoscritti (b, e, sa^{mss}), l'articolo davanti a Ἰησοῦς manca nei papiri *P*⁶⁶ e *P*⁷⁵ e nel maiuscolo B. Τῆς ἀμαρτίας viene omessa da alcuni manoscritti (codice D, b, sy^s); l'omissione viene adottata da vari esegeti, ma può essere un miglioramento stilistico²⁹.

v. 35: In alcuni codici (maiuscoli \aleph , W, Γ e minuscoli 33, 1241) e in manoscritti della Volgata e della versione copta bohairica manca la proposizione ὁ υἱὸς μένει εἰς τὸν αἰῶνα. Alcuni testimoni (*P*⁶⁶, D, 070, alcune versioni antiche latine, siriane e copte) inseriscono la congiunzione δέ in questa proposizione tra υἱός e il suo articolo.

v. 36: Il papiro *P*⁷⁵, la famiglia dei codici minuscoli *f*³, il codice 1241, la traduzione latina itala, alcuni manoscritti delle versioni copte, la traduzione latina di Ireneo omettono la congiunzione οὗν. Invece di ἔσεσθε, il papiro *P*⁶⁶ adduce ἐστε, presumibilmente assimilandosi al v. 31, e il codice minuscolo 1241, a sua volta, γενήσεσθε, forse copiando il v. 33.

v. 38: All'inizio di questo versetto troviamo, nella versione critica di Nestle-Aland, ἃ ἐγώ. Per questa versione parlano testimoni importanti, tra quali i papiri *P*⁶⁶ e *P*⁷⁵, i codici \aleph , B, C, W, 565. Questi vocaboli vengono messi in ordine inverso (ἐγὼ ἃ) nei codici D, L, N, Θ , nella famiglia dei codici minuscoli *f*³, poi 33, 579 e 892. C'è ancora un'altra variante, ἐγὼ ὄ, viene adottata dai codici greci K, Γ , Δ , Ψ , 070, 700, 1424, nel testo di maggioranza, nelle traduzioni latine, nella versione sira Harclensis.

La frase senza pronomi personali (μού dopo τῷ πατρί, ὑμῶν dopo τοῦ πατρός) viene attestata dai manoscritti (papiri *P*⁶⁶ e *P*⁷⁵, i codici B, C, L, 070 e alcune versioni latine) come la migliore. L'affermazione può essere intesa come il riferimento a Dio Padre in entrambe le proposizioni, dato che il verbo ποιεῖτε può essere inteso come imperativo;³⁰ ma il v. 41 sembra esigere che ποιεῖτε debba essere preso come indicativo; in questo

²⁸ La critica testuale viene elaborata, nella maggior parte, con l'aiuto di N-A²⁸.

²⁹ G.R. BEASLEY-MURRAY, *John*, 126.

caso poi, i pronomi μου e ὑμῶν, sebbene non originali, possono interpretare giustamente la frase.

Invece di ἠκούσατε, molti testimoni, tra cui *P*⁶⁶, *κ*^{*}, D, N, Γ, Δ, Ψ, 070, 579, 700, 1424 leggono ἐωράκατε. Questo, però, pare esserci a causa dell'assimilazione del termine nella seconda proposizione a quello della prima.

v. 39: Il testo, come viene letto, è una frase condizionale mista, con la forma verbale ἐστε, invece di ἦτε, come sembrerebbe corretto secondo le regole grammaticali, forse per dare un senso più forte: «Se siete veramente i figli d'Abramo, fareste le opere di Abramo»³¹. Alcuni manoscritti correggono, per coordinare meglio la protasi con l'apodosi, ἐστε a ἦτε, (i testimoni p. es. C, K, N, W, Γ, Δ, Θ, Ψ).

Altri (incluso anche *P*⁶⁶ e B^{*}) leggono ποιεῖτε, come imperativo, «Se siete i figli di Abramo, fate le opere di Abramo»; mentre l'ultima lettura è ben possibile, la frase condizionale s'adatta forse meglio al contesto. Come mera forma ἐποιεῖτε la leggono *P*⁷⁵, *κ*^{*}, B², D, W, Γ, Θ, 070, 1424 e molti altri testimoni. Con l'aggiunta della particella ἂν ricorre nei manoscritti *κ*², C, K, L, N, Δ, Ψ, *f*^{1.13}, 33, 565, 579, 892 e al.

v. 41: Alcuni manoscritti (*κ*², D, 565, alcuni testimoni latini, siriaci e copti) inseriscono la particella avversativa δέ tra ὑμεῖς e ποιεῖτε.

Al posto di οὐ γεγενήμεθα, che è nella maggioranza dei testimoni importanti, sta οὐκ ἐγεννήθημεν nei codici B e D^{*2}; ancora nei manoscritti *P*⁶⁶, N, W, *f*¹³, 565 sta οὐ γεγενήμεθα.

v. 42: Al posto di ἐγὼ γὰρ ἐκ τοῦ θεοῦ ἐξῆλθον si trova, nel papiro *P*⁶⁶, ἐκ γὰρ τοῦ θεοῦ ἐξελήλυθα. I papiri *P*⁶⁶ offre un'altra variante rispetto generalmente accolto: invece di ἀπέστειλεν si trova il perfetto ἀπέσταλκεν.

v. 43: Il codice D^{*} contiene ἀλήθειαν al posto di λαλιάν che è probabilmente a causa dell'assimilazione con i vv. 40.45.

v. 44: τοῦ πατρὸς precedente τοῦ διαβόλου viene omesso nel codice K, quello Sinaitico siriano e un testimone in bohairico.

Importante per la critica testuale è anche la lettura di Afraat (Omelia 16,6): ὑμεῖς ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ Κάϊν; l'ultimo nome sta al posto del διαβόλου.³²

³⁰ Cf. J.H. MOULTON, *Grammar* I, 85; R.E. BROWN, *John*, I, 356; B.M. METZGER, *A Textual Commentary*, 192.

³¹ B.M. METZGER, *A Textual Commentary*, 192s.

³² Per i riferimenti bibliografici cf. H.E. LONA, *Abraham in Johannes* 8, 191.

Οὐκ ἔστηκεν, come viene letto da *P*⁶⁶, *κ*, *B*^{*}, *C*, *D* ed altri, è l'imperfetto di *στήκω* e descrive una condizione perpetua. Οὐχ ἔστηκεν, letto così da *P*⁷⁵, *B*², *K*, *Γ* ed altri, è il perfetto di ἵστημι con il significato di presente. Il primo non dovrebbe essere interpretato come un riferimento alla caduta di Satana, che sarebbe espressa più appropriatamente con un aoristo.

v. 51: Al posto di ἐάν τις alcuni testimoni, come *D*, sy^{s,p}, sa, ly, pbo mettono ὃς ἄν.

C'è pure la variante θεωρήσει al posto di θεωρήση nei manoscritti *κ*, *Γ* e *I*; ancora un'altra variante ἴδη si trova nel papiro *P*⁶⁶.

v. 53: πατρός ἡμῶν viene omesso in alcuni manoscritti occidentali (*D*, *W*) e poi in it, sy^s, pbo, forse per la sensazione che l'affermazione urta contro il v. 44.

Al posto di ὅστις si trova ὅτι in *P*^{66*}, *D* e a.

v. 54: ἡμῶν (nei testimoni di *P*⁷⁵, *A*, *B*², *C*, *K*, *N*, *W*, *Γ*, *Δ*, *Θ*, 070, *f*^{1,13}, 33, 565, 892, 1241 e al.) fa delle parole dopo ὅτι il discorso diretto, ὑμῶν (nei testimoni di *κ*, *B*^{*}, *D*, *Ψ*, 700, 1424 e al.) invece quello indiretto; la prima possibilità sembra più originale.³³

v. 56: ἡγαλλιάσατο ἵνα viene reso dalla grammatica greca³⁴ così: «desiderò con grande entusiasmo, si rallegrò di vedere» e viene così adottato dagli studiosi più recenti e nelle traduzioni più recenti. Altri vedono ἵνα come spiegante il fondamento della gioia: «si rallegrò in quella che vide,» o «si rallegrò di vedere»³⁵. Un'altra opinione è simile, considerandolo come un esempio dell'uso causale di ἵνα: «si rallegrò perché egli vide»³⁶.

v. 57: Pochi manoscritti (inclusi *P*⁷⁵, *κ*^{*}) leggono ἐώρακεν σε invece di ἐώρακας: «Abramo ti ha visto?» Questo fatto potrebbe rappresentare un tentativo di accordare la frase più completamente con quella precedente: «Abramo esultò di aver visto... e vide...» L'attestazione dei manoscritti della lettura comune è molto superiore.³⁷

v. 58: γενέσθαι viene omesso nel codice di Beza (*D*) e nell'Itala.

v. 59: Nel testo più attestato la frase finisce con ἱεροῦ. Alcuni manoscritti (*κ*^{2a}, *C*, *L*, *N*, *Ψ*, 070, 33, 579, 892, 1241...), però, aggiungono αὐτὸς δὲ διελθὼν διὰ μέσου αὐτῶν ἐπορεύετο (questa parte presa da *Lc*

³³ B.M. METZGER, *A Textual Commentary*, 193.

³⁴ BDR, § 392, 2c.

³⁵ Cf. W. BAUER, *Johannesevangelium*, 131; E.C. HOSKYNs, *The Fourth Gospel*, 347; C.K. BARRETT, *The Gospel*, 351.

³⁶ J.H. MOULTON, *Grammar III*, 102.

³⁷ G.R. BEASLEY-MURRAY, *John*, 126.

4,30) καὶ παρήγεν οὕτως (la variante ποὶ διελθὼν διὰ μέσου αὐτῶν καὶ παρήγεν οὕτως si trova nei testimoni A, K, Γ, Δ, Θ^c, f^{1.13}, 565, 700, 1424 e al.) e così anticipano 9,1 che comincia con καὶ παράγων... Per queste aggiunte non c'è garanzia.³⁸

³⁸ G.R. BEASLEY-MURRAY, *John*, 126.

2.4. Analisi linguistico-sintattica. Strutturazione

L'analisi sintattica prende di mira «i rapporti tra i mezzi linguistici utilizzati e le regole secondo cui gli elementi sono collegati»³⁹. Per mezzo di essa si esamina il modo di costruzione delle frasi e il modo di comportarsi reciprocamente dei vocaboli e delle espressioni, prediletti dall'autore, che egli usa per ottenere un determinato effetto sul lettore.

a) La coesione del testo

Tra i fattori della coesione in un testo appartengono le iterazioni, l'uso di pronomi, di congiunzioni e i temi sviluppati.⁴⁰

• Le iterazioni

• I verbi

Nel nostro brano troviamo 129 verbi di cui 117 sono forme finite e 12 infinite (7 participi e 5 infiniti).

I verbi con la ricorrenza più frequente sono:

εἰμί (22x: vv. 31.33.34.36.37.39b.39d.42.44a.44c.44e.44h.47a.47c.48.50.53.54c.54.54f.55.58),

λέγω (19x: vv. 31.33.34.39a.39c.41.42.45.46.48a.48b.51.52a.52d.54.55.57.58a.58b),

ποιέω (7x: vv. 34.38.39.40.41.44.53),

ἀπεκρίνομαι (6x: vv. 33.34.39.48.49.54),

λαλέω (5x: vv. 30.38.40.44f.44g),

ἀκούω (5x: vv. 38.40.43.47a.47b),

ἔχω (5x: vv. 41.48.49.52.57),

πιστεύω (4x: vv. 30.31.45.46),

γινώσκω (4x: vv. 32.43.52.55),

οἶδα (4x: vv. 37.55b.55c.55e),

ζητέω (4x: vv. 37.40.50a.50b),

ὀράω (4x: vv. 38.56b.56c.57),

μένω (3x: vv. 31.35a.35b),

(ἐξ)έρχομαι (3x: vv. 42d.42e. 59),

τηρέω (3x: vv. 51.52.55),

ἀποθνήσκω (3x: vv. 52.53b.53c).

³⁹ W. EGGER, *Metodologia*, 78.

⁴⁰ K. BERGER, *Exegese*, 13-17; W. EGGER, *Metodologia*, 81-82.

Il verbo con la frequenza più alta è «essere». Nei vv. 44e.50.54d.58 il verbo si trova come espressione di esistenza, di presenza. Nel v. 44e si trova nel suo «stato puro» quando si esprime la non-presenza della verità. Nei vv. 50.54d il verbo serve per accentuare il soggetto agente. Nel v. 58 c'è una ricorrenza speciale – una costruzione molto amata da Gv, ἐγὼ εἰμί⁴¹. Ma nella maggior parte delle ricorrenze (18) il verbo è copula del predicato che esprime identità o qualità degli interlocutori. Questo fatto significa che la controversia che si svolge nel brano studiato è basata proprio sull'identità o sull'appartenenza ad un gruppo.

I verbi con una valenza molto importante per il nostro brano sono i *verba dicendi*. I verbi λέγω e ἀπεκρίνομαι si usano spesso per introdurre il discorso diretto.

Il verbo λέγω ricorre nel testo parecchie volte. Nel v. 31 esso, nella forma dell'imperfetto, introduce il discorso diretto rivolto da Gesù ai Giudei che hanno creduto in lui. I Giudei, reagendo al detto di Gesù, domandano a Gesù perché dice (λέγεις) che essi diventeranno liberi (v. 33). Nel v. 34 Gesù introduce solennemente (ἀμὴν ἀμὴν) il detto sulla schiavitù e la libertà. Nei vv. 39.41 e 42 viene usato λέγω all'aoristo indicativo (solo nel v. 39 nella risposta di Gesù viene adoperato il presente storico di questo verbo) per introdurre il discorso diretto dei Giudei, alternandosi con quello di Gesù. Si tratta del discorso su chi è padre dei Giudei, in cui questo verbo aiuta a scorrere ed intensificare i singoli interventi degli interlocutori. Nei vv. 45.46 il verbo λέγω echeggia sulla bocca di Gesù stesso quando si proclama annunciatore della verità. Nel v. 48 con questo verbo all'aoristo viene introdotta la risposta dei Giudei, quando loro stessi usano λέγομεν per esprimere che Gesù è un samaritano. Un'altra affermazione solenne (λέγω con ἀμὴν ἀμὴν) di Gesù sull'osservazione della sua parola con i suoi effetti appare sulla sua bocca nel v. 51. Nel v. 52 è introdotto, con il verbo λέγω (all'aoristo), un altro intervento dei Giudei che si richiamano a quello che Gesù ha detto poco prima (λέγεις). Un altro richiamo, espresso con questo verbo (al presente), questa volta di Gesù a quello che i Giudei hanno detto precedentemente, si trova nel v. 54. Nel discorso di Gesù che continua (v. 55), egli stesso adduce una condizione irrealistica dell'espressione che invece aspettano da lui i suoi interlocutori – «se io dicessi» (εἶπω – aoristo congiuntivo). Nei vv. 57.58, di nuovo vengono introdotti con questi verbi all'aoristo i discorsi diretti dei Giudei e di

⁴¹ In Gv essa ricorre 29 volte, di cui 26 volte sulla bocca di Gesù. Qui si trova l'uso assoluto di questa costruzione, di 8 in totale in Gv.

Gesù rispettivamente. Nel v. 58 poi si può osservare di nuovo una sentenza solenne di Gesù sulla sua esistenza prima di Abramo, che egli introduce con le parole ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν. L'uso del verbo λέγω nel brano in esame indica soprattutto il suo carattere dialogico e serve anche a rilevare gli elementi rivelativi.

Il verbo ἀπεκρίνομαι ricorre nel brano sempre all'aoristo passivo⁴², introducendo il discorso diretto o dei Giudei (vv. 33.39.48 – al plurale; due volte insieme con εἶπαν), o di Gesù (vv. 34.49.54 – al singolare).

Tra i *verba dicendi* appartiene anche λαλέω. Esso ricorre nel brano 5 volte. Anche esso ha il carattere rivelativo in alcuni casi, come nel v. 30 (al participio presente al genitivo⁴³) dove viene riferito al discorso di Gesù nei vv. precedenti che fa sorgere la fede da molti, poi nel v. 38 dove Gesù parla (all'indicativo presente) di ciò che ha visto dal Padre, afferma («parla») la verità che ha sentito dal Padre (v. 40 – all'indicativo perfetto). Gli altri due casi della ricorrenza di questo verbo si riferiscono al diavolo che dice la menzogna (v. 44 – la prima ricorrenza al congiuntivo pres., l'altra all'indicativo pres.).

Nel nostro brano si trovano anche i verbi di movimento, seppure non frequentemente. Tra di essi si può nominare (ἐξ)έρχομαι («venire», «uscire»). Nel v. 42 questo verbo, che nel primo caso ha valore di provenienza (qui all'aoristo) e nel secondo quello di destinazione (qui al perfetto), esprime il suo valore teologico. Nel v. 59 il verbo indica narrativamente soltanto lo spostamento di Gesù dal tempio.

Un altro verbo che ricorre frequentemente nel brano è ποιέω. Gesù dice che colui «fa» il peccato (ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν), è il suo schiavo (v. 34). Nel v. 38 egli accusa i Giudei di fare (ποιεῖτε) ciò che hanno udito dal (loro) padre. Infatti, essi non facevano (ἐποιεῖτε) le opere di Abramo (v. 39) perché Abramo quello non lo fece (ἐποίησεν – v. 40). Gesù ripete che i Giudei fanno (ποιεῖτε) le opere del loro padre (v. 41) e vogliono «fare» (ποιεῖν) i desideri del loro padre, il diavolo (v. 44). Nel v. 53 vi sono i Giudei adirati, che rimproverano a Gesù che cosa fa (ποιεῖς) di se stesso, cioè chi pretende di essere. Il verbo ποιεῖν nel nostro brano ha anzitutto valore negativo, cioè fare quello che si oppone alla realizzazione dell'opera di Dio che consiste fundamentalmente nel credere in Gesù.

⁴² Il verbo ἀπεκρίνομαι ricorre 78 volte nel Quarto Vangelo quasi sempre all'aoristo passivo.

⁴³ Fa parte della costruzione del genitivo assoluto che è raro nel Quarto Vangelo.

Proprio quello che esprime l'atto di credere, il verbo πιστεύω, è molto importante per la ricerca presente. Esso ricorre soltanto 4 volte in tutto il brano, ma come vedremo più avanti, alcuni altri vocaboli esprimono la stessa idea, o comunque molto vicina, a questo lessema. La prima ricorrenza si trova nel v. 30, dove «molti credettero» (all'aoristo) in lui (Gesù). Subito nel v. 31 si trova un'altra ricorrenza, adesso però nella forma di participio perfetto costruito con dativo (πεπιστευκότας αὐτῷ). La differenza di significato tra queste due costruzioni sarà trattata più avanti⁴⁴. Nel v. 45 poi si trova l'accusa di Gesù riguardo ai Giudei di non credere (οὐ πιστεύετε) a lui (μοι – dat.), appunto perché dice la verità. La stessa idea nella stessa forma grammaticale del verbo viene ripresa come domanda nel v. seguente (46).

Come si è già detto, l'idea di credere in Gesù viene espressa in Gv anche con altri verbi, spec. con quelli della percezione sensoriale. Anche i verbi ὁράω e ἀκούω sono presenti in modo rilevante nel nostro brano.

La prima ricorrenza del verbo ἀκούω c'è nel v. 38, in cui Gesù rimprovera i Giudei di aver ascoltato (all'aoristo) il loro padre che non è Dio. L'hanno fatto nonostante lo sforzo di Gesù di tramandare loro la verità che egli sentì (all'aoristo) da Dio (v. 40). Perché i Giudei ascoltano il loro padre, non sono capaci di ascoltare (ἀκούειν) la parola di Gesù (v. 43). Soltanto chi è da Dio può ascoltare (ἀκούει) le parole di Dio, ma secondo Gesù non è il caso dei suoi interlocutori (οὐκ ἀκούετε) come sta nel v. 47. In tutti questi casi si esprime l'idea di accettare e far propria la dottrina e il modo di vivere da essa conseguente con quella che o proviene da Dio, o dal suo oppositore.

Il verbo ὁράω nel senso di attingere da Dio, lo troviamo soltanto nel v. 38 sulla bocca di Gesù (al perfetto). Nei vv. della parte finale del nostro brano, questo verbo si trova due volte (al congiuntivo ed all'aoristo) nel discorso di Gesù con il riferimento ad Abramo, che poteva vedere il giorno di Gesù con gioia e lo fece effettivamente (v. 56). Nel v. seguente i Giudei si meravigliano con dispetto come mai Gesù, non avendo ancora cinquant'anni, poteva aver visto (έώρακας) Abramo. Anche se i tre ultimi casi sono un po' discostati dall'idea di credere, anche essi oltrepassano il vedere semplicemente corporale (anche se nella reazione dei Giudei si può intravedere anche questo senso).

Un altro gruppo dei verbi, vicini con il loro significato all'atto di credere, è quello con il valore cognitivo. Nel nostro brano è possibile trovarne due: γινώσκω e οἶδα.

⁴⁴ Verrà spiegato sotto, pp. 39-41.

Il verbo γινώσκω ricorre per la prima volta al futuro nel v. 32 dove Gesù parla ai Giudei sulla conoscenza della verità liberante, che è conseguenza del rimanere nella parola di Gesù. Nel v. 43 Gesù pone una domanda retorica, per quale motivo essi (i Giudei) non conoscono (o non comprendono – al pres.) il linguaggio di Gesù. Nel v. 52 i Giudei dicono di conoscere (ἐγνώκαμεν) che Gesù ha il demonio. Gesù, invece, si esprime riguardo ai Giudei che essi non hanno conosciuto (perf.) suo Padre (v. 55). In tre di questi quattro casi il verbo γινώσκω ha il significato di un apprendimento profondo della realtà salvifica.

Quasi la stessa cosa vale per il verbo οἶδα. In tutti i casi si trova alla prima persona sg. sulla bocca di Gesù. Nel v. 37 egli esprime, sì, una conoscenza naturale di Gesù condivisa con altri uomini, che cioè i suoi interlocutori sono il seme di Abramo. Ma nel v. 55 la triplice ricorrenza di questo verbo manifesta, senza dubbio, la conoscenza speciale di Gesù riguardo al Padre.

Tra gli altri verbi ricorrenti nel brano vale la pena menzionare ancora μένω, che è anche esso tipicamente giovanneo e importante per il tema della tesi. Specialmente nel v. 31 si trova la condizione che pone Gesù ai suoi interlocutori: «Se rimanete (μείνητε) nella mia parola...». L'argomento di questo discorso viene continuato nella parabola di Gesù sullo stato di libertà (v. 35), cioè che uno schiavo non rimane (οὐ μένει) per sempre in casa, mentre il figlio sì (μένει).

• I sostantivi

I sostantivi più frequenti nel brano esaminato sono:

πατήρ (13x: vv. 38ab.39.41ad.42.44abh.49.53.54.56),

Ἀβραάμ (11x: vv. 33.37.39bde.40.52.53.56.57.58),

Ἰησοῦς (8x: vv. 31.34.39.42.49.54.58.59),

θεός: 8 (vv. 40.41.42bd.47a[2x]c.54),

ἀλήθεια (7x: vv. 32ab.40.44de.45.46),

λόγος (6x: vv. 31.37.43.51.52.55),

Ἰουδαῖοι (4x: vv. 31.48.52.57),

αἰὼν (forma avverbiale εἰς τὸν αἰῶνα – 4x: vv. 35ab.51.52),

ἁμαρτία (3x: vv. 34cd.46),

δαιμόνιον (3x: vv. 48.49.52).

Si possono nominare anche alcuni altri sostantivi di rilievo per il nostro testo: δοῦλος, υἱός, ἔργα.

Al primo posto, anche se non è quello più frequente, menzioniamo il nome Ἰησοῦς⁴⁵, che presenta una delle parti principali della disputa che si svolge in questo brano. Nel brano non è mai sostituito, al nominativo, con un pronome. Dall'altra parte, negli altri casi grammaticali non ricorre mai, è sempre sostituito con un pronome personale. Viene nominato sempre quando comincia o riprende a parlare dopo un intervento dei suoi interlocutori. Ἰησοῦς è quasi sempre il soggetto esplicito dei *verba dicendi* nei vv. 31.34.39c.42.49.54.58 (ἀπεκρίθη, λέγει, εἶπεν, ἔλεγεν). Inoltre questo nome è il soggetto nel v. 59c, quando si nasconde ed esce dalla scena.

La controparte di Gesù nella disputa viene formata dagli Ἰουδαῖοι . Questo sostantivo compare in questo brano sempre al plurale. Soltanto una volta (al v. 31) ricorre all'accusativo come complemento oggetto – i Giudei sono quelli a cui Gesù si rivolge; tutte le altre ricorrenze sono al nominativo. Come nel caso di Gesù, anche i Giudei sono menzionati all'inizio del loro intervento e sono il soggetto dei *verba dicendi* (ἀπεκρίθησαν [καὶ εἶπαν], εἶπαν [εἶπον]). Ma a differenza di Gesù, talvolta il soggetto è solo implicito (vv. 33.39.41; esplicito è nei vv. 48.52.57).

Il sostantivo più frequente nel nostro brano è πατήρ che ricorre 13 volte. Ma mentre nell'insieme del Quarto Vangelo la prevalente maggioranza delle ricorrenze si riferisce a Dio⁴⁶, specialmente nella relazione a Gesù, in Gv 8,30-59 soltanto 5 casi si riferiscono a Dio, di cui 3 hanno il significato del «padre di Gesù» (vv. 38a.49.54) e altri due quello del «padre dei Giudei» (vv. 41d.42). Altri significati sono «padre Abramo» (vv. 39.53.56), ma riguardo ai Giudei è soprattutto il loro padre vero (vv. 38b.41a.44ab) che è il diavolo (44a), il quale è anche «il padre della menzogna» (44h). Questo vocabolo serve a risolvere il problema della provenienza di entrambe le parti della disputa.

Quindi più teologico del «Padre» è, nel brano esaminato, il sostantivo θεός stesso che anch'esso qui ricorre spesso. Gesù dice di attingere da lui (v. 40), i Giudei si richiamano a lui come padre (v. 41), Gesù confuta quest'affermazione, perché altrimenti l'amerebbero, dato che egli è uscito da Dio (v. 42 – 2x). L'altro motivo, perché i Giudei non possono essere da Dio, è perché non ascoltano le parole di Dio (v. 47 – 3x). Infatti, il presunto Dio dei Giudei glorifica Gesù (v. 54). Anche il sostantivo θεός serve come punto di divisione tra gli attori della controversia.

⁴⁵ Il nome Ἰησοῦς ha ben 244 ricorrenze in Gv; cf. 82 in Mc; 152 in Mt; 88 in Lc.

⁴⁶ 115 ricorrenze.

L'altro sostantivo importante nel brano è Ἀβραάμ. È l'unica parte del Quarto Vangelo dove questo nome ricorre. I Giudei si richiamano al fatto che sono il seme di Abramo, cioè la sua discendenza (v. 33), e Gesù lo conferma (v. 37). I Giudei proclamano Abramo loro padre (v. 39b), ma Gesù si oppone argomentando che come suoi figli dovrebbero fare le sue opere (39de). Abramo, infatti, non avrebbe voluto ucciderlo come loro (v. 40). I Giudei mettono a confronto Abramo con Gesù (vv. 52.53) che ha garantito che l'osservanza della sua parola avrebbe procurato la vita eterna. Un'altra volta, Gesù si richiama ad Abramo che esultò alla vista del giorno di Gesù (v. 56). Di nuovo i Giudei mettono a confronto Gesù con Abramo per quanto riguarda la sua età (v. 57). L'apice di questa controversia è la proclamazione di Gesù: «Prima che Abramo fosse, io sono» (v. 58).

È necessario menzionare anche i sostantivi ἀλήθεια e λόγος perché anche essi hanno un rilievo per la dinamica interiore del testo; infatti, essi hanno uno stretto rapporto tra di loro. Il λόγος rivelato da Gesù porta alla conoscenza dell'ἀλήθεια (vv. 31.32a). La verità poi ha la forza liberatrice per colui che l'accetta (v. 32b). Gesù rimprovera i Giudei che lo vogliono uccidere proprio perché la sua parola non trova posto in loro (v. 37) e perché dice loro la verità da Dio (v. 40). Essi non sono capaci di ascoltare la parola di Gesù (v. 43). Infatti loro sono i figli del diavolo che non persevera nella verità, perché essa non è in lui (v. 44) e per questo non credono a Gesù che dice la verità (vv. 45.46). Solo colui che osserva la parola di Gesù, non morrà in eterno (v. 51; cf. v. 52). E Gesù è colui che osserva la parola di Dio (v. 55).

- **Gli avverbi**

Per l'importanza e la frequenza si menzioni soltanto una forma avverbiale:

ἀμήν (6x: vv. 34[2x].51[2x].58[2x])⁴⁷.

La formula ἀμήν ἀμήν all'inizio di una frase sottolinea una certezza incondizionata di quello che viene detto dopo di essa.⁴⁸ Nel brano studiato dà risalto all'espressione che chi pecca è schiavo del peccato (8,34), poi che se uno osserva la parola di Gesù, non vedrà la morte in eterno (8,51) e alla fine accentua la preesistenza di Gesù rispetto ad Abramo (8,58).

⁴⁷ Gv usa questa parola ebraica (non tradotta) sempre raddoppiata.

⁴⁸ Cf. K. WENGST, *Das Johannesevangelium*, I, 103 n. 57.

• I pronomi⁴⁹

Nel nostro testo i pronomi più importanti sono quelli personali, perché reggono il testo sostituendo la designazione nominale delle persone agenti. Come è stato addotto sopra, i personaggi principali del nostro brano sono Gesù e i Giudei. Non sorprende quindi che il numero maggiore dei pronomi rappresenti proprio questi personaggi. Ἰησοῦς viene sostituito con αὐτός 10 volte nelle parti narrative, però mai al nominativo (30ab.31.33.39a.41.48.52.57.59). Nei discorsi diretti ἐγώ (8x nom.: vv. 38.42.45.49.50.54.55.58; 6x gen.: vv. 31.49.50.52.54cd; 2x dat.: vv. 45.46; 6x acc.: vv. 37.40.42.46.49.54) rappresenta Gesù quando egli parla di se stesso e σύ (4x nom.: vv. 33.48.52.53) sulla bocca dei suoi interlocutori. Inoltre Gesù è rappresentato dall'aggettivo possessivo ἐμός (6x: vv. 31.37.43ab.51.56) che ha valore enfatico, e dal pronome riflessivo ἐμαυτοῦ (2x: vv. 42.54).

Il sostantivo Ἰουδαῖοι nelle parti narrative viene sostituito da αὐτοῖς (nel testo sempre al dativo) 4 volte. Nei discorsi diretti poi Gesù si rivolge a questo gruppo usando il pronome ὑμεῖς (8x nom.: vv. 31.38.41.44.46.47.49.54; 5x gen.: vv. 41.42.44.46.56; 6x dat.: vv. 34.47.40.51.55.58 e 2x acc.: vv. 32.36). Parlando di se stessi, i Giudei usano ἡμεῖς (2x nom.: vv. 41.48 e 3x gen.: vv. 39.53.54).

Oltre i personaggi principali, i pronomi adoperati nel brano sostituiscono, tra i più frequenti, i sostantivi πατήρ (αὐτός – 5x: tutti nel v. 55; ἐκεῖνος: v. 42; ὅς: v. 54) e διάβολος (αὐτός e ἐκεῖνος: tutti e due nel v. 44).

Ci sono anche i pronomi che rappresentano una persona indeterminata, come τίς con il significato interrogativo (2x: vv. 46a.53) – queste due ricorrenze servono per sottolineare la drammaticità nel dialogo, τις con il significato indefinito (2x: vv. 51.52) che apre la possibilità a tutti, gli avversari compresi, che si sottomettono alla condizione indicata, e οὐδεὶς (v. 33) – anche questo vocabolo serve per accentuare la difesa della posizione di una parte nella controversia, oppure una cosa indeterminata, come τί (2x: vv. 43.46c) e οὐδέν (v.54). Altri pronomi presenti nel testo si riferiscono alla realtà specificata prima o dopo questo pronome: ταῦτα (v. 30 – riferimento a quello che precede⁵⁰) e τοῦτο (v. 40 – realtà

⁴⁹ O anche *proforme*: non sostituiscono soltanto dei nomi, ma interi gruppi di parole. Cf. W. EGGER, *Metodologia*, 81.

⁵⁰ Anche per questo fatto alcuni commentatori ritengono l'appartenenza di questo v. all'unità precedente.

precedente; v. 47 – realtà seguente il pronome) – hanno la funzione di collegare diverse parti del testo.

• **Le congiunzioni**

• **Le congiunzioni coordinanti**

Nelle parti narrative del testo le frasi sono coordinate dalle congiunzioni *καί*, *οὐν*⁵¹, *δέ*, *ἀλλά* e *γάρ*. Alcune frasi nel brano esaminato sono legate tra di loro in modo asindetico, come, ad esempio, nei vv. 33a.33d⁵².34a.35b⁵³.39a.39c.41d.48a.49a.54a.56a.58a.

La maggior parte delle ricorrenze di *καί* in Gv 8,30-59 sono le congiunzioni con il valore copulativo («e») o quello avverbiale («anche»). Oltre le ricorrenze con questo significato, ci sono *καί* con il valore avversativo (vv. 38b.49d.52d.55a) e con quello consecutivo (vv. 32a. 59d⁵⁴).⁵⁵

Οὐν appartiene tra le congiunzioni consecutive più usate⁵⁶. Di solito, come è il caso del nostro testo, fa procedere la narrazione.

Le congiunzioni avversative, presenti nel nostro brano, sono *δέ* e *ἀλλά*. La particella *δέ* nel v. 35 ha un valore esplicativo⁵⁷. Le altre ricorrenze nel testo mettono in risalto l'opposizione verso quello che si è detto precedentemente. Soprattutto vale la pena menzionare la costruzione *ἐγὼ δέ* che nel brano ricorre 3 volte (vv. 45.50.55), con cui Gesù vuole sottolineare il contrasto della sua persona rispetto ai Giudei. La particella *ἀλλά* appare nel testo per lo più in correlazione con una negazione precedente (vv. 42.49.55).⁵⁸

Poi, tra le congiunzioni coordinanti nel nostro testo, si trova anche la causale *γάρ* (2 volte – tutte e due nel v. 42) che non appartiene neanche in tutto il Quarto Vangelo tra le più frequenti⁵⁹.

⁵¹ La concatenazione delle frasi si realizza, di solito, per mezzo dell'uso di *καί* nel testo narrativo e di *οὐν* in quello argomentativi: cf. K. BERGER, *Exegese*, 75.

⁵² Alcune varianti qui mettono *καί*; cf. la critica testuale, p. 10.

⁵³ Alcune varianti qui mettono *δέ*; cf. la critica testuale, p. 11.

⁵⁴ Questo uso di *καί* fa continuare quanto precede. BDR, § 442,2b.

⁵⁵ Cf. BDR, § 442.

⁵⁶ In Gv essa appare 194 volte rispetto a 493 volte della ricorrenza totale nel NT.

⁵⁷ Cf. BDR, § 447c.

⁵⁸ BDR, § 448,1.

⁵⁹ Se in tutto il NT questa particella è molto frequente (1036 x), in Gv è impiegata soltanto 64 volte.

- **Le congiunzioni subordinanti**

Le congiunzioni subordinanti presenti nel testo esaminato sono ὅτι, ἐάν, εἰ e ἵνα.

La congiunzione subordinante più frequente è ὅτι. Alcune ricorrenze sono con il valore causale (vv. 37c.43.44eh.45⁶⁰.47) e altre che introducono una proposizione dichiarativa. Quest'ultimo significato si collega innanzitutto con il *verbum dicendi* λέγω (vv. 33.34.48.54.55) dove introduce anche, in alcuni casi, il discorso diretto;⁶¹ poi anche, con i verbi di cognizione (οἶδα: v. 37a; ἐγνώκαμεν: v. 52).

La congiunzione ἐάν sta all'inizio delle protasi del periodo ipotetico che, nel nostro brano, esprimono un caso eventuale o iterativo⁶² (vv. 31.36.51.52.54). Oltre questi casi, nel v. 55 viene impiegata la particella κᾶν, che è collegamento delle congiunzioni καί e ἐάν, con il significato ipotetico («e se»)⁶³.

Il periodo ipotetico viene introdotto, nel testo studiato, anche dalla congiunzione εἰ; un caso che esprime la condizione reale (v. 46), un caso della condizione irreali (v. 42), e un caso della condizione mista (v. 39)⁶⁴.

La congiunzione ἵνα ricorre nel testo esaminato 2 volte. Nel v. 56 soppianta un possibile infinito che è usato con i verbi che esprimono, tra l'altro, «volere», «desiderare», «aspirare a». Nel v. 56 la costruzione ἠγαλλιάσατο ἵνα ha il significato di «desiderò con grande entusiasmo», «si rallegrò di dovere...»⁶⁵. Nel v. 59 ha la sua tipica funzione finale che qui esprime lo scopo dell'agire.

La funzione delle congiunzioni è stabilire la reciproca relazione tra frasi e parti del discorso.⁶⁶ Le congiunzioni coordinanti presenti nel nostro testo indicano il suo carattere prevalentemente argomentativo

⁶⁰ Secondo M. ZERWICK, *Biblical Greek*, § 424, questo ὅτι causale sta al posto del pronome relativo. Secondo lui, dovrebbe essere tradotto correttamente dal greco «you do not believe me that I am telling the truth» (*qui* invece di *si* in due manoscritti di Volgata).

⁶¹ Ὅτι *recitativum*. Cf. BDR, § 470.

⁶² BDR, § 373.

⁶³ BDR, § 374.

⁶⁴ Il predicato nella protasi è al presente, mentre quello dell'apodosi all'imperfetto. Nella confusione delle testimonianze, secondo i criteri della critica testuale, la nostra lettura appare quella migliore. Cf. R.E. BROWN, *John*, I, 357.

⁶⁵ BDR, § 392,1a; c'è chi propone per questo ἵνα il significato causale: cf. BDR, § 456, n. 2; M. ZERWICK, *Biblical Greek*, § 429, riporta una possibilità che nel v. 56 ἵνα sta al posto di ὅτε.

⁶⁶ BDR, § 438.

(οὐν) e di controversia (δέ, ἀλλά). Quelle subordinanti (ὅτι, ἐάν, εἰ e ἵνα) poi determinano il tipo delle proposizioni subordinate che anche esse rilevano l'argomentazione che Gesù espone contro i suoi avversari.

• *I temi*

Il tema principale di Gv 8,30-59 è la provenienza e l'appartenenza delle parti del dialogo, contrastanti nel senso del dualismo giovanneo, presenti nel testo sotto il denominatore della paternità. La persona di riferimento è Abramo. Essa attraversa, come filo, rosso tutto il nostro brano e tiene unita l'omogeneità del discorso⁶⁷. Attorno a lui si svolge tutta la drammaticità della controversia tra Gesù e i Giudei. Il procedimento del dialogo è determinato dalle parole di collegamento, con il cui aiuto si passa da un tema all'altro.⁶⁸ Bisogna anche ribadire che il dialogo è, per due volte, segnato e ritmato dal tema importante di un destino positivo offerto da Gesù ai suoi interlocutori.

I versetti iniziali (vv. 30.31a), sulla fede degli interlocutori di Gesù, sembrano contraddire lo svolgimento seguente del brano.⁶⁹ Ma essi hanno la funzione di preparare il terreno per il resto del testo. È la fede che è il punto di partenza, in qualsiasi fase e qualità essa sia, per abilitare gli uditori ad aprirsi ad altro ascolto, ma in definitiva è anch'essa al cui sviluppo e perfezionamento è diretto il discorso di Gesù.

Il primo dato positivo che Gesù offre è la verità che è congiunta col rimanere nella parola di Gesù e la cui conoscenza è condizione per raggiungere la libertà (vv. 31bc.32). Questa dichiarazione però suscita, presso i Giudei, una reazione che apre il tema della paternità, più precisamente la paternità di Abramo, con cui i Giudei escludono un loro asservimento (v. 33). Gesù offre la liberazione dalla schiavitù interiore che è la vera schiavitù; questa liberazione può provenire soltanto da lui stesso (vv. 34-36).

Lasciando il tema della libertà, anche Gesù passa al tema della paternità (e della figliolanza – cf. già vv. 35.36) volendo chiarire la situazione: i Giudei sono, sì, la discendenza di Abramo al livello fisico,

⁶⁷ R.E. BROWN, *John*, I, 361.

⁶⁸ «Die Erwiderung auf [...] Aussage des Gesprächspartners nimmt das Verbindungswort auf und macht zugleich einen neuen Schritt durch ein anderes Wort, das wiederum in dem darauffolgenden Eingriff des Gesprächspartners die Rolle des Verbindungswortes spielt». H.E. LONA, *Abraham in Johannes 8*, 243.

⁶⁹ Questo è un altro fattore che porta alcuni autori ad associare il v. 30 con il brano precedente. Ma c'è proprio il tema della fede che lega il v. 30 al v. 31a e quindi a tutto il resto del brano, fino alla fine del c. 8.

ma le loro intenzioni – cercano di uccidere Gesù – svelano il loro vero padre al livello spirituale, essendo conformi ai suoi progetti che si oppongono al progetto del vero padre di Gesù (vv. 37.38). Gesù risponde alle obiezioni dei Giudei ripetendo che le loro opere, specialmente l'intenzione di ucciderlo, non concordano con le opere del loro presunto padre Abramo, tanto meno con quelle che corrispondono alla figliolanza di Dio, altrimenti essi amerebbero Gesù, venuto e mandato da Dio (vv. 39-42) come il suo Rivelatore (come suggerisce la presenza dei verbi ὁράω, ἀκούω e λαλέω nei vv. 38.40)⁷⁰. Con la manifestazione dell'atteggiamento negativo verso la sua persona che doveva essere la prova della filiazione divina⁷¹, Gesù svela l'identità del vero padre dei Giudei, che è il diavolo, il quale contrasta con la verità divina (v. 44) rivelata da Gesù; i Giudei si oppongono a questa verità non accettandola – è prova che non sono da Dio (vv. 45-47). Affermando in contraddizione che Gesù stesso è indemoniato, i Giudei rispondono alla sua accusa (v. 48). Ma Gesù si difende dicendo che il suo rapporto positivo verso Dio e il suo atteggiamento disinteressato escludono la possibilità di essere posseduto; anzi, Dio stesso ne è garante (vv. 49.50).

Di nuovo Gesù offre un beneficio fondamentale per colui che aderirà alla sua parola – la vita («non-morte») eterna (v. 51). Ma i Giudei di nuovo ricorrono al loro padre Abramo, anche lui mortale, mettendolo in paragone con Gesù che pretende di assicurare la vita (vv. 52.53). Gesù ricorre, a sua volta, al suo padre, Dio, che lo glorifica, lo stesso Dio preteso dagli avversari di Gesù come «loro», con il quale si sentono familiari. Ma non sono loro a conoscerlo veramente, è Gesù, quello che non mentisce, che prova la conoscenza vera di Dio con l'osservanza della sua parola (vv. 54.55). Ma se gli interlocutori di Gesù vogliono, anche il loro grande antenato Abramo si rallegrò vedendo il giorno di Gesù (v. 56). Contro l'obiezione dei Giudei sull'impossibilità di questo fatto, Gesù risponde affermando la sua preesistenza rispetto ad Abramo (vv. 57.58) e quindi la sua provenienza da Dio. A cui segue la reazione non-verbale dei Giudei, che cercano di compiere l'opera del loro vero padre (v. 59). Nonostante essi abbiano l'intenzione di lapidare Gesù, egli mostra che dispone liberamente della morte, e quindi della vita, di cui è portatore.⁷²

⁷⁰ Cf. H.E. LONA, *Abraham in Johannes 8*, 239.

⁷¹ X. LÉON-DUFOUR, *Lecture*, II, 277.

⁷² Cf. X. LÉON-DUFOUR, *Lecture*, II, 277-278.

b) Proprietà stilistiche – parallelismi

L'analisi stilistica aiuta ad individuare sia le forme espressive linguistiche privilegiate, proprie del testo, sia gli usi che si discostano dalla normalità.⁷³ Nel brano esaminato si trovano alcune figure retoriche dell'aggiunta, specialmente iterazioni nella costruzione, cioè parallelismi.

I parallelismi di diversi tipi li troviamo, nel brano di Gv 8,30-59, nei vv. 35.38.41.42.43.44.45-46.47.50.52-53.54 (anche insieme con v. 50).55. 56.

Il primo parallelismo si trova in un detto di Gesù nel v. 35, e cioè quello antitetico: affermazione che lo schiavo non rimane nella casa in eterno (οἱ δοῦλος οὐ μένει) mentre il figlio sì (ὁ υἱὸς μένει):

a ὁ δὲ δοῦλος οὐ μένει ἐν τῇ οἰκίᾳ εἰς τὸν αἰῶνα,

a' ὁ υἱὸς μένει εἰς τὸν αἰῶνα.

Una struttura dei parallelismi c'è nei vv. 37b-42c.⁷⁴ Si ripete l'accusa di Gesù riguardo ai Giudei che, cioè, cercano di ucciderlo (vv. 37b.40a), il fatto della rivelazione comunicata da Gesù per mezzo della parola (vv. 38a.40b), il fatto di ascoltare il proprio padre, adesso nel primo caso dei Giudei, nel secondo di Gesù (vv. 38b.40c). Poi là si trova una duplice accusa di Gesù, che i Giudei fanno ciò che proviene dal loro padre (vv. 38b.41a). Si prosegue con il duplice ricorso dei Giudei al loro padre che sarebbe nel primo caso Abramo, nell'altro Dio (vv. 39b.41d). Alla fine di questa serie c'è la condizione che Gesù comunica ai Giudei, secondo cui il loro preteso padre sarebbe tale, se facessero determinate cose (vv. 39cde.42abc):

⁷³ W. EGGER, *Metodologia*, 83.

⁷⁴ Cf. H.E. LONA, *Abraham in Johannes 8*, 238.

- v. 37 ...
 ἀλλὰ ζητεῖτέ με ἀποκτεῖναι, v. 40 νῦν δὲ ζητεῖτέ με ἀποκτεῖναι
 ὅτι ὁ λόγος ὁ ἐμὸς οὐ χωρεῖ ἐν ἄνθρωπον ὃς τὴν ἀλήθειαν ὑμῖν.
 v. 38 ἃ ἐγὼ ἐώρακα παρὰ τῷ πατρὶ λαλῶ· ὑμῖν λελάληκα
 καὶ ὑμεῖς οὖν ἃ ἠκούσατε παρὰ τοῦ πατρὸς ἦν ἠκουσα παρὰ τοῦ θεοῦ·
ποιεῖτε. v. 41 ὑμεῖς ποιεῖτε τὰ ἔργα τοῦ πατρὸς ὑμῶν.
 v. 39 Ἀπεκρίθησαν καὶ εἶπαν αὐτῷ· εἶπαν [οὖν] αὐτῷ·
 ἡμεῖς ἐκ πορνείας οὐ γεγεννήμεθα,
 ὁ πατὴρ ἡμῶν Ἀβραάμ ἐστιν. ἓνα πατέρα ἔχομεν τὸν θεόν.
λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· v. 42 εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς:
 εἰ τέκνα τοῦ Ἀβραάμ ἐστε, εἰ ὁ θεὸς πατὴρ ὑμῶν ἦν
 τὰ ἔργα τοῦ Ἀβραάμ ἐποιεῖτε· ἠγαπᾶτε ἂν ἐμέ

L'altro parallelismo, perfetto antitetico⁷⁵, lo troviamo nel v. 38: l'opposizione tra Gesù e i Giudei sta nell'ispirazione dai rispettivi padri (παρὰ τῷ πατρὶ/τοῦ πατρὸς) che si trasmette per mezzo di una percezione sensoriale (ἐώρακα, ἠκούσατε) e che porta alla sua attuazione (λαλῶ, ποιεῖτε) da ciascuna delle controparti:

a ἃ ἐγὼ ἐώρακα παρὰ τῷ πατρὶ λαλῶ·

a' καὶ ὑμεῖς οὖν ἃ ἠκούσατε παρὰ τοῦ πατρὸς ποιεῖτε.

Della provenienza paterna parla anche il parallelismo seguente, di nuovo antitetico, nel v. 41cd: i Giudei protestano di fronte a Gesù di non essere nati da fornicazione (ἐκ πορνείας οὐ γεγεννήμεθα), ma di avere come padre Dio (πατέρα ἔχομεν τὸν θεόν).

a ἡμεῖς ἐκ πορνείας οὐ γεγεννήμεθα,

a' ἓνα πατέρα ἔχομεν τὸν θεόν.

Nel v. 42def si trova il parallelismo a tre membri di cui *a* ed *a'* hanno tra di loro una relazione sinonimica e *b* ha una relazione antitetica verso gli altri due. Questo parallelismo contiene la questione della vera origine di Gesù – egli uscì e viene da Dio (ἐκ τοῦ θεοῦ/), cioè fu Dio (ἐκεῖνός) che lo mandò, e non è venuto da se stesso (ἀπ' ἐμαυτοῦ):

a ἐγὼ γὰρ ἐκ τοῦ θεοῦ ἐξῆλθον καὶ ἤκω·

⁷⁵ S.A. PANIMOLLE, *Lettura pastorale*, II, 339.

- b οὐδὲ γὰρ ἀπ' ἐμαυτοῦ ἐλήλυθα,
 a' ἀλλ' ἐκεῖνός με ἀπέστειλεν.

Subito nel v. seguente (43) in un parallelismo sinonimico viene espressa in due modi la non-accettazione (οὐ γινώσκετε / οὐ δύνασθε ἀκούειν) del linguaggio/parola (τὴν λαλιάν / τὸν λόγον) di Gesù da parte dei Giudei:

- a διὰ τί τὴν λαλιάν τὴν ἐμὴν οὐ γινώσκετε;
 a' ὅτι οὐ δύνασθε ἀκούειν τὸν λόγον τὸν ἐμόν.

Nel v. 44 c'è il parallelismo sintetico⁷⁶ che esprime, in modi sinonimici, il rapporto del diavolo verso la verità, ovvero la mancanza della verità in connessione con la persona del diavolo (*aa'*); anzi, la sua espressione è la menzogna che gli è propria (*bc*) perché è mentitore e il padre della menzogna (*b'c'*):

- a καὶ ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐκ ἔστηκεν,
 a' ὅτι οὐκ ἔστιν ἀλήθεια ἐν αὐτῷ.
 b ὅταν λαλή τὸ ψεῦδος,
 c ἐκ τῶν ἰδίων λαλεῖ,
 b' ὅτι ψεύστης ἐστὶν
 c' καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ.

Se nel v. 44 c'è la descrizione del rapporto negativo del diavolo verso la «verità» (ἀλήθεια), nei vv. 45.46 Gesù dichiara di comunicarla, di presentarla in modo positivo. Perciò si può dire che tra il v. 44 e i vv. 45.46 esiste una specie del parallelismo antitetico⁷⁷, che è però imperfetto.

Un altro parallelismo antitetico, disposto in una struttura chiastica, lo troviamo nel v. 47. «Colui che è da Dio» (ὁ ὢν ἐκ τοῦ θεοῦ) viene contrapposto a «(voi che) non siete da Dio» (ἐκ τοῦ θεοῦ οὐκ ἐστέ) con la espressione propria a ciascuno rispetto alle parole di Dio (ἀκούει / οὐκ ἀκούετε):

⁷⁶ BDR, § 492³.

⁷⁷ Cf. S.A. PANIMOLLE, *Lettura pastorale*, II, 344.

- a ὁ ὧν ἐκ τοῦ θεοῦ
 b τὰ ῥήματα τοῦ θεοῦ ἀκούει.
 b' διὰ τοῦτο ὑμεῖς οὐκ ἀκούετε,
 a' ὅτι ἐκ τοῦ θεοῦ οὐκ ἐστέ.

Nel v. 50 Gesù si difende affermando di non cercare lui stesso la propria gloria (οὐ ζητῶ τὴν δόξαν), ma c'è chi la cerca (ἔστιν ὁ ζητῶν) – in questa antitesi si può scoprire un altro parallelismo:

- A a ἐγὼ δὲ οὐ ζητῶ τὴν δόξαν μου.
 a' ἔστιν ὁ ζητῶν καὶ κρίνων.

Con questo versetto sta nel rapporto di un parallelismo sinonimico anche il v. 54bcd, anch'esso internamente antitetico, che esprime, in modo più chiaro e più sviluppato, la stessa idea della glorificazione di Gesù non da parte di lui stesso (ἐὰν ἐγὼ δοξάσω ἑμαυτόν – invece no), ma da parte di un altro che è il Padre (ἔστιν ὁ πατήρ μου ὁ δοξάζων με):

- A' a ἐὰν ἐγὼ δοξάσω ἑμαυτόν, ἡ δόξα μου οὐδὲν ἐστιν.
 a' ἔστιν ὁ πατήρ μου ὁ δοξάζων με

Nella ripetizione (non esatta) delle parole di Gesù del v. 51 da parte dei Giudei nel v. 52ef c'è un altro parallelismo: «Se uno osserva la mia parola, non vedrà/non gusterà la morte in eterno»:

- a ἐὰν τις τὸν ἐμὸν λόγον τηρήσῃ,
 b θάνατον οὐ μὴ θεωρήσῃ εἰς τὸν αἰῶνα.
 a' ἐὰν τις τὸν λόγον μου τηρήσῃ,
 b' οὐ μὴ γεύσῃται θανάτου εἰς τὸν αἰῶνα.

La struttura dei vv. 52c-53 offre il parallelismo seguente, che ha come sue premesse il fatto ripetuto della morte di Abramo (*aa'*) e dei profeti (*bb'*). Come antitesi a questo fatto i Giudei riprendono l'affermazione di Gesù sull'assicurazione della vita eterna, l'oggetto del parallelismo precedente, che completano con il loro aspro commento: «sei tu forse più grande del padre nostro Abramo?» (μὴ σὺ μείζων εἶ τοῦ πατρὸς ἡμῶν Ἀβραάμ;) (*c*). Queste espressioni hanno il loro parallelo sinonimico nella domanda: «chi fai di te stesso?» (τίνα σεαυτὸν ποιεῖς;) (*c'*) che anche essa si trova in rapporto antitetico rispetto alle proposizioni *a'* e *b'*:⁷⁸

⁷⁸ Cf. S.A. PANIMOLLE, *Lettura pastorale*, II, 346.

- a **Ἀβραὰμ ἀπέθανεν**
 b *καὶ οἱ προφηῆται,*
 c *καὶ σὺ λέγεις· ἐάν τις τὸν λόγον μου τηρήσῃ,
 οὐ μὴ γεύσῃται θανάτου εἰς τὸν αἰῶνα.
 μὴ σὺ μείζων εἶ τοῦ πατρὸς ἡμῶν*
 a' **Ἀβραάμ**, ὅστις **ἀπέθανεν**;
 b' *καὶ οἱ προφηῆται ἀπέθανον.*
 c' **τίνα σεαυτὸν ποιεῖς;**

Nel v. 55 insieme con l'ultima parte del v. precedente (54ef) appare un'altra composizione parallela complessa che contiene, in modo sinonimico, l'indicazione che i Giudei sono mentitori (*aa'* – ὑμεῖς λέγετε ὅτι θεὸς ἡμῶν ἐστίν / ὅμοιος ὑμῖν ψεύστης). Altri due membri si rapportano in modo sinonimico ed esprimono la non conoscenza reale del Padre da parte dei Giudei (*b* – οὐκ ἐγνώκατε αὐτόν) e quella ipotetica da parte di Gesù (*b'* – οὐκ οἶδα αὐτόν). Il membro *c'* (ἀλλ' οἶδα αὐτόν) è una ripetizione quasi letterale del *c* (ἐγὼ δὲ οἶδα αὐτόν) dove viene espressa la conoscenza reale di lui (il Padre) da parte di Gesù. Le coppie dei membri *bb'* e *cc'* poi si comportano antitetivamente a vicenda:

- a (ὁ πατὴρ μου) ὃν ὑμεῖς λέγετε ὅτι θεὸς ἡμῶν ἐστίν,
 b *καὶ **οὐκ ἐγνώκατε αὐτόν**,*
 c *ἐγὼ δὲ οἶδα αὐτόν.*
 b' *κὰν εἶπω ὅτι **οὐκ οἶδα αὐτόν**,*
 a' *ἔσομαι ὅμοιος ὑμῖν ψεύστης·*
 c' *ἀλλ' οἶδα αὐτόν⁷⁹.*

Nel v. 56, nel detto che riguarda Abramo, si trova un parallelismo sinonimico nella struttura chiasmica: nella prima coppia dei membri si tratta di un'espressione di gioia (*aa'* – ἠγαλλιάσατο / ἐχάρη) e nella seconda è presente l'atto di vedere il giorno di Gesù (*bb'* – ἴδῃ / εἶδεν):

- a Ἀβραὰμ ὁ πατὴρ ὑμῶν **ἠγαλλιάσατο**
 b *ἵνα ἴδῃ τὴν ἡμέραν τὴν ἐμήν,*
 b' *καὶ εἶδεν*
 a' *καὶ ἐχάρη.*

I parallelismi, come altre figure stilistiche, hanno, nel nostro brano, la funzione soprattutto di rilevare la forza espressiva delle argomentazioni di Gesù, ma anche dei Giudei. Contribuiscono pure alla costruzione della struttura del testo.

⁷⁹ Cf. S.A. PANIMOLLE, *Lettura pastorale*, II, 347.

c) I tipi dei testi

K. Berger enumera cinque tipi di passi testuali («Textorten»⁸⁰): descrittivi, narrativi, espositivi, argomentativi e istruttivi.⁸¹ Di questi tipi il nostro brano contiene i testi argomentativi, ma anche quelli narrativi. Ma tale divisione dei testi non è netta. Vedremo che la narrazione, almeno come sottofondo, è presente in tutto il testo del brano.

Argomentazione è, secondo Berger, un metodo compositivo nel senso di collegamento e di integrazione di più forme subordinate con una frase conclusiva. La frase finale riassume tutta la catena delle sentenze preparatorie precedenti che si dirigono verso di essa.⁸² In Gv 8,30-59, i testi argomentativi sono contenuti nei discorsi di Gesù e nelle contro-argomentazioni dei Giudei nei vv. 31-58 che formano una delle «conversazioni»⁸³ di Gv. In questo brano, la frase conclusiva verso cui tende tutto il dialogo, sembra essere la sentenza del v. 58 che è l'apice rivelativo dell'identità di Gesù che deve portare alla fede assoluta in lui, ma qui invece essa desta un totale rifiuto da parte degli interlocutori. I testi argomentativi si distinguono per la presenza delle opposizioni (nel nostro brano sono p. es. schiavo – libero/figlio, figli di Abramo/di Dio – figli del diavolo, verità – menzogna) e contengono anche le relazioni logiche di scopo, motivo, condizione ecc.⁸⁴ Per questo le proposizioni subordinate legate a quelle principali con le congiunzioni rispettive sono assai frequenti anche nel testo studiato, come si è rilevato parlando delle congiunzioni subordinate. Si possono nominare le proposizioni condizionali (vv. 31.36.39.42.46.51.52.54.55), causali (vv. 37.43.44e.44h. 45.47) e temporali (vv. 44.58).

H. Weinrich ha rilevato la funzione dei verbi, soprattutto dei loro tempi, per il discorso. Ha stabilito che, per il linguaggio discorsivo, sono caratteristici il presente, il perfetto ed il futuro.⁸⁵ Nella parte discorsiva del brano studiato, il tempo verbale presente è quello più frequente. Fra le categorie che B.M. Fanning enumera⁸⁶, i più numerosi sono i verbi al presente consueto («customary») e iterativo; poi anche al presente istantaneo e di azione passata ancora in corso. Mancano i verbi al

⁸⁰ K. BERGER, *Exegese*, 74-78. Cf. anche E.A. NIDA, *Style and Discourse*, 110.

⁸¹ K. BERGER, *Exegese*, 76.

⁸² K. BERGER, *Exegese*, 54.

⁸³ E.A. NIDA, *Style and Discourse*, 61.

⁸⁴ K. BERGER, *Exegese*, 77.

⁸⁵ H. WEINRICH, *Tempus*, 57.

⁸⁶ B.M. FANNING, *Verbal aspect*, 199-240.

presente progressivo o a quello che esprime simultaneità, nonché a quello storico (se non si considera l'espressione del v. 39 che introduce il discorso) – sono le categorie che sembrano tipiche per una narrazione. Da questo fatto risulta che questa parte del brano non è, almeno formalmente, una narrazione.

I verbi al futuro si trovano per lo più nell'apodosi della condizione nei vv. 31-32.36 (γνώσεσθε, ἐλευθερώσει, ἐλεύθεροι ἔσεσθε); di più, in questi vv. c'è un gruppo al presente con relazione al futuro (ἐστε – v. 31). Questo gruppo è completato con il perfetto come aspetto statico⁸⁷ (ἐώρακα – v. 38; λελάληκα – v. 40; ἐγνώκαμεν – v. 52; ἐγνώκατε – v. 55; ἐώρακας – v. 57). I casi del discorso giudiziario ricorrono nei vv. 40 (ἤκουσα, ἐποίησεν), 42 (ἐξῆλθον καὶ ἦκω, ἐλήλυθα, ἀπέστειλεν), 44 (ἦν, ἔστηκεν), 52.53 (ἀπέθανεν, ἀπέθανον), 56 (ἠγαλλιάσατο, εἶδεν καὶ ἐχάρη).

L'altro tipo dei testi, quello narrativo, forma una «cornice» del brano in esame. Sono i vv. 30 e 59 che sono il punto di partenza e il punto d'arrivo della svolta caratteristica per i testi narrativi⁸⁸. Questi versetti introducono nello scenario della disputa menzionando la fede in Gesù, la sua accettazione interiore, dei molti (dei Giudei), e chiudono la disputa quando questa fede fallisce con un totale rigetto di Gesù con l'intenzione di lapidarlo, che causa la partenza di Gesù dall'ambiente dell'intreccio, cioè dal recinto del tempio. Ma il dialogo stesso nei vv. 31-58, formato dalle argomentazioni, porta avanti la narrazione; è nelle argomentazioni di Gesù e contro-argomentazioni dei suoi avversari che la svolta menzionata comincia e s'inasprisce sempre di più.

Per quanto riguarda la composizione verbale dei testi narrativi, essi sono indicati, secondo Weinrich, dal *praeteritum* e dal *piuccheperfecto*.⁸⁹ Poi, bisogna distinguere tra *foreground narration* che in greco è caratterizzata dall'aoristo, e *background narration* che viene contraddistinta dall'imperfetto.⁹⁰ In concreto, nella cornice narrativa del nostro brano troviamo soltanto gli aoristi ἐπίστευσαν (v. 30), ἦραν, ἐκρύβη, ἐξῆλθεν (v. 59). Quindi, nel nostro testo si tratta soltanto del racconto di primo piano (*foreground narration*).

⁸⁷ S.E. PORTER, *Verbal Aspect*, 251-259.

⁸⁸ K. BERGER, *Exegese*, 79.

⁸⁹ H. WEINRICH, *Tempus*, 57. Cf. B.M. FANNING, *Verbal aspect*, 73.

⁹⁰ B.M. FANNING, *Verbal aspect*, 74. Cf. S.E. PORTER, *Verbal Aspect*, 106.

d) Conclusion

L'analisi linguistico-sintattica del brano di Gv 8,30-59 ha portato alla verifica della presenza degli elementi di coerenza in questo brano e la loro associazione con diverse categorie grammaticali, all'individuazione delle figure stilistiche, dei tipi di testo con la loro rispettiva composizione grammatica. Quest'analisi ha provato soprattutto la coerenza della scelta unità testuale, per la ripetizione di alcuni vocaboli, quali i sostantivi (πατήρ, Ἀβραάμ) e i verbi (πιστεύω, ποί ἀκούω, ὁράω; ποιέω, λαλέω), per la presenza dei pronomi che fanno riferimento ad un'altra parte del testo stesso (soprattutto quelli che sostituiscono gli attori principali del discorso, Gesù e i Giudei, sia nel discorso diretto che in quello indiretto), per la presenza delle congiunzioni che collegano le parti del testo tra di loro (οὐν, δέ, ἀλλά; ὅτι, ἐάν), per i temi che si allacciano l'uno all'altro nel continuo sviluppo della trama in sottofondo (il tema principale è la provenienza e l'appartenenza degli attori della disputa). E sono anche i tipi dei testi presenti nel brano, con le loro caratteristiche stilistiche, che contribuiscono a dimostrare la sua coesione. Essi sono, in pratica, due: la cornice del brano, prettamente narrativa (vv. 30.59), e il resto del testo (vv. 31-58) che è di tipo discorsivo-argomentativo, anche se contiene proprio la trama narrativa in sottofondo.⁹¹ Questa parte discorsiva, con le argomentazioni di Gesù, causa il cambiamento dallo stato iniziale dei suoi interlocutori a quello finale.

⁹¹ Nessuna delle categorie dei testi dev'essere nettamente contraddistinta, in un testo concreto, da un'altra; esse possono essere complementari. Cf. S.E. PORTER, *Verbal Aspect*, 106.

2.5. Analisi semantica

Nella parte seguente, il presente lavoro si occuperà di analizzare il testo dal punto di vista semantico, cioè di scoprire e descrivere le relazioni tra forma e contenuto, tra significante e significato, e ciò nelle parole, nei sintagmi e nel testo come un insieme.⁹² Prima prenderemo in esame alcuni singoli concetti, importanti per il brano e anche per tutto il Quarto Vangelo. Poi passeremo ad analizzare il testo di Gv 8,30-59 nel suo insieme, per ricavarne il contenuto e significato. Si classificheranno gli elementi che lo costituiscono e se ne individuerà il legame.⁹³

a) Analisi dei singoli concetti

All'inizio di questa parte si analizzeranno dettagliatamente alcuni concetti importanti.

- πιστεύειν:

Nel NT, come nella greco antica, πιστεύειν significa «fidarsi di», «fare affidamento su qualcuno», «fidare in», «confidare», «prestar fiducia», «credere a».⁹⁴ Questo verbo, e il sostantivo πίστις con esso correlato, esprime il concetto teologico più centrale per designare il retto rapporto con Dio, ma soprattutto un rapporto inscindibile con Gesù quale crocifisso e innalzato Signore della comunità cristiana.⁹⁵

Il verbo πιστεύειν è frequente nel Vangelo e nelle lettere di Giovanni, mentre il sostantivo πίστις si trova in questi scritti una sola volta (1 Gv 5,4). Dei vangeli, proprio il Quarto dà al lessema il significato più grande (98 volte contro 11 volte in Mt, 14 volte in Mc e 9 volte in Lc). Mentre nei sinottici il «credere» è legato più fortemente alla situazione concreta (la fede richiesta nei miracoli della guarigione), eventualmente inteso come una forza carismatica (Mc 11,22ss parr.), in Giovanni significa accettare Gesù Cristo e la sua rivelazione salvifica, cioè decidersi per essi e rimanere fedele ad essi. Il quarto evangelista vuole esprimere, per mezzo del verbo, il rapporto vivo del credente verso Dio; con il verbo viene espresso in un modo sostanzialmente più evidente il decorso della permanente, sempre rinnovata relazione reciproca. Infatti, il quarto evangelista è vicino al modo di pensare veterotestamentario, quando usa

⁹² Cf. W. EGGER, *Metodologia*, 95.

⁹³ Cf. W. EGGER, *Metodologia*, 98-99.

⁹⁴ R. BULTMANN, A. WEISER, «πιστεύω κτλ.», 203.

⁹⁵ Cf. G. BARTH, «πίστις», 220.

la traduzione, nei LXX, del verbo ebraico nella forma *hifil* הִפְעִילִי che differisce leggermente, con il suo significato, dal sostantivo אֱמוּנָה («fedeltà», «stabilità», «solidità»). Il verbo quindi significa letteralmente «stare fermo», «essere solido». Così, p. es. Isaia scrive: «Se non crederete (תִּצְמְחוּ - “starete fermi”), non avrete stabilità (תִּצְמְחוּ)» (Is 7,9). Si usa anche con le preposizioni ל' e ב' che esprimono un rapporto ad una persona (od oggetto), nel senso di confidare, credere, cioè avere fermezza, costanza come un tratto di carattere, oppure un'attitudine morale in certe circostanze.⁹⁶

Il quarto evangelista presenta la fede in modo positivo, come la risposta alla rivelazione escatologica che porta alla salvezza.⁹⁷ Essa viene espressa con il termine ζωή, «vita». Si tratta della vita eterna che viene assicurata al credente già come dono attuale. Passata in seconda linea l'eredità e la mentalità giudaica, l'importanza del futuro escatologico, del giudizio futuro di Dio diminuisce e ci si concentra sul rinnovamento attuale dell'uomo, sulla sua esistenza essenziale. Gesù già adesso comunica la vita stessa di Dio (Gv 5,26), la quale continua ad affluire incessantemente.⁹⁸ Bultmann scrive persino che «[n]ella fede l'*éschaton* è [...] già raggiunto e quindi ogni futuro mondano-temporale è già superato. L'*éschaton* è divenuto presente.»⁹⁹ Ma anche in Gv si deve tenere presente il rapporto dinamico tra il «già» e il «non ancora» della fede.

Gli scritti giovannei (similmente a quei paolini), a differenza dei sinottici, non sottolineano l'esigenza della μετάνοια, ma la presuppongono nel concetto della stessa fede, e come seconda esigenza fondamentale per l'esistenza cristiana adducono, assieme alla fede, l'amore. In Gv la carità fraterna diventa un «nuovo comandamento» di Cristo (Gv 13,34s; 15,12s.17; 1 Gv 3,23).¹⁰⁰

Il contenuto del messaggio può essere indicato in diversi modi: con una proposizione subordinata introdotta da ὅτι, con la costruzione πιστεύειν εἰς con alcune variazioni e πιστεύειν con il dativo. Anche πιστεύειν assoluto si usa parecchie volte.

I passi nel Quarto Vangelo in cui a πιστεύειν è unita una proposizione retta da ὅτι confermano che Gesù è l'unico «oggetto» e «contenuto» della

⁹⁶ Cf. C.H. DODD, *Interpretation*, 180s; F. HAHN, «Das Glaubensverständnis», 68.

⁹⁷ Cf. R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, I, 508-509.

⁹⁸ R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, I, 518.

⁹⁹ R. BULTMANN, A. WEISER, «πιστεύω κτλ.», 228.

¹⁰⁰ Cf. R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, I, 509.

fede. Questi passi riconoscono Gesù come Cristo e Figlio di Dio, o contengono formulazioni cristologiche che sviluppano ed approfondiscono la confessione fondamentale sul suo rapporto particolare con il Padre.¹⁰¹

L'assoluto uso di πιστεύειν si trova al secondo posto per la sua frequenza; il suo contenuto viene specificato dal contesto. Alcune volte, però, nel contesto si possono trovare riferimenti da completare l'oggetto della fede soltanto difficilmente o non lo è possibile del tutto. In parecchi passi il πιστεύειν assoluto indica la fede giovannea nel senso pieno della parola.¹⁰²

I tipi presenti nel testo esaminato sono πιστεύειν εἰς + accusativo e πιστεύειν + dativo. Perciò questi tipi esigono di essere trattati più dettagliatamente.

La costruzione più frequente è πιστεύειν εἰς (36 volte). Gli esegeti, però, non sono concordi nel precisare il significato e la funzione di questa espressione.¹⁰³ Con l'unica eccezione in Gv 14,1¹⁰⁴ dove viene nominato Dio come oggetto della fede, il credere con εἰς e l'accusativo è rivolto e legato quasi esclusivamente alla persona di Gesù. È possibile, quindi, «parlare di un'unione personale a Gesù Cristo, di un “darsi” a lui; ma per essa non è essenziale il momento di fiducia»¹⁰⁵. In tutti i casi, l'oggetto di questa costruzione è diretto, è termine dell'azione significata dal verbo.¹⁰⁶ Da un esame dell'uso linguistico risulta che in Gv «credere in Gesù» significa riconoscere quanto egli afferma di sé. Infatti, πιστεύειν εἰς ricorre specialmente nella costruzione con il pronome della prima persona – εἰς ἐμέ. In vari passi πιστεύειν εἰς equivale ad una frase retta da ὅτι. In un altro tipo delle espressioni collegate a πιστεύειν εἰς si

¹⁰¹ R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, I, 513.

¹⁰² R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, I, 511.

¹⁰³ Specialmente nel passato si divideva l'opinione degli esegeti secondo interesse confessionale: soprattutto i protestanti vedevano in quest'espressione una dedizione fiduciosa alla persona di Gesù, che porta alla salvezza; soprattutto i cattolici propendevano poi al riconoscimento dell'esigenza di Gesù che si può esprimere nella formulazione della professione di fede. Cf. R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, I, 510.

¹⁰⁴ O due: in Gv 12,44 si dice: «ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ οὐ πιστεύει εἰς ἐμέ ἀλλ' εἰς τὸν πέμψαντά με».

¹⁰⁵ R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, I, 510.

¹⁰⁶ «The action of believing is wholly taken up in its object, not diverted, referred, or transmitted to some other object expressed or implied. It is not, therefore, a question of believing someone's account of someone or something else; it is a question of believing tout court...» J. GAFFNEY, «Believing and Knowing», 230.

tratta del riconoscimento di determinate esigenze di Gesù (εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ – 1,12; 2,23 ecc.). Infine in vari passi risulta dalla situazione complessiva che πιστεύειν εἰς significa un atteggiamento di accettazione, anzi, una fede genuina, vera, salvifica che coinvolge tutto il credente per instaurare una relazione interiore e personale.¹⁰⁷ Nel nostro brano ricorre questa costruzione nel v. 30, dove appare in una frase stereotipata che si ripete, con piccole modifiche, 8 volte¹⁰⁸ nel Quarto Vangelo: πολλοὶ ἐπίστευσαν εἰς αὐτόν.¹⁰⁹

Per quanto riguarda πιστεύειν con il dativo, si è spesso sostenuto che sostanzialmente esso ha un significato simile a πιστεύειν con l'accusativo. A questa opinione ha forse contribuito il fatto che in ebraico con יִשְׁמַעֲלֶיךָ può stare tanto אֶל quanto לְ; ma un uso sinonimo si può dimostrare soltanto per 1 Gv 3,23 (τῷ ὀνόματι) in confronto con Gv 1,12; 3,18; 20,31 (εἰς τὸ ὄνομα). Nella maggioranza dei casi, allo stesso modo di πιστεύειν εἰς coll'accusativo, il dativo si riferisce a Gesù (4,21; 5,38.46b; 6,30; 10,37.38a; 14,11a) – e in questo gruppo rientrano anche le ricorrenze del brano studiato (8,31.45.46) – oppure alle sue parole (2,22; 4,15; 5,47b). Oltre a Gesù ed alle sue parole compaiono altre persone e cose come dativo di πιστεύειν: il Padre che ha mandato Gesù (5,24), la Scrittura (2,22), Mosè (5,46) ed i suoi scritti (5,47), le opere (di Gesù) (10,38). È possibile interpretare questo uso linguistico sulla base del passo sulla μαρτυρία in 5,31-47: il dativo indica il testimone o la testimonianza e tutte le realtà ivi ricordate testimoniano a favore di Gesù. Nella serie dei testimoni in 5,31-36 stanno, accanto a Giovanni Battista, le opere (v. 36), il Padre (v. 37), e più avanti la Scrittura (vv. 39s) o Mosè ed i suoi scritti (vv. 46s). Ma anche lo stesso Gesù è testimone della propria rivelazione; la sua testimonianza è già di per sé pienamente valida (8,14), e credere solo alle sue parole è un alto grado della fede. In questo senso potrebbero essere interpretati tutti i dativi che si riferiscono a Gesù, incluso anche 8,31. La testimonianza ha una grande importanza teologica per la fede giovannea. Essa è una motivazione della fede, non

¹⁰⁷ C.H. Dodd, *Interpretation*, 183s; R. BULTMANN, *Das Evangelium*, 37n.4; R.E. BROWN, *The Gospel*, I, 513; P.-M. JERUMANIS, *Réaliser la communion*, 85 e al.

¹⁰⁸ O 7; in 2,23, come già menzionato, si trova εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ al posto di εἰς αὐτόν.

¹⁰⁹ Questo tipo di fede che ha come soggetto «molti» ha però, secondo alcuni autori, la sua efficacia indebolita, perciò ha capacità di crescere ancora; per es. cf. T. GRIFFITH, «The Jews Who Had Believed in Him», 185. C'è chi persino qualifica proprio la fede dei «molti» quale apparente («Scheinglaube»), o persino incredulità («Unglaube»); Y. IBUKI, «Viele glaubten an ihn», 132-140.

puramente razionale, ma anche volitiva che spinge alla decisione personale di accettare la rivelazione avvenuta con e in Cristo.¹¹⁰

Nel Quarto Vangelo il πιστεύειν è legato ai segni (σημεῖα) di Gesù che conducono alla fede o comunque dovrebbero condurre ad essa (2,11.23; 4,53; 7,31; 11,15.42.45; 12,37; 20,31; secondo 10,25.37s e 14,11 essi sono le opere [ἔργα] di Gesù). Da un lato questi segni generano la fede, se accettati come segni del dono che Gesù porta agli uomini. Ma dall'altro lato la richiesta dei miracoli nel rapporto alla fede viene rivelata come atteggiamento troppo umano, che non corrisponde ai progetti di Dio (2,18; 4,48; 6,26s.30).¹¹¹ La fede in Gv significa, per colui che aderisce a Gesù, rinunciare, in modo radicale, al mondo (opposto a Dio). Significa volgersi a ciò che non si vede (20,29), a ciò di cui non si può disporre. L'atto della fede, infatti, non proviene dal mondo, ma è un'opera o un dono di Dio stesso (cf. Gv 6,37.44.65). Perciò bisogna essere «da Dio», «dalla verità», per poter udire la voce di Dio (8,47; 18,37), bisogna appartenere ai «suoi» per poter credere (10,26). La rinuncia al mondo aiuta a superare la logica mondana che Dio stesso sovrasta – soprattutto con l'incarnazione del Logos divino, con l'infiltramento del divino nell'umano. La rivelazione di Dio in questo modo è scandalo per il mondo. L'uomo Gesù, di cui soltanto la fede riconosce l'identità del Figlio di Dio, è, secondo la gente mondana, un uomo, di cui si conoscono i genitori e il luogo d'origine (6,42; 7,27.41), che non corrisponde ai criteri dell'attesa messianica del tempo, cioè delle concezioni mondane della rivelazione divina (7,27.41s), che viola la legge, che afferma di essere uguale a Dio (5,17-19). Costui pretende di edificare in tre giorni un nuovo tempio (2,20), di essere da più di Abramo (8,58) e la sua parola dovrebbe preservare dalla morte (8,51-53).¹¹²

Non soltanto l'atto iniziale della fede, ma anche la perseveranza in essa, una «permanenza» nella parola di Cristo (8,31) viene ribadita in Gv. I credenti appartengono a Cristo e rimangono in lui soltanto se la sua parola rimane in loro (cf. 15,4-7). A chi rimane nella sua parola si promette la conoscenza della verità (8,32). Quindi, πιστεύειν e γινώσκειν/εἰδέναι sono correlati, anche se il loro rapporto vicendevole è molto complesso. Vi sono diversi oggetti dei verbi che esprimono per lo più una conoscenza religiosa, e tra essi prevale il loro significato cristologico. Quasi tutti questi oggetti sono riferiti alla persona di Gesù;

¹¹⁰ R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, I, 511-512.

¹¹¹ Cf. G. BARTH, «πίστις», 227.

¹¹² Cf. R. BULTMANN, A. WEISER, «πιστεύω κτλ.)), 227.

specificamente sono quelli che hanno a che fare con la sua origine e la sua missione¹¹³. Alcuni altri casi in cui l'oggetto della conoscenza non è direttamente Gesù, ma Dio, comunque sempre descritto in rapporto a Gesù, come il suo Padre o come colui che lo manda. I rimanenti oggetti della conoscenza riguardano principalmente la comprensione dei modi e dei motivi dell'agire di Cristo.¹¹⁴ Gli oggetti di πιστεύειν e γινώσκειν nella maggior parte dei casi si assomigliano tra di loro, soprattutto nella questione dell'origine e della missione di Gesù.¹¹⁵ Sia la conoscenza (8,32) che la fede (14,1) giungono all'ἀλήθεια che è, secondo la sua stessa definizione, Cristo stesso (14,6). Allorché i due gruppi di verbi appaiono nella successione πιστεύειν – γινώσκειν (εἰδέναι), il primo dei verbi indica l'iniziale volgersi a Cristo e il secondo la conoscenza che ne deriva e alla quale tende la fede (4,42; 6,69; cf. 10,38) – è anche il caso di 8,31s. Ma anche l'ordine inverso è possibile (Gv 16,30; 17,8; 1 Gv 4,16), e in questo caso πιστεύειν indica l'atteggiamento risultante dal γινώσκειν (εἰδέναι). È dato per scontato che ogni conoscenza comincia con la fede ed anche rimane nella fede, ma ogni fede dovrebbe anche diventare conoscenza.¹¹⁶

Tra gli altri concetti affini al πιστεύειν si possono annoverare anche alcune forme del verbo λαμβάνειν («accogliere», «ricevere») in cui si tratta dell'accoglienza della persona stessa di Gesù (1,12) o della sua testimonianza (3,11) e delle sue parole (12,48; 17,8). Poi, ἔρχεσθαι πρὸς («venire a»)¹¹⁷ insieme con il concetto di «seguire» hanno un significato più profondo che non un semplice avvicinarsi esteriore. La sequela di Gesù nel senso di una comunione di vita, al pari della fede, era il modo di

¹¹³ Tra quelli che sono vicini con il loro significato al verbo πιστεύειν possiamo enumerare: εἰδέναι: Gesù come un maestro venuto da Dio (Gv 3,2), come il Dono di Dio (4,10), come il Salvatore del mondo (4,42), dove egli va, la sua via (8,14; 14,4); γινώσκειν: Gesù la cui dottrina viene da Dio (7,17; 8,28), come inviato da Dio (17,3.23.25), che riceve dal Padre tutte le cose (17,7), come il Santo di Dio (6,69).

¹¹⁴ Cf. J. GAFFNEY, «Believing and Knowing», 226-228.

¹¹⁵ L'occorrenza sinonimica degli oggetti di πιστεύειν e γινώσκειν potrebbe essere illustrata dal parallelismo evidente in Gv 17,8: «(Gli uomini che mi hai dato dal mondo) sanno (ἔγνωσαν) veramente che sono uscito da te» è nel suo significato indistinguibile da «hanno creduto (ἐπίστευσαν) che tu mi hai mandato.» J. GAFFNEY, «Believing and Knowing», 231.

¹¹⁶ R. BULTMANN, A. WEISER, «πιστεύω κτλ.», 229.

¹¹⁷ In Gv 6,35 troviamo un *parallelismus membrorum* sinonimico, che pone allo stesso livello ἔρχεσθαι e πιστεύειν: ὁ ἐρχόμενος πρὸς ἐμὲ οὐ μὴ πεινάσῃ, καὶ ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ οὐ μὴ διψήσῃ πώποτε.

esistenza dei discepoli esatto da Gesù nel tempo pre-pasquale.¹¹⁸ Credere vuol dire anche «udire» la voce o le parole di Gesù nel senso di «ubbidire». La rivelazione di Gesù si trasmette, infatti, attraverso la sua parola. È necessario, che questa parola sia accettata, custodita e realizzata (τηρεῖν). Un altro verbo, affine al πιστεύειν, di nuovo preso dalla percezione sensoriale, è «vedere». Il credere giovanneo si esprime anche nel *confessare*. In verità, ὁμολογεῖν non è così frequente nel vangelo (3 volte: 1,20 – per Giovanni Battista; 9,22; 12,42), ma in queste confessioni si esprime effettivamente la fede. Nelle Lettere, il verbo ὁμολογεῖν introduce le formule di confessioni cristologiche (1 Gv 2,23; 4,2s.15; 2 Gv 7). Anche se l'autore del Quarto Vangelo non usa spesso il verbo ὁμολογεῖν, per lui sono molto importanti le confessioni che lui riporta (di Natanaele 1,49; di Simone-Pietro 6,68s; del cieco nato 9,38; di Marta 11,27; di Tommaso 20,28 ecc.). Infine il credere giovanneo è molto affine alla condizione di discepolo. I discepoli dimostrano in modo esemplare che cosa dev'essere una fede autentica e totale: decisa adesione a Gesù, perseveranza in lui e nella sua parola e aperta confessione di lui.¹¹⁹

Come indicato già nella sezione dell'analisi sintattica e accennato in questa parte, in Gv 8,30-59 si trovano quattro ricorrenze di πιστεύειν. Una volta con εἰς più accusativo (v. 30) e tre volte con il dativo (vv. 31.45.46). Nel v. 30 si tratta della folla che crede in Gesù, che cioè reagisce a quanto egli ha detto di sé e aderisce alla sua persona molto da vicino. Nel v. 31 sono alcuni Giudei che, sempre alla testimonianza soprattutto di lui stesso¹²⁰, dopo la decisione deliberata accettano la rivelazione di Gesù. Essi sono ribaditi di rimanere nella parola che hanno in e con lui accettato, perché così potranno venire a conoscenza della verità, sì, alla piena comunione con Gesù. Ma lo stesso gruppo¹²¹ viene tra poco (nei vv. 45.46) accusato, dalla bocca di Gesù stesso, di non credere a lui, il che equivale a non accettare la verità che Gesù comunica loro. È la parola di Gesù (v. 43), anzi, sono le parole di Dio che essi non odono, quindi neanche sono obbedienti ad esse, perché non sono da Dio (v. 47), cioè non sono dalla verità (cf. 18,37). Se quelli che sono qui

¹¹⁸ Nel racconto della chiamata dei primi discepoli in Gv 1,35-51, accanto al verbo πιστεύειν viene adoperato anche ἀκολουθεῖν. Cf. F. HAHN., «Das Glaubensverständnis», 58-59.

¹¹⁹ Cf. R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, I, 513-516.

¹²⁰ Cf. 8,14 che è come il nostro brano nel contesto della festa dei Tabernacoli.

¹²¹ Se si tratta dello stesso gruppo come nel v. 31, viene discusso da alcuni autori. P. es. D. HUNN, «Who are “they”», 387-399.

designati come Giudei avessero osservato parola di Gesù come egli osserva la parola di Dio (v. 55), avrebbero ereditato la vita eterna (vv. 51.52), cioè avrebbero conseguito il fine della fede.

- Ἰουδαῖοι:

Il vocabolo Ἰουδαῖος ricorre nel NT 195 volte e perciò è ivi uno dei nomi più frequenti. In 9 passi è usato in funzione di aggettivo (Mc 1,5; Gv 3,22; Atti 2,14; 10,28; 13,6; 19,14; 21,39; 22,3; 24,24), in tutti gli altri in funzione di sostantivo. Sul piano semantico le due forme sono intercambiabili. La ripartizione negli scritti neotestamentari è assai diseguale: il maggior numero di presenze si trova negli Atti (79) e in Gv (71), mentre nei sinottici il vocabolo ricorre complessivamente soltanto 17 volte. Nelle lettere paoline le presenze sono 26, di cui la maggior parte in Rom (11), 1 Cor (8) e Gal (4). In Ap troviamo due ricorrenze. Per quanto riguarda il numero grammatico, evidentemente prevale il plurale rispetto al singolare (171/24). Del plurale 42 ricorrenze si trovano nella forma di genitivo attributivo. La più frequente costruzione con questa forma è βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων presente 18 volte.¹²²

Nel Vangelo di Giovanni l'aggettivo maschile sostantivato Ἰουδαῖος si trova 70 volte, di cui 3 al singolare, 67 invece al plurale nei differenti casi (30 al nominativo, 25 al genitivo, 8 al dativo e 4 all'accusativo)¹²³. Nel confronto con i Vangeli sinottici che specificano maggiormente vari gruppi sociali della gente in termini di popolo, folle, farisei, sadducei, sommi sacerdoti, autorità, Gv generalizza con il termine οἱ Ἰουδαῖοι. Con questa generalizzazione però si giunge ad una certa ambiguità nel ricavare il senso di questo vocabolo nei suoi diversi usi. L'espressione può indicare sia il riferimento a un contesto geografico che si riferisce agli abitanti del territorio della tribù di Giuda o del distretto della Giudea o della città di Gerusalemme¹²⁴, sia l'appartenenza etnica al popolo giudaico e/o alla religione ebraica.¹²⁵

Il vocabolo οἱ Ἰουδαῖοι nel senso etnico e religioso designa la popolazione ebraica specie dal punto di vista degli estranei, dei gentili. In questo senso possiamo menzionare l'iscrizione sulla croce «Gesù il Nazareno, il re dei Giudei» (Gv 19,19.21), lo stesso titolo sulla bocca di

¹²² H. KUHLI, «Ἰουδαῖος», 474-475.

¹²³ C'è anche una ricorrenza di questo aggettivo al femminile in Gv 3,22 (εἰς τὴν Ἰουδαίαν γῆν) ma questo caso non è molto rilevante per la presente ricerca.

¹²⁴ Gv descrive l'attività di Gesù più frequentemente proprio in Giudea e a Gerusalemme. Cf. P. GRELOT, *Le Juifs*, 25.

¹²⁵ F. BELLI, «“I giudei”», 63-64.

Ponzio Pilato durante il processo con Gesù (18,33.39) e sulla bocca dei soldati che lo deridevano: «Salve, re dei Giudei!» (19,3). In questo senso Pilato, in quanto romano, può domandare: «Sono io forse Giudeo?» (18,35). Nel senso della comunità religiosa di tutto il popolo giudaico, l'espressione ricorre nella frequente costruzione con il genitivo, quella che si riferisce alle feste (2,13; 5,1; 6,4; 7,2; 11,55; 19,42), alle usanze (2,6; 19,40), eventualmente alle guide (3,1) dei Giudei.

Il termine con il significato degli abitanti di Giudea e di Gerusalemme coincide spesso con le ricorrenze menzionate nella categoria precedente a tal punto, in quanto le feste dei Giudei (5,1; 6,4; 7,2) hanno luogo a Gerusalemme e in quanto i Giudei nelle controversie con Gesù (eccetto quelli in 6,41.52) sono gli abitanti della Giudea. Nel c. 4 i Giudei sono contrapposti ai Samaritani: non soltanto in quanto non hanno nessun rapporto con loro (v. 9); ma Gesù afferma che «la salvezza viene dai Giudei» (v. 22)¹²⁶. Nei cc. 11 (vv. 19.31.33.36.45.54) e 12 (vv. 9.11) si parla di una folla che si trasferì da Gerusalemme a Betania per consolare le sorelle di Lazzaro e che fu testimone della sua risurrezione. Anche qui la parola intende piuttosto i «gerosolimitani»¹²⁷ o gli abitanti della Giudea. Nello stesso senso è da comprendere la folla degli Ἰουδαῖοι che cercano Gesù dopo la risurrezione di Lazzaro e in parte arrivano a credere in lui (12,9.11) e che sono distinti chiaramente dai sommi sacerdoti (12,10).

Gli usi del termine Ἰουδαῖοι presentati finora hanno il valore per lo più neutrale, alcuni persino positivo. Ma, nell'ambito di questi significati, c'è anche un gruppo a parte, molto rilevante per la presente ricerca, con una connotazione più o meno negativa. Esso è formato, almeno nella gran parte dei casi, dalle guide responsabili del popolo giudaico, soprattutto i membri del Sinedrio a Gerusalemme. Questo significato sembra apparire nella maggior parte delle ricorrenze del termine Ἰουδαῖοι in Gv. È evidente in 1,19 dove «i Giudei inviarono da Gerusalemme sacerdoti e leviti» a interrogare Giovanni Battista se egli fosse il Messia. Secondo 1,24, essi appartenevano ai farisei. Già qui, all'inizio della vita pubblica di Gesù, il termine «Giudei» prende la sfumatura di un gruppo chiaramente demarcato, all'interno del popolo giudaico, munito di piena

¹²⁶ Qui però Brown e altri riferiscono il termine a tutto il popolo ebraico quale destinatario delle promesse divine. R.E. BROWN, *The Gospel*, I, 172; cf. anche R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, I, 470-471; G.R. BEASLEY-MURRAY, *John*, 62.

¹²⁷ Cf. la variante nel codice D per Gv 11,19.

potestà. Essi sono gli avversari di Gesù anche nei capitoli seguenti. In 2,18 li riscontriamo come quelli che hanno la responsabilità del tempio quale il santuario centrale del popolo giudaico. Nei cc. da 5 a 10 i «Giudei» sono, in una parte dei casi¹²⁸, gli avversari di Gesù, soprattutto alla festa senza specificazione (a partire da 5,1), alla festa delle Capanne (a partire da 7,2), dove avvengono i discorsi di controversia (c. 8) e la guarigione del cieco nato (c. 9), alla quale essi si mostrano muniti di piena potestà per escludere il guarito che credette in Gesù (9,22.34s). Inoltre essi sono la controparte di Gesù alla controversia della festa della dedicazione del tempio (10,22ss; cf. 11,8). Poi, il termine «Giudei» con questo significato ricorre retrospettivo (con riguardo a 7,33s e 8,21) ancora una volta in 13,33 nella prefazione al discorso di addio.¹²⁹ Alla fine i Giudei nel senso dei capi del popolo appaiono come avversari di Gesù nel racconto della sua passione. Essi sono la forza propulsiva che chiede la morte di Gesù. Non è il popolo nel senso dell'insieme o della folla come nei sinottici¹³⁰. Ma preso in considerazione il v. 18,12 dove si parla delle «guardie dei Giudei» che nel 18,3 sono le «guardie fornite dai sommi sacerdoti e dai farisei», e la menzione dei sommi sacerdoti e delle (loro) guardie del 19,6 nonché i sommi sacerdoti che rispondono alla domanda di Pilato rivolta ai «Giudei» (19,15), i «Giudei» in 19,7.12.15 non possono essere un gruppo diverso da questo circolo limitato.¹³¹ Questo uso con connotazione negativa nel Vangelo è designato da von Wahlde come «uso tipicamente giovanneo»¹³² Infatti, già R.E. Brown ritiene che «il Quarto Vangelo usa “i giudei” quasi come un titolo tecnico per le autorità religiose, specialmente quelle di Gerusalemme, che sono ostili a Gesù»¹³³.

Per quanto riguarda la nostra ricerca, tre di quattro usi di Ἰουδαῖοι (vv. 48.52.57) nel brano in esame sembrano non presentare problemi di includerli nella categoria dell'«uso tipicamente giovanneo». Rimane, però, il v. 31 e il rapporto dei Giudei nominati verso le altre ricorrenze del vocabolo nel brano, che meritano uno studio approfondito. Questo si svolgerà nella parte successiva del presente lavoro. Infatti, proprio la

¹²⁸ Non in tutti i casi di questa parte le ricorrenze hanno il significato chiaro e univoco. Bisogna esaminare caso per caso.

¹²⁹ J. BEUTLER, «Die “Juden”», 60-62.

¹³⁰ Cf. la menzione dell'ὄχλος in Mc 15,8.11.15; Mt 27,15.20.24; Lc 23,4.

¹³¹ J. BEUTLER, «Die “Juden”», 67.

¹³² U.C. VON WAHLDE, «The Johannine “Jews”», 34-41; cf. anche U.C. VON WAHLDE, «“The Jews” in the Gospel of John», 43-44.52.

¹³³ R.E. BROWN, *The Gospel*, I, LXXI.

presenza dei Giudei in Gv 8,30-59 e la loro relazione verso Gesù è il suo tema principale.

• μένειν (ἐν τῷ λόγῳ), ἀκούειν, τηρεῖν τὸν λόγον:

Prima di analizzare il vocabolo μένειν, rivolgiamo la nostra attenzione al λόγος che è oggetto delle costruzioni affini. Dalla varietà dei significati della parola (λόγος) che è presente molto ricca anche solo nel Quarto Vangelo, per l'attuale lavoro è importante approfondire quello nel quale si trova in questi versetti. Come sfondo c'è il termine ebraico דָּבָר. Oltre «parola pronunciata», esso significa «cosa», «faccenda», «evento», «azione». ¹³⁴ Ma anche, in un significato più stretto, «Legge», «precetto», «comandamento» (della Legge). ¹³⁵ Si accentua il valore teologico della parola di Dio creatrice, profetico-rivelativa, sapienziale. L'annuncio della «parola» da parte di Gesù in Gv si riferisce al Padre e alla sua volontà. È la potenza di Dio che agisce nei credenti e dà vita. Se Gesù riferisce a sé questa parola come «mia» è perché si sente profondamente unito con Dio, il Padre, nella comunione di vita e di amore. I credenti sono interpellati a prendere una chiara decisione: accettare questa parola (ascoltandola, osservandola, rimanendo attaccati ad essa) e così partecipare alla comunione del Padre e del Figlio, o rifiutarla, cioè rinunciare a questa comunione, privarsene. ¹³⁶

Μένειν ricorre 118 volte in tutto il NT, di cui Giovanni usa questo vocabolo in una gran parte dei casi (40 volte nel Vangelo, 27 volte nelle Lettere), a differenza dai Sinottici dove esso ricorre solo 12 volte. Negli altri scritti neotestamentari ci sono pure le ricorrenze di questo lessema, ma per lo più nella forma composta. Il Quarto evangelista adopera questa parola principalmente per esprimere la permanenza del rapporto tra Padre e Figlio e tra Figlio e il suo discepolo. Ma in alcuni casi non manca neanche il significato fisico di μένειν che in italiano si può rendere con «rimanere, fermarsi in qualche luogo» o «abitare» (questo significato misto con quello immanenziale soprattutto in 1,38s nella vicenda dei primi discepoli) o «restare in vita» (21,22s).

La predilezione giovannea per μένειν ha le sue radici nell'AT dove «la permanenza è un segno di Dio e di ciò che appartiene a Lui» ¹³⁷. Infatti, il Quarto Vangelo riporta il richiamo della folla a tale concezione

¹³⁴ R.E. BROWN, *The Gospel*, I, 520.

¹³⁵ S. PANCARO, *Law*, 412.

¹³⁶ Cf. H. RITT, «λόγος, ου, ό», 885-886.

¹³⁷ R.E. BROWN, *The Gospel*, I, 510.

veterotestamentaria, se anche nella forma dell'ironia giovannea, nel 12,34 (ἡμεῖς ἠκούσαμεν ἐκ τοῦ νόμου ὅτι ὁ χριστὸς μένει εἰς τὸν αἰῶνα). Quindi, Gesù, presentato come il Messia e come il Figlio di Dio, deve essere permanente e rimanere in eterno. Anche colui che aderisce a Gesù e alla sua parola ha assicurata la permanenza eterna (Gv 6,27; 15,16; 1 Gv 2,17).

Gv usa il termine μένειν ἐν per esprimere l'immanenza, cioè un rimanere di uno nell'altro, dove prendono parte Padre, Figlio e il credente cristiano. Il Figlio è nel Padre e il Padre è nel Figlio (14,10-11 – εἶναι ἐν è sinonimo di μένειν ἐν; quest'ultimo ha in più il significato della permanenza). Gesù richiede ai suoi di rimanere in lui (Gv 15,4-7) e, nello stesso tempo, egli vuole rimanere in loro (Gv 15,5; cf. anche 17,21.23 con εἶναι ἐν). Ma μένειν ἐν, nel senso dell'inabitazione dell'uno nell'altro, parzialmente reciproca, si trova con maggiore frequenza nelle lettere di Gv, soprattutto nella prima (1 Gv 2,6.24.27s; 3,6.24; 4,12s.15s).¹³⁸ Con le enunciazioni con μένειν ἐν al presente, Giovanni vuole esprimere che «aus einem eschatologischen Heilsversprechen wird [...] ein unmittelbar erlebter Heilbesitz», ma nello stesso tempo evita le affermazioni d'identità della mistica ellenistica.¹³⁹

Il concetto giovanneo dell'immanenza non riguarda soltanto il rapporto tra le persone, ma si usa anche per esprimere la permanenza di attributi, doni e poteri divini che rimangono nel discepolo di Gesù o appartengono a lui, eventualmente in senso inverso, lui è invitato a rimanere in essi. Tra di loro appartengono la parola di Dio o di Gesù (Gv 5,38; 8,31; 15,7; 1 Gv 2,14.24), la vita eterna (1 Gv 3,15), la luce (1 Gv 1,20), l'amore (15,9-10; 1 Gv 3,17; 4,16), la verità (1 Gv 1,8; 3,19; 2 Gv 2), la testimonianza divina (1 Gv 5,10), l'unzione divina (1 Gv 2,27), il seme divino (1 Gv 3,9) e l'insegnamento di Cristo (2 Gv 9).¹⁴⁰

Proprio in quest'ultimo campo ricade la ricorrenza del verbo μένειν ἐν nel brano studiato. Gesù, nella forma della condizione, si appella ai suoi interlocutori di rimanere nella sua parola. Solo così essi possono raggiungere lo stato del discepolato, la conoscenza della verità e la liberazione. Dato il carattere del rimanere, della permanenza di questo termine nel vocabolario giovanneo, anche con questo uso l'autore vuole sottolineare tale carattere nell'adesione alla parola salvifica di Gesù nell'essere il suo discepolo. Come si esprime R. Bultmann, «non un

¹³⁸ R.E. BROWN, *The Gospel*, I, 510; H. HÜBNER, «μένω», 1003.

¹³⁹ F. HAUCK, «μένω», 580.

¹⁴⁰ R.E. BROWN, *The Gospel*, I, 511.

consenso sbrigativo, ma la fedeltà presta il carattere genuino al discepolato».¹⁴¹ Non si tratta, però, di una semplice fedeltà, si vuole esprimere di più: di rimanere sempre sotto la sfida della parola di Gesù.¹⁴² Come nella finale del discorso eucaristico, quando la parola di Gesù diventa il crogiuolo della sua sequela – alcuni vogliono lasciare Gesù per la durezza della parola (6,60) e altri, rappresentati da Simon Pietro, decidono di rimanere con lui perché egli ha «parole di vita eterna» (6,68), anche nel v. 31 del c. 8 la parola di Gesù e l’atteggiamento verso di essa connota il suo vero discepolo. Può essere tale solo colui che si mette totalmente nella sfera dell’influsso e d’azione della parola della rivelazione di Gesù e si abbandona senza condizioni alle sue esigenze e così si lascia guidare alla profonda comunione con lui.¹⁴³ L’enunciazione dell’immanenza del v. 31 è molto vicina a quella di 5,38, con la differenza che lì è pronunciata negativamente, che si tratta della parola del Padre e non del Figlio, e che soggetto e oggetto si sono scambiati. Nel brano esaminato, con μένειν ἐν τῷ λόγῳ del v. 31 sta in rapporto l’espressione del v. 37, ὁ λόγος ὁ ἐμὸς οὐ χωρεῖ ἐν ὑμῖν, dove anche questa proposizione può essere considerata come enunciazione dell’immanenza.¹⁴⁴

Se la ricorrenza di μένειν in 8,35, nell’inserzione dell’immagine presa dal mondo patriarcale dell’οἶκος, della comunità domestica con i rapporti stabiliti in modo fisso, sembra di non appartenere tanto al campo semantico dell’immanenza avendo più il significato letterale di «rimanere», «abitare» fisicamente, non è senza rapporto a μένειν del v. 31.¹⁴⁵ Infatti, entrambe le ricorrenze di μένειν ἐν nel brano studiato sono caratteristiche per gli scritti giovannei. Anche se le ricorrenze sono staccate l’una dall’altra, formano, come anche altrove in Gv, una formula a due membri di cui uno indica l’interiorità cristiana, una disposizione necessaria del fedele, e l’altro gli effetti o i frutti che essa produce.¹⁴⁶ La loro interdipendenza nel contesto del brano può essere espressa così: nel

¹⁴¹ R. BULTMANN, *Evangelium*, 332.

¹⁴² J. HEISE, *Bleiben*, 73.

¹⁴³ Cf. H.E. LONA, *Abraham in Johannes 8*, 207-208; R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, II, 260.

¹⁴⁴ K. SCHOLTISSEK, *In ihm sein und bleiben*, 242; cf. R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, II, 282.

¹⁴⁵ La stessa idea dell’abitare nella casa paterna (però senza μένειν), relativa esplicitamente al Padre di Gesù, si trova anche in 14,2-3, nel contesto della Cena di Gesù; cf. I. DE LA POTTERIE, *La vérité*, II, 860-862.865-866.

¹⁴⁶ Cf. I. DE LA POTTERIE, *La vérité*, II, 863.

tempio inteso come la «casa del Padre», come il luogo del culto di Dio e della sua rivelazione, Gesù rivela se stesso come figlio libero che rimane a vivere nella casa del Padre in eterno, in contrasto con lo schiavo del peccato. Quelli che rimangono nella sua parola, essendo così portati alla liberazione, prendono parte al suo permanere escatologico nella casa, cioè nella comunione familiare con Dio.¹⁴⁷

Semanticamente molto vicino alla costruzione del v. 31 trattata precedentemente, μένειν ἐν τῷ λόγῳ, ci sono, nel nostro brano, le espressioni ἀκούειν τὸν λόγον (8,43) e τηρεῖν τὸν λόγον (8,51.52.55).

Nel v. 43, dove il λόγος ricorre con ἀκούειν, si costata la nefasta situazione degli interlocutori di Gesù in cui essi non possono ascoltare la sua parola. Il verbo si trova con l'accusativo che di solito si riferisce all'udito fisico, piuttosto che all'ascolto con comprensione. Ciò significa che essi, per la durezza del loro cuore, non riescono nemmeno a udire la sua parola.¹⁴⁸

Anche nei vv. 51.52.55 si trova il λόγος, ma adesso con il verbo τηρεῖν, nei vv. 51.52 nella forma condizionale. Quest'espressione vuol dire conservare la parola di Gesù e osservarla, come Gesù fa con la parola del Padre (v. 55)¹⁴⁹. Conservare la parola, che entra nell'uomo come parola di Dio e diventa potente in lui (cf. 17,6.14.17; 15,3; 1 Gv 1,10; 2,14), e soddisfare le esigenze che essa contiene (cf. 14,21.23; 1 Gv 2,5.7). Chi agisce in questo modo, secondo la promessa di Cristo non vedrà la morte in eterno (cf. 5,24).¹⁵⁰ Oltre 8,51s.55, nel Quarto Vangelo la costruzione τηρεῖν τὸν λόγον si trova in 14,23s; 15,20 e 17,6, e poi in

¹⁴⁷ K. SCHOLTISSEK, *In ihm sein und bleiben*, 244.247.

¹⁴⁸ R.E. BROWN, *The Gospel*, I, 357.

¹⁴⁹ A differenza del significato di τηρεῖν τὸν λόγον per i discepoli, questa costruzione significa per Gesù fedeltà alla parola che lui ha sentito dal Padre come l'unico Figlio. È connessa con la conoscenza che lui ha del Padre. Cf. S. PANCARO, *Law*, 422.

¹⁵⁰ R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, II, 295. Interessante è pure il parallelo con il discorso eucaristico del c. 6, come abbiamo menzionato più sopra (p. 48). In questo discorso si passa liberamente dalla persona di Gesù e la sua parola al suo corpo naturale nel senso eucaristico: «Io sono il pane vivo, disceso dal cielo. Se uno mangia di questo pane, vivrà in eterno...» (6,51). Accoglierlo (in questi modi, spesso interscambiabili) e conservare la sua presenza è fortemente legato alla fede: «Pouze víra umožní těsně se k Ježíši přiblížit a dokonce se jím živit, aby do sebe člověk vstřebal jeho životodárnou sílu.» (Soltanto la fede rende possibile di avvicinarsi strettamente a Gesù e persino di cibarsi di lui perché l'uomo assorba in sé la sua forza vivificatrice.) B. HORÁK, «Eucharistie», 28.

12,47 dove si trova la forma ἀκούειν καὶ φυλάσσειν τὸ ῥῆμα che esprime lo stesso concetto.¹⁵¹

I lessemi precedenti congiunti con λόγος, μένειν ἐν, ἀκούειν e τηρεῖν sono, nel loro significato semantico, simili al processo di credere¹⁵². Dato che essi sono presenti in tutta l'estensione del testo in esame, nel quale si svolge il discorso di Gesù con i suoi interlocutori, si può meglio osservare lo sviluppo o il carattere della fede dei giudei presenti alla scena.

• μαθηταί:

Questa parola compare, nel NT, soltanto nei Vangeli e negli Atti. A differenza di μανθάνω, da cui il lessema deriva etimologicamente, ma la cui ricorrenza è relativamente rara negli scritti neotestamentari, μαθητής è di uso frequente, presente cca 250 volte, di cui nel Quarto Vangelo 78 volte. Questo termine viene usato per designare, nella maggior parte dei casi, gli uomini che Gesù si è raccolto intorno, come maestro (διδάσκαλος). Quasi sempre nel testo, tranne gli Atti dove c'è l'uso assoluto di questo termine, i discepoli di Gesù sono riferiti a lui esplicitamente (o lo si deduce dal contesto). Μαθητής esprime sempre la presenza di un legame personale con Gesù che caratterizza, o deve caratterizzare, la vita di colui che è chiamato così.¹⁵³

Dalla frequenza dell'uso si può comprendere quale importanza ha la presenza del gruppo dei discepoli per Gv. R. Schnackenburg¹⁵⁴ enumera alcune intenzioni dell'autore per stabilire la funzione dei discepoli:

a) I discepoli come i credenti, che Gesù guadagna a sé con la sua parola e i suoi segni. Quest'aspetto emerge soprattutto nella chiamata dei discepoli (1,39.41.45.46-49) quando questi arrivano ad un atto di fede (2,11; cf. anche 2,17-22; 6,66-71).

b) I discepoli come la comunità futura in contrasto col giudaismo incredulo. Con la loro adesione a Gesù, i discepoli necessariamente si mettono in confronto col giudaismo ufficiale che non vuole accettare Gesù come Messia. Questi casi si possono osservare già durante la purificazione del tempio (2,13-22) e alla fine del «discorso eucaristico»

¹⁵¹ Cf. S. PANCARO, *Law*, 414-430.

¹⁵² Vedi sopra, soprattutto p. 43. S. PANCARO, *Law*, 413, scrive a questo proposito: «[...] if Jn views faith not only as an initial “act”, whereby the “word” is accepted, but also as a gradual process of “appropriation” and “penetration” of the “word” received, τηρεῖν τὸν λόγον could well correspond to this “growth” in faith».

¹⁵³ K.H. RENGSTORF, «μαθητής», 443-444.

¹⁵⁴ R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, III, 234-235.

(c. 6). Ma il fenomeno acquista grande rilievo specialmente nella vicenda del cieco nato (c. 9) e in alcune altre menzioni alla fine della vita pubblica di Gesù, in cui appare l'atteggiamento nemico dei «Giudei» verso i suoi seguaci. La situazione così descritta può rispecchiare la separazione della comunità cristiana dal giudaismo alla fine del I secolo (cf. 12,42).

c) I discepoli come i futuri credenti anche nella loro insufficiente affidabilità e nell'atteggiamento di fede immatura. In alcuni passi i discepoli sono descritti come uomini che capiscono con difficoltà e credono in modo insufficiente. Essi non costituiscono un modello ideale della futura comunità, ma servono piuttosto da esemplificazione per richiamare l'attenzione della comunità sui pericoli e gli atteggiamenti sbagliati, che ostacolano una fede totale e vera. Sebbene debole e immatura, è la fede in Gesù che caratterizza la cerchia dei discepoli di fronte ad un ambiente incredulo ed ostile.

Il gruppo dei μαθηταί nel Quarto Vangelo non è definito con chiarezza e non è chiuso. Probabilmente è perché l'autore voleva esprimere la possibilità di diventare i discepoli di Gesù data a chiunque ascolta e riceve l'insegnamento di Gesù e in esso Gesù stesso. E perciò addusse criteri per un tale discepolato. La condizione del vero discepolato viene riportata nel v. 8,31c. Sta nel rapporto alla parola di Gesù, soprattutto al rimanere in essa, alla perseveranza che indica una permanente apertura alla chiamata di Gesù che forma e conferma la nuova esistenza. Essere discepolo è perciò più un compito che non uno stato.¹⁵⁵ Nel contesto della festa delle Capanne, essere discepoli significa seguire Gesù camminando nella luce (cf. 8,12). Durante questa festa viene ricordato l'Esodo quando il popolo d'Israele era guidato con sicurezza attraverso il deserto verso la terra promessa da YHWH presente nella colonna della nube di giorno e nella colonna luminosa di fuoco di notte (cf. Ex 13,21-22). Con l'aiuto di quest'immagine veterotestamentaria, Gesù invita i suoi ascoltatori a seguire Lui, la luce del mondo, perché li liberi dalla signoria delle tenebre che possono sorprenderli (cf. 12,35), causare inciampo (cf. 11,9.10) e perdita della strada, e perché li porti verso la vita nel regno della luce.¹⁵⁶ Infatti, cercare sempre di camminare nella luce è il compito dinamico del vero discepolo di Gesù.

¹⁵⁵ H.E. LONA, *Abraham in Johannes 8*, 316; S. PANCARO, *Law*, 419, in questo senso caratterizza il discepolato come «an eschatological reality which comes about through an ever deepening penetration of the word».

¹⁵⁶ Cf. G.R. BEASLEY-MURRAY, *John*, 127-128.

- ἀλήθεια:

Questo termine figura tra quelli che Giovanni preferisce nei suoi scritti. Infatti, di 109 ricorrenze nel NT sono 45 in essi, di cui poi 25 sono contenute nel Quarto Vangelo (7 in Gv 8,30-59). Etimologicamente, in greco significa «ciò che non è nascosto» e originariamente, nella greco classica, designa tutto ciò che è percepito, dimostrato o affermato di uno stato reale delle cose.¹⁵⁷ Il concetto filosofico greco della verità è più intellettuale che non morale. Generalmente esprime una realtà sopraterrestre, divina, a cui è possibile avere accesso soltanto per mezzo di una conoscenza superiore, una gnosi. Ci sono commentatori che avvicinano la verità giovannea soprattutto a questo concetto greco. Tra di loro si trovano soprattutto R. Bultmann e C.H. Dodd. Per Bultmann l'ἀλήθεια giovannea è una «realtà divina» che viene annunciata agli uomini per mezzo della rivelazione e offre la possibilità della vita. Perciò essa è vicina al mito gnostico del redentore.¹⁵⁸ C.H. Dodd, da parte sua, comprende ἀλήθεια pure come una realtà («reality or the ultimately real») e come la sua conoscenza («knowledge of the real»). L'ἀλήθεια è perciò la manifestazione della realtà eterna in Cristo.¹⁵⁹

C'è stata un'altra tendenza nella ricerca dello sfondo della verità giovannea, rappresentata da J. Blank¹⁶⁰. È giunto alla teoria secondo cui la verità in Gv sarebbe una sintesi del concetto ebraico-biblico di נִשְׁבָּח (solidità essenziale delle cose, consistenza, stabilità, ciò che rende queste cose sicure e degne di fiducia), che i LXX spesso traducono con ἀλήθεια¹⁶¹ (p. es. Gen 24,27), e del concetto ellenistico (ciò che è reale e riconoscibile). Ma in riferimento a Gesù, il Rivelatore, nel contesto giovanneo, questo concetto acquista un nuovo contenuto.

I. de la Potterie¹⁶², invece, si contrappone alla tendenza di cercare lo sfondo della verità giovannea principalmente nell'ambiente greco o gnostico, oppure, secondo l'altra alternativa, nel mondo ebraico-biblico «classico». Egli vede, piuttosto, una somiglianza della concezione di ἀλήθεια nel Quarto Vangelo con quella del giudaismo più recente, cioè della letteratura apocalittica e sapienziale. Lì essa designa la «verità rivelata», la dottrina di sapienza. È il disegno salvifico di Dio, finora

¹⁵⁷ R. BULTMANN, «ἀλήθεια», 239.

¹⁵⁸ R. BULTMANN, «ἀλήθεια», 245; R. BULTMANN, *Evangelium*, 332-333.

¹⁵⁹ C.H. DODD, *Interpretation*, 177-178.

¹⁶⁰ J. BLANK, «Der johanneische Wahrheitsbegriff», 163-173.

¹⁶¹ Alcune volte i LXX usano anche la parola πίστις per tradurre questo concetto.

¹⁶² I. DE LA POTTERIE, «La verità in san Giovanni», 3-9.

misteriosamente celato, destinato ad essere svelato nel tempo stabilito (Dn 10,21; Sap 3,9; 6,22). E poi, certo, esiste la vicinanza delle nozioni di verità e di sapienza (Pr 23,23; Sir 4,28).¹⁶³

L'ἀλήθεια giovannea si può definire come la parola del Padre (17,17b; cf. 1 Gv 1,10), come la divina rivelazione salvifica portata al mondo in e attraverso Gesù¹⁶⁴. Egli è quindi più che un mediatore di questa rivelazione. È lui il Logos che era in principio presso Dio, divenuto carne che «drizzò la tenda» in mezzo agli uomini e questo Logos incarnato è πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας (1,1.14). Proprio portando in sé la coppia di grazia e di verità (cf. תְּרַחֵם - תְּרַחֵם veterotestamentaria), Gesù supera la rivelazione espressa nella Torà (1,17), anzi, egli è il suo unico «esegeta» (1,18).¹⁶⁵

Il modo di comunicare la rivelazione viene espresso in Gv con i termini «dire» o «parlare» che vengono legati alla «verità». Il Figlio stesso incarna in sé la verità divina e per questo è «via» che conduce quanti la cercano alla salvezza, alla vita (cf. 14,6). Oltre le sue parole ed i suoi «segni», Gesù rivela la volontà salvifica divina con la sua persona stessa. In tal modo rende «testimonianza» alla verità ed alle parole del Dio veritiero (18,37; cf. 3,32; 8,26; 12,50).¹⁶⁶

Questa testimonianza, che è testimonianza per Cristo (15,26; 1 Gv 5,6), deve continuare, anche dopo il ritorno di Gesù al Padre, ad opera del promesso Paraclito, lo «Spirito della verità» (14,17; 15,26; 16,13; 1 Gv 4,6). Egli deve guidare i discepoli in tutta la verità (16,13) e far ricordare loro tutto ciò che Gesù disse loro (14,26), cioè far comprendere loro la verità per mezzo della fede. Infatti, anche lui è chiamato «la verità» (1 Gv 5,6).¹⁶⁷

Il credente cristiano è destinato ad essere consacrato nella verità (17,17.19). La condizione per accogliere la parola di salvezza annunciata da Gesù è «essere dalla verità» (18,37; 1 Gv 3,19). Chi rimane nella sua parola, giungerà alla vera conoscenza della verità ed alla liberazione dal peccato per mezzo di questa verità (8,31s). Dai credenti è richiesto anche un attivo sforzo morale¹⁶⁸: la verità dev'essere «fatta» (3,21; 1 Gv 1,6), è

¹⁶³ Questi temi appaiono anche negli apocrifi (per es. Enoc 21,5) e soprattutto negli scritti di Qumran (per es. 1 QH, VII,26-27; 1 QS, II,24.26; IV,6; V,5; 1 QM, XIII,12).

¹⁶⁴ Cf. R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, II, 270; D. ATAL, «Wahrheit», 293.

¹⁶⁵ Cf. H.E. LONA, *Abraham in Johannes* 8, 210-211.

¹⁶⁶ Cf. R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, II, 270.

¹⁶⁷ I. DE LA POTTERIE, «Vérité», 1334.

¹⁶⁸ L'accentuazione di quest'aspetto si trova soprattutto nelle lettere di Giovanni.

necessario «camminare nella verità» (2 Gv 4; 3 Gv 3s), il che equivale all'osservanza dei comandamenti (1 Gv 2,4), soprattutto dell'amore fraterno con l'epiteto ἐν ἀληθείᾳ (1 Gv 3,18, 2 Gv 1; 3 Gv 1). Anche il rapporto del vero credente verso Dio deve realizzarsi nell'adorazione «in spirito e verità» (4,23).¹⁶⁹

Nel nostro brano ἀλήθεια appare soprattutto nel v. 32 (2 volte) dove si lega alla sua conoscenza (cf. anche 1 Gv 2,21; 2 Gv 1) e, conosciuta, ha come effetto la liberazione, soprattutto dal peccato. La conoscenza della verità dipende dal fatto di rimanere e di perseverare nella parola di Gesù (v. 31b). Se la parola esprime sempre un evento e un contenuto, essendo l'evento espresso nella costruzione con μένειν, il contenuto della parola emerge nel concetto della «verità».¹⁷⁰ Il processo della conoscenza è «une compréhension en profondeur», «une pénétration intelligente», «une découverte progressive»¹⁷¹ della verità, e avviene proprio nell'accoglienza della rivelazione portata da Gesù quale l'Inviato di Dio e il Figlio di Dio nella sfera della fede.¹⁷² La «conoscenza» nel Quarto Vangelo non è mai la conoscenza di un'idea, cioè soltanto concettuale, come avviene nei testi gnostici¹⁷³. Ma si tratta della conoscenza esperienziale, nel senso del verbo ebraico יָדַע, della conoscenza di una persona e della comunione con lei.¹⁷⁴ I. de la Potterie caratterizza questo processo conoscitivo come espressione della promessa di un bene escatologico che deve realizzarsi nella misura in cui i credenti dimorano nella parola di Gesù.¹⁷⁵ Infatti, dalla fede iniziale si passa alla conoscenza della verità che è uno stadio ulteriore dell'accoglienza della rivelazione.¹⁷⁶ La fede viene presentata come condizione della conoscenza.¹⁷⁷ I parallelismi γνώσεσθε ὅτι ἐγώ εἰμι (8,28) / γνώσεσθε τὴν

¹⁶⁹ Cf. R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, II, 280; I. DE LA POTTERIE, «Vérité», 1334.

¹⁷⁰ H.E. LONA, *Abraham in Johannes 8*, 208.

¹⁷¹ I. DE LA POTTERIE, *La vérité*, II, 566-567.

¹⁷² Cf. H.E. LONA, *Abraham in Johannes 8*, 317-318.

¹⁷³ Vangelo di Filippo, 123: «[...] la verità è come l'ignoranza: quand'è nascosta, riposa in se stessa, ma quando si rivela ed è riconosciuta, viene glorificata, in quanto è più potente dell'ignoranza e dell'errore. Essa dà la libertà. Il Logos ha detto: Se voi conoscerete la verità, la verità vi farà liberi. L'ignoranza è uno schiavo, la conoscenza è libertà».

¹⁷⁴ I. DE LA POTTERIE, *La vérité*, II, 572; L. CAMARERO MARÍA, *Revelaciones solemnes*, 304.

¹⁷⁵ I. DE LA POTTERIE, *La vérité*, II, 567.

¹⁷⁶ I. DE LA POTTERIE, *La vérité*, II, 573.

¹⁷⁷ I. DE LA POTTERIE, *La vérité*, II, 571.

ἀλήθειαν (8,32a) e ἡ ἀλήθεια ἐλευθερώσει ὑμᾶς (8,32b) / ἐὰν οὖν ὁ υἱὸς ὑμᾶς ἐλευθερώσῃ (8,36), aiutano ad indicare che la «verità» nel v. 32 è Gesù stesso (cf. 14,6) svelato alla fede, la rivelazione del proprio mistero, il mistero ricevuto dal Padre.¹⁷⁸

Come si è detto in precedenza, la verità è il contenuto della parola di Gesù che è, nello stesso tempo, la parola del Padre. Questo fatto emerge nei vv. 40.45-46 del nostro brano, in cui ἀλήθεια si lega ai *verba dicendi* (λαλεῖν e λέγειν). Con questa costruzione si vuol accentuare il modo di trasmettere la rivelazione, la verità divina. Gesù è colui che ci presenta Dio, spiega (cf. 1,18) la sua verità perché l'ha udita da Dio¹⁷⁹. Ma gli oppositori di Gesù non vogliono, e neanche possono, accogliere questa verità, non possono credere, perché appartengono alla sfera del diavolo in cui c'è un'assoluta assenza della verità (8,44). Egli è il mentitore per eccellenza¹⁸⁰. È anche omicida e perciò anche quelli, di cui è indicato come padre, vogliono uccidere Gesù, la verità stessa che essi respingono.

• ἐλεύθεροῦν, ἐλεύθερος:

Libertà (ἐλευθερία) non è un concetto biblico genuino, ma un concetto greco-ellenistico che, nella filosofia popolare del tempo, possiede un forte valore determinante appellativo.¹⁸¹ Da questo ambito il concetto è passato nei LXX, soprattutto nei testi deuterocanonici. E, naturalmente, poi anche nel NT.

Nel NT la parola ἐλεύθερος ricorre 23 volte, soprattutto nelle lettere paoline (16 volte), ma nel Quarto Vangelo si trova soltanto due volte, di cui entrambe sono proprio in Gv 8,30-59. La parola della stessa radice, nella versione verbale – ἐλεύθεροῦν, ricorre nel NT solo sette volte, di cui due sono in Gv, sempre nel nostro brano.

¹⁷⁸ I. DE LA POTTERIE, *La vérité*, II, 574; H.E. LONA, *Abraham in Johannes 8*, 208-209, definisce la verità in un modo simile, come «*die Selbstoffenbarung Jesu und durch ihn die Offenbarung des Willens und der Liebe des Vaters*» – il corsivo è nostro. Cf. anche J.O. TUÑI VANCELLS, *La verdad*, 143.

¹⁷⁹ La costruzione «*udire la verità*» applicata alla rivelazione celeste appare anche nel testo apocalittico Odi di Salomone 15,3-5 (cf. anche 8,9-12).

¹⁸⁰ Essendo nella forma *dice* (λαλεῖ) *la menzogna*, si vuole rilevare «una sorta di rivelazione alla rovescia». I. DE LA POTTERIE, *La vérité*, II, 930. Il binomio «verità» – «menzogna» appartiene alle antitesi tipiche del dualismo giovanneo; per questo tema cf. R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, II, 276-278.289-290; I. DE LA POTTERIE, *La vérité*, II, 918-940.

¹⁸¹ M. THEOBALD, *Das Evangelium (1-12)*, 590.

Ἐλεύθερος, originalmente, è designazione per colui che appartiene con tutti i diritti al gruppo, come membro e concittadino (al contrario di straniero, non cittadino, popolazione sottomessa, schiavo).¹⁸² L'idea della greicità classica della libertà era «poter disporre di sé indipendentemente da altri».¹⁸³ Soprattutto secondo la concezione stoica, la libertà, al livello interiore, si poteva raggiungere solo mediante il dominio consapevole e volitivo di se stessi, delle proprie passioni. Nel mondo ellenistico c'è anche lo gnosticismo dove l'idea della libertà, e della liberazione che porta ad essa, cioè la salvezza si raggiunge attraverso la conoscenza, la *gnosis*. Questa doveva salvare, liberare, le anime degli eletti dal mondo cattivo della materia che li tiene prigionieri, schiavi. Negli scritti dello gnosticismo cristiano, appare anche là il concetto della liberazione per mezzo della verità, o persino per mezzo della sua conoscenza (Odi di Salomone 17,4-5.7; 38,1; il Vangelo di Filippo 123), ma qui il vocabolario è influenzato dagli stessi scritti canonici del NT.¹⁸⁴

Diversamente da queste concezioni della greicità, i Giudei consideravano la liberazione (dall'Egitto), e da essa dipendente lo stato della libertà perdurante, accoppiata con l'elezione di Israele da parte di Dio. A questo proposito la tradizione ebraica si esprime così: «Perché è stato detto a Israele: “Voi siete figli del Signore, il vostro Dio” (Dt 14,1), essi sono stati condotti dalla schiavitù alla libertà.»¹⁸⁵ A questa liberazione, Israele passa dal padrone illegittimo a quello legittimo: YHWH agisce, in questo modo, come il «redentore» (לִפְדוֹת) che «recupera»¹⁸⁶ il suo popolo.¹⁸⁷ La tradizione della liberazione dalla schiavitù egiziana in virtù dell'elezione, in pratica, pone anche il segno d'uguaglianza tra la libertà e la figliolanza d'Abramo.¹⁸⁸

C'è pure un'altra sfumatura della libertà nel giudaismo: quella messianica ed escatologica. Ad esempio il Targum delle Lamentazioni attribuisce la liberazione futura al Messia:

«Tu proclamerai per mezzo del Messia la libertà per il tuo popolo, la casa d'Israele, come hai fatto per mezzo di Mosè e di Aronne nel giorno

¹⁸² K. NIEDERWIMMER, «ἐλευθερία, ας, ἦ», 1053-1054.

¹⁸³ H. SCHLIER, «ἐλεύθερος», 484.

¹⁸⁴ Cf. I. DE LA POTTERIE, *La vérité*, II, 797-805.

¹⁸⁵ Ex rabba 15,11. La citazione presa da R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, II, 263.

¹⁸⁶ D. DAUBE, *The New Testament and Rabbinic Judaism*, 272-273.

¹⁸⁷ L. CAMARERO MARÍA, *Revelaciones solemnes*, 307. Cf. anche I. DE LA POTTERIE, *La vérité*, II, 847.

¹⁸⁸ Vedi più avanti, nella voce σπέρμα (τέκνα) Ἀβραάμ, soprattutto p. 64s.

della Pasqua; ed i miei giovani si raduneranno da tutti i luoghi dove erano stati dispersi nel giorno della tua collera, YHWH, quando non v'era né fuggitivo, né scampato» (Targ Lam 2,22).

«La tua iniquità sarà espiata, assemblea di Sion, e tu sarai liberata per mezzo del Messia e il gran sacerdote Elia; il Signore non ti deporterà più» (Targ Lam 4,22).¹⁸⁹

E negli *Shemonè 'Esrè* la liberazione futura ha carattere semplicemente escatologico, senza un rapporto al Messia:

«Suona la grande tromba per la nostra libertà e innalza lo stendardo per radunare le nostre dispersioni. Benedetto sei tu, YHWH, che raduni gli esiliati del tuo popolo Israele.»¹⁹⁰

Un altro aspetto della libertà nella tradizione ebraica, affine a quello della liberazione e dell'elezione, è la sua connessione con la Torà, con l'abbandono in essa.

«Disse R. Jehoshua ben Levi: “[...] veramente libero non è se non colui che si occupa della Torà”» (P. Aboth 6,2).

Il figlio d'Israele deve occuparsi della Torà, prendere su di sé il suo giogo, e così sottomettersi al dominio di Dio, per poter rimanere libero da altri gioghi. Persino dal giogo del dominio delle forze politiche esterne.

«Mosè parlò davanti a Dio: “Signore dell'universo: hai posto due gioghi sui tuoi figli: il giogo della Torà ed il giogo della schiavitù sotto i regni del mondo.” Dio rispose: “Tutti i suoi santi sono nella tua mano (Dt 33,3); chi si occupa della Torà, colui rimane preservato dalla schiavitù dei regni del mondo”» (Tanḥuma 32a).¹⁹¹

«R. Nechunja ben Haqqanah diceva: “Chi su di sé accoglie il giogo della Torà rimarrà libero dal giogo dello Stato e da quello delle sue occupazioni; invece chi scuote da sé il giogo della Torà si trova legato al giogo dello Stato¹⁹² ed a quello delle sue occupazioni”» (P. Aboth 3,7).

Anche se la concezione della libertà nel giudaismo è in fondo religiosa, non può sottrarsi al suo aspetto esteriore, espresso nella realtà dell'indipendenza, della non-sottomissione al potere politico estraneo.

¹⁸⁹ I. DE LA POTTERIE, *La vérité*, II, 814; il testo citato preso e tradotto dalla stessa opera.

¹⁹⁰ I. DE LA POTTERIE, *La vérité*, II, 815; il testo citato preso e tradotto dalla stessa opera.

¹⁹¹ Citazione presa da H.E. LONA, *Abraham in Johannes 8*, 255.

¹⁹² Con lo Stato (מְלִכּוּת) si intende l'Impero romano.

Questa libertà è possibile soltanto nella misura in cui c'è abbandono nel potere divino rappresentato dalla Torà.

Diversi gruppi del tardo giudaismo tentavano di realizzare questa libertà, ciascuno a modo suo. Gli zeloti ed i sicari contro gli occupanti romani, come prima i Maccabei contro l'oppressione ellenistica, conducevano una lotta armata per raggiungere questa libertà religiosa anche esteriore, di stampo messianico ed escatologico.¹⁹³ Il fariseismo, dall'altra parte, si sforzava di raggiungerla con lo studio assiduo della Torà. Gli interlocutori di Gesù in Gv 8,30-59 corrispondono al meglio a quelli di stampo farisaico per il fatto che questi, e non gli altri, ritenevano la libertà garantita dalla paternità d'Abramo (8,33). Di più, il Quarto Vangelo rispecchia la situazione dopo la distruzione del Tempio, quando i gruppi degli zeloti e dei sicari non esistevano più.¹⁹⁴

Il contesto del brano di Gv 7-10 è la festa delle Capanne. Anche 8,32-36, dove c'è il tema della liberazione, è necessario leggerlo alla luce di questo fatto.¹⁹⁵ La festa era commemorazione dei grandi eventi dell'esodo: l'uscita dall'Egitto, il soggiorno nel deserto, la conclusione dell'Alleanza, il dono della Legge. Ma la festa dei Tabernacoli divenne anche un tempo privilegiato per ravvivare le speranze escatologiche. È soprattutto Zc 14 dove si parla della celebrazione della festa nel «giorno del Signore». Vi sono i motivi della luce (vv. 6-7)¹⁹⁶ e dell'acqua viva che scaturisce da Gerusalemme (v. 8)¹⁹⁷, v'è la menzione del pellegrinaggio (vv. 16-19): sono gli elementi fondamentali della celebrazione della festa¹⁹⁸. «In quel giorno», secondo Zc 14, il Signore libererà Gerusalemme (e con lei tutto Israele) dalle minacce da parte dei popoli nemici.¹⁹⁹ I temi dell'esodo e dell'era escatologica, come si è visto nella rassegna precedente, nella concezione ebraica erano legati al tema della liberazione / libertà.

¹⁹³ Giuseppe Flavio scrive a proposito dei seguaci di Giuda il Galileo: «[...] costoro hanno un ardentissimo amore per la libertà, convinti come sono che solo Dio è loro guida e padrone» (Ant. Iud. 18,23; cf. Bell. 7,410).

¹⁹⁴ Cf. H.E. LONA, *Abraham in Johannes 8*, 254-261.

¹⁹⁵ Cf. L. DEVILLERS, *La fête*, 378-380.

¹⁹⁶ Cf. Gv 8,12; 9,5.

¹⁹⁷ Cf. Gv 7,38.

¹⁹⁸ Per il significato di Zc 14 cf. soprattutto L. DEVILLERS, *La fête*, 39-40.71-75; per gli elementi fondamentali della festa in generale cf. p. es. R.E. BROWN, *The Gospel*, I, 326-327; E. KUTSCH, L. JACOBS, «Sukkot», 495-502; L. DEVILLERS, *La fête*, 27-76.

¹⁹⁹ Cf. I. DE LA POTTERIE, *La vérité*, II, 816-822.

Come si è spiegato precedentemente in relazione con la verità, Gesù è il nuovo Legislatore che spiega correttamente la rivelazione della Torà²⁰⁰ e la conoscenza della verità, alla quale egli invita, ha un valore escatologico²⁰¹. Questa conoscenza della verità porta alla liberazione (8,32). L'altra menzione della liberazione si trova nel v. 36 (ἐὰν οὖν ὁ υἱὸς ὑμᾶς ἐλευθερώσῃ, ὄντως ἐλεύθεροι ἔσεσθε), come risposta alla falsa pretesa degli interlocutori di Gesù che essi sono liberi (v. 33). Qui, però, c'è una piccola incongruenza in collegamento con il versetto precedente, dove allo schiavo, cioè allo stato vero dei Giudei, viene contrapposto il figlio, non «libero» (v. 35). Prescindendo dall'affinità semantica di questi termini, questo leggero scivolamento può essere ascritto all'espressione aramaica ܒܢܝ ܗܘܪܝܢ, rispettivamente ebraica בְּנֵי הוֹרֵין che è equivalente della parola «liberi», ma significa letteralmente *figli liberi*.²⁰² Il Figlio (di Dio), in questo senso, rende figli. Se prendiamo in considerazione il parallelismo del v. 36 con il v. 32, n'emergono alcuni fatti. La liberazione del discepolo per mezzo della verità (Gv 8,32) è l'esperienza della filiazione divina, e cioè in forma stabile, dato che la «verità» di Gesù, in fondo, è la sua filiazione.²⁰³ Si può riconoscere anche che Gesù stesso è la verità che libera, per mezzo di cui avviene questa filiazione divina, che è «la acción transformadora de la revelación del Padre en (la palabra de) Jesús interiorizada en el creyente por la fe»²⁰⁴.

Un'idea comune con la concezione della libertà nel nostro brano giovanneo si trova anche negli scritti paolini. È quella del dono di Cristo che la conquistò per i cristiani (Gal 5,1) ed essi la possiedono ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (Gal 2,4). Questa libertà è quella dei figli (di Dio) (Rm 8,21; cf. Gal 4,30). L'altro elemento comune della libertà in Paolo e nel brano giovanneo è che si tratta della liberazione dal potere del peccato (Rm 6,18.22; 8,2).²⁰⁵

• δοῦλος (δουλεύειν):

Come l'antitesi del concetto della libertà, del suo portatore e dell'azione che porta ad essa, e come il suo complemento semantico e retorico appaiono nel nostro brano il lessema δουλεύειν (unica volta in

²⁰⁰ Cf. più sopra, p. 53.

²⁰¹ Cf. più sopra, p. 55.

²⁰² Cf. T. PREISS, «L'origine», 111-114.

²⁰³ L. CAMARERO MARÍA, *Revelaciones solemnes*, 304.

²⁰⁴ J.O. TUÑI VANCELLS, *La verdad*, 156 – le parentesi nella citazione sono mie; cf. I. DE LA POTTERIE, *La vérité*, II, 848-849.

²⁰⁵ Cf. K. NIEDERWIMMER, «ἐλευθερία», 1054-1055.

Gv) e il suo derivato nominale. Nella greco e nell'ellenismo il gruppo lessicale, a motivo dell'alta valutazione della libertà personale, ha quasi esclusivamente un senso degradante e spregiativo, e per questo non si usa nell'ambito religioso. Dall'altra parte, nell'AT e nel giudaismo, dove Dio è considerato il Signore assoluto e l'uomo si sente totalmente dipendente da lui, il servizio reso a lui non è ritenuto come degradante, ma, al contrario, è un onore,²⁰⁶ anche se nei LXX, a differenza di *παῖς, δοῦλος* come traduzione di *בְּנֵי* acquista la sfumatura dell'illegittimità e assurdità.²⁰⁷ Anche nel NT, la famiglia linguistica di *δοῦλος* designa un rapporto incondizionato di dipendenza da un *κύριος* che esige una totale sudditanza da parte del *δοῦλος*, senza che sia giustificata in alcun modo. Anche se implica assenza di libertà e limitazione, non c'è l'accento di disprezzo e di infamia, come nella greco profana e nell'ellenismo, e neppure quello attenuato, come nel concetto veterotestamentario e giudaico.²⁰⁸ La famiglia linguistica di *δοῦλος* ricorre nel NT nei due significati principali: a) come lo stato di schiavitù come condizione sociale, dove *δοῦλος* indica lo schiavo domestico; b) usato nel senso traslato per designare il rapporto di dipendenza e di servizio a Dio, il rapporto di servizio reciproco, o per indicare uomini soggetti ad una forza dominatrice, la corruzione (2 Pt 2,19), il peccato (Rm 6,16s.20), e quale contrasto a questa forza negativa la sottomissione alla giustizia (Rm 6,18).²⁰⁹

La realtà della schiavitù al peccato viene presentata anche nel brano esaminato, nel v. 34. Gesù designa come *δοῦλος* colui che pensa di essere libero, ma di fatto non lo è. Colui che pecca (ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν) è lo schiavo del peccato²¹⁰, pur essendo figlio di Abramo. Il peccato (al sg.) significa, in Gv, fondamentalmente il rifiuto di Gesù come l'Inviato di Dio. Nel caso del v. 34 si tratta di un'allusione all'incredulità dei Giudei (cf. 8,24; anche 1 Gv 3,4; Gv 3,18ss; 8,21; 9,41)²¹¹, che è una forma importante di questo rifiuto. Comparando il v. 34 con 1 Gv 3,8 (ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν),

²⁰⁶ A. WEISER, «δουλεύω», 846.

²⁰⁷ K.H. RENGSTORF, «δοῦλος», 269.

²⁰⁸ K.H. RENGSTORF, «δοῦλος», 273-274.

²⁰⁹ A. WEISER, «δουλεύω», 846-848.

²¹⁰ Secondo la critica testuale (cf. p. 10), l'aggettivo «del peccato» nel v. 34 viene omissso in alcuni testimoni importanti, ma la lezione degli altri codici va a favore del testo più lungo, anche se questa lezione è considerata condizionata dalla teologia paolina (cf. Rom 6,6-18; 6,17: ἦτε δοῦλοι τῆς ἁμαρτίας). Il senso della frase tra le due varianti, però, non si cambia quasi per niente.

emerge di più la condizione di dipendenza fatale dall'Avversario di Dio per eccellenza e del suo Inviato. Se alcuni autori cercano alternativa tra il diavolo o il peccato, quale di essi è il soggetto che rende schiavo (e con questa discussione fanno dipendere accezione o scarto della variante testuale più lunga)²¹², è piuttosto da rilevare, che colui che si fa dominare dal peccato, è, per il fatto stesso, soggetto al diavolo (cf. Gv 8,44).

L'idea che il commettere un peccato grave riduce l'uomo in servitù di questo peccato, appare anche nel giudaismo. Nella comunità di Qumran la coscienza della potenza del peccato e della generalità della colpa era molto forte. Però non s'incontra un concetto della schiavitù riguardo a queste espressioni del male nell'uomo. Invece negli scritti rabbinici è possibile trovare l'idea della servitù dei peccati, degli istinti cattivi. Un commento alla Genesi riguardo a Caino che dev'essere in guardia davanti al peccato e alla sua bramosia (4,7), dice: «Beato l'uomo che è più alto del suo peccato e non il suo peccato più alto di lui...» (Ber.R. 22). Solo colui che agisce bene, solo il giusto ha la forza di liberarsi dalla schiavitù di tali istinti. Un modello per il dominio delle forze cattive nell'uomo sono i patriarchi Abramo, Isacco e Giacobbe. Nello stesso commento rabbinico è scritto più avanti: «Rabbi Levi disse: [...] *in tutto*²¹³, dominò il suo istinto (עֵצֶר הָרַע – in ingl. “evil inclination”)». Secondo questa linea rabbinica, lo studio e l'osservazione della Torà sono il mezzo per liberarsi dal potere del male.²¹⁴

Lo schiavo nel senso della condizione sociale appare nella breve parabola del v. 35, precedentemente indipendente e poi inserita tra i vv. 34.36²¹⁵. Essa serve da transizione tra questi due versetti, congiungendo i temi della liberazione dalla schiavitù e del ruolo del Figlio. L'immagine qui contenuta presenta una comunità domestica, in cui vi sono degli schiavi e un figlio del padrone di casa. Gli schiavi lasceranno un giorno la casa, il figlio vi resta come erede. Gli schiavi

²¹¹ Cf. H.E. LONA, *Abraham in Johannes 8*, 214-215; L. CAMARERO MARÍA, *Revelaciones solemnes*, 313.

²¹² Cf. X. LÉON-DUFOUR, *Lecture*, II, 284-285; I. DE LA POTTERIE, *La vérité*, II, 855-856.

²¹³ «Il Signore lo (Abramo) aveva benedetto *in tutto*» (Gen 24,1b).

²¹⁴ Cf. H.E. LONA, *Abraham in Johannes 8*, 262-263; R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, II, 264.

²¹⁵ Così la indica C.H. DODD, *Historical Tradition*, 382.

potavano essere ereditati, ma anche liberati²¹⁶, confiscati, o venduti ad un altro padrone.

L'opposizione dei vocaboli δούλος – υἱός non è solita²¹⁷. Per il binomio δούλος – ἐλεύθερος, che si aspetterebbe più frequente, nel NT ci sono esempi abbondanti (Rm 6,20; 1 Cor 7,21s; 12,13; Gal 3,28; Ef 6,8; Col 3,11; 1 Pt 2,16; Ap 6,15; 13,16; 19,18). Ma per il binomio di Gv 8,35 troviamo soltanto poche ricorrenze analoghe. Paolo ha usato questo motivo nel suo midrash su Gen 21 in Gal 4,21-31. Concretamente nel v. 30 viene citato Gen 21,10, dove Sara si rivolge ad Abramo perché lui cacci via la schiava (παιδίσκη) insieme con il figlio di lei, poiché soltanto Isacco era costituito erede. L'idea comune con Gv 8,35 è che soltanto il figlio della donna libera, cioè il vero figlio di Abramo, deve rimanere a casa²¹⁸ per sempre, e non il figlio di una schiava, quindi schiavo anche lui. Si deve, però, notare, che l'interesse di Paolo è determinare la vera discendenza di Abramo, che quest'allusione c'è, sì, ma non è principale in Gv 8,35.

La somiglianza del v. 35 con le parabole dei Sinottici, accennata da C.H. Dodd²¹⁹, si manifesta, anche con punti tematici comuni, nella parabola dei vignaioli omicidi (cf. Mc 12,1-12; Mt 21,33-46; Lc 20,9-19), dove si congiunge il tema del figlio con quello dell'eredità, che i servi, senza il giusto diritto, vogliono usurpare a prezzo dell'uccisione del figlio (cf. Gv 8,37 nel contesto più vicino).²²⁰

Lo scopo principale di questa parabola non sta nelle relazioni stesse nella casa, ma nel «rimanere» lì e di come lo stato dello schiavo e quello del figlio sono determinati da esso,²²¹ per sottolineare poi lo stato di libertà a cui porta il «figlio», cioè Gesù stesso (cf. v. 36); egli è l'ultima istanza davanti a cui si decide se uno rimane schiavo o diventa libero.²²²

²¹⁶ La liberazione degli schiavi ebrei nell'ambiente di Israele doveva essere fatta ogni settimo anno (anno sabbatico – Es 21,2ss / Dt 15,12ss) o ogni cinquantesimo anno (anno giubilare – Lv 25,39ss).

²¹⁷ Cf. più sopra, pp. 59.60.

²¹⁸ Qui non nel senso di οἶκος, ma di οἰκία che significa la casa con i beni che contiene e quelli che vi abitano, quindi la famiglia.

²¹⁹ C.H. DODD, *Historical Tradition*, 380-382.

²²⁰ J. BLANK, *Krisis*, 234, n. 11. Cf. H.E. LONA, *Abraham in Johannes 8*, 264-266.

²²¹ Cf. H.E. LONA, *Abraham in Johannes 8*, 216.

²²² J. BLANK, *Krisis*, 234. La portata cristologica del v. 35 con l'accento sulla preesistenza di Gesù è sostenuta da B. LINDARS, «Slave and Son», 271-286.

• σπέρμα (τέκνα) Ἀβραάμ:

Gv 8,30-59 è l'unica sezione nel Quarto Vangelo dove appare il vocabolo Ἀβραάμ (Abramo). Appare qui, come è stato già menzionato, 11 volte. Questo fatto significa che il vocabolo ha una notevole importanza per il brano in esame. Abramo ha un grande rilievo per gli autori del NT. Lo troviamo soprattutto in Paolo (Rm c. 4, Gal c. 3), in Eb (specie c. 7 e c. 11) e in Gc 2,21.23. Là si trova per lo più come modello di fede. Nella nostra pericope, Abramo ha la funzione piuttosto relativa – come capostipite carnale, ma anche come un punto di riferimento nella storia della salvezza, come una persona alle origini della religione, quasi diremmo il suo «padre spirituale».

Le prime due menzioni del patriarca sono collegate con il termine σπέρμα e si trovano nei vv. 33b e 37a. Per la prima volta l'espressione appare sulla bocca dei Giudei che vogliono dimostrare così la loro libertà intesa, sì, spiritualmente ma con una sfumatura di formalità, di automaticità.

Secondo la teologia giudaica biblico-targumica, la discendenza d'Abramo è portatrice della vera libertà che è religiosa nella sua radice e nel suo nucleo. I Giudei sono in questo senso «la posterità di Abramo, i figli e servi liberi di Dio a partire dall'alleanza di Abramo, attualizzata nell'esodo, soprattutto nell'alleanza del Sinai, i quali non perdono la loro dignità di tali neppure per l'oppressione dei regni (Egitto, Babilonia, Roma)»²²³. Per le promesse fatte ad Abramo (Gen 12 e 15), Israele, quale discendenza di Abramo, era considerato «figlio di Dio» che doveva essere libero per servire direttamente il Signore (cf. Es 4,22). La tradizione targumica (cf. Tg N Gen 12,3) assicurava che per l'elezione d'Israele da parte di Dio, esso era libero dal giogo delle nazioni. Anche Deutero-Isaia, rivolgendosi alla comunità israelita, chiama i suoi membri «discendenza di Abramo» (41,8 – LXX: σπέρμα Ἀβραάμ) e Abramo il loro padre (51,2 – LXX: Ἀβραάμ τὸν πατέρα ὑμῶν). Il targum d'Isaia aggiunge in alcuni passi del TM un riferimento alla paternità di Abramo (43,12; 46,11; 48,15s).²²⁴ Per il tema della libertà della discendenza d'Abramo si possono presentare anche altri esempi della letteratura del tardo giudaismo. Per es. Mishna Babbà Kammà VIII,6 che dice: «Rabbi Akiba insegna: Anche i più poveri in Israele devono essere considerati cittadini liberi decaduti dalla loro agiatezza: perché anch'essi sono figli di Abramo, Isacco e Giacobbe» (cf. anche Mishna Babbà Metzi'a' VII,1).²²⁵ Ma questa poteva essere anche una falsa sicurezza – come se la

²²³ L. CAMARERO MARÍA, *Revelaciones solemnes*, 310.

²²⁴ Cf. L. DEVILLERS, *La fête*, 375-378.

²²⁵ H.E. LONA, *Abraham in Johannes 8*, 254.

sola appartenenza al popolo d'Israele come l'eredità di Abramo potesse assicurare una libertà salvifica, espressa anche in una maniera politica, prescindendo dalla condotta corrispondente all'alleanza abramitica e a quella sinaitica. Già nell'AT tale atteggiamento era criticato dai profeti, p. es. da Ezechiele (33,23-26) che si rivolgeva contro quelli che, pur non comportandosi secondo i precetti dell'alleanza, pretendono di aver garantito, per promessa fatta ad Abramo, il possesso del paese. La stessa linea profetica si trova anche nei sinottici (Mt 3,9 e Lc 3,8 par.) che in questi vv. presentano i Giudei con una simile pretesa di sicurezza della salvezza; ricorre nel contesto della conversione dalla condotta peccaminosa e del battesimo che offre Giovanni Battista. Si può intravedere in questo testo una certa affinità con il contesto prossimo a Gv 8,33, dato che Gesù parla della libertà dal peccato (8,34).²²⁶

In questo modo profetico è presentato anche Gesù, quando egli stesso usa, per la seconda volta nel nostro brano, l'espressione «seme d'Abramo» nei riguardi dei suoi interlocutori. Egli conferma la loro affermazione precedente, ma anche la corregge, l'espone ad un'angolatura diversa, nella quale relativizza la valenza di questo attributo nella situazione presente. Gesù qui, per σπέρμα Ἀβραάμ, intende la discendenza *carnale* dai patriarchi, secondo alcuni commentatori.²²⁷

Il collegamento di questi vocaboli appare nel NT ad alcuni posti. Esso assume un rilievo speciale in Paolo, soprattutto nei passi menzionati poco prima. Per la concezione teologica di Paolo, σπέρμα τοῦ Ἀβραάμ è Cristo (Gal 3,16-17) e quelli che per la fede simile a quella di Abramo sono incorporati in lui (Rom 4,16-25; Gal 3,7-29).²²⁸ Questa argomentazione di Paolo ha la sua origine nella polemica con i maestri di stampo giudeo-cristiano che volevano costringere i convertiti al cristianesimo dai pagani a osservare tutti i precetti della legge giudaica, inclusa la circoncisione. Paolo, contro di essi, propugna la libertà della vita in Cristo, senza eccedenti

²²⁶ Cf. L. CAMARERO MARÍA, *Revelaciones solemnes*, 273-284.310-312. Cf. anche H.E. LONA, *Abraham in Johannes 8*, 251-261. Ma sia detto al proposito che terminologicamente in questi testi non c'è «discendenza» ma «padre»/«figli».

²²⁷ M. THEOBALD, «Abraham - (Isaak -) Jakob», 173. J.S. SIKER, *Disinheriting the Jews*, 137, scrive a questo proposito: «For the Jews in John, spiritual descent goes hand in hand with physical descent; the one brings the other. It is this connection which Jesus denies. The Jews are portrayed as placing a premium on genetic descent (*sperma*), assuming that the status of being children of Abraham (*tekna*) goes along with it. But for John, physical descent has no necessary connection to paternity.»

²²⁸ C.H. DODD, «A l'arrière-plan », 11.

fiocchi della specifica interpretazione della legge mosaica.²²⁹ Ma altrove anche Paolo usa questa costruzione nel senso naturale del lignaggio (Rom 9,7; 11,1; 2 Cor 11,22).

Poi, Abramo compare nella costruzione τέκνα τοῦ Ἀβραάμ (v. 39d). Gesù nega con quest'espressione ciò che i Giudei hanno detto poco prima, che cioè ὁ πατήρ ἡμῶν Ἀβραάμ ἐστίν. Quindi, anche due altre ricorrenze si legano direttamente ad Abramo come il padre dei Giudei (vv. 53.56). A differenza della costruzione con σπέρμα, questa significherebbe la parentela *spirituale* con Abramo, come modello per i pii e giusti Giudei.²³⁰

Per quanto riguarda le altre ricorrenze dei vocaboli τέκνα/πατήρ collegato con Ἀβραάμ nel NT, possiamo nominare Mt 3,8-9 (Lc 3,8 par.) quando Giovanni Battista dice: ποιήσατε οὖν καρπὸν ἄξιον τῆς μετανοίας καὶ μὴ δόξητε λέγειν ἐν ἑαυτοῖς· πατέρα ἔχομεν τὸν Ἀβραάμ. λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι δύναται ὁ θεὸς ἐκ τῶν λίθων τούτων ἐγεῖραι τέκνα τῷ Ἀβραάμ. Qui viene sottolineata l'insufficienza della discendenza fisica per assicurare ai Giudei l'immunità automatica dall'escatologica ira di Dio.²³¹ Anche il ricco epulone della parabola di Lazzaro (Lc 16,24-25) si appella al «padre Abramo» ed egli lo chiama «figlio», ma non per questo è erede del regno promesso ad Abramo.²³² Poi, in Rom 9,7, all'inizio della riflessione di Paolo sulla sorte di Israele, emerge la differenza tra τέκνα e σπέρμα: οὐ γὰρ πάντες οἱ ἐξ Ἰσραὴλ οὗτοι Ἰσραὴλ· οὐδ' ὅτι εἰσὶν σπέρμα Ἀβραάμ πάντες τέκνα, ἀλλ' ἐν Ἰσαὰκ κληθήσεται σοι σπέρμα (Rom 9,6b-7). Alla fine dell'argomentazione di Paolo in 9,8, però, la differenza è eliminata quando σπέρμα è equiparato, al livello di significato, a τέκνα; ma questo avviene soltanto quando σπέρμα si riferisce ai figli della promessa (cf. Gen 21,12).²³³

Il ricorso dei Giudei alla paternità d'Abramo nei loro riguardi deve essere, perché sia vera al livello spirituale, contrassegnato dalle opere che

²²⁹ In un contesto simile questo tema viene sviluppato anche nel *Dialogo con Trifone* di san Giustino (*Dial* 44 e 47). Cf. T.B. DOZEMAN, «Sperma Abraam in John 8», 342-358. Dozeman, però, da questa comparazione con i testi di Paolo e Giustino tira la conclusione che anche in Gv 8 la designazione σπέρμα Ἀβραάμ indica i giudeo-cristiani osservanti la Legge («law observing Christian Jews») in contrapposizione al partito di libertà, cioè i cristiani non sottoposti all'osservanza della Legge.

²³⁰ M. THEOBALD, «Abraham - (Isaak -) Jakob», 173.

²³¹ D.A. HAGNER, *Matthew 1-13*, 50.

²³² C.H. DODD, «A l'arrière-plan », 15.

²³³ H.E. LONA, *Abraham in Johannes 8*, 271-272.

corrispondono a quelle d'Abramo²³⁴. Altrimenti si passa necessariamente ad una paternità spirituale opposta, che in quel momento non è menzionata esplicitamente, ma il suo svelamento già pian piano si sta preparando. Per le loro intenzioni omicide i Giudei non possono essere figli d'Abramo, neanche figli di Dio, alla cui paternità essi passano ad appellarsi, anche se era una convinzione comune di quell'epoca²³⁵.

In 8,53 i Giudei di nuovo si appellano ad Abramo come loro padre; in questo caso passano dall'accentuare la paternità stessa nei loro riguardi, al confronto del patriarca con la persona di Gesù (come in 4,12 la Samaritana la confrontava con l'altro patriarca – Giacobbe).²³⁶ Gesù si presenta, infatti, come il garante dell'immortalità per mezzo dell'osservazione della sua parola, cosa che Abramo non poté assicurare per la sua discendenza, anzi, egli stesso morì. Questo paragone d'Abramo con Gesù è presentato da Gv come derisione, da parte dei Giudei, della sua pretesa, è uno dei casi dell'ironia giovannea che, senza intenzione consapevole dei protagonisti del detto, esprime la verità.²³⁷ Gesù è veramente più grande d'Abramo perché appartiene all'ordine divino.²³⁸ A questa realtà Gesù allude molto chiaramente soprattutto nel v. 58, al culmine cristologico di tutta la controversia: Πρὶν Ἀβραὰμ γενέσθαι ἐγὼ εἰμί. Ma anche già nella preparazione a questa asserzione, nel v. 56, viene mostrata l'inferiorità d'Abramo rispetto a Gesù. Abramo, il preteso padre dei Giudei, serve adesso solo come il punto di riferimento a Gesù stesso, come il suo testimone²³⁹ che si rallegrò in vista del fatto di vedere (ἠγαλλίασατο ἵνα ἴδῃ) «il suo giorno», cioè la realizzazione, nella sua persona, delle aspettative escatologico-salvifiche. Queste erano contenute, almeno implicitamente, nella promessa della discendenza, fattagli da Dio, e poi anche nel suo adempimento nella nascita d'Isacco che era il primo anello della catena genealogica da cui doveva nascere il futuro Messia.²⁴⁰

²³⁴ Per le opere d'Abramo cf. Gc 2,21.22 dove queste opere (qui il sacrificio d'Isacco) sono espressione necessaria della sua fede.

²³⁵ Cf. più sopra, p. 64.

²³⁶ Cf. M. THEOBALD, «Abraham - (Isaak -) Jakob», 163-172.181.

²³⁷ G. CARON, *Qui sont les «Juifs»*, 246.

²³⁸ M. THEOBALD, «Abraham - (Isaak -) Jakob», 181.

²³⁹ M. THEOBALD, «Abraham - (Isaak -) Jakob», 182; G. CARON, *Qui sont les «Juifs»*, 249.

²⁴⁰ Cf. R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, II, 297-299; H.N. RIDDERBOS, *The Gospel*, 320s.

Anche se il significato del giubilo d'Abramo non è del tutto chiaro, secondo la tradizione giudaica questo si riferisce forse al suo «riso» in Gen 17,17 dove Abramo, nella vecchiaia sua e della moglie Sara, reagisce alla promessa del figlio da parte di Dio. Questo riso, secondo l'esegesi giudaica, è una manifestazione di gioia (Giub 15,17; Tg O; Filone d'Alessandria, *De Mutatione Nominum*). La gioia riguarda non soltanto la generazione d'Isacco (= «il riso») ma in lui la speranza della comparsa di «un seme santo... un popolo dell'eredità, un regno sacerdotale e un popolo santo per Dio» (Giub 16,16ss)²⁴¹. La visione d'Abramo di Gv 8,56 poi corrisponde al meglio con l'Apocalisse d'Abramo, secondo cui l'oggetto della sua visione (alla teofania di Gen 15,5-17) fu la distruzione del tempio²⁴² e la presentazione della fine dei tempi con la venuta dell'Eletto di Dio nella relazione al rinnovamento del suo popolo. Gv, pur conoscendo queste fonti giudaiche, usa un midrash specifico cristiano su Abramo, che si è sviluppato da esse. Secondo esso, la gioia con la speranza di Abramo si riferiscono al giorno di Messia.²⁴³

Abbiamo visto che in Gv 8 la discendenza o il «seme» d'Abramo (σπέρμα Ἀβραάμ) semanticamente non corrisponde ai «figli d'Abramo» (τέκνα τοῦ Ἀβραάμ). Il seme è la discendenza puramente fisica, corporea, che non garantisce ancora l'acquisto dei beni promessi ad Abramo. Soltanto quelli che fanno le opere d'Abramo (v. 39), possono chiamarlo «loro padre» e sono così veramente suoi figli, quindi anche eredi che sono liberi (vv. 32.34-36). Queste opere consistono nella testimonianza d'Abramo per Gesù, poiché egli vide Gesù e giubilò (v. 56)²⁴⁴. Abramo con le sue opere è prefigurazione dell'obbedienza alla volontà divina, in quanto essa è presente nella fede d'Abramo.²⁴⁵ È proprio la fede d'Abramo che è proverbiale. Si tratta quindi dell'imitazione del suo atteggiamento riguardo a Gesù che è rivelatore delle verità divine (τὴν ἀλήθειαν ὑμῖν λελάληκα ἣν ἤκουσα παρὰ τοῦ θεοῦ – v. 40; cf. v. 47). Colui che accoglie Gesù diventa persino figlio di Dio e può lecitamente chiamare Dio «suo padre». Nella concezione giovannea, è dunque l'aspetto della fede, della fede in Gesù, che è decisivo per la figliolanza abramitica.

²⁴¹ Il Libro dei giubilei presenta Abramo anche come colui che celebrava per primo la festa delle Capanne (Giub 16,21), la festa che ha funzione di retroscena del brano di Gv 8,30-59. Per questo cf. M. COLOE, «Like Father, Like Son», 1-11.

²⁴² Anche la controversia di Gv 8 si svolge nell'area del tempio.

²⁴³ R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, II, 297-298; cf. H.E. LONA, *Abraham in Johannes 8*, 292-313.

²⁴⁴ J.S. SIKER, *Disinheriting the Jews*, 141-142.

²⁴⁵ J. JEREMIAS, «Ἀβραάμ», 8; cf. H.E. LONA, *Abraham in Johannes 8*, 305-307.

- πατήρ – εἶναι ἐκ τοῦ πατρός – ὄρᾱν, ἀκούειν παρὰ τῷ πατρί – ποιεῖν τὰ ἔργα τοῦ πατρός:

Nel NT πατήρ ricorre 414 volte, di cui incirca 250 casi è riferito a Dio e più di 150 a uomini. In Gv la parola è presente 136 volte (più di tutti gli altri scritti del NT), di cui 100 casi si trovano sulla bocca di Gesù.²⁴⁶ Dell'insieme delle ricorrenze di πατήρ nel Quarto Vangelo, 120 ne designa Dio che viene nominato come θεός solo 59 volte.²⁴⁷ L'evangelista usa la figura del padre di famiglia per spiegare il mistero cristologico. In questo senso il Padre rimane colui che ha la preminenza e la direzione. Il Figlio lo conosce e per questo gli obbedisce e l'onora. Così egli esprime il suo amore verso il Padre, ma nello stesso tempo si sente amato da lui. Gesù è inviato – termine specifico per indicare l'azione rivelatrice – per realizzare la volontà del Padre, quella che ha appresa da lui. Il legame tra il Padre e il Figlio è intimo fino a tal punto che il Padre dimora nel Figlio e il Figlio in lui (14,10), persino che il Figlio e il Padre sono una cosa sola (10,30). In tal modo accogliere o rifiutare il Figlio significa nello stesso tempo prendere posizione di fronte al Padre che per mezzo suo si fa conoscere.²⁴⁸ Questa paternità di Dio rispetto a Gesù viene contestata dai Giudei che la ritengono una sua presunzione bestemmia di farsi simile a Dio. Anzi, se Dio è padre rispetto agli uomini, sono proprio anch'essi, a giusta ragione, come membri del popolo eletto, i suoi figli perché chiamandosi così esprimono la loro fede monoteistica (cf. 8,41).²⁴⁹

Nel nostro brano πατήρ è il sostantivo più frequente (13 volte). Non è soltanto la frequente ricorrenza diretta del lessema che enuncia la sua importanza, ma anche i vocaboli, come υἱός, σπέρμα, τέκνα, presuppongono la presenza di un padre e un riferimento a lui. Se nell'insieme del Quarto Vangelo πατήρ è quasi interscambiabile con θεός, nel nostro brano esso assume non soltanto la designazione specifica di Dio da parte di Gesù, ma anche la determinazione di una provenienza ontologica nel senso del dualismo giovanneo²⁵⁰. Il padre è, in questo

²⁴⁶ O. MICHEL, «πατήρ», 126.

²⁴⁷ E. ZINGG, *Gott als «Vater»*, 24-25. L'autrice per θεός come designazione di Dio non intende quelle forme che si trovano come aggettivo delle altre persone o realtà. Nel numero delle ricorrenze non include θεός del c. 21 (v. 19), c. considerato un'aggiunta.

²⁴⁸ Cf. G. SCHRENK, «πατήρ», 997-1000.

²⁴⁹ Cf. G. SCHRENK, «πατήρ», 1002-1003.

²⁵⁰ Secondo U.C. Von Wahlde, questa divisione dualistica dell'appartenenza ontologica secondo le opere appartiene al topos letterale dell'epoca: «... a pattern of

senso, un principio o un referente del bene o del male, quindi i «figli» appartengono alla sfera o di Dio, o del mondo contrastante a lui – nel nostro brano è il diavolo, prima intuito, poi (nel v. 44) esplicitato. Il criterio giovanneo del discernimento della provenienza delle persone in gioco sono le loro opere che corrispondono a quelle del padre rispettivo. Si tratta quindi dell'origine dell'agire e dell'esistenza umani che significa per l'evangelista la decisione sulla salvezza e non-salvezza.²⁵¹ È il comportamento che esprime l'atteggiamento verso Gesù. La sua persona e la rivelazione di cui egli è portatore, sono una «carta di tornasole» univoca che determina con certezza l'origine degli attori.²⁵²

Della paternità d'Abramo, che fa parte, una parte importante anch'essa di questa sezione, si è trattato nella sezione precedente²⁵³, proprio perché essa assume un significato particolare nel brano studiato. Però la paternità d'Abramo è nella stessa linea di quella divina, perché Abramo era il fondatore e simbolo della fede monoteistica²⁵⁴, il fedele servo di Dio che aderì totalmente a lui. Ma semplicemente anche perché per i Giudei l'essere figli d'Abramo racchiudeva in sé la paternità di Dio per loro²⁵⁵. I Giudei, perché falliscono nell'imitare il loro antenato carnale Abramo non facendo le sue opere, soprattutto non credendo²⁵⁶, non possono essere figli suoi, né figli di Dio. Essi fanno quello che sentono dal loro vero padre (v. 38). Non amano Gesù (cf. v. 42), persino lo vogliono uccidere (v. 40). Sono incapaci di ascoltare il linguaggio di Gesù (v. 43) che ha origine da Dio (cf. v. 47). In questi fatti si manifesta, come dice Gesù apertamente nel v. 44, che il vero padre dei Giudei è il diavolo di cui vogliono seguire e praticare (ποιεῖν) i desideri, omicidi e menzogneri – contrastanti la verità. Gesù, invece, fa (ποιεῖ) quello che fa suo padre (5,19), dice (λαλεῖ) la verità che ha sentito (8,40) / visto (v. 38)

polemical argument, cast within an apocalyptic worldview, in which the author and his opponents are shown to have contrasting origins and that these origins are evident in the actions of each group. In all of the instances, a basic choice is presented either to follow God or to follow the devil.» U.C. VON WAHLDE, «“You Are of Your Father the Devil”», 437.

²⁵¹ «[...] das Woher menschlichen Existierens ist für ihn [Johannes] die Entscheidung über Heil und Unheil.» E. GRÄSSER, «Die Juden als Teufelssöhne», 160.

²⁵² Cf. G. CARON, *Qui sont les «Juifs»*, 226.

²⁵³ Vedi sopra, pp. 64-68.

²⁵⁴ Cf. Giuseppe Flavio, Ant. Iud. 1,155; anche H.E. LONA, *Abraham in Johannes* 8, 275.

²⁵⁵ «Die Gottesvaterschaft bestätigt die Abrahamsvaterschaft für die Juden» H.E. LONA, *Abraham in Johannes* 8, 277.

²⁵⁶ Cf. J. BLANK, *Krisis*, 236.

da suo padre, cioè Dio. Egli onora suo padre (v. 49) che lo glorifica alla sua volta (v. 54).

Proclamarsi ed essere realmente figli d'Abramo o persino figli di Dio, significa comportarsi adeguatamente verso colui che è il figlio di Dio per eccellenza. Secondo il Quarto Vangelo, l'identità del τέκνον (τοῦ) θεοῦ è garantita solo per coloro che accolgono Gesù (cf. Gv 1,12) e credono in lui. Anche in 11,52 compaiono «figli di Dio» i quali non sono nient'altro che credenti – quindi sono chiamati così proprio per la loro relazione a Gesù.²⁵⁷ Gesù stesso chiama i suoi discepoli «miei fratelli» (20,17; cf. anche 21,23) proprio perché, in virtù della sua esaltazione e dell'imminente dono del promesso Spirito, sta nascendo la loro relazione al Padre di Gesù che diventa loro Padre.²⁵⁸ Prima Gesù, innalzato sulla croce, ha proclamato figlio di sua madre, quindi suo fratello, «il discepolo che egli amava» (19,26-27), che è «la personificazione del discepolo perfetto, del vero fedele di Cristo, del credente che ha ricevuto lo Spirito»²⁵⁹.

• διάβολος, δαιμόνιον:

Διάβολος, nel greco «accusatore», «calunniatore», «avversario» è nei LXX la traduzione della denominazione ebraica dell'avversario per eccellenza, del יָצָן (Gb 1,6-8.12; 2,1-7; Zc 3,1.2 ecc.). Con questo significato il sostantivo ricorre nel NT 34 volte, di cui 12 negli scritti giovannei, 3 sole ricorrenze sono in Gv. Nel NT ci sono poi altri termini che rendono lo stesso concetto, di cui in Gv si trovano σατανᾶς, ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου (τούτου).²⁶⁰

La concezione neotestamentaria (come anche quella del giudaismo) del diavolo è determinata dall'assoluta opposizione tra Dio e il diavolo, tra il regno di Dio presente in Cristo²⁶¹ e il mondo dei demoni che sono gli «angeli» (cf. Mt 25,41; Ap 12,7-9) del diavolo, il loro principe supremo.

Infatti, i demoni sono, secondo la tradizione giudaica, gli esseri opposti agli angeli di Dio, esseri danneggiatori e corruttori. In questo senso appaiono anche nel NT, dove ricorrono 63 volte, di cui 6 ricorrenze sono in Gv.²⁶²

²⁵⁷ Cf. J.S. SIKER, *Disinheriting the Jews*, 137-138.

²⁵⁸ Cf. G.R. BEASLEY-MURRAY, *John*, 378; R.E. BROWN, *John*, II, 1016s.

²⁵⁹ M. THURIAN, *Marie*, 237.

²⁶⁰ O. BÖCHER, «διάβολος», 714-715.

²⁶¹ Cf. W. FOERSTER, «διαβάλλω, διάβολος», 78.

²⁶² O. BÖCHER, «δαιμόνιον», 649-650.

Nel brano studiato, dopo aver parlato di un padre dei Giudei (vv. 38.41), che non è né Abramo, né Dio, questo padre è specificato nel v. 44 – è il diavolo.

Il testo del v. 44a pone un problema: ὑμεῖς ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου ἐστέ si tradurrebbe letteralmente come «voi siete dal padre del diavolo». Alcuni esegeti hanno spiegato il genitivo nel senso esplicativo: «voi siete dal padre, cioè del diavolo».²⁶³ Altri poi hanno cercato di chiarire questo fatto con il riferimento a Caino come il padre.²⁶⁴ Soprattutto Dahl ha sviluppato questa idea più in dettagli. Prendendo in considerazione l'enunciazione «quello era omicida fin dall'inizio» (v. 44c), risulta più chiaro che si tratti di Caino, il primo omicida. Questi autori, tra cui in primo luogo Dahl, utilizzano come sfondo di queste espressioni un'antica leggenda, secondo cui Caino non era figlio di Adamo, ma di Eva e di un angelo decaduto. Per questo i Giudei, nel discorso di Gesù, sarebbero figli del diavolo, come lo era anche Caino che uccise Abele. Per questo Dahl modifica il testo con la congettura che un copista, per il quale non era comune l'allusione a Caino, identificò il padre anonimo dei vv. 38.41 con il diavolo. Il testo, dunque, suonerebbe così: ὑμεῖς ἐκ τοῦ πατρὸς, τοῦ Κάϊν, τοῦ διαβόλου ἐστέ. Senza modificazioni testuali, ma sempre intendendo Caino come il padre, si esprime Reim, specificamente appellandosi ai «desideri» (τὰς ἐπιθυμίας) che in Gen 4,7 sono riferiti a Caino. La discendenza dei Giudei da Caino poi era sostenuta dai Samaritani. Questa teoria combacerebbe col v. 48, dove Gesù è chiamato dai suoi interlocutori «un samaritano», forse proprio perché nel v. 44 designa i Giudei in tal modo.²⁶⁵ Però in realtà, i Samaritani consideravano i discendenti di Caino come figli di Belial, eventualmente figli delle tenebre. Non era quindi insolito, per i Samaritani, chiamare i Giudei «figli del diavolo».²⁶⁶ Questa osservazione di J. Bowman sembra più accettabile per il testo, perché non è necessario così un intervento (teorico, non fondato nei testimoni scritti finora trovati) nel testo.²⁶⁷

Ma neanche questa teoria risolve il problema e affievolisce troppo l'asperità eccezionale della forma usata, con la quale Gesù determina l'origine dei Giudei. Gesù, però, non usa questa parola come un'invettiva (come poi fanno i Giudei rispetto a lui dichiarandolo posseduto dal

²⁶³ Cf. R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, II, 287; C.K. BARRETT, *The Gospel*, 352; J. BECKER, *Das Evangelium*, I, 362; K. WENGST, *Das Johannesevangelium*, I, 336.

²⁶⁴ W. BAUER, *Johannes*, 127-129; R. BULTMANN, *Evangelium*, 241s; N.A. DAHL, «Der Erstgeborene Satans», 70-84; G. REIM, «Gotteskinder/Teufelskinder», 619-624.

²⁶⁵ G. REIM, «Gotteskinder/Teufelskinder», 621-622.

²⁶⁶ J. BOWMAN, *Samaritanische Probleme*, 60s; *Gospel*, 298-308.

²⁶⁷ Cf. H.E. LONA, *Abraham in Johannes 8*, 285-286.

demonio – v. 48), ma vuole così aprire loro gli occhi perché vedano la vera sorgente delle loro opere.²⁶⁸ «Essere dal diavolo» viene contrapposto all'«essere da Dio» (v. 47) che indica l'appartenenza di ordine spirituale, nel senso di «essere (abituamente) sotto l'influenza di»²⁶⁹ che si riconosce esternamente proprio dalle opere.²⁷⁰ Le opere dei Giudei che li qualificano come provenienti dal e appartenenti al diavolo sono, infatti, voler fare quello che questo loro padre ha desiderato da sempre: uccidere. Il diavolo contrasta la vita, la vita umana, è totalmente opposto a Gesù in cui da sempre c'era la vita (cf. 1,4) di cui egli può disporre (cf. 5,26), anzi, lui stesso è la vita (cf. 14,6).²⁷¹ Questo desiderio di togliere la vita, il diavolo lo cova «fin dall'inizio». Questa ἀρχή allude con molta probabilità alla storia della caduta dell'uomo nel paradiso, descritto nel c. 3 della Genesi, quando con la menzogna e l'astuzia il serpente (= il diavolo) introdusse nel mondo il peccato e di conseguenza anche la morte (cf. Sap 2,24). Questo viene confermato anche da 1 Gv 3,8: ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν, ὅτι ἀπ' ἀρχῆς ὁ διάβολος ἁμαρτάνει. Il diavolo è ἀνθρωποκτόνος (cf. 1 Gv 3,15²⁷²), perché fin dagli inizi dell'umanità spinge all'odio ed all'omicidio (Gen 4; 1 Gv 3,12).²⁷³ Uno «strumento» speciale del diavolo nel Quarto Vangelo è Giuda Iscariota (6,70; 13,2.27) che medierà la consegna di Gesù alla morte. Nella linea del diavolo agiscono, certo, anche i «Giudei» che vogliono uccidere Gesù (cf. 5,18; 7,1.19.20.25; 8,37; 11,53), un uomo che annuncia la verità proveniente da Dio (8,40). La verità non c'è nel diavolo, essa non rimaneva²⁷⁴ mai in lui. Perciò l'altro suo «desiderio» è anche diffondere la menzogna. Con la sua menzogna egli ingannava l'umanità volendola portare alla distruzione (cf. Gen 3,1ss). Nel caso presente, proferendo la menzogna, egli uccide la fede nei cuori dei Giudei.²⁷⁵ Che la sua attività è veramente antidivina, si dimostra nel fatto

²⁶⁸ H.N. RIDDERBOS, *The Gospel*, 315.

²⁶⁹ G. CARON, *Qui sont les «Juifs»*, 229.

²⁷⁰ Cf. più sopra, la voce precedente, p. 68.

²⁷¹ G. CARON, *Qui sont les «Juifs»*, 230.

²⁷² L'unico altro caso nella Bibbia dove si trova la parola ἀνθρωποκτόνος.

²⁷³ Cf. R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, II, 287.

²⁷⁴ I testimoni manoscritti appoggiano in maniera più o meno uguale la lettura di οὐχ ἔστηκεν (perfetto del verbo ἵστημι) e quella di οὐκ ἔστηκεν (imperfetto della forma antica di στήκω) – cf. la critica testuale, p. 12; ma qualunque opzione si faccia, non cambia molto il senso del testo.

²⁷⁵ I. DE LA POTTERIE, *La vérité*, II, 935; secondo lui l'omicidio del diavolo e la sua menzogna s'identificano, cf. 925.

che egli inculca in loro la motivazione dell'intenzione d'uccidere Gesù con l'accusa di bestemmia (cf. 5,18; 10,33; 19,7).²⁷⁶ La menzogna del diavolo (ormai anche dei Giudei) nel dialogo con Gesù nel nostro brano viene espressa nell'affermazione che essi conoscono Dio (8,41) e nel fatto che considerano Gesù come posseduto (8,48.52).²⁷⁷ Infatti, Gesù li chiama apertamente bugiardi (8,55).

Il diavolo²⁷⁸ quando esprime la menzogna, parla ἐκ τῶν ἰδίων, del possesso (cf. 1,11) e dell'essere (cf. 15,19) che gli sono propri.²⁷⁹ Egli parla da se stesso, prende delle sue riserve, invece Gesù, e lo sottolinea diverse volte, dice quello che ha sentito dal Padre.²⁸⁰ Il diavolo è presentato anche come padre della menzogna²⁸¹, cioè «l'immagine primigenia di ogni atteggiamento contro Dio, caratterizzato dalla “menzogna”». ²⁸²

Nel dualismo giovanneo, la menzogna è contrapposta alla verità, una qualità essenziale di Dio, il suo «spazio vitale». Non è, quindi, una frode occasionale, ma la perversione fondamentale. Se Gesù è la verità (14,6), il diavolo è il mentitore per eccellenza (cf. 1 Gv 2,22; 2 Gv 7).²⁸³

Un dualismo di stampo simile (anche per vocabolario), si può trovare in altri testi giovannei (1 Gv), nonché negli scritti del giudaismo contemporaneo – nei manoscritti di Qumran e per alcune somiglianze anche in altre opere letterarie, specialmente nei Testamenti dei Dodici patriarchi (T12P). In questi testi appaiono sia i principi di comportamento e d'azione (in questo caso di menzogna), che gli agenti che sottostanno ad essi.

²⁷⁶ Cf. M. HASITSCHKA, «Dämonen», 81.

²⁷⁷ Cf. M. HASITSCHKA, *Befreiung*, 267.

²⁷⁸ Si suppone, secondo i criteri della critica testuale e la logica del testo, la presenza piuttosto di ὅταν, che non di ὅς ἄν che indicherebbe qualsiasi persona.

²⁷⁹ R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, II, 288; «In der Lüge konstruiert er Gegenmacht zur Wahrheit und gerade darin handelt er seinem “Wesen” entsprechend, er redet ἐκ τῶν ἰδίων.» J. BLANK, *Krisis*, 240.

²⁸⁰ G. CARON, *Qui sont les «Juifs»*, 233.

²⁸¹ Αὐτοῦ nel testo (v. 44h) può essere sia neutro, in questo senso si riferirebbe alla menzogna (ψεῦδος), sia maschile, in questo caso il referente sarebbe «mentitore» (ψεύστης). Dalla logica interna del testo risulta che il primo dei significati è più accettabile. Cf. J. BLANK, *Krisis*, 240; R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, II, 287; C.K. BARRETT, *The Gospel*, 353; J. BECKER, *Das Evangelium*, I, 361s; X. LÉON-DUFOUR, *Lecture*, II, 292 e al.

²⁸² «[...] Urbild aller gottwidrigen Haltung, die durch “Lüge” gekennzeichnet ist.» R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, II, 288.

²⁸³ Cf. R.E. BROWN, *The Gospel*, I, 365.

I testi di 1 Gv sono 1,6.10; 2,4; 4,1-6; 4,20; 5,10. Soprattutto è 4,1-6 dove si trovano i principi dell'agire, lo spirito della verità e lo spirito dell'errore (τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας καὶ τὸ πνεῦμα τῆς πλάνης: v. 6). Questi spiriti corrispondono rispettivamente allo spirito di Dio (v. 2) e a quello dell'Anticristo (v. 3).

Tra i documenti di Qumran ve ne sono molti che contengono questi concetti, ma quelli del principio della verità e della menzogna nel modo più evidente ed esplicito si trovano in 1 QS III,13-IV,26. Nel v. 18 sono presentati spiriti di verità e d'inganno dei quali si specifica, in seguito, la sfera d'attività. Coloro che sono sotto il loro influsso, sono chiamati, tra l'altro, «figli di verità» (IV,5-6) che contrastano con «figli di inganno» (III,21). L'attività dello spirito d'inganno è poi caratterizzata così: «Ma lo spirito di ingiustizia²⁸⁴ è superbia, svogliatezza nel servizio della giustizia, empietà e menzogna, orgoglio ed esaltazione del cuore, simulazione e ignavia, violenza e abbondante contaminazione, iracundia e abbondante follia, gelosia insolente, opere abominevoli in spirito adultero, vie impure al servizio della turpitudine e lingua blasfema, cecità degli occhi e durezza di udito, collo rigido e gravezza di cuore, sicché cammina su tutte le vie delle tenebre e dell'astuzia malvagia. La visita di tutti coloro che camminano in lui consiste nell'abbondanza dei flagelli per mano di tutti gli angeli di perdizione, distruzione eterna nella vampante collera del Dio delle vendette, terrore perpetuo, ignominia continua e confusione sterminatrice nel fuoco di regioni tenebrose, tutti i loro tempi determinati nelle loro generazioni, saranno pianto triste e acerbo malanno in calamità tenebrose, fino al loro sterminio senza che tra di essi vi sia alcun resto né scampato» (IV,9-14).²⁸⁵

Nei T12P si parla del principio della menzogna, sempre nel contesto dualistico, principalmente nel Testamento di Giuda: «Riconoscete dunque, figli miei, che con gli uomini sono presenti due spiriti, quello della verità e quello dell'errore e in mezzo sta il giudizio della ragione che va nella direzione che sceglie» (TJud 20,1). Il «principe dell'inganno» può accecare l'uomo (TJud 19,4; cf. TSim 2,7), i «demoni dell'errore» lo avvolgono nel peccato (TJud 23,1); solo dopo la venuta del Messia, nel tempo di salvezza, non vi sarà più lo «spirito dell'errore di Beliar» (TJud 25,3, cf. TSim 6,6; TLev 3,3).²⁸⁶

Il dualismo contenuto in tutti questi testi, proprio come quello giovanneo, è un dualismo etico o modificato. Esso è distinto da quello

²⁸⁴ La parola ebraica תעות viene tradotta in questo modo nella versione italiana di L. Moraldi.

²⁸⁵ *I Manoscritti di Qumran*, L. MORALDI, ed.

²⁸⁶ *Gli apocrifi*, E. WEIDINGER, ed.

assoluto, peculiare dello gnosticismo, in due lineamenti: 1. Entrambi i principi del bene e del male sono, in definitiva, sotto controllo di, o creati da Dio. 2. È evidente che è possibile il cambiamento da un'orientazione all'altra.²⁸⁷ Questa caratteristica è valida anche per il brano studiato. Nella sezione precedente sul «padre» risulta che l'appartenenza dei Giudei (e qualunque altro uomo in gioco) ad uno dei due principi fondamentali è determinata dal modo di agire, caratteristico per ciascun principio. Il potere dell'assassino e del nemico della verità fin dall'inizio si manifesta nell'intenzione dei Giudei di uccidere Gesù, nel loro venir meno della fede nel quale avviene l'accoglienza della verità²⁸⁸. Nell'ultima analisi, è per la loro mancanza della fede, non nel senso di una parentela naturale, che l'autore ascrive ai Giudei il diavolo come padre.²⁸⁹

Sotto l'influsso della menzogna del diavolo, come si avvera la dichiarazione precedente di Gesù, i Giudei lo ritengono posseduto dal demonio (vv. 48.52). Tutte le sei ricorrenze del δαιμόνιον nel Quarto Vangelo si riferiscono alla maniera con cui i nemici di Gesù parlano della sua possessione. L'impulso a ciò è la pretesa di Gesù alla sua missione, il modo con il quale egli parla di Dio, eventualmente il suo potere di guarire i malati (10,21). L'argomento dei Giudei, sotto l'influsso della menzogna del diavolo, è che Gesù non può essere mandato da Dio, ma al contrario, sono le potenze antidivine che agiscono in lui. Anche i Sinottici registrano una simile accusa degli scribi o/e dei farisei che Βεελζεβούλ ἔχει καὶ ὅτι ἐν τῷ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων ἐκβάλλει τὰ δαιμόνια (Mc 3,22 *par*) o che πνεῦμα ἀκάθαρτον ἔχει (Mc 3,30).²⁹⁰ Però nei Sinottici, le menzioni dei demoni sono collegate quasi esclusivamente con un esercizio dell'esorcismo.

L'accusa dei Giudei, che Gesù è un samaritano e ha un demonio (v. 48), risuona come insulto. Esso esprime una dura opposizione dei Giudei verso Gesù e il loro distacco da lui.²⁹¹ Essi sono convinti della sua possessione, non è un'espressione di mera polemica o d'odio (οὐ καλῶς

²⁸⁷ U.C. VON WAHLDE, «“You Are of Your Father the Devil”», 424; per i singoli testi di paragone cf. 425-437.

²⁸⁸ Vedi sopra, p. 55s. Secondo R. BULTMANN, «ἀλήθεια», 244, la menzogna dei Giudei è «der zu Worte kommende Unglaube».

²⁸⁹ «Ihr verhärter Unglaube erweist die Juden nicht als Gotteskinder, sondern als “Teufelskinder”. Ihr Unglaube selber, nicht eine naturhaft-physische “Verwandtschaft”, hat sie dazu gemacht.» J. BLANK, *Krisis*, 239; cf. anche 240.

²⁹⁰ M. HASITSCHKA, «Dämonen», 79.

²⁹¹ H.E. LONA, *Abraham in Johannes 8*, 224.

λέγομεν ἡμεῖς – v. 48, ἐγνώκαμεν – v. 52).²⁹² Entrambi gli attributi possono andare insieme e completarsi a vicenda, se prendiamo in considerazione l'ipotesi che la designazione «samaritano» in un senso spregiativo poteva riferirsi sia a pretese di profeti e di gnostici samaritani (Dositeo, Simon Mago) che si arrogavano dignità e forza divine, come faceva anche Gesù, che a culto degli idoli e pratiche di magia, non rari presso i Samaritani.²⁹³ L'espressione δαιμόνιον ἔχετε può significare pure un deliramento della persona che viene qualificata in questo modo (cf. 10,20). Probabilmente questo significato (insieme con quelli precedenti) viene inteso dai Giudei (v. 52) quando reagiscono al detto di Gesù sull'immortalità da raggiungere per mezzo dell'osservazione della sua parola (v. 51). Gesù respinge risolutamente quest'accusa, argomentando che egli onora, glorifica suo padre che è Dio; anzi, il fatto che i Giudei disprezzano (ἀτιμάζετε) lui che è glorificato persino dal Padre (v. 54), indirizza implicitamente proprio loro alla sfera del demonio (v. 49), confermando ciò che ha detto di loro in modo esplicito poco fa (v. 44).

Inoltre, questa designazione delle persone con i titoli delle forze malefiche fa parte del modo retorico con cui gli avversari in una polemica si screditano a vicenda, presentando l'altro come colui che sbaglia, anzi, di cui argomenti provengono dal principio del male. Questo fenomeno è abbastanza diffuso nei vangeli e nelle opere del giudaismo del Secondo Tempio.²⁹⁴

• ἐγὼ εἰμί:

La locuzione ἐγὼ εἰμί appare nel Quarto Vangelo 29 volte, di cui 26 volte la pronuncia Gesù di se stesso. È un'assoluta maggioranza tra i vangeli, nonché tra gli altri scritti neotestamentari. L'evangelista sceglie questa costruzione con tanta frequenza, certamente perché le dà molta importanza, l'importanza teologica.²⁹⁵ Vi sono tre categorie²⁹⁶ principali dell'uso di questa locuzione con significato prevalentemente teologico che provengono dalla bocca di Gesù.

L'uso più frequente è quello con il predicato nominativo che prende un valore figurato. Così il Gesù giovanneo si autodesigna come:

²⁹² M. HASITSCHKA, *Befreiung*, 274-275.

²⁹³ R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, II, 293; cf. anche J. BOWMAN, *Samaritanische Probleme*, 60s.

²⁹⁴ Cf. E. SALVATORE, «Demonizzazione», 147.158.

²⁹⁵ R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, II, 59.

²⁹⁶ Sia R. Schnackenburg che R.E. Brown distinguono tre categorie, solo che ciascuno le delimita in diverso modo.

il pane della vita (6,35.48), il pane vivo (6,51), il pane disceso dal cielo (6,41);
 la luce del mondo (8,12; cf. 9,5 senza ἐγώ);
 la porta (delle pecore) (10,7.9);
 il buon pastore (10,11.14);
 la risurrezione e la vita (11,25);
 la via e la verità e la vita (14,6);
 la (vera) vite (15,1.5).

Il numero sette di queste immagini può essere casuale, ma può essere scelto come numero della perfezione. Alcune delle immagini potevano avere la loro origine nel mondo giudaico palestinese (alcuni commentatori pensano anche alle influenze gnostiche e proto-mandee)²⁹⁷, ma certo, l'evangelista se ne servì elaborandole a modo proprio, secondo le sue intenzioni cristologico-soteriologiche. Tutte queste immagini sono destinate a mettere in rilievo la missione di Gesù agli uomini ricevuta dal Padre: rivelare Dio e portare la salvezza. Infatti, tutti questi simboli sono in relazione con la ζωή (Gesù è venuto a portare la vita eterna a coloro che lo l'accolgono nella fede – cf. 3,16).²⁹⁸

L'altra categoria dell'uso di ἐγὼ εἰμί è senza alcun'aggiunta, quindi l'uso assoluto. Tra i singoli casi bisogna distinguere una sotto-categoria, in cui questa locuzione serve in primo luogo come formula di identificazione dove viene sottaciuto un predicato che è inutile addurlo perché è chiaro di chi si tratti. Tali casi sono due: quando Gesù cammina sulle acque (6,20) e il momento della sua cattura (18,5.6.8). Ma oltre il significato d'identificazione, v'è un'affermazione di grandezza che contraddistingue Gesù e che è molto vicina all'uso assoluto vero e proprio della formula ἐγὼ εἰμί.

Questo uso appare in 8,24.28.58 e 13,19. Nell'ἐγὼ εἰμί è concentrato il contenuto della fede (8,24; 13,19) o della conoscenza (8,28). In 8,58 si accentua la preesistenza di Gesù. In tutti questi casi si può osservare un tono enfatico per mezzo di cui emerge «der Anspruch Jesu auf eine ganz einmalige, menschliche Kategorien überschreitende Seinsweise».²⁹⁹

Negli altri passi di Gv nei quali Gesù dice di se stesso «io sono», questa formula non è così pura, ma è unita a qualche costruzione (formata da un participio o da un complemento retto da una preposizione) che esprime un'attività di Gesù («io sono»: «che ti parlo»

²⁹⁷ Cf. R.E. BROWN, *The Gospel*, I, 534-535.

²⁹⁸ Cf. R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, II, 60-61.

²⁹⁹ R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, II, 61.

[4,26], «che testimonio» [8,18], «dall'alto... non da questo mondo» [8,23]). Sebbene linguisticamente e formalmente questi passi non rientrano nella formula vera propria, teologicamente il significato è lo stesso. Si potrebbero inserire in questa categoria anche le espressioni che formano una proposizione relativa locale ὅπου εἰμί ἐγώ – esse specificano la meta del vero discepolo di Gesù – la comunione con lui (7,34.36; 12,26; 14,3; 17,24).³⁰⁰

Ci concentriamo adesso sull'uso assoluto della costruzione ἐγὼ εἰμί. Il sottofondo veterotestamentario della locuzione ἐγὼ εἰμί si trova, già secondo C.H. Dodd, nell'autoaffermazione di Dio אֲנִי הוּא, soprattutto nel deutero-Isaia che i LXX traducono come ἐγὼ εἰμί.³⁰¹ E. Stauffer sostiene che l'uso assoluto di ἐγὼ εἰμί proviene dai discorsi teofanici cultuali dell'AT e viene usata anche nella liturgia della festa dei Tabernacoli.³⁰² H. Zimmermann è giunto alla conclusione che l'assoluto ἐγὼ εἰμί è la formula di rivelazione veterotestamentaria (come una variante dell'autopresentazione di Dio «Io sono YHWH» o «Io sono Dio» – per es., in Is 45,18 la locuzione אֲנִי יְהוָה del TM viene tradotta nei LXX ἐγὼ εἰμί) che per mezzo della versione dei LXX divenne la formula di rivelazione neotestamentaria.³⁰³ Tra i testi che questo autore adduce, hanno molta importanza per l'uso assoluto nel c. 8 di Gv soprattutto i testi di Es 3,14 (LXX: ἐγὼ εἰμί ὁ ὢν), Is 43,10 (LXX: [...] ἵνα γνῶτε καὶ πιστεύσητε καὶ συνῆτε ὅτι ἐγὼ εἰμί; TM: כִּי-אֲנִי הוּא; cf. 43,11 LXX: ἐγὼ ὁ θεός; TM: אֲנִי אֱלֹהִים, אֲנִי אֱלֹהִים e 43,12 TM: אֲנִי-אֱלֹהִים e ancora 43,13 TM: אֲנִי הוּא), similmente Dt 32,39 (LXX: ἴδετε ἴδετε ὅτι ἐγὼ εἰμί; TM: אֲנִי הוּא אֲנִי אֱלֹהִים, אֲנִי אֱלֹהִים). Queste formule hanno come scopo di mettere in rilievo l'unicità ed esclusività di Dio, ma anche la sua esistenza.³⁰⁴ I testi dell'AT sopraindicati sorsero nel contesto dell'esodo dall'Egitto e di un nuovo esodo da Babilonia (deutero-Isaia), quindi le formule אֲנִי הוּא sono presentazioni di un Dio liberatore e redentore. Quest'idea viene adoperata anche in Gv 8,24.28, dove Gesù è descritto come colui che può liberare dalla morte del peccato quelli che credono in lui, per mezzo della sua elevazione sulla croce. Gv si serve qui, come di modello, soprattutto di Is 43,10 che nella sua versione greca contiene i verbi della stessa

³⁰⁰ R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, II, 61.

³⁰¹ C.H. DODD, *Interpretation*, 93-96.

³⁰² E. STAUFFER, «Probleme», 147s.

³⁰³ H. ZIMMERMANN, «Das absolute "Ego eimi"», 270s.

³⁰⁴ Cf. R.E. BROWN, *The Gospel*, I, 536.

radice che hanno per oggetto «io sono», cioè γινώσκειν e πιστεύειν.³⁰⁵ L'uso assoluto di ἐγὼ εἰμί nei vv. 24.28 in connessione con i due verbi è importante per il tema del presente lavoro perché si trova nel contesto immediato di Gv 8,30.31. Si può presumere che «molti che credettero in lui» (8,30), fecero questo per le promesse di Gesù fatte nei vv. 28.29, in cui nell'atto dell'esaltazione / inalzare di Gesù si riconosce la sua unione con Dio.³⁰⁶

Per quanto riguarda Gv 8,58 nel brano studiato, l'affermazione «io sono» nella forma assoluta, che viene usata qui, potrebbe essere un'allusione a Es 3,14 dove Dio rivela il suo nome a Mosè: אֲנִי הוּא אֲנִי.³⁰⁷ Ma, dato che אֲנִי הוּא in ebraico è vicino, nel suo uso, ad אֲנִי הוּא,³⁰⁸ la locuzione di Gv 8,58 potrebbe avere il suo antitipo in Dt 32,39 e nei brani deuterisaiani³⁰⁹. Si ricollega così ai vv. 8,24.28. In deuterio-Isaia si trovano anche le sentenze dell'esistenza eterna di Dio collegate proprio con le ricorrenze di אֲנִי הוּא: אֲנִי אֶהְיֶה אֲנִי אֶהְיֶה, אֲנִי הוּא אֲנִי הוּא אֲנִי הוּא - «io sono, io sono il primo, io sono anche l'ultimo» (Is 48,12; cf. 41,4) e nei LXX la specificazione ἀπ' ἀρχῆς (Is 43,13) / ἐξ ἀρχῆς (Is 41,26; 43,9).³¹⁰ La forma presente atemporale del verbo εἶναι, usata in Gv 8,58, è contrapposta al verbo γενέσθαι riferito qui ad Abramo. Questo fatto evoca il prologo del Quarto Vangelo, in cui la presenza del Logos dal principio è caratterizzata dal verbo εἶναι (1,1), mentre l'aoristo ἐγένετο esprime la dipendenza di tutta la creazione da esso (1,3). Si tratta quindi dell'esistenza dall'eternità, prima di tutte le cose, si tratta di *pre*-esistenza (cf. Sal 89,2 LXX: πρὸ τοῦ ὄρη γενηθῆναι [...] ἀπὸ τοῦ αἰῶνος ἕως τοῦ αἰῶνος σὺ εἶ). In questo senso, anche nel prologo e nelle altre parti del c. 1, Giovanni Battista, parlando del Logos – Gesù, dice: ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἔμπροσθέν μου γέγονεν, ὅτι πρῶτός μου ἦν (1,15; cf. 1,30).³¹¹

Si è rilevato che la locuzione assoluta ἐγὼ εἰμί in Gv 8,58 richiama la manifestazione veterotestamentaria del nome divino. Ma in quale senso

³⁰⁵ Cf. L. CAMARERO MARÍA, *Revelaciones solemnes*, 370-371. Gesù libera anche dalla schiavitù del peccato (8,31-36). In questa sezione vengono usati pure i termini πιστεύειν e γινώσκειν.

³⁰⁶ Cf. F.J. MOLONEY, *Signs*, 102-103.

³⁰⁷ R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, II, 300.

³⁰⁸ H. ODEBERG, *The Fourth Gospel*, 308-310.

³⁰⁹ Così, p. es. P.B. HARNER, *The «I am»*, 39-43; B. LINDARS, *Gospel*, 336; C.K. BARRETT, *The Gospel*, 342.352.

³¹⁰ C.H. WILLIAMS, *I am He*, 277-278.

³¹¹ L. CAMARERO MARÍA, *Revelaciones solemnes*, 357-358; cf. R.E. BROWN, *The Gospel*, I, 63.

Gesù l'applica a se stesso? Alcuni esegeti non ammettono che Gesù si appropriasse la dignità divina ed affermano che, anche se la sentenza di Gesù è molto forte, si tratta soltanto della consapevolezza dell'inviato di Dio³¹², del rivelatore e rappresentante storico di YHWH³¹³, del Messia preesistente e nascosto alla comprensione giudaica³¹⁴, rivelatore escatologico di Dio³¹⁵. Ma il fatto che nel v. 59 i Giudei raccolgono pietre per lapidare Gesù dimostra piuttosto che si tratti di un'identificazione di Gesù con Dio³¹⁶ nel senso dell'unità del Figlio con il Padre che, nella luce della sentenza di Gv 10,30 dopo di cui segue di nuovo l'intenzione di lapidare Gesù, è possibile vedere nella sua natura intrinseca.³¹⁷ Gesù pronuncia nel modo solenne (ἀμὴν ἀμὴν) la formula della divina automanifestazione ἐγὼ εἰμί, ponendosi, nello stesso tempo, sul piano dell'esistenza precedente la vita del fondatore della religione monoteistica d'Israele, Abramo. Così, egli identifica se stesso con il Dio delle Scritture.³¹⁸ Alcuni commentatori appoggiano la tesi dell'identificazione di Gesù con Dio con richiamo alla tradizione giudaica, secondo cui i sacerdoti recitavano la formula deutero-isaiana del divino «io sono» durante la festività dei Tabernacoli.³¹⁹ Di più, Giovanni attende dai lettori del suo Vangelo che, nella luce di 1,1.18 e di 20,28, presuppongano la divinità di Gesù anche in 8,58.³²⁰ Gesù, con la pronuncia di ἐγὼ εἰμί, esprime che egli possiede una vita senza limiti e perciò può presentarsi come datore della vita eterna (8,51s), può assicurare la salvezza a chi aderisce alla sua parola, alla sua persona stessa.³²¹ Se nell'esegesi rabbinica le formule deutero-isaiane אֲנִי הוּאֵה hanno funzione dell'automanifestazione escatologica di Dio,³²²

³¹² X. LÉON-DUFOUR, *Lecture*, II, 302-303.

³¹³ J. BLANK, *Krisis*, 246.

³¹⁴ E.D. FREED, «Who or What», 57.

³¹⁵ R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, II, 69.

³¹⁶ R.E. BROWN, *The Gospel*, I, 367, adduce che alla base di tale comportamento sta la sentenza di Lv 24,16: «Chi bestemmia il nome del Signore dovrà essere messo a morte: tutta la comunità lo dovrà lapidare. Straniero o nativo del paese, se ha bestemmiato il nome del Signore, sarà messo a morte.»

³¹⁷ P.B. HARNER, *The «I am»*, 42.

³¹⁸ C.S. KEENER, *The Gospel*, 768.

³¹⁹ C.H. DODD, *Interpretation*, 94.350; E. STAUFFER, *Jesus*, 73; P.B. HARNER, *The «I am»*, 18.61.

³²⁰ C.S. KEENER, *The Gospel*, 771.

³²¹ Cf. C.H. WILLIAMS, *I am He*, 278, B. LINDARS, «Discourse and Tradition», 21.28.

³²² C.H. WILLIAMS, «“I am” or “I am He”?», 349.

similmente nel Quarto Vangelo l'uso di ἐγὼ εἰμί svolge una funzione della «rivelazione di Dio in Gesù come un'offerta della salvezza escatologica»³²³. Quindi, chi accoglie Gesù in questa prospettiva, diventa destinatario della realizzazione delle promesse salvifiche di Dio, fatte visibili ed accessibili in lui. Purtroppo, gli interlocutori di Gesù alla fine del c. 8 non lo sono, perché alla sua proclamazione reagiscono con un'intenzione di rifiuto, l'intenzione di ucciderlo.

b) Inventario semantico

Per evidenziare il senso del testo, stileremo un inventario delle sue caratteristiche semantiche.

• Gruppi dei lessemi di significato affine

All'inizio dell'inventario semantico vengono organizzati in gruppi i lessemi, o comunque i vocaboli, di significato equivalente, dove esiste «la relation entre des termes qui ont en commun un ou plusieurs sèmes»³²⁴. Con «sème» («sema») s'intende «une unité minimale de signification»³²⁵.

Come primo gruppo semantico della pericope scelta indichiamo i vocaboli che hanno a che fare con la persona di Gesù e il suo messaggio salvifico, e che esprimono l'accettazione del messaggio e la condizione di vivere in questo stato:

πιστεύειν	μένειν ἐν	εἶναι μαθηταί
γινώσκειν τὴν ἀλήθειαν		ἀλήθεια
ἐλεύθεροῦν, ³²⁶ ἐλεύθερος ³²⁷	ὁ υἱός	σπέρμα Ἀβραάμ / τέκνα Ἀβραάμ
τὰ ἔργα τοῦ Ἀβραάμ ποιεῖν	τὴν ἀλήθειαν λαλεῖν / λέγειν	
ὁ θεὸς ὡς πατήρ	ἀγαπᾶν Ἰησοῦν	εἶναι ἐκ τοῦ θεοῦ
ἀκούειν τὰ ῥήματα τοῦ θεοῦ	μὴ ἔχειν δαιμόνιον	
τιμᾶν τὸν πατέρα	μὴ ζητεῖν τὴν δόξαν τὴν ἰδίαν	
τηρεῖν τὸν λόγον Ἰησοῦ / τοῦ πατρός		
οὐ μὴ θεωρεῖν θάνατον / οὐ μὴ γεύσασθαι θανάτου		
εἰδέναί τὸν πατέρα Ἰησοῦ	ἀγαλλιᾶσθαι / χαίρειν	

Al gruppo sopraindicato appartengono dal punto di vista semantico anche i *semi* che sono propri soltanto alla persona di Gesù:

³²³ C.H. WILLIAMS, *I am He*, 303.

³²⁴ A. FOSSION, *Lire les Écritures*, 68.

³²⁵ A. FOSSION, *Lire les Écritures*, 69.

³²⁶ La virgola esprime qui la stessa radice del *sema*.

³²⁷ Il trattino esprime un simile significato semantico.

ὄραν παρὰ τῷ πατρὶ / ἀκούειν παρὰ τοῦ θεοῦ
 ἐξέρχομαι / ἦκειν ἐκ τοῦ θεοῦ ἀποστέλλεσθαι ἀπὸ τοῦ πατρός
 ὁ πατήρ Ἰησοῦ ὁ δοξάζων αὐτὸν «ἐγὼ εἰμί»

I vocaboli che esprimono il rifiuto, l'opposizione alla persona di Gesù ed al suo messaggio salvifico, e la condizione di vivere in questo stato:
 Ἰουδαῖοι ³²⁸ ποιεῖν τὴν ἁμαρτίαν ὁ δοῦλος (τῆς ἁμαρτίας)
 μὴ μένειν (sogg.) μὴ χωρεῖν τοῦ λόγου (ogg.)
 ἀκούειν παρὰ τοῦ πατρὸς (τῶν Ἰουδαίων) ἀποκτείνειν
 ποιεῖν τὰ ἔργα τοῦ πατρὸς (τῶν Ἰουδαίων)
 μὴ γινώσκειν τὴν λαλίαν Ἰησοῦ
 ←³²⁹ μὴ δύνασθαι ἀκούειν τὸν λόγον Ἰησοῦ
 εἶναι ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου
 ποιεῖν τὰς ἐπιθυμίας τοῦ πατρὸς:³³⁰ ἀνθρωποκτόνος / ψεύστης: ὁ πατήρ
 αὐτοῦ: μὴ ιστάναι ἐν τῇ ἀληθείᾳ, οὐκ ἀλήθεια ἐν αὐτῷ /
 λαλεῖν τὸ ψεῦδος μὴ πιστεύειν
 μὴ ἀκούειν (τὰ ῥήματα τοῦ θεοῦ) μὴ εἶναι ἐκ τοῦ θεοῦ
 Σαμαρίτης
 δαιμόνιον ἔχειν ἀτιμάζειν Ἰησοῦν ἀποθνήσκειν
 δοξάζειν ἑαυτὸν μὴ γινώσκειν τὸν πατέρα Ἰησοῦ
 βουλεύεσθαι βάλλειν λίθους ἐπὶ Ἰησοῦν

• *Opposizioni semantiche*

Adesso individuiamo le opposizioni semantiche, ossia «le contrapposizioni sussistenti tra i contenuti semantici del testo»³³¹. Nello stesso tempo è importante individuare l'«asse semantico» che è, secondo la teoria di A.J. Greimas, «un unico punto di vista, una dimensione all'interno del quale si manifesta l'opposizione che si presenta sotto la forma dei due poli estremi»³³². Dato che le opposizioni in Gv sono abbozzate già nel Prologo con i verbi «accogliere» (λαμβάνειν – 1,12) / «non accogliere» (παραλαμβάνειν – 1,11), e si sviluppano attraverso tutto il Vangelo in questa direzione caratteristica, il suo asse semantico è

³²⁸ Qui l'appartenenza a questo gruppo semantico non è del tutto univoca.

³²⁹ Rapporto causale con il *sema* precedente.

³³⁰ Due punti significano svolgimento o spiegazione del concetto precedente.

³³¹ W. EGGER, *Metodologia*, 101.

³³² «(U)n point de vue unique, une dimension à l'intérieur de la quelle se manifeste l'opposition, qui se présente sous la forme de deux pôles extrêmes.» A.J. GREIMAS, *Sémantique structurale*, 21.

il «*comportamento* (degli uomini) verso il Logos-Cristo». ³³³ Per Gv 8,30-59 quest'asse può essere specificato come il comportamento, sì, verso Gesù, ma per mezzo suo verso il Padre. Anzi, si può definire come il comportamento secondo il rapporto a / (non) provenienza spirituale da il padre – Dio (Abramo – in quanto egli stesso viene connesso con Dio). Secondo questa prospettiva è possibile enumerare le seguenti opposizioni:

πιστεύειν – μὴ πιστεύειν
 μένειν ἐν τῷ λόγῳ Ἰησοῦ – μὴ χωρεῖν τοῦ λόγου
 γινώσκειν / λαλεῖν / λέγειν τὴν ἀλήθειαν – (ιστάναι / εἶναι
 ἐν τῷ ψεύδῳ)³³⁴ / λαλεῖν αὐτό
 εἶναι ἐλεύθεροι – εἶναι δοῦλοι
 →³³⁵ μένειν (ἐν τῇ οἰκίᾳ) εἰς τὸν αἰῶνα – → μὴ μένειν ἐν τῇ οἰκίᾳ|
 εἰς τὸν αἰῶνα
 ὁρᾶν παρὰ τῷ πατρὶ (τῷ θεῷ) – ἀκούειν παρὰ τοῦ πατρὸς
 (τοῦ διαβόλου)
 τέκνα Ἀβραάμ – (οὐ τέκνα Ἀβραάμ)
 → τὰ ἔργα τοῦ Ἀβραάμ ποιεῖν – → ζητεῖν ἀποκτεῖναι Ἰησοῦν
 ὁ θεὸς ὡς πατήρ – ὁ διάβολος ὡς πατήρ
 → ἀγαπᾶν Ἰησοῦν – → ποιεῖν τὰ ἔργα / τὰς ἐπιθυμίας τοῦ πατρὸς
 (τοῦ διαβόλου)
 εἶναι ἐκ τοῦ θεοῦ – μὴ εἶναι ἐκ τοῦ θεοῦ
 ἀκούειν τὰ ῥήματα τοῦ θεοῦ – μὴ ἀκούειν (τὰ ῥήματα τοῦ θεοῦ)
 μὴ ἔχειν δαιμόνιον – ἔχειν δαιμόνιον
 τιμᾶν τὸν πατέρα – ἀτιμάζειν Ἰησοῦν
 ὁ πατήρ Ἰησοῦ ὁ δοξάζων αὐτὸν – δοξάζειν ἑαυτὸν
 οὐ μὴ θεωρεῖν θάνατον – ἀποθνήσκειν
 εἰδέναι τὸν πατέρα Ἰησοῦ – μὴ γινώσκειν τὸν πατέρα Ἰησοῦ
 «ἐγὼ εἰμί» – βουλεύεσθαι βάλλειν λίθους ἐπὶ Ἰησοῦν

Secondo Greimas, bisogna distinguere anche gli «attori» come i soggetti dei verbi che ruotano attorno all'asse semantico. Da una parte stanno «aiutanti» del soggetto dell'asse, cioè Gesù / Dio-Padre, nel caso presente sono in pratica i discepoli (ipotetici) e Abramo, dall'altra parte

³³³ F. MUSSNER, «Die "semantische Achse"», 262.

³³⁴ Le parentesi indicano che il sintagma è implicito nel testo.

³³⁵ Dipendenza condizionale dal *sema* precedente.

si trovano «opponenti», che sono i Giudei in quanto dipendenti dal diavolo.³³⁶

- *Visione d'insieme dei gruppi semantici*

Nell'altro passo raggruppiamo nel testo le linee di significato e le opposizioni in gruppi più ampi:

πιπιστεύειν (μένειν ἐν,
εἶναι μαθηταί, γινώσκειν)
ἐλεύθερος / ὁ υἱός
τέκνα Ἀβραάμ
→ τὰ ἔργα τοῦ Ἀβραάμ

ἀγαπᾶν Ἰησοῦν
provenienza e missione da Dio

λέγειν τὴν ἀλήθειαν
εἶναι ἐκ τοῦ θεοῦ
→ ἀκούειν τὰ ῥήματα αὐτοῦ
τιμᾶν τὸν πατέρα (μὴ ζητεῖν
τὴν δόξαν τὴν ἰδίαν)
τηρεῖν τὸν λόγον Ἰησοῦ
→ οὐ μὴ θεωρεῖν θάνατον
δοξάσθαι ἀπὸ τοῦ θεοῦ
ἀγαλλιάσθαι
← ὁρᾶν τὴν ἡμέραν Ἰησοῦ
«ἐγὼ εἰμί»
scampare dal pericolo

ὁ δοῦλος
οὐ τέκνα Ἀβραάμ
→ τὰ ἔργα τοῦ πατρὸς
(τῶν Ἰουδαίων)
ἀποκτείνειν Ἰησοῦν

μὴ γινώσκειν / μὴ ἀκούειν
τὸν λόγον Ἰησοῦ
ὁ διάβολος ὡς πατήρ
→ ποιεῖν τὰς ἐπιθυμίας αὐτοῦ
(ἀνθρωποκτόνος / ψεύστης)

μὴ πιστεύειν
μὴ εἶναι ἐκ τοῦ θεοῦ
→ μὴ ἀκούειν αὐτά,
ἀτιμάζειν Ἰησοῦν

δοξάζειν ἑαυτόν

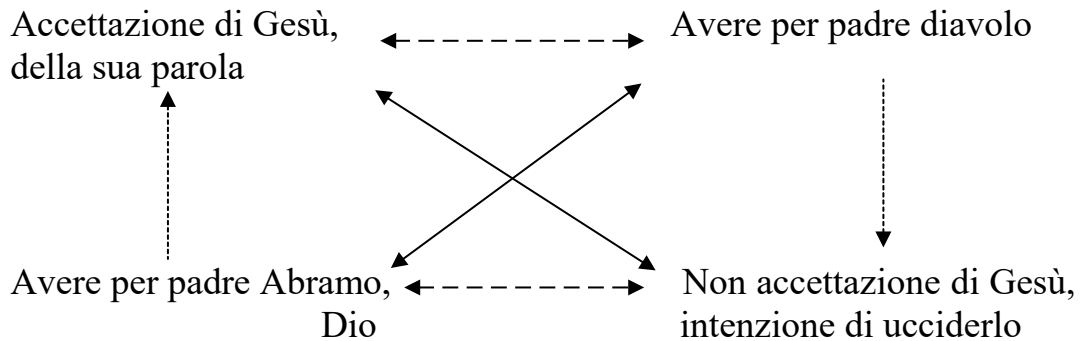
intenzione di lapidare

- *Quadrilatero semiotico*

Per trovare e descrivere il *sema* di tutto il testo di Gv 8,30-59 e delle sue trasformazioni useremo il «quadrilatero semiotico», un grafico raffigurante il rapporto tra gli elementi di significato³³⁷.

³³⁶ Cf. F. MUSSNER, «Die "semantische Achse"», 264-265.

³³⁷ A.J. GREIMAS, *Du sens*, 137;



c) Titoli della pericope

Per avere un altro approccio complessivo al brano studiato, servirà un elenco dei titoli per la pericope, o per le sue parti, presenti in alcune moderne edizioni della Bibbia. Un titolo, infatti, riassume il messaggio del testo e così aiuta a cogliere i suoi contenuti e la sua intenzione espressiva.³³⁸ Ecco alcuni titoli che portano le traduzioni e le edizioni recenti della Bibbia:

GNT: «The Truth Shall Make You Free» (8,30-36), «Abraham's Seed and Satan's» (8,37-47), «Before Abraham Was, I AM» (8,48-59);

VUL: «Iesus vehementer Iudaeos arguit» (8,21-47), «Iesus se maiorem Abraham proclamatus» (8,48-59);

Nova Vulgata: «De veris filiis Abrahae» (8,31-47), «Antequam Abraham fieret, ego sum» (8,48-59);

CEI: «Gesù e Abramo» (8,31-59);

NAB, RSV: «Jesus and Abraham» (8,31-59);

NISB: «True Disciples» (8,31-38), «Jesus and Abraham» (8,39-59);

BLA: «Los hijos de la verdad» (8,30-59);

NBE: «No basta la adhesión de palabra» (8,31-59);

NTTI: «Los judíos, hijos del diablo» (8,31-47), «Antes que Abrahán naciese, yo exísto» (8,48-59);

SBJ: «Jésus et Abraham» (8,31-59);

Leggenda del quadrilatero:

rapporto tra contraddittori —————
 rapporto tra contrari
 rapporto di implicazione
 direzione del rapporto ←————→

³³⁸ Cf. W. EGGER, *Metodologia*, 104.

TOB: «La véritable postérité d'Abraham» (8,31-59);
EÜ: «Die wahren Kinder Abrahams» (8,30-47), «Jesus und Abraham» (8,48-59);
ČEP: «Spor o otcovství Abrahámovo» («Controversia sulla paternità d'Abramo» 8,31-59).

d) Conclusion

Il testo del nostro brano, nell'ottica del dualismo giovanneo, presenta da una parte Gesù, che per mezzo della sua parola che è verità, offre l'accesso alla libertà ed alla vita eterna a condizione della fede, dell'ascolto della parola. Dall'altra parte sono presentati i Giudei che all'inizio credono, sì, ma perché durante il dialogo con Gesù rifiutano di ammettere lo stato della schiavitù e della dipendenza dal principio maligno in cui si trovano, si allontanano da Gesù e dalle realtà salvifiche che egli porta. Così la loro figliolanza metaforica non è di Abramo e ancor meno di Dio, come pretendono, ma del diavolo che porta all'uccisione e induce alla menzogna. Abramo, con la testimonianza resa a Gesù, e Dio, il padre di Gesù per eccellenza, con la glorificazione di lui, invece parteggiano per Gesù.

Prendendo in considerazione l'elenco dei titoli che riportano le versioni moderne della Bibbia³³⁹ e indagando sul testo per mezzo del suo inventario, il brano potrebbe essere intitolato «Gesù e Giudei – relazione ad Abramo».

³³⁹ Vedi p. 86s.

2.6. Analisi narrativa

a) Introduzione

Nell'ambito della semantica appartiene anche l'analisi narrativa che si occupa della peculiarità e funzione dei racconti. Essa prende in mira soprattutto due linee di significato del testo: le azioni e le persone agenti,³⁴⁰ cogliendo «le relazioni che i personaggi hanno tra loro, e le forze che agiscono sullo svolgimento dell'azione»³⁴¹. Per quanto riguarda i vangeli, e certo anche il Quarto Vangelo, siano un racconto per mezzo del quale la comunità ecclesiale come «comunità narrante» trasmette parole e opere di Gesù³⁴², è opportuno applicare le norme dell'analisi narrativa anche al brano di Gv 8,30-59. Alcuni elementi narrativi, presenti in questo brano, però, fanno parte del Quarto Vangelo come insieme, perciò cercheremo, in questa parte del lavoro, la presenza e il significato di questi elementi in altri passi giovannei che hanno in comune, con il brano esaminato, la venuta alla fede dei molti (Giudei). Questi poi, a loro volta, potranno aiutare ad illuminare l'intenzione dell'autore con cui egli vuole trasmettere al suo lettore un messaggio.

b) Teoria dell'analisi narrativa

Come si è detto poco prima, il Quarto Vangelo è un racconto. Questo si definisce come «l'esposizione di una serie di avvenimenti la cui concatenazione costituisce la storia o la trama, che segue più tappe secondo uno schema detto narrativo, per mettere in scena dei personaggi.»³⁴³ Secondo un grande teorico del modello comunicativo, S. Chatman, ogni narrazione ha due parti, una *storia* o *fabula* («story») che è il contenuto o la catena di eventi (azioni, avvenimenti) e di esistenti (personaggi, elementi dell'ambiente) – risponde alla domanda sul significato («what»); e il *montaggio narrativo* («discourse» – da non confondere con il termine *discorso*), cioè l'espressione per mezzo di cui il contenuto è comunicato – esprime il «come» («how») nella narrazione.³⁴⁴ Una storia che contiene qualche messaggio presuppone un raccontatore, ma anche un'udienza a cui questi si rivolge raccontando la storia. Per

³⁴⁰ Cf. W. EGGER, *Metodologia*, 125.

³⁴¹ J.-N. ALETTI, et al., *Lessico*, 71.

³⁴² W. EGGER, *Metodologia*, 127.

³⁴³ J.-N. ALETTI, et al., *Lessico*, 71.

³⁴⁴ S.B. CHATMAN, *Story*, 19; cf. J.-N. ALETTI, et al., *Lessico*, 78.83.

questo la narrazione deve avere il carattere di un processo, di un atto, per mezzo del quale un messaggio (la storia) viene trasmessa da un mittente ad un ricevente, un'interazione tra un narratore (un autore) e un ascoltatore (un lettore).³⁴⁵ La trasmissione della storia dall'autore al lettore è formata, secondo il modello comunicativo di S. Chatman³⁴⁶, dall'asse *autore reale – autore implicito – narratore – storia – narratario – lettore implicito – lettore reale*. La propria analisi narrativa («narrative criticism»)³⁴⁷ si basa soprattutto sullo schema intra-testuale *autore implicito – narrazione – lettore implicito*. Lo scopo dell'analisi narrativa è leggere il testo come il lettore implicito.³⁴⁸ Essa esplora i modi nei quali un autore implicito determina una risposta del lettore implicito per mezzo del testo.³⁴⁹

c) Singoli elementi narrativi e la loro applicazione al testo

• L'autore e il lettore reali, l'autore implicito

L'autore e il lettore reali sono uomini in carne ed ossa; l'autore come un personaggio storico (o un gruppo di personaggi), responsabile per l'origine del racconto,³⁵⁰ nel caso dei vangeli solo difficilmente identificabile; il lettore poi è ogni uomo o donna concreti che leggono (o ascoltano) il testo in questione. Dato, che queste istanze sono esterne al racconto (extradiegetiche), esse sono soltanto di interesse marginale per la parte narrativa. Ciò che è importante di più sono gli altri elementi che stanno all'interno del racconto. L'autore implicito è un'idea dell'autore che viene evocata dal racconto. «The “implied author” chooses, consciously or unconsciously, what we read; we infer him as an ideal, literary, created version of the real man³⁵¹; he is the sum of his own choices.»³⁵²

³⁴⁵ D. TOVEY, *Narrative Art*, 34.

³⁴⁶ S.B. CHATMAN, *Story*, 267; cf. R.A. CULPEPPER, *Anatomy*, 6.

³⁴⁷ *Narratologia* («narrative criticism») è lo studio sistematico delle caratteristiche tipiche di testi narrativi. D.F. TOLMIE, *Narratology*, 1.

³⁴⁸ Cf. M.A. POWELL, *Narrative Criticism*, 19-20.

³⁴⁹ M.C. DE BOER, «Narrative Criticism», 39.

³⁵⁰ Cf. J.-N. ALETTI, et al., *Lessico*, 73.

³⁵¹ Cioè, l'autore reale.

³⁵² W.C. BOOTH, *Rhetoric*, 74-75.

• *Il narratore, il punto di vista*

L'autore implicito si distingue poi dal narratore che è la voce che racconta la storia rivolta al lettore. La sua prospettiva può differirsi o meno dal punto di vista dell'autore implicito.³⁵³ Il narratore può comparire nel racconto come uno dei suoi personaggi (intradiegetico), o non fa parte del racconto come un personaggio (extradiegetico), ma interviene con un suo commento, con delle osservazioni sulla situazione, sui personaggi.³⁵⁴ Nel Quarto Vangelo, il narratore appartiene al secondo tipo (extradiegetico), e condivide del tutto il punto di vista dell'autore implicito. Questo narratore giovanneo parla nel Prologo, racconta la storia, introduce i dialoghi, fornisce spiegazioni, traduce i termini aramaici, dice al lettore ciò che i personaggi fanno o non fanno. È intrusivo, in quanto interrompe il flusso della narrazione per fare qualche commento.³⁵⁵ È *onnicomunicativo*, cioè comunica quello che sa, cominciando subito il suo racconto con un compendio dell'identità della figura principale e dello svolgimento di azioni (Gv 1,1-18). Egli dà così al lettore una possibilità di comprendere tutto il necessario della storia e sapere ancora di più dei personaggi che vengono in contatto con Gesù.³⁵⁶ Il narratore giovanneo è anche *onnisciente*, dal punto di vista psicologico – egli penetra nei pensieri, sensazioni e intenzioni dei personaggi. L'autore utilizza tale onniscienza del narratore per dirci «[...] ciò che nessuno potrebbe possibilmente sapere nella cosiddetta vita reale»³⁵⁷. Così il narratore informa il lettore su ciò che Gesù sapeva e pensava. Il lettore viene istruito anche su ciò che accadeva nelle menti di altri personaggi che figurano come gruppo (i discepoli, i Giudei, la folla) e individuali

³⁵³ R.A. CULPEPPER, *Anatomy*, 16. Il *punto di vista* («point of view») riguarda l'angolazione da cui il narratore presenta i personaggi, i luoghi e gli avvenimenti narrati (cf. R. ALTER, *Pleasures*, 172). B. USPENSKY, *Poetics*, 6, distingue poi cinque livelli nei quali il *punto di vista* può essere espresso: ideologico (norme valutative), fraseologico (modelli del discorso), spaziale (locazione del narratore), temporale (il tempo del narratore) e psicologico (interno ed esterno ai personaggi). Cf. R.A. CULPEPPER, *Anatomy*, 20-21; T. NICKLAS, *Ablösung und Verstrickung*, 83.

³⁵⁴ J.-N. ALETTI, et al., *Lessico*, 78-79.

³⁵⁵ R.A. CULPEPPER, *Anatomy*, 16-17. Il narratore giovanneo viene chiamato da questo autore «whispering wizard» («mago bisbigliante») per la locazione e funzione dei suoi commenti, il suo punto di vista e i suoi rapporti verso i personaggi e l'autore. Cf. R.A. CULPEPPER, *Anatomy*, 15.18.

³⁵⁶ R.A. CULPEPPER, *Anatomy*, 19.

³⁵⁷ W.C. BOOTH, *Rhetoric*, 3.

personaggi minori. Meno, e questo è sorprendente, egli penetra nell'interno dei personaggi maggiori – individui (eccetto Giuda). Questi sguardi dentro i personaggi agenti sono piuttosto limitati che non dettagliati, piuttosto superficiali che non profondi.³⁵⁸

Dal punto di vista spaziale, il narratore è *onnipresente*. Il narratore giovanneo riporta al lettore le informazioni dai posti non accessibili ai personaggi del racconto, si muove da un luogo ad un altro, o può essere presente a due posti contemporaneamente. Il punto di vista temporale, che il narratore assume, è *retrospettivo*. Perché egli già sa, che cosa accadrà nel futuro, informa il lettore, nella forma di inserzione, sugli avvenimenti e il loro significato che i personaggi del racconto non sanno ancora, ma che sono importanti per comprendere la situazione presente. L'intento retrospettivo dell'autore, soprattutto riguardo alle azioni ed ai detti di Gesù, si esprime come memoria dei fatti, la loro interpretazione nella luce dell'adempimento delle Scritture, come la fusione di tradizioni con la esperienza post-pasquale della chiesa primitiva ecc.³⁵⁹ Con l'elemento interpretativo ci si entra all'altro punto di vista del narratore, quello ideologico (o valutativo). Per il narratore giovanneo questo viene caratterizzato come *affidabile* e *stereoscopico*. Nessun narratore può essere assolutamente imparziale. Raccontando la storia, anche il narratore giovanneo forma il sistema dei valori del lettore trasmettendo un messaggio che contiene qualcosa del sistema ideologico o valutativo dell'autore implicito. Per questo scopo egli dev'essere del tutto affidabile. Per far comprendere bene Gesù e la sua storia al lettore, il narratore usa il punto di vista stereoscopico. Egli presenta Gesù e il suo ministero dalla doppia prospettiva della sua origine come il *logos* pre-esistente, e del suo destino come Figlio di Dio esaltato.³⁶⁰

• *Il narratario e il lettore implicito*

Dal narratore si passa al *narratario* («narratee»). È l'istanza alla quale la storia viene raccontata o alla quale il narratore si rivolge (presenza della 2^a persona grammaticale nel testo). Può essere, come nel caso del narratore, intradiegetico, che fa parte dello stesso racconto, o extradiegetico, che è qualcuno fuori del racconto (per es. Teofilo di Lc 1,3 o At 1,1). Il narratario corrisponde spesso al lettore, soprattutto quello

³⁵⁸ R.A. CULPEPPER, *Anatomy*, 21-26.

³⁵⁹ Cf. A.N. WILDER, *Early Christian Rhetoric*, 69s.

³⁶⁰ R.A. CULPEPPER, *Anatomy*, 26-34.

implicito.³⁶¹ Nel Quarto Vangelo il narratario e il lettore implicito sono tutt'uno.³⁶²

«Per *lettore implicito* (“implied reader”) si intende colui che il testo presuppone e produce, colui che è capace di effettuare le operazioni mentali e affettive richieste per entrare nel mondo del racconto e rispondervi nel modo voluto dall'autore reale attraverso l'autore implicito.»³⁶³ Questo lettore viene distinto da quello reale³⁶⁴, ma i narratologi specificano anche un termine vicino al lettore implicito, quello ideale che è competente a tutti i livelli.³⁶⁵ Invece il lettore implicito, grazie al racconto, diventa competente e capace di far propria la prospettiva dell'autore solo a passo a passo.³⁶⁶ Nel Quarto Vangelo, l'autore si rivolge direttamente al lettore implicito, usando «voi», due volte: in 19,35 («Chi ha visto ne dà testimonianza e la sua testimonianza è vera e egli sa che dice il vero, perché anche *voi crediate.*») e 20,31 («Questi sono stati

³⁶¹ Cf. T. NICKLAS, *Ablösung und Verstrickung*, 84; J.-N. ALETTI, et al., *Lessico*, 78; J.L. SKA, «Sincronia», 163.

³⁶² Cf. F.J. MOLONEY, «Who is “The Reader”», 230, n. 1. Con questa opinione J.L. Staley non è d'accordo. Secondo lui, il narratario dovrebbe essere distinto dal lettore implicito in quei casi, quando il narratore, svelando quello che non risulta direttamente dal racconto stesso e che chiarisce la situazione dei personaggi agenti, usa un tempo passato per descrivere avvenimenti che devono ancora accadere rispetto al seguito del racconto (p. es. Gv 2,22: «Quando poi *fu risuscitato* dai morti, i suoi discepoli *si ricordarono* che *aveva detto* questo, e *credettero* alla Scrittura»; 3,24: «Giovanni, infatti, non *era stato* ancora *imprigionato*»). Cf. J.L. STALEY, *The Print's First Kiss*, 44.

³⁶³ PCB, *Interpretazione della Bibbia*, I.B.2. W. Iser, l'autore del concetto di lettore implicito, lo caratterizza così: «[...] er verkörpert die Gesamtheit der Vorstellungen, die ein fiktionaler Text seinen möglichen Lesern als Rezeptionsbedingungen anbieten. Folglich ist der implizite Leser [...] in der Struktur des Textes selbst fundiert». W. ISER, *Akt des Lesens*, 60.

³⁶⁴ Ma una coincidenza di queste due istanze è possibile, anche se solo difficilmente si può stabilire in che misura. Cf. F.J. MOLONEY, «Who is “The Reader”», 228; W. EGGER, *Metodologia*, 127.

³⁶⁵ P.-J. Rabinowitz distingue ancora il *lettore inteso* («authorial audience») che lo scrittore reale aveva in mente. Ma dagli altri autori questo concetto è vicino alla categoria del lettore reale. Cf. P.-J. RABINOWITZ, «Truth in Fiction», 121-141; cit. in R.A. CULPEPPER, *Anatomy*, 206; R. KIEFFER, «Implied Reader», 48s.

³⁶⁶ J.-N. ALETTI, et al., *Lessico*, 77s. «[...] un texte, pour être lu, ne *présuppose* pas seulement une compétence (linguistique, culturelle, religieuse) de lecteur. Il contribue à *produire* cette compétence. Il l'institue. Il la construit.» D. MARGUERAT, «L'évangile de Jean et son lecteur», 306.

scritti, perché *crediate* che Gesù è il Cristo, il Figlio di Dio e perché, credendo, *abbiate la vita* nel suo nome.»). Facendo questo, egli indica lo scopo della sua opera. Descrivendo i segni di Gesù, egli vuole dare un impulso forte al lettore a credere in lui e, di conseguenza, avere la vita in lui. Già nel prologo l'autore guida il lettore come comprendere il Vangelo. Vengono sottolineati due titoli che nel corso del racconto evangelico sono, nelle diverse situazioni e con diverse angolature, spesso ripetuti: Gesù come Figlio di Dio e come il Messia.³⁶⁷ L'autore presenta al lettore numerose testimonianze per Gesù ed autenticazioni per le pretese che Gesù enuncia di se stesso. Porta pure il lettore a rispondere a Gesù con la fede e il rimanere (μένειν) in lui.³⁶⁸ Il lettore è così pian piano confrontato con l'ideologia dell'autore implicito, basata sull'alta cristologia, e preparato ad accettarla. L'autore usa a questo scopo vari mezzi: parentesi, racconto simbolico, fraintendimento e ironia.³⁶⁹

In Gv 8,30-59, all'inizio, l'autore implicito informa il lettore implicito che, dopo le sentenze di Gesù nella parte precedente³⁷⁰, molti sono venuti alla fede in lui. Ma successivamente il lettore implicito apprende anche che questa fede ha bisogno di essere nutrita nella permanenza nella parola di Gesù, perché – il lettore sa che Gesù conosce i cuori degli altri – essa è minacciata dalla schiavitù al peccato. Gesù viene presentato anche quale conoscitore della vera origine dell'esistenza e del comportamento dei Giudei, nonché quale la fonte infallibile della propria provenienza e missione, e dunque dell'autorevolezza del suo agire – nonostante le obiezioni degli avversari sorte a causa dei loro pregiudizi e delle sembianze esterne. Il lettore implicito, consapevole di tutto ciò pure dal racconto precedente, non è quindi sorpreso, quando Gesù oltrepassa i confini della sua esistenza terrena riferendo la propria persona ad Abramo quale oggetto della sua gioia e delle sue aspettative, e persino quando Gesù pone se stesso al livello divino. Al punto culminante del c. 8, alla minaccia dello scontro di violenza, quando Gesù scampa dal pericolo, il lettore sa che non è ancora venuta l'ora di Gesù. Ma queste informazioni, che il lettore implicito acquisisce, non sono per lui neutrali, senza coinvolgimento personale. Se anche lui vuole essere davvero il discepolo

³⁶⁷ Cf. R. KIEFFER, «Implied Reader», 50-54.

³⁶⁸ Cf. D. TOVEY, *Narrative Art*, 100-104.

³⁶⁹ Cf. R. KIEFFER, «Implied Reader», 64.

³⁷⁰ Il ricorso alla parte precedente risulta dall'uso della costruzione del genitivo assoluto con il pronome dimostrativo nel v. 30.

di Cristo, se vuole evitare la schiavitù del peccato, svincolarsi dall'influsso del diavolo, deve aderire pienamente a Gesù nella fede, deve rimanere nella sua parola.

• *Il tempo*

Un racconto suppone sempre una cronologia, un *prima* e un *poi*. Per questo l'analisi narrativa si occupa anche di questo fenomeno. Già abbiamo specificato la distinzione tra la storia e il montaggio narrativo³⁷¹. A queste categorie corrispondono quelle del tempo: tempo narrante e tempo narrato. Il *tempo narrante* («Erzählzeit» in tedesco) è il tempo impiegato effettivamente dal narratore per narrare gli avvenimenti descritti nel racconto. Si misura in parole, righe, versetti, paragrafi, pagine, capitoli, ecc. Invece il *tempo narrato* («erzählte Zeit» in tedesco) è la durata, supposta o reale, delle azioni e degli avvenimenti descritti nel racconto. Viene misurato nelle unità del tempo comuni (anni, mesi, giorni...). Questo è un tempo invariabile, a differenza del tempo narrante, che può variare secondo i bisogni del narratore.³⁷² Il narratore può, infatti, raccontare alcune parti della storia più rapidamente delle altre. Ma può anche spostare la consecuzione degli avvenimenti, che nella storia reale viene ordinata diversamente. Alcuni avvenimenti, anche se accadono una volta, possono essere raccontati ripetutamente, mentre quelli, che nella storia reale ricorrono con più frequenza, possono essere menzionati una sola volta, tutto a seconda delle esigenze del racconto.³⁷³

Nel racconto del brano di Gv 8,30-59 sembra esserci un'unità temporale compatta, senza nessun grande interruzione. Il tempo narrante è assai lungo: il discorso di Gesù con i Giudei, che comincia già in 8,21, ha, fino al v. 59, 727 parole³⁷⁴, distribuite in 30 vv. Il tempo narrato non eccede probabilmente una giornata³⁷⁵, cioè quella de «l'ultimo giorno, il grande giorno della festa [dei Tabernacoli]» (7,37).

• *La trama*

La trama o intreccio («plot») è l'elemento essenziale di un racconto. In un'opera drammatica o narrativa è «the structure of its actions, as these

³⁷¹ Vedi sopra, p. 88.

³⁷² J.-N. ALETTI, et al., *Lessico*, 84; J.L. SKA, «Sincronia», 150s.

³⁷³ Cf. R.A. CULPEPPER, *Anatomy*, 54-75; J.L. SKA, «Sincronia», 151-153.

³⁷⁴ Secondo il testo in N-A²⁸.

³⁷⁵ D.F. TOLMIE, *Narratology*, 98.

are ordered and rendered toward achieving particular emotional and artistic effects.»³⁷⁶ R.A. Culpepper riporta quattro fattori che si devono considerare in un'analisi della trama: sequenza, causalità, unità e forza affettiva. Sequenza si riferisce all'ordine e al progresso di eventi. Causalità descrive la relazione tra gli eventi e spiega il motivo del legame tra di essi. Unità mostra la coerenza della trama e la presenta nella sua integrità e completezza. Finalmente, la forza affettiva si riferisce alla capacità della trama di evocare varie risposte nel lettore.³⁷⁷ Culpepper, in relazione al Quarto Vangelo, sviluppa, nell'ambito della trama, la categoria aristotelica di *anagnorisis* («riconoscimento»). Si tratta delle scene, in cui Gesù viene riconosciuto (o no) come il Rivelatore, accolto (o no) nell'atto di credere, quindi si formano le parti opposte tra di loro, secondo il loro atteggiamento verso Gesù.³⁷⁸ Gesù è quindi il centro e «chiave di lettura» della trama, già dall'inizio (1,11s: «Venne fra la sua gente, ma i suoi non l'hanno accolto. A quanti però l'hanno accolto, ha dato potere di diventare figli di Dio: a quelli che credono nel suo nome».) Dall'inizio Gesù viene presentato come colui che è venuto a rivelare il Padre (1,18) e per togliere il peccato del mondo (1,29) che è, in fondo, l'incredulità (16,8-9). Il racconto nel brano di Gv 8,30-59 presenta uno dei casi, assai significativo, dell'*anagnorisis* fallita. Gesù svela ai Giudei la vera identità del suo Padre, e quindi anche la sua stessa, e quella del loro padre. Ma i Giudei non vogliono accettare questa presentazione, il che poi mostrano con il tentativo di uccidere Gesù.³⁷⁹ È proprio così che coloro che non credono sono artefici dell'ostilità verso Gesù che, alla fine, gradua fino a metterlo a morte, che però è, usando l'altra categoria aristotelica, una *peripeteia*, rovesciamento della situazione³⁸⁰. La crocifissione diventa glorificazione di Gesù.³⁸¹ Anche se il processo con Gesù e la sua morte stessa rappresentano un altro caso dell'*anagnorisis* fallita, al lettore viene descritta la vera identità di Gesù. Questa continua ad essere esposta e sottolineata con gli eventi successivi dell'apparizione di Gesù risorto ai suoi seguaci. Il racconto dei cc. 20 e 21 con una serie di

³⁷⁶ M.H. ABRAMS, *Glossary*, 127.

³⁷⁷ R.A. CULPEPPER, *Gospel and Letters*, 67; Cf. R.A. CULPEPPER, *Anatomy*, 80.

³⁷⁸ R.A. CULPEPPER, *Gospel and Letters*, 71; cf. anche 72-77; J.L. RESSEGUIE, *The Strange Gospel*, 169.

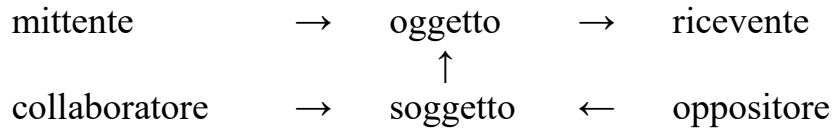
³⁷⁹ Cf. R.A. CULPEPPER, *Gospel and Letters*, 81.

³⁸⁰ J.L. SKA, «Sincronia», 154.

³⁸¹ Cf. R.A. CULPEPPER, *Anatomy*, 87s.

anagnoriseis raggiunge il suo punto saliente con l'esclamazione di Tommaso «Mio Signore e mio Dio!» (20,28).³⁸²

M.W.G. Stibbe, esaminando l'aspetto strutturale dell'organizzazione degli eventi nella trama giovannea, utilizza invece il modello attanziale³⁸³ di A.J. Greimas³⁸⁴:



Nel Quarto Vangelo, il mittente è il Padre che manda Gesù (ricevente) il quale è anche il soggetto della missione. L'oggetto della missione è portare la vita a coloro che credono in Gesù. Vi sono numerosi oppositori (i Giudei, i farisei, il mondo, il diavolo...), dovrebbe perciò esserci un collaboratore potente. Invece, secondo un esame dettagliato, alla caratteristica del collaboratore vero non corrispondo né i personaggi singoli e collettivi simpatizzanti con Gesù, come Simon Pietro, la madre di Gesù, il discepolo amato o qualcun altro dei discepoli, persino neppure il Padre e lo Spirito Santo. Gesù quale un eroe super-umano non ha bisogno di un collaboratore.³⁸⁵

Secondo Stibbe, in Gv non c'è soltanto un intreccio, ma addirittura due, i quali si svolgono simultaneamente. La trama principale è quella già menzionata, cioè l'atto di compiere la missione affidata dal Padre al Figlio. La trama contraria a questa è aspirazione delle autorità giudaiche a distruggere Gesù. Qui il mittente è il diavolo e i riceventi sono le autorità giudaiche. Il loro oggetto è la morte di Gesù che è l'oppositore del diavolo. Il collaboratore poi sarebbe Giuda. I due intrecci confluiscono alla fine nel momento della morte di Gesù. Quando i suoi oppositori realizzano il loro obiettivo, proprio allora Gesù può esclamare: «Tutto è compiuto!», cioè la sua missione è portata alla fine, è veramente riuscita, mentre, è in questo c'è l'ironia giovannea, gli oppositori sperimentano il momento del loro massimo fallimento.³⁸⁶

³⁸² R.A. CULPEPPER, «Plot», 356.

³⁸³ Il termine «attanti» esprime le persone nei loro rapporti reciproci (i personaggi concreti sono chiamati «attori»).

³⁸⁴ A.J. GREIMAS, *Sémantique structurale*, 172-191; il grafico stesso a 180.

³⁸⁵ M.W.G. STIBBE, *John's Gospel*, 40-44.

³⁸⁶ M.W.G. STIBBE, *John's Gospel*, 46-48.

• *Personaggi*

Il modello della trama di Stibbe, cioè il modello attanziale di Greimas applicato al Quarto Vangelo, è costruito sulla funzione dei personaggi nel racconto. Infatti, i racconti hanno sempre a che fare con delle persone, con ciò che esse fanno e/o dicono, come interagiscono, dove e quando ecc.³⁸⁷ Alcuni personaggi sono dei gruppi, sono i personaggi collettivi, altri agiscono individualmente. Attorno ai(l) personaggi(o) principali(e) il racconto presenta personaggi intermediari o secondari.³⁸⁸ W.J. Harvey, creatore di questa teoria, distingue tra le figure intermediarie: una «card» – un personaggio che raggiunge una certa grandezza, ma non gli è affidato il ruolo di un protagonista; e «ficelles» – personaggi, la cui presenza è limitata a compiere funzioni specifiche della trama che spesso rivelano il protagonista, possono essere simbolo di un certo valore.³⁸⁹ Si distinguono poi personaggi «piatti» – sono tipi o caricature, che racchiudono un solo tratto di carattere – da quelli «tondi», che sono complessi nel temperamento e motivazione, difficilmente descrivibili, comunque figure che portano più tratti di carattere.³⁹⁰ Un altro modo di distinguere i personaggi può essere a seconda dei momenti nel *continuum*: secondo complessità, secondo sviluppo e secondo penetrazione nella vita interna dei personaggi.³⁹¹ Poi, i teorici della letteratura narrativa assumono due posizioni verso i personaggi del racconto, secondo ciò se questi vengono considerati esseri autonomi con certi tratti e caratteri, da valutare quale gente reale, o soltanto coloro, che eseguono una funzione nell'intreccio, con un certo mandato o compito da compiere.³⁹² La maggioranza dei personaggi del Quarto Vangelo appare, nel racconto, così brevemente, che essi figurano soltanto come veicolo, personificazione di un singolo tratto: Tommaso che dubita, Pilato che si dibatte tra la pretesa della verità e l'opportunità politica, Pietro che è impulsivo, il discepolo prediletto che intuisce le cose.³⁹³ Nel confronto con loro, solo Gesù appare frequentemente o a lungo abbastanza per poter

³⁸⁷ V. MANNUCCI, *Giovanni il Vangelo narrante*, 42.

³⁸⁸ J.-N. ALETTI, et al., *Lessico*, 79.

³⁸⁹ Cf. W.J. HARVEY, *Character*, 52-73.

³⁹⁰ R.A. CULPEPPER, *Anatomy*, 102; J.-N. ALETTI, et al., *Lessico*, 80. L'autore di questa classificazione è E.M. FORSTER, *Aspects*, 93-106.

³⁹¹ D.F. TOLMIE, *Narratology*, 56; cf. D.F. TOLMIE, *Jesus' Farewell*, 123s. Si tratta della divisione di J. EWEN, «Theory of Character», 1-30.

³⁹² Cf. D. RHOADS, «Narrative Criticism», 417s.

³⁹³ R.A. CULPEPPER, *Anatomy*, 102; cf. A. MARCHADOUR, *I personaggi*, 11.

subire un sostanziale sviluppo multiforme. Ma il Gesù giovanneo è un personaggio statico, non cambia; a cambiare sono i personaggi, con i quali egli viene in contatto. Questi personaggi sono determinati dal loro incontro con Gesù. È proprio nel confronto di Gesù con gli altri personaggi durante la narrazione in cui emergono più chiaramente i suoi tratti con cui viene caratterizzato fin dall'inizio.³⁹⁴ I personaggi sono «the prism which breaks up the pure light of Jesus' remote epiphany into colors the reader can see»³⁹⁵. Nella scelta tra due alternative opposte di fronte alla sfida di Gesù, questi personaggi aiutano il lettore ad orientarsi e a prendere, egli stesso, la posizione chiara e ferma – *credere in Gesù* come il Cristo e il Figlio di Dio (cf. Gv 20,31).

Il dramma giovanneo, avvenuto nell'esperienza storica di Gesù, rivissuto nell'esperienza storica della comunità giovannea e dopo nell'esperienza di ogni uomo che in ogni tempo viene raggiunto dal Vangelo, presenta i personaggi non fittizi ma reali³⁹⁶. Accanto al personaggio centrale di Gesù vi sono altri due personaggi divini, il Padre e lo Spirito Santo. Segue poi una serie di personaggi umani concreti, reali, storici, e insieme esemplari, paradigmatici della risposta data alla persona di Gesù e alle sue esigenze. Alcuni di loro si schierano dalla parte di Gesù, altri gli sono ostili. Tra coloro che parteggiano per Gesù appartengono, secondo l'ordine della loro apparenza nel testo, Giovanni Battista, Andrea e Simon Pietro, Filippo e Natanaele, la madre di Gesù, Nicodemo, la donna samaritana, l'ufficiale del re, il paralitico della piscina di Bethzatha, il cieco nato, Tommaso, Marta, Maria e Lazzaro, il discepolo prediletto, Maria di Magdala, Giuseppe d'Arimatea; di più, in questa categoria rientra un personaggio collettivo, i discepoli. Nel gruppo degli avversari, che è misterioso e più difficilmente personalizzabile, si trovano i personaggi collettivi del mondo, dei Giudei, dei farisei, della folla, dei capi, dei fratelli di Gesù, più gli individui Giuda e Pilato, e sullo sfondo Satana, il principe di questo mondo.³⁹⁷

Nel nostro brano troviamo naturalmente Gesù, dalla sua parte il Padre, Abramo³⁹⁸, e contrari – anche se non senza riserve, importanti per il

³⁹⁴ Cf. R.A. CULPEPPER, *Anatomy*, 102-104.

³⁹⁵ R.A. CULPEPPER, *Anatomy*, 104.

³⁹⁶ Anche se elaborati dall'autore, secondo i bisogni del racconto, come tipi, come certi caratteri.

³⁹⁷ Cf. V. MANNUCCI, *Giovanni il Vangelo narrante*, 42-44.

³⁹⁸ Abramo appartiene tra i personaggi allusivi che forniscono un orizzonte di riferimento per il racconto giovanneo. Essi prolungano l'asse temporale oltre la linea

presente lavoro – i Giudei, con il legame al diavolo. Il protagonista evidente è Gesù, e il personaggio collettivo dei Giudei è il suo partner contrastante nel dialogo del brano, i quali, al suo inizio, sono appunto dalla parte di Gesù. Si possono delineare alcuni tratti caratteristici di questi personaggi.

Gesù quale il personaggio centrale del Quarto Vangelo non manca quasi in nessuna scena, non eccettuato pure il nostro brano. È descritto come colui che porta la salvezza, concretizzata qui quale la liberazione (8,32.36). Prima però fa conoscere ai suoi interlocutori, presuntuosi d'essere liberi, il loro vero stato attuale, seppure la verità è spiacevole per loro. Questa verità, il contenuto delle parole di Gesù,³⁹⁹ è appoggiata dall'autorità del suo Padre (8,38.40). Gesù svela ciò che egli stesso sa, quello cioè, che c'è nei cuori della gente (2,24s; cf. anche 1,47s; 6,15). Egli sa che dentro dei Giudei, ai quali si rivolge, c'è l'intenzione di ucciderlo che porta all'originatore di quest'idea, al diavolo (8,37.40.41.44). In questo senso scopre le carte della vera paternità. Gesù non può essere sotto l'influsso del diavolo perché non pecca (cf. 8,46), dice la verità (8,45s), ascolta le parole di Dio (8,40.47) e le osserva (8,55), onora Dio (8,49), non cerca la propria gloria, ma quella di Dio – se Gesù viene glorificato, è proprio da Dio (8,50.54). Tutti questi fatti provano che il padre di Gesù, e non solo metaforico, è Dio, è il *suo* Padre. Gesù è conoscitore del Padre per eccellenza (8,55; cf. 10,15). Egli, nella sua missione, sempre fa ricorso al mandato dal Padre, è sempre consapevole della propria dipendenza da lui. Anzi, Gesù è una cosa sola con il Padre (10,30; 17,21s). Per questo Gesù può offrire anche la propria parola, che quale parola divina può assicurare la vita eterna (8,51s; cf. 5,24; 6,68). Il ricorso, fuori del tempo, alla persona storica di Abramo, per cui egli divenne oggetto di gioia (8,56), e il seguente «io sono» sulle labbra di Gesù (8,58; cf. 8,24.28) sono il culmine, nel c. 8, della sua autorivelazione. Alla reazione di violenza dei Giudei, di metterlo a morte, Gesù evade (8,59) sapendo che non è ancora venuta la sua ora (7,30; 8,20).

Soprattutto nei cc. 5-12, «i Giudei sono senza dubbio gli interlocutori privilegiati di Gesù, gli attanti principali della sezione e il “carattere” che il narratore definisce con più dovizia di espedienti letterali, attraverso le

storica del racconto. Cf. R.F. COLLINS, «From John», 360.

³⁹⁹ La verità è anche, e soprattutto, identica con la persona stessa di Gesù. Cf. pp. 54s.

azioni, gli atteggiamenti, i discorsi diretti che attribuisce loro e soprattutto, attraverso i commenti e le affermazioni che fa a loro riguardo»⁴⁰⁰. In questo modo essi offrono a Gesù la possibilità per la sua rivelazione.⁴⁰¹ Come è apparso nelle analisi precedenti, i Giudei sono «figure ambivalenti, divise»⁴⁰². Anche se essi non sono i nemici, gli avversari per eccellenza di Gesù, nell'insieme dei racconti del Quarto Vangelo sembra prevalere piuttosto il loro atteggiamento negativo verso Gesù. Perciò, tra i principali tratti paradigmatici⁴⁰³ dei Giudei in Gv, particolarmente a partire del c. 5, emergono incredulità e ignoranza in relazione alla persona di Gesù. All'inizio del brano di 8,30-59, però, avviene un cambiamento brusco, con l'affermazione che «molti» (dei Giudei) sono venuti alla fede. La menzione della fede dei Giudei, dal punto di vista narrativo, è un intervento imprevisto⁴⁰⁴ da parte dell'autore implicito. Quest'intervento può essere o un'espressione negligente del narratore, senza alcun senso importante, oppure una delle tecniche narrative intenzionali dell'autore implicito.⁴⁰⁵ Più probabile sembra quella seconda variante – nella caratterizzazione dei Giudei l'autore voleva forse mostrare che essi non sono personaggi monolitici, semplici da decifrare, che sono capaci di cambiamento. Ma come si vede nella continuazione del dialogo nella seconda metà del c. 8, i tratti precedenti dei Giudei tornano, con un'intensità ancora maggiore. Qui sono rilevati l'ostilità verso Gesù che scaturisce dall'incapacità di comprenderlo, di accettare le affermazioni sulla sua identità, e soprattutto la verità su di loro che Gesù svela. La novità di questo tratto consiste nella scoperta del loro vero «padre», autorità a cui richiamarsi. Essi pretendono di essere figli di Abramo e persino di Dio, mentre Gesù svela chi è il loro vero padre, l'istigatore delle loro intenzioni e opere – il diavolo. Tutti i tratti descritti confluiscono, alla fine del brano, al tentativo di uccidere Gesù.

Tra i personaggi, di cui si parla nel brano, appartiene anche il Padre di Gesù, cioè Dio. Come personaggio è difficilmente descrivibile, semplicemente poiché non figura mai direttamente nel Quarto Vangelo,

⁴⁰⁰ M. NICOLACI, *Egli diceva loro il Padre*, 84.

⁴⁰¹ Cf. M. NICOLACI, *Egli diceva loro il Padre*, 85.

⁴⁰² S. MOTYER, *Your Father*, 52s.

⁴⁰³ D.F. Tolmie usa il termine *paradigma di tratti* («paradigm of traits») caratterizzato come «a trait being any relatively stable or abiding personal quality associated with a character». D.F. TOLMIE, «The ἸΟΥΔΑΙΟΙ», 377.

⁴⁰⁴ Ma questo, nel caso dei Giudei, non è l'unica volta.

⁴⁰⁵ Cf. D.F. TOLMIE, «The ἸΟΥΔΑΙΟΙ», 387.

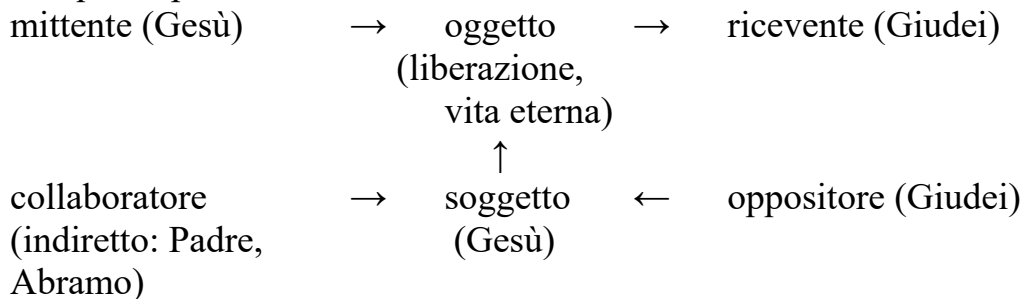
ad eccezione di 12,28 quando si sente la sua voce. I suoi tratti caratteristici possono essere ricavati, perciò, non da quello che fa o dice egli stesso, ma soltanto da ciò che dice di lui Gesù, il suo emissario autorizzato: «Dio nessuno l'ha mai visto: proprio il Figlio unigenito (μονογενής θεός), che è nel seno del Padre, lui lo ha rivelato (ἐξηγήσατο)» (Gv 1,18). Il suo attributo predominante in tutto il Quarto Vangelo è che egli manda Gesù, il che si avvera anche nel brano studiato (8,42). Il padre comunica a Gesù ciò che deve parlare, la verità da rivelare. Egli glorifica Gesù, l'ama (3,35; 5,20; 10,17; 15,9); pertanto i Giudei se fossero figli di Dio, avrebbero amato Gesù. I Giudei non possono conoscere Dio, perché non conoscono colui che lo conosce, Gesù.⁴⁰⁶

In Gv 8,30-59 vi sono i personaggi minori, Abramo e il diavolo, che anch'essi non appaiono direttamente sulla scena, ma hanno un ruolo soltanto relativo ai personaggi principali. I loro tratti sono descritti in abbondanza nella parte semantica di questo lavoro.⁴⁰⁷

Adesso applichiamo le classificazioni dei teorici narrativi suddette ai personaggi del brano.

Il protagonista è, certo, Gesù, e i Giudei, secondo Harvey, ricadrebbero nella categoria di *card*. Gli altri personaggi sarebbero *ficelles*.

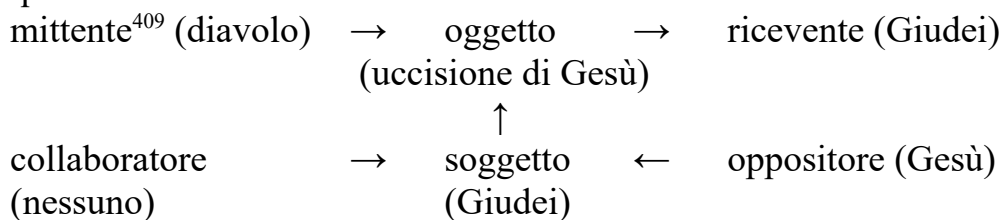
Secondo il modello attanziale di Greimas, i personaggi avrebbero nella trama queste posizioni:



⁴⁰⁶ Cf. R.A. CULPEPPER, *Anatomy*, 112-115.

⁴⁰⁷ Vedi sopra, pp. 64-68 e 71-77.

La *contro-trama* («counterplot»), secondo Stibbe⁴⁰⁸, sarebbe distribuita in questo modo:



Con applicazione della caratterizzazione di Ewen, Gesù è nel nostro brano un personaggio complesso, senza nessuno sviluppo, con poca penetrazione nella vita interna. Anche il Padre è complesso, con nessuno sviluppo, e non v'è neppure alcuna penetrazione. Abramo è caratterizzato con un unico tratto, senza sviluppo, senza penetrazione. I Giudei sono, quale personaggio collettivo, complessi, il loro atteggiamento verso Gesù, in questo brano, si cambia da fede ad incredulità, con l'aiuto di Gesù si penetra un poco nel loro stato d'animo. Il diavolo poi è un personaggio non tanto complesso, senza sviluppo, con una scarsa penetrazione.

d) Tecnica narrativa giovannea e il suo uso in Gv 8,30-59

Impatto al lettore ha non soltanto quello che viene comunicato, ossia il contenuto della comunicazione, ma anche il suo modo. Si tratta di una «silenziosa» comunicazione tra l'autore e il lettore.⁴¹⁰ Prendiamo in esame la presenza e la funzione dei dialoghi, nonché poi i fraintendimenti e l'ironia nel Quarto Vangelo, soprattutto però nel brano di Gv 8,30-59.

• **Dialoghi giovannei**⁴¹¹

Nel Quarto Vangelo, i grandi discorsi di rivelazione di Gesù si trovano nella forma letteraria del dialogo.

I tratti caratteristici dei dialoghi giovannei sono:⁴¹² 1) i dettagli di tempo (vicino alla Pasqua, durante la festa dei Tabernacoli [il suo ultimo giorno], alla festa della dedicazione...) e di luogo (in Samaria [a Sichar], «all'altra riva» del mare di Galilea, nella sinagoga di Cafarnao, a Gerusalemme – alla piscina di Bethzatha, nel tempio...); 2) la marcata

⁴⁰⁸ Cf. M.W.G. STIBBE, «Return to Sender», 198-201.

⁴⁰⁹ In questo caso piuttosto *iniziatore*, *quello che sta all'origine*.

⁴¹⁰ R.A. CULPEPPER, *Anatomy*, 151.

⁴¹¹ Per la loro importanza cf. V. MANNUCCI, *Giovanni il Vangelo narrante*, 45-55.

⁴¹² Cf. C.H. DODD, *Historical Tradition*, 316-318.

caratterizzazione dei personaggi (la samaritana al pozzo, Ponzio Pilato, un po' di meno poi Caifa [11,49-50], il cieco nato [9,24-34], il discepolo Tommaso [11,16; 20,24-25.28]...); 3) la stessa forma letteraria: a) il dialogo viene iniziato, di solito, da Gesù, con un'affermazione profetica; b) l'interlocutore dà una risposta che rivela ottusa incomprendione o anche rozzo fraintendimento; c) Gesù replica con un rimprovero, ma l'incomprendione degli interlocutori lo spinge a spiegare il detto enigmatico o sviluppare ulteriormente il proprio pensiero.

• *Elementi del processo forense*

La forma letteraria sopra descritta si confà bene soprattutto al dialogo del brano 8,30-59. Questo dialogo ha forma di un processo forense, come ha scoperto J.H. Neyrey.⁴¹³ Vi sono presenti tutti gli elementi formali di un tale processo: un giudice, accusatori, una norma di giudizio o di legge, testimonianza dei testimoni, una *cognitio*⁴¹⁴ del giudice e la prova forense. Gesù assume il ruolo del giudice, i suoi interlocutori sono gli accusatori. La *cognitio*, condotta da Gesù, serve a verificare, se i suoi accusatori sono veramente i credenti. I testimoni, gli stessi Giudei di Gv 8,30-59, rendono testimonianza contro se stessi; quindi dalla *cognitio* risulta che essi, in realtà, diventano accusati – sono, in quel momento determinato, schiavi del peccato, bastardi di Abramo, omicidi, mentitori e figli del diavolo. La prova, poi, è che essi non comprendono il discorso di Gesù costantemente, avversano le sue affermazioni e fanno false asserzioni.⁴¹⁵

• *Elementi della tragedia greca*

Il nostro brano può essere paragonato anche alle opere dell'antica tragedia greca, con elementi del processo formale e senza forma, e in cui il conflitto viene espresso come dibattito formale, chiamato *agōn*, con due argomenti equilibrati.⁴¹⁶ Gv 8,12-59 contiene due *agōnes*, di cui il brano dei vv. 31-59 sarebbe il secondo. Nel contesto di quello ultimo, Gesù sarebbe l'accusatore, in un contesto più largo, egli scredita la testimonianza dei suoi avversari e si appoggia della propria testimonianza. A questo scopo, cioè per smentire l'affermazione dei

⁴¹³ J.H. NEYREY, «Forensic Process», 509-542, soprattutto 519-535.

⁴¹⁴ Un atto del giudice in cui egli valuta la testimonianza dell'accusatore come risposta alle accuse contro l'accusatore. J.H. NEYREY, «Forensic Process», 510.

⁴¹⁵ Cf. J.H. NEYREY, «Forensic Process», 535s.

⁴¹⁶ J.-A.A. BRANT, *Dialogue and Drama*, 141-143.

Giudei che hanno Abramo e poi persino Dio per padre, egli usa sillogismi ipotetici. Certo, anche i Giudei si difendono con delle contraccuse. Per un *agōn* tragico è comune che si faciliti la transizione ad un nuovo argomento con un'obiezione immaginaria dell'interlocutore, il che avviene anche nel dialogo tra Gesù e i Giudei. Alla fine, Gesù eleva l'argomento, da cui è possibile dedurre chiaramente, che egli pretende di essere Figlio di Dio, allo stesso livello con Dio. Questo convince i Giudei, ma con un effetto contrario – cercano di lapidarlo. Gli argomenti di Gesù sono più provocatori che non costringenti. La prova delle sue affermazioni non sta negli eventi passati, ma in quelli futuri. Perciò esse sono inammissibili come evidenti per ogni umana corte di giustizia.⁴¹⁷

• *Caratteristiche del racconto sapienziale*

Un altro modello che presenta C. Cory⁴¹⁸, quello del racconto sapienziale, può essere applicato al brano di Gv 8,30-59. Come i modelli precedenti, anche questo prende in esame un insieme più grande – tutto il racconto della festa dei Tabernacoli (Gv 7,1-8,59). Questa sezione narrativa contiene gli elementi del racconto sapienziale, quali una congiura contro il protagonista (desiderio di ucciderlo: tra altri 8,37.40.59; ma anche 8,38.41.44), un'accusa di lui (di avere un demone: tra altri 8,48.52; di essere Samaritano: 8,48; della pretesa di essere più grande del padre Abramo: 8,53; cf. 8,57), che fa parte (o sta all'inizio) di un processo contro di lui, la sua condanna (cf. 8,59), una protesta d'innocenza (tra altri 8,46.49s.54s) ed anche la liberazione del protagonista (solo parziale in 8,59). Ma, a differenza del racconto sapienziale classico, nella narrazione della festa dei Tabernacoli il protagonista non è un saggio, ma la Sapienza stessa. E se, nel racconto sapienziale, gli elementi tipici si susseguono l'uno dopo l'altro, il racconto di Gv 7,1-8,59, contiene, di fatto, soltanto le parti prima del processo, della condanna, della liberazione e dell'esaltazione del protagonista, gli elementi che saranno presenti nel Quarto Vangelo solo nel racconto della Passione.⁴¹⁹ Lì, la liberazione e l'esaltazione del protagonista, di Gesù,⁴²⁰ è paradossalmente identica con il momento dell'esecuzione della condanna a morte. È la menzione

⁴¹⁷ J.-A.A. BRANT, *Dialogue and Drama*, 146-147.

⁴¹⁸ C. CORY, «Wisdom's Rescue», 95-116.

⁴¹⁹ C. CORY, «Wisdom's Rescue», 111.

⁴²⁰ Ed anche riconoscimento di perversità delle opere da parte dei suoi avversari.

dell'«innalzamento del figlio dell'uomo» di 8,28 che proletticamente contiene questo fatto.⁴²¹ Come uno dei motivi portanti della letteratura sapienziale è la teodicea, così anche la narrazione della festa dei Tabernacoli ha per scopo, a modo della teodicea, apportare un'apologia che interpreterebbe il senso e portata della morte di Gesù.⁴²²

• *Fraintendimento*

Uno dei tratti caratteristici del Quarto Vangelo è, che non di rado i personaggi secondari non comprendono adeguatamente un discorso o un'azione di Gesù. Culpepper caratterizza questi fraintendimenti giovannei per mezzo di questi tre elementi: 1) Gesù fa un'enunciazione che è ambigua, metaforica, o contiene un doppio significato; 2) il suo interlocutore risponde o in termini del significato letterale dell'enunciazione di Gesù, o con una domanda o protesta che mostra l'incomprensione di un significato più profondo delle parole di Gesù; 3) nella maggior parte dei casi si trova una spiegazione fornita da Gesù o (con meno frequenza) dal narratore. Lo scopo del fraintendimento è dunque offrire un'opportunità per spiegare il senso delle parole di Gesù e sviluppare ulteriormente temi significativi.⁴²³ In questo modo il fraintendimento serve quale strumento per una migliore penetrazione del lettore nel mistero della persona di Gesù. Ambiguità, su cui si basa il fraintendimento, spinge il lettore a rallentare e lo rende perplesso su ciò che si dice, «thereby stumbling over the new and *really seeing* the unfamiliar».⁴²⁴ E proprio questa «defamiliarizzazione» ossia «distacco» viene utilizzata deliberatamente quale tecnica letteraria o retorica del narratore per far insolito il linguaggio routinizzato dalla percezione quotidiana.⁴²⁵

H. Leroy, l'autore di uno studio molto esteso sui malintesi giovannei per mezzo dell'analisi critica delle forme, li ha definiti come un rebus, un enigma («Rätsel»). Questi enigmi separano «quelli dentro» della comunità giovannea da «quelli fuori». I membri della comunità giovannea

⁴²¹ Cf. C. CORY, «Wisdom's Rescue», 109.114.

⁴²² C. CORY, «Wisdom's Rescue», 113s.

⁴²³ R.A. CULPEPPER, *Anatomy*, 152.

⁴²⁴ J.L. RESSEGUIE, *The Strange Gospel*, 41.

⁴²⁵ J.L. RESSEGUIE, *The Strange Gospel*, 27.

comprendono il significato speciale degli enigmi, per «quelli fuori» esso rimane impenetrabile.⁴²⁶

Leroy, avendo esaminato solo Gv 2-8, ha trovato e analizzato 11 enigmi. Culpepper, adottati questi da Leroy, ha aggiunto ad essi altri 7 fraintendimenti del resto del Vangelo.⁴²⁷ La concentrazione più densa di fraintendimenti si trova nei dibattiti tra Gesù e i Giudei dei cc. 7-8. Nel brano di Gv 8,30-59 ve ne sono addirittura cinque, come li enumera J.H. Neyrey. Il «processo forense» del brano 8,31-59, secondo lui, viene condotto nella struttura che si ripete, formata da affermazione / fraintendimento / spiegazione. Sono queste le ricorrenze della struttura:

affermazione	8,32	8,38	8,41a	8,51	8,56
fraintendimento	8,33	8,39a	8,41b	8,52-53	8,56
spiegazione	8,34-37	8,39b-40	8,42-47	8,54-55	8,58. ⁴²⁸

Secondo la divisione di Neyrey, gettiamo lo sguardo da vicino ai singoli casi. Il primo fraintendimento in 8,32-37⁴²⁹ è fondato sul concetto della libertà. Gesù promette ai Giudei la libertà che è risultato dell'adesione alla sua persona, alla sua parola. Ma i Giudei non possono rimanere nella sua parola, perché la comprendono in un altro significato di quello inteso da Gesù. La libertà ha per loro connotazione politico-religiosa. Gesù confuta questa loro comprensione affermando che la vera libertà è la libertà dal peccato di cui essi hanno veramente bisogno. Il secondo e il terzo malinteso – e questi sono aggiunti da Neyrey rispetto a Leroy / Culpepper – riguardano la paternità. Mentre Gesù intende, con la sua affermazione e la spiegazione successiva (vv. 38.39b-40; 41a.42-47), l'ascendenza nel senso dell'appartenenza oggettiva all'ispiratore delle opere quali espressione del vero atteggiamento verso Dio, estrinsecato soprattutto nel rapporto verso il suo Inviato; i Giudei, oltre la consapevolezza della loro discendenza carnale (da Abramo), intendono nel v. 39a l'aspetto morale di una tale discendenza, però distorto soggettivamente dalle loro idee e pregiudizi. Nella risposta dei Giudei del v. 41b è contenuto pure l'aspetto morale, questa volta risultante dal culto, però anch'esso è marcato fortemente dalla comprensione erronea della

⁴²⁶ H. LEROY, *Rätsel und Missverständnis*, 146.167.

⁴²⁷ Cf. la lista di R.A. CULPEPPER, *Anatomy*, 161s.

⁴²⁸ J.H. NEYREY, «Forensic Process», 519.

⁴²⁹ Tutta la struttura di Neyrey viene presa adesso come fraintendimento, nel suo insieme.

giusta prassi religiosa. L'altro malinteso risuona nei vv. 51-55. Gesù promette a colui che osserva la sua parola, che «non vedrà mai la morte» (8,51). Mentre Gesù parla della vita eterna, i Giudei intendono quest'enunciazione al livello fisico e ritengono Gesù per un pazzo. L'ultimo fraintendimento segue poco dopo, nei vv. 56-58. Viene sviluppata la superiorità di Gesù su Abramo il cui motivo è apparso nel malinteso precedente (v. 53). L'affermazione di Gesù, che Abramo si rallegrò avendo visto il suo giorno, urta, dai Giudei, alla loro diversa idea di «vedere» e del «mio giorno», e quindi all'impossibilità cronologica. L'idioma «vedere il mio giorno», però, può avere il significato della visione prolettica di Abramo della rivelazione futura realizzata con Gesù.⁴³⁰

• *Ironia*

Associata al fraintendimento e alle parole a doppio senso nel Quarto Vangelo è anche l'ironia. L'ironia come espediente letterario può essere descritta come «un fenomeno letterario a due piani in cui i due livelli di significato stanno in contrasto tra loro e in cui un certo grado di inconsapevolezza è espresso o almeno implicato»⁴³¹. Le componenti essenziali dell'ironia possono essere riassunte in questo modo:

- 1) un contrasto tra apparenza e realtà; 2) una presuntuosa inconsapevolezza (pretesa nell'ironista, reale nella vittima dell'ironia) che l'apparenza è soltanto un'apparenza; 3) l'effetto comico di questa inconsapevolezza di un'apparenza e di una realtà contrastanti.⁴³²

L'ironia del Quarto Vangelo sempre si dipana dal dualismo profondo, descritto perlopiù in termini spaziali («le cose della terra» – τὰ ἐπίγεια, «le cose del cielo» – τὰ ἐπουράνια: 3,12; «di lassù» – ἐκ τῶν ἄνω, «di quaggiù» – ἐκ τῶν κάτω: 8,23). Il livello superiore viene associato alla verità, quello inferiore alla falsità, all'inganno, all'errore.⁴³³ La rivelazione di Gesù proveniente «dall'alto» dischiude le realtà divine in un modo che può sembrare una falsa invenzione, un errore a quelli che sono «dal basso», a quelli cioè che si oppongono a questa rivelazione, che non la vogliono accettare, o semplicemente che non sono (ancora) capaci

⁴³⁰ R.A. CULPEPPER, *Anatomy*, 158. L'incertezza del significato del «giorno» inteso da Gesù giovanneo risulta dall'unicità dell'uso del vocabolo in questa connotazione.

⁴³¹ P.D. DUKE, *Irony*, 17 citato in V. MANNUCCI, *Giovanni il Vangelo narrante*, 68.

⁴³² D.C. MUECKE, *Irony*, 35 citato in R.A. CULPEPPER, *Anatomy*, 166s.

⁴³³ Cf. R.A. CULPEPPER, *Anatomy*, 167s.

di intenderla bene. Eppure proprio anch'essi possono pronunciare, inconsapevolmente, una verità che ha una portata più grande di come sono capaci di rendersene conto. L'ironia giovannea ha come scopo convincere i nemici della comunità giovannea quanto alla loro miscredenza e alla loro fuorvianza (cf. Gv 16,8-11), correggere e rinforzare la fede vacillante, e confermare e approfondire ancora quella più sicura di coloro che hanno già creduto, per guadagnare alla fede nuovi credenti.⁴³⁴

Le ricorrenze d'ironia nel brano di 8,30-59 ricadono tutte nella categoria dell'*ironia locale*⁴³⁵. Essa può essere designata «words from the dark»⁴³⁶, perché gli oppositori di Gesù, pronunciando le parole ironiche, hanno intenzione di interrogarlo, deriderlo, discreditarlo e finalmente distruggerlo. Ma queste parole hanno, alla fine, un effetto inverso. Un caso di questo tipo di ironia è accusa che i Giudei muovono contro Gesù. Un'accusa aperta si trova nel v. 48, in cui Gesù viene designato quale un Samaritano e quale indemoniato. Soprattutto quest'ultima accusa «non solo è ripetuta (Gv 7,20; 8,48.52; 10,20) e volutamente infamante, ma è l'equivalente ironico della pazzia (7,20: "... chi cerca di ucciderti?")»⁴³⁷. Nel caso di 8,48 si tratta di un contrattacco all'accusa precedente di Gesù, quella però fondata, che cioè il loro padre è diavolo (v. 44) e che essi non sono da Dio (v. 47). L'ironia consiste, per primo, proprio nel fatto che «i figli» del diavolo, il padre della menzogna, accusano Gesù di essere posseduto dalle forze diaboliche. Secondo, quelli che si autoescludono dalla vera posterità di Abramo, incolpano Gesù di avere parentela con un popolo diseredato e disprezzato. Con la domanda retorica «Siamo forse noi nati dalla fornicazione?» nel v. 41 i Giudei giustificano se stessi, ma nello stesso tempo si tratta, da parte loro, di un'accusa implicita di Gesù riguardo al suo padre, di cui si discuteva tra gli oppositori della chiesa primitiva. Ma i Giudei vogliono inveire soprattutto contro la sua eredità spirituale, accentuando la loro. Proprio in questo fatto, nella luce delle parole di Gesù sulla loro figliolanza (vv. 38-40 e poi v. 44), emerge che

⁴³⁴ Cf. V. MANNUCCI, *Giovanni il Vangelo narrante*, 77-79.

⁴³⁵ Si tratta d'ironia che è presente in una determinata parola o frase, più o meno isolata, del testo; si distingue dall'*ironia estesa* che è più ampia e più prolungata e compenetra un intero episodio, o anche collega una serie di più brevi, locali ironie. V. MANNUCCI, *Giovanni il Vangelo narrante*, 68; cf. P.D. DUKE, *Irony*, 43-45.

⁴³⁶ P.D. DUKE, *Irony*, 63.

⁴³⁷ V. MANNUCCI, *Giovanni il Vangelo narrante*, 76.

essi stessi sono illegittimi discendenti di Abramo, la cui eredità spirituale hanno tradito, nonché di Dio.⁴³⁸

L'altro caso dell'ironia locale giovannea è una domanda, senza risposta, fondata spesso su una falsa supposizione. In 8,53, dopo l'asserzione di Gesù che osservanza della sua parola avrebbe assicurato l'immortalità, i Giudei pongono una domanda, se Gesù sia più grande del loro padre Abramo. Questa domanda, piena d'ironia e di disprezzo, è, paradossalmente, un'espressione del fatto reale, che il lettore illuminato già conosce a proposito dell'origine del Logos divino. Gesù, dopo aver confermato indirettamente l'interrogativo dei Giudei, viene da loro assalito (nel v. 57), come mai, nella sua età inferiore, ha potuto vedere Abramo. I Giudei, infatti, sono legati alla prospettiva letterale dell'età terrena di Gesù. I lettori, però, con le informazioni privilegiate si rendono conto dell'ironia che risulta dalla domanda. La carne, cioè, non ancora cinquantenne, è il Verbo che «era in principio presso Dio» (1,1-2). Di più, l'ironia viene intensificata con il fatto, che i Giudei invertono la prospettiva interrogando come è possibile, per giovane Gesù, aver visto Abramo che essi sempre considerano superiore; ma in realtà era Abramo che vide lui, il quale già esisteva prima che Abramo «diventò» (γενέσθαι – 8,58).⁴³⁹

Ma l'esempio dell'ironia più evidente, che traspare dal brano nel suo insieme⁴⁴⁰, è il modo della contestazione dell'accusa di Gesù che essi sono omicidi, se poi, alla fine dell'episodio, cercano di lapidarlo.⁴⁴¹

e) Conclusione

Nella parte narrativa, considerando gli elementi tipici di questo tipo di analisi, si è analizzato il brano di 8,30-59. In questo brano si sono individuati i singoli elementi: che cosa l'autore implicito comunica e come il lettore implicito l'apprende, il tempo narrato e quello narrante. Poi, si è mostrato lo sviluppo della trama del racconto che è un esempio

⁴³⁸ P.D. DUKE, *Irony*, 74-76.

⁴³⁹ Cf. P.D. DUKE, *Irony*, 70-71.

⁴⁴⁰ È un esempio dell'*ironia estesa*.

⁴⁴¹ M.W.G. STIBBE, *John's Gospel*, 117. Similmente nella vicenda della donna portata davanti a Gesù ed al pubblico per essere lapidata a causa del suo adulterio (Gv 7,53-8,11) – questo brano funziona da inclusione con il finale del nostro brano (in modo narrativo, senza considerare l'obiezione dell'inserzione evidente di questa pericope), l'accusa degli accusatori si rivolge contro loro stessi e la donna esce illesa da questa situazione drammatica.

dell'*anagnorisis* fallita. Si sono cercate le caratteristiche dei personaggi che intervengono in esso attivamente – Gesù e i Giudei – e quelli menzionati come personaggi di riferimento – il Padre, Abramo e il diavolo. Si è denotata la complessità dei loro caratteri, il ruolo che ciascuno di essi svolge nella trama secondo il modello attanziale. Si è rilevata l'importanza dei vari elementi della tecnica narrativa, cioè la forma con cui viene comunicato il contenuto dei racconti. Tra queste tecniche appartengono i dialoghi che danno al racconto una certa vivacità e dinamicità, e al lettore fanno seguire il processo di pensare e ragionare delle persone agenti, e così l'aiutano ad entrare nel merito del problema trattato e adeguare il proprio atteggiamento. È proprio nei dialoghi, in cui capitano fraintendimenti delle parole rivelative di Gesù da parte dei suoi interlocutori. Questa tecnica, adoperata parecchio nel Quarto Vangelo, nel nostro brano è molto concentrata. Per mezzo di essa il lettore può apprendere meglio i concetti della libertà, della paternità, della vita e della superiorità di Gesù rispetto a tutti i personaggi della storia del popolo eletto. L'altro elemento assai tipico, vicino al fraintendimento, è l'ironia giovannea che è presente anch'essa nel brano 8,30-59. I Giudei esprimono inconsapevolmente, intendendo e/o dicendo l'opposto, la verità – concretamente sull'ascendenza di se stessi e di Gesù, e sulla posizione di Gesù nella storia della salvezza. Ironico è anche il fatto che i Giudei, volendosi discolpare dall'accusa di avere come padre il diavolo, con implicazioni di essere mentitori e omicidi, con ciò stesso mentono, e alla fine tentano di uccidere Gesù.

La forma del dialogo in Gv 8,30-59 assomiglia molto ad un processo forense, in cui Gesù assume il ruolo non tanto del giudice, come piuttosto dell'accusatore⁴⁴². Egli accusa i suoi avversari, convincendoli delle loro intenzioni cattive che hanno radice nella loro ostinata attitudine sbagliata, contraria a Dio ed a grandi esponenti del popolo della sua elezione. Allo stesso tempo vuole dimostrare che lui è il vero figlio, anzi, *Figlio* di Dio; ciò dovrebbe essere l'oggetto retto della loro fede. E proprio questo «processo», che Gesù intenta, suscita, presso i suoi interlocutori, reazioni difensive e alimenta in loro odio e violenza ancora maggiori, il che porta alla decisione di ucciderlo. Quella, in fin dei conti, è un'altra testimonianza a favore delle accuse che Gesù enuncia. In questo il racconto si avvicina al genere sapienziale dove il giusto protagonista viene perseguitato dagli empi. Conformemente a questo genere, alla fine

⁴⁴² Sebbene è anche giudice che accusa. Cf. J.H. NEYREY, «Forensic Process», 540.

il protagonista, Gesù, viene salvato dal pericolo. La scena del discorso alla festa dei Tabernacoli termina con l'evasione di Gesù di fronte al pericolo della sua lapidazione (v. 59). Ma è salvezza solo parziale; quella finale e definitiva avverrà quando Gesù sarà innalzato all'ora della sua morte che è, allo stesso tempo, l'ora della sua glorificazione. Essa sarà anche termine del «processo» forense in cui Gesù vincerà in modo lampante la sua causa. E quest'ora diverrà anche la definitiva pietra di paragone nell'atteggiamento, credente o meno, verso la persona di Gesù.

I Giudei (molti) in 8,30.31 hanno creduto in/a Gesù e il loro credere, secondo diversi indicatori, sembra appropriato. Ma col procedere del dialogo il quale tramuta in aspro scambio delle vedute, a causa del fraintendimento da parte dei Giudei e la loro incapacità di cambiare l'atteggiamento in alcune questioni, essi non soltanto non professano questa fede, ma persino poco dopo⁴⁴³ diventano i suoi nemici acerrimi, con l'intenzione di toglierlo di mezzo. Una visione assolutamente negativa! Come è conciliabile con la missione di Gesù? Non è fallita, almeno parzialmente? I nemici di Gesù rimangono tali senza possibilità di rivalutazione e cambiamento del loro atteggiamento verso Gesù? Non c'è via d'uscita? La risposta a queste domande si cercherà nella parte teologica.

⁴⁴³ Si tratta di un caso della concentrazione drammatica che può rispecchiare, in un breve *tempo narrato*, anche un lungo processo scismatico storico.

2.7. Analisi pragmatica

a) Introduzione

Chi tiene un'arringa o dice una o più frasi o soltanto una parola, oppure le manda o pubblica per iscritto, o fa dei gesti o segni comprensibili ad altri, se non soffre di una malattia psichica,⁴⁴⁴ intende suggerire, al destinatario di questo messaggio, «determinate considerazioni che lo inducano a cambiare opinione, oppure lo confermino nelle sue idee, lo muovano a condividere sentimenti, ad assumere determinati atteggiamenti, ecc.»⁴⁴⁵ Finché il codice del messaggio è chiaro e più o meno della stessa gamma del destinatario, il messaggio gli perviene non corrotto. Poi dipende dalla deliberazione di questo soggetto, se l'atto comunicativo produrrà l'effetto desiderato in lui. Ma con la diffusione spaziale e coll'andare di tempo – questo è problema specifico di un testo scritto o fissato in un altro modo – il codice ermeneutico perde la sua forza per il cambiato ambiente culturale (sociale ecc.) del lettore. È questo il problema anche della Sacra Scrittura e in esso, naturalmente, anche del Quarto Vangelo e del testo del nostro interesse. Ritrovare l'accesso alla comprensione del testo biblico per il lettore odierno è il compito dell'esegesi biblica come tale. Ma specificamente per ritrovare la forza interiore del testo, con cui l'autore ha voluto spingere il lettore a una decisione determinata, si è formato, derivato dallo stesso ramo della linguistica comune, una sorta speciale dell'esegesi, l'analisi pragmatica. Con l'aiuto di questo tipo di analisi cercheremo di scoprire, per quanto possibile, come il nostro brano poteva influenzare il lettore in passato, soprattutto nel tempo vicino della formazione del testo, e come può incidere sul lettore d'oggi. E non soltanto su quello privilegiato nell'ambiente accademico e clericale, ma su una sfera possibilmente più ampia dei lettori.⁴⁴⁶

⁴⁴⁴ Ma anche in questo caso questo atto può avere una forza comunicativa, anche se meno comprensibile ad altri.

⁴⁴⁵ W. EGGER, *Metodologia*, 140.

⁴⁴⁶ Cf. H. SIMIAN-YOFRE, «Pragmalingüistica», 75.

b) Teoria dell'analisi pragmatica

Per il suo oggetto di interesse non distante dalla semantica e complementare ad essa⁴⁴⁷ è la pragmatica. La pragmatica può essere definita come «the study of language use» o «the study of linguistic phenomena from the point of view of their usage properties and processes»⁴⁴⁸ o espresso da C. Morris, «the science of the relation of signs to their interpreters»⁴⁴⁹. Essa studia la relazione tra il linguaggio e la vita umana in generale, l'impatto del linguaggio al comportamento umano. Si occupa degli «atti⁴⁵⁰ linguistici» (*speech acts*), la categoria scoperta e promossa da J.L. Austin. Questo filosofo inglese del linguaggio distingue, nella teoria degli atti linguistici, tra *atto locutorio* (*locutionary act*), *atto illocutorio* (*illocutionary act*) ed *atto perlocutorio* (*perlocutionary act*). Mentre l'atto locutorio ha per la pragmatica un significato solo marginale, gli altri due sono assai importanti. Tra gli *atti illocutori* appartengono «informing, ordering, warning, undertaking, etc., i. e. utterances which have a certain (conventional) force»⁴⁵¹. E gli *atti perlocutori* sono «what we bring about or achieve by saying something, such as convincing, persuading, deterring, and even, say, surprising or misleading»⁴⁵². In breve, i testi diventano *atti perlocutori* allorquando raggiungono nei riceventi (lettori, uditori) l'effetto desiderato dall'autore. E questa intenzione che l'autore si propone emettendo un testo è, in pratica, l'*atto illocutorio*.

Per quanto riguarda i testi biblici, non è sempre garantita la riuscita dello scopo nascosto nel loro messaggio, soprattutto in una cambiata situazione comunicativa. Perciò dal punto di vista della teoria degli atti linguistici, essi sono da considerare come gli *atti illocutori*. L'analisi pragmatica ha come scopo scoprire la forza interiore (*illocutionary force*)⁴⁵³ insita nei testi biblici che può efficacemente incidere sul lettore, sulla sua mentalità, sul suo mondo di riferimento, per trasformarlo nella

⁴⁴⁷ I confini tra la semantica e la pragmatica non sono sempre chiari. Per i rapporti tra la semantica e la pragmatica cf. M. DASCAL, *Interpretation*, 25-27; M. GRILLI, «Evento comunicativo», 667-669.

⁴⁴⁸ J. VERSCHUEREN, *Understanding Pragmatics*, 1.

⁴⁴⁹ C. MORRIS, *Foundations*, 30.

⁴⁵⁰ τὸ πρᾶγμα = «azione». Ogni situazione comunicativa è orientata a produrre un effetto.

⁴⁵¹ J.L. AUSTIN, *How to Do Things*, 109.

⁴⁵² J.L. AUSTIN, *How to Do Things*, 109.

⁴⁵³ Cf. J.L. AUSTIN, *How to Do Things*, 121.

direzione indicata dal testo.⁴⁵⁴ L'analisi pragmatica vuole offrire un metodo come il lettore odierno può prendere la posizione del lettore implicito e coinvolgere il potenziale del testo nel processo di lettura. Questo tipo di esegesi si propone di formare nuovi testi di performance⁴⁵⁵ con aiuto di cui il messaggio biblico raggiunge in modo significativo il lettore nella cambiata situazione comunicativa. La competenza dell'esegesi pragmatica ha origine nel dialogo con il testo biblico. Essa si propone una nuova formulazione del Vangelo nelle situazioni di crisi e di un cambiamento, con lo scopo di confermare il messaggio di Gesù vero e proprio. Con esso contribuisce all'attualizzazione ed inculturazione del Vangelo in un mondo cambiato.

Dal dialogo con il testo biblico, compreso ed accolto quale testo della fede, l'esegesi pragmatica vuole trovare nuovi collegamenti tra il testo del passato ed il tempo presente del lettore, senza pretendere di offrire soluzioni definitive. Questi collegamenti poi offrono impulsi per agire nelle situazioni concrete della fede.⁴⁵⁶

c) La pragmatica del Quarto Vangelo

Come abbiamo già notato nelle sezioni precedenti⁴⁵⁷, lo scopo del Quarto Vangelo è esplicitato e riassunto in 20,31: «Questi (segni) sono stati scritti, perché crediate che Gesù è il Cristo, il Figlio di Dio e perché, credendo, abbiate la vita nel suo nome». Quindi, il Vangelo mira a creare una base solida ed adeguata per la fede dei lettori e ascoltatori, per confortarli nella fede o addirittura, prima ancora, per portarli a questa fede, soprattutto secondo la variante testuale che vada preferita, πιστεύητε o πιστεύσητε.⁴⁵⁸ Se possono essere validi, nella mente dell'autore,

⁴⁵⁴ G. PERINI, «Analisi pragmatica», 18.

⁴⁵⁵ La linguistica distingue, espresso con i termini di Chomsky, tra la *performance* (*parole* di De Saussure) e la *competenza* (*langue*). Mentre la *competenza* designa le capacità linguistiche, la *performance* esprime l'uso della lingua in concrete situazione comunicative. Cf. T. LEWANDOWSKI, *Linguistische Wörterbuch*, I, 336s, II, 477s; H. BUSSMANN, ed., *Lexikon*, 357.

⁴⁵⁶ Cf. R. DILLMANN, «Autor – Text – Leser», 93s.

⁴⁵⁷ Vedi sopra, pp. 92s, 98.

⁴⁵⁸ M. DIEFENBACH, *Der Konflikt Jesu*, 252; C.K. BARRETT, *The Gospel*, 134ss; 575 (tutte e due le varianti). Cf. X. LÉON-DUFOUR, *Jean*, IV, 261 (scopo di confortare la fede dei cristiani, la prospettiva missionaria solo indiretta); J. MATEOS – J. BARRETO, *El Evangelio de Juan*, 884 (suscitare la fede); R.E. BROWN, *John*, II, 1056.1059-1061; D.A. CARSON, *The Gospel*, 661; U. SCHNELLE, *Das Evangelium nach Johannes* ThHK 4, Leipzig 1998, 312 (fortificare la fede già esistente); C. WELCK, *Erzählte Zeichen*,

entrambi i significati, probabilmente prevale quel primo. Il vangelo, quindi, fosse scritto perché lettori cristiani, che credono senza vedere Gesù, possano avanzare nella loro fede, raggiungere una certezza in essa,⁴⁵⁹ per mezzo della crescente conoscenza della sua persona e della sua opera. Per essa questi sono ugualmente beati come coloro che lo vedevano (cf. 20,29).⁴⁶⁰ Questa fede ha, come si è accennato, l'oggetto cristologico, che cioè l'uomo Gesù è il Cristo, o, formulato in modo giovanneo, è il Figlio di Dio. Come lo scopo soteriologico di questa fede, che riconosce la decisiva identità del Figlio, è la «vita (eterna)» che è la designazione giovannea per la salvezza.⁴⁶¹

Il traguardo del Quarto Vangelo non è tanto informare il lettore, come piuttosto formarlo. Il testo «ne vise pas à transmettre une connaissance, mais à susciter une transformation intérieure chez le lecteur»⁴⁶². Ciò che viene detto nel Vangelo dei discepoli potrebbe essere applicato ai lettori e rendere possibile ad essi di cambiarsi.⁴⁶³ Cambiarsi, certamente, in modo positivo – progredire nella conoscenza di Gesù, assimilarli il proprio modo di ragionare, rafforzarsi nella fede cristologica, perseverare in essa, perseverare in rapporto vivo con Gesù anche nei momenti difficili, soprattutto nell'ostilità dell'ambiente circostante.

Come risulta dal complesso del Quarto Vangelo, con un esemplare campione negativo in brano di 12,37-43, «faith is lived fully only together with the readiness to confess it publicly and to bear the consequences of such a confession in a hostile context»⁴⁶⁴. Quindi, anche il lettore viene incitato alla solidità della fede per mezzo del processo dell'identificazione con i discepoli che, come essi, sono pronti per il ministero di testimoni.⁴⁶⁵ Bisogna, quindi, che il lettore non soltanto rimanga fermo nel suo rapporto con il Cristo come il suo Signore e Salvatore, nel processo della

297s (giungere alla piena fede comprendente e confessante); J. ZUMSTEIN, «Strategie des Glaubens», 36 (ri-suscitare la fede nel momento della crisi); H. VAN DEN BUSSCHE, *Jean: commentaire de l'évangile spirituel*, Bruges 1967, 556 («L'evangelista scrive per i cristiani che credono, ma li avverte che non arriveranno mai al termine della loro vita di fede.»); R. Schnackenburg, 403-404 (autore si rivolge soprattutto ai credenti).

⁴⁵⁹ M. THEOBALD, «Das Johannesevangelium – Zeugnis», 155.

⁴⁶⁰ Cf. F.J. MOLONEY, *Gospel*, 542-543.

⁴⁶¹ Cf. J. ZUMSTEIN, «Strategie des Glaubens», 32.

⁴⁶² F. MIRGUET, «La mise en scène», 19.

⁴⁶³ W.H. GLOER, «Come and see», 277.

⁴⁶⁴ J. BEUTLER, «Faith and Confession», 21.

⁴⁶⁵ Cf. N. FARELLY, *The disciples*, 228.

conoscenza *venendo* da lui e *vedendo* (cf. 1,37-39), ma anche che egli renda la testimonianza agli altri facendoli venire da Gesù (cf. 1,40-42.45-46).

d) La pragmatica del testo di Gv 8,30-59

Nel brano esaminato vi si trova nella situazione quando un numero indeterminato degli uomini è arrivato alla fede che è abbastanza solida da poter reggere e crescere ancora. Gesù ammonisce la gente di rimanere nella sua parola per essere veramente i suoi discepoli, per conoscere la verità che dà possibilità di giungere alla vera libertà (vv. 31.32). Per il lettore implicito era appello alla perseveranza nelle tribolazioni e nei pericoli ai quali la sua vita era esposta. Forse era *Birkat ha-Minim*⁴⁶⁶, forse il divenire scismatici, forse era una rilassatezza dei costumi che minacciavano la fede in Gesù e la vita coerente con essa. L'autore vuole mettere in guardia il lettore contro queste forze sovversive, appunto diaboliche, per non lasciarsi sconvolgere la posizione credente, anzi dimorare fermo nella sua parola, penetrarla di più, viverla in massima coerenza.⁴⁶⁷

Se il lettore agisce in questo modo, raggiunge con Gesù e in Gesù la vera liberazione, la liberazione dalla schiavitù del male, del peccato. Se la libertà contava molto nel tempo in cui l'autore ha scritto il Vangelo, essa ha valore ancor più grande per il nostro tempo. La libertà autentica non va raggiunta attraverso varie ideologie e violenza che vuole annientare vecchi nemici che sono di ostacolo, perché crea così schiavitù di altro genere, spesso ancora peggiore di prima. Né la cultura di consumo offre una libertà duratura e integrale, la libertà vera. Spesso porta ad un'indipendenza che è solo illusoria.

Solo Gesù è portatore della libertà vera che è frutto della verità, della parola divina che è, in fin dei conti, lo stesso Gesù, lui in persona. Egli libera in modo veramente efficace dal peccato, dalle dipendenze negative di vario genere, da condizioni dei disturbi depressivi. Egli libera da tutte queste forme di schiavitù al livello individuale, nonché a quello sociale.⁴⁶⁸ In questo senso la teologia della liberazione nell'America Latina attualizzava questo passo del Vangelo con tinte politiche, ideologiche. Rimane vero che il credente deve far parte, in modo attivo, della prassi

⁴⁶⁶ Vedi più sotto, p. 141 n. 579.

⁴⁶⁷ Cf. S.A. PANIMOLLE, *Lettura pastorale*, II, 366.

⁴⁶⁸ Cf. S.A. PANIMOLLE, *Lettura pastorale*, II, 367.

della liberazione, tuttavia deve restare critico contro ogni assolutizzazione e ideologizzazione.⁴⁶⁹ Perché l'agente principale della liberazione è Gesù.

Bisogna che l'uomo sia disponibile ad accogliere, anzi, interiorizzare Cristo, questa verità. Se lo fa, viene portato non solo alla liberazione in senso negativo – dalle forze del Male – ma anche verso la liberazione positiva – nel Figlio egli può riconoscere il proprio destino del figlio di Dio e viene aiutato a realizzarlo.⁴⁷⁰ La libertà cristiana consiste nell'amore, cioè che effettivamente amiamo gli altri, perché e in modo in cui noi stessi siamo amati da Dio.⁴⁷¹

Il messaggio del testo nel brano scelto tocca anche l'origine del male, quindi tra gli altri la mancanza della fede, dal diavolo. In questa sfera appartengono, perché si sono decisi in questo modo, anche gli operatori del male. Ogni uomo originariamente, secondo la natura, proviene da Dio, dalla sua mano creatrice, e secondo la linea genealogica, di sangue, ogni Giudeo proviene da Abramo. Questa provenienza originariamente naturale può essere intesa anche in modo morale o religioso che si riflette anche nell'atteggiarsi, nell'agire dell'uomo. Sullo stesso livello, però, l'uomo può passare dall'altra parte, sotto l'influsso del diavolo, «omicida fin dal principio» e «padre della menzogna» (v. 44). In questa situazione si trovarono i Giudei che avevano perso la fede, rifiutavano la verità e passarono all'odio che culminò nel tentativo omicida quando volevano lapidare Gesù. Il brano mette in guardia il lettore da capitargli una cosa simile. Soprattutto esso vuole esprimere che ogni declino della fede si equipara alla menzogna rispetto a Gesù e persino alla sua uccisione, che dal livello spirituale, religioso può passare a quello reale, concreto nella sfera interpersonale. La perdita della fede significa la perdita dell'amore – verso Gesù, verso il prossimo. L'incredulità rende incapaci di ascoltare la parola di Gesù (v. 43), le parole di Dio (v. 47); solo chi è da Dio ne è capace. Si ripete, quindi, in modo negativo, la necessità di ascoltare la parola di Cristo per rimanere costanti nella fede. L'osservanza della parola di Gesù nella fede ha come frutto l'immortalità (vv. 51ss), quindi la vita eterna. Viene così confermato il valore soteriologico della fede anche per il lettore.

Importante è pure il contenuto della fede – bisogna credere in Gesù che nel suo «Io sono» (v. 58) esprime la sua provenienza da Dio, anzi la sua

⁴⁶⁹ H.E. LONA, «Wahrheit und Freiheit», 312s.

⁴⁷⁰ Cf. I. DE LA POTTERIE, *La vérité*, II, 1017s.

⁴⁷¹ Cf. S. FAUSTI, *Nad evangeliem*, 234s.

divinità. Proprio questo detto di Gesù, inteso come una massima bestemmia, intensificò l'odio dei Giudei fino al tentativo di ucciderlo. Il lettore di tutti i tempi deve riconoscere la divinità di Gesù Cristo e deve guardarsi da porre se stesso al posto di Dio nel suo egoismo, nella sua superbia.⁴⁷²

e) Conclusione

La sezione dell'analisi pragmatica ha mostrato che i testi biblici appartengono ai cosiddetti *atti illocutori* che hanno in sé una forza interiore che vuole incidere sul lettore, sulla sua mentalità, per trasformarlo secondo l'obiettivo insito nel testo. Si è cercato di scoprire, come il lettore odierno si può identificare con il lettore implicito del testo scelto e assumere, per quanto possibile, il potenziale del testo anche in una cambiata situazione comunicativa, con lo scopo di confermare il messaggio di Gesù nella sua purezza e urgenza. Si è cercato di contribuire all'attualizzazione ed inculturazione del Vangelo nel mondo d'oggi, nelle situazioni concrete della fede.

Il Quarto Vangelo, nel suo insieme, ha lo scopo formulato alla fine del primo finale (20,31): si propone di confortare i lettori nella loro fede e riconfermarli nel suo contenuto – la messianicità di Gesù, la sua figliolanza divina, per raggiungere la salvezza («la vita»). Il testo deve trasformare i lettori ravvicinandoli a Gesù e incoraggiandoli e rendendoli così abili alla testimonianza pubblica, anche nell'ambiente ostile – in questo modo esso prepara anche i futuri martiri.

La pericope di Gv 8,30-59 poi incita i lettori di rimanere fedeli a Gesù, nutrendosi della sua parola che è la verità. Questa fedeltà porta allo stato della piena libertà, la libertà soprattutto interiore che tiene lontano tutte le realtà peccaminose e apre un vasto spazio della vita con Gesù, la vita dell'amore. Svelando presso i Giudei il vero iniziatore della loro menzogna, dell'odio e dell'intenzione di uccidere – in questo senso si parla del loro padre – l'autore vuole mettere in guardia i lettori contro il pericolo di passare da Gesù sotto la sfera del diavolo. Questo tema si è sviluppato nella spiritualità occidentale tradizionale della Meditazione di due bandiere di san Ignazio di Loyola.⁴⁷³ Bisogna che i lettori accettino sempre la parola di Gesù, che è la parola di Dio stesso, anzi, stiano in essa saldamente, per non disertare da Gesù, per non abbandonare la fede –

⁴⁷² Cf. S.A. PANIMOLLE, *Lettura pastorale*, II, 368-370.

⁴⁷³ *ES* 136-148.

viceversa l'incredulità rifiuta la sua parola. Bisogna guardare sempre anche la purezza del contenuto della fede - «che Gesù è il Cristo, il Figlio di Dio» (Gv 20,31).

3. ASPETTI TEOLOGICI

3.1. La fede cristologica degli 'Iouδαῖοι

a) Giudei / «molti» che hanno creduto in Gesù – profilo di tutto il Quarto Vangelo

Il tema del presente lavoro si occupa proprio del processo di credere di un gruppo della gente che in Gv 8,30 viene designato genericamente «molti». Nel v. seguente poi, l'autore indica questo gruppo «i Giudei», se supponiamo che si tratta delle stesse persone⁴⁷⁴. Per esaminare la qualità della loro fede bisogna confrontare i versetti menzionati anche con gli altri testi del Quarto Vangelo, in cui ricorre un gruppo numeroso di persone, non tanto specificato, ma del quale, in alcuni altri casi, non è assicurato un duraturo atteggiamento positivo verso la persona di Gesù, ora espresso in tali brani con il verbo «credere». Si cercherà di stabilire, quale posizione e significato questi testi hanno nel contesto, in cui essi ricorrono. Questi luoghi della ricorrenza delle forme stereotipate della frase πολλοὶ ἐπίστευσαν (ἐπίστευον) εἰς αὐτόν (εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ / εἰς τὸν Ἰησοῦν) sono otto: 2,23; 4,39.41⁴⁷⁵; 7,31; 10,42; 11,45; 12,11.42.

• 2,23s: I «molti» alla prima Pasqua del racconto giovanneo

La prima ricorrenza della frase fa parte del sommario (2,23-25) che serve da transizione tra l'episodio della purificazione del tempio di Gerusalemme (2,13-22) e quello dell'incontro con Nicodemo (3,1-21). Questo sommario si inquadra nella celebrazione della festa di Pasqua a Gerusalemme (v. 23a), in cui viene inserita la notizia del credere dei «molti» (v. 23b), che sono qui i partecipanti alla celebrazione di questa grande festa. È probabile che si tratti di un gran numero di persone, che

⁴⁷⁴ Alcuni commentatori propugnano che si tratti di due gruppi distinti, almeno parzialmente. Tra questi si nominano B.F. WESTCOTT, *Gospel*, 133; M.-J. LAGRANGE, *Saint Jean*, 240s; J. SWETNAM, «Meaning», 108s; G. SEGALLA, «Un appello alla perseveranza», 388s; H. THYEN, «Johannesbriefe», 191; S. MOTYER, *Your Father*, 157s; F.J. MOLONEY, *Signs*, 103; K. WENGST, *Das Johannesevangelium*, I, 338s (ammette questa possibilità).

⁴⁷⁵ In questo v. il soggetto non è «molti» (πολλοί), ma «molti di più» (πολλῶ πλείους). Nonostante ciò, il concetto della moltitudine viene reso anche da questo soggetto.

provengono dalle diverse parti del mondo.⁴⁷⁶ Il credere dei «molti» è basato sui segni che Gesù ha operato, anche se non è specificata la natura dei segni. Se molti esegeti screditano questo tipo di fede,⁴⁷⁷ il fatto stesso, arrivare alla fede per mezzo dei segni, è una delle loro caratteristiche e il loro scopo principale (cf. 20,30s) nel Quarto Vangelo.⁴⁷⁸ Ma ciò che viene detto nel v. seguente (24), getta una diversa luce su questa fede: «Gesù però non si confidava con loro (οὐκ ἐπίστευεν αὐτὸν αὐτοῖς)». Cioè, il credere dei «molti» nel nome di Gesù viene contraccambiato dalla riluttanza di Gesù di aprire loro il suo animo. Dalla struttura del brano 2,23-25 è possibile riconoscere, che mentre il credere dei «molti» è basato sul vedere (θεωροῦντες)⁴⁷⁹ i segni (v. 23c), la sfiducia di Gesù, invece, sulla conoscenza (γινώσκειν, ἐγίνωσκειν) di quello che c'è nell'uomo (v. 25c; cf. v. 24b).

Anche se la fede, suscitata dai σημεῖα, è caratterizzata da alcuni esegeti come solamente un'attenzione iniziale per Gesù che però non raggiunge il vero significato della sua persona e lascia il soggetto insicuro,⁴⁸⁰ e come tale deve ancora crescere e svilupparsi, è sempre una fede nel vero senso della parola.⁴⁸¹ Di più, la costruzione πιστεύειν εἰς designa l'adesione personale a Gesù e implica il riconoscimento dell'unigenito Figlio di Dio nella persona di Gesù, quindi la fede completamente corretta secondo il

⁴⁷⁶ A. BARUS, «John 2:12-25», 133. I Giudei, in tutti i significati della parola, si presuppongo, naturalmente, inclusi in questo numero.

⁴⁷⁷ Anche M. THEOBALD, *Das Evangelium (1-12)*, 240; J. ZUMSTEIN, *L'évangile (1-12)*, 112s.

⁴⁷⁸ Cf. R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, I, 353; U.C. VON WAHLDE, «The Samaritan woman episode», 507.

⁴⁷⁹ Θεωρέω, soprattutto sulla base di Gv 6,40, è una visione più profonda che può essere anche sinonimo di πιστεύω. Cf. M. VÖLKEL, «θεωρέω», 363s. Se questo tipo di vedere è caratterizzato normalmente dalla lucidità teologica, dall'altra parte è vero che, secondo il contesto di 2,23-25, sembra la vista teologicamente debole che non raggiunge il vero mistero di Gesù. Cf. C. TRAETS, *Voir Jésus*, 42.47. Per questo si cerca la spiegazione nell'uso della forma presente di θεωρέω che, insieme con βλέπω, sostituisce, in genere, all'imperfetto e appunto al presente il verbo ὀράω. Cf. BDR, § 101. Ma anche se in alcuni casi dell'uso del verbo ὀράω (all'aoristo) esprimono la vista meramente fisica (1,39; 5,6; 6,22.24; 7,52; 12,9), nel tipico impiego giovanneo questo verbo descrive la vista accompagnata da una vera comprensione. R.E. BROWN, *The Gospel*, I, 502.

⁴⁸⁰ «(E)in durch das Wunder geweckter Glaube [...] nur eine erste Zuwendung zu Jesus, die ihn in seiner eigentlichen Bedeutung noch nicht in den Blick bekommen hat und deshalb seine Sicherheit hat.» R. BULTMANN, *Evangelium*, 92.

⁴⁸¹ Cf. A. BARUS, «John 2:12-25», 139.

Quarto Vangelo.⁴⁸² E ancora, il complemento oggetto di questa frase è τὸ ὄνομα αὐτοῦ, e questo tipo di credere non significa semplicemente accogliere la rivendicazione della persona, di cui si parla, con un assenso intellettuale, ma con la prestazione totale di lealtà a questa persona (cf. 1,12; 3,18).⁴⁸³

Il non confidarsi di Gesù nei confronti di coloro che credettero in lui del v. 23 può essere compreso meglio facendo un confronto con l'atteggiamento di Gesù verso il gruppo delle persone che hanno creduto, descritto nella sezione di Gv 1,19-2,11. Si tratta dei primi discepoli di Gesù, come singoli durante le loro vocazioni (1,19-51), o come gruppo quando «Gesù diede inizio τῶν σημείων in Cana di Galilea» (2,11). Questi primi discepoli seguono Gesù come *rabbi*; a differenza di essi i nuovi credenti di 2,23 non fanno così. Sulla base delle affermazioni di 2,24 che Gesù conosceva tutti immediatamente e simultaneamente, e di 2,25 che non aveva bisogno di un'informazione circa la natura e la personalità umane, è possibile dedurre che la moltitudine dei credenti di 2,23 non è chiesta, a uno a uno, di stare vicino a Gesù, nella sua sequela fisica.⁴⁸⁴ Che «Gesù non si confidava» con i credenti (2,24), può significare dunque, che egli non ha rapporti di confidenza, e non ne ha bisogno, con quelli che credono – può essere «raggiungibile», in questo modo, ai credenti oltre ai limiti spaziali e temporali.⁴⁸⁵

Ecco, Gesù, dopo che Tommaso ha visto i segni della sua crocifissione e dopo che ha confessato: «Mio Signore e mio Dio!» (Gv 20,27s), dice a lui: «Beati coloro che hanno creduto senza vedere!» (20,29 – NVB). Anche Tommaso vide segni e credette – non è che tale sua fede fosse

⁴⁸² F. RAMOS PÉREZ, *Ver a Jesús*, 227s; cf. anche più sopra, pp. 39s. Dato, però, che il verbo è all'aoristo (ἐπίστευσαν), che in questo caso sarebbe un aoristo ingressivo, non si tratta di un acquisto totale e definitivo della fede in un momento determinato, ma piuttosto di uno stadio iniziale del processo di credere. Cf. M. ZERWICK, *Biblical Greek*, § 250; F. RAMOS PÉREZ, *Ver a Jesús*, 227.

⁴⁸³ C.H. DODD, *Historical Tradition*, 184; cf. W. KLAIBER, *Das Johannesevangelium*, I, 81. Ma Dodd è scettico per quanto riguarda questo significato nella costruzione in 2,23, che equipara al semplice πιστεύειν εἰς αὐτόν.

⁴⁸⁴ Uno di questi credenti poteva essere Nicodemo, la cui vicenda con Gesù segue immediatamente dopo. Infatti, nel 3,1, dopo 2,25, si ripete il sostantivo ἄνθρωπος che introduce il personaggio concreto «tra i farisei» e «capo dei Giudei». Cf. J.R. MICHAELS, *The Gospel*, 176; 711s.

⁴⁸⁵ A. BARUS, «John 2:12-25», 137s.

inferiore,⁴⁸⁶ ma l'accento viene messo su coloro che credono senza la percezione visiva, solo alla parola dei testimoni. Quindi anche questi sono coloro che per credere in Gesù non hanno bisogno di un contatto fisico⁴⁸⁷ con lui.

Concludendo, la fede dei «molti» che credettero nel nome di Gesù in Gv 2,23, che in questa forma viene usata come termine del linguaggio missionario (altrove in 1,12 e 3,18)⁴⁸⁸, è la fede di quelli che, sia al tempo di Gesù che ai tempi seguenti, sia essendo testimoni oculari dei segni di Gesù che sentendo la testimonianza su Gesù, approdano in un modo consistente alla persona del divino Rivelatore e portatore della vita eterna.

Quindi il credere dei «molti» non è screditato dall'atteggiamento di Gesù verso di loro, anche se questo non è senza qualche connotazione negativa. La loro fede è una fede adeguata, sebbene ancora bisognosa di un approfondimento. Ma questa fede ha bisogno di un continuo approfondimento, perché i credenti siano i veri discepoli e giungano alla conoscenza della verità (8,31bc.32) che è, in fin dei conti, Gesù stesso⁴⁸⁹.

- **4,39.41: Molti dei Samaritani dopo l'incontro con la donna e con Gesù stesso**

Anche se in questa sezione del c. 4 del Quarto Vangelo non si tratta dei Giudei, pure le affermazioni dei vv. 39.41 ricadono nel gruppo delle frasi stereotipate che esprimono una reazione accogliente della fede di una moltitudine riguardo alla persona di Gesù. L'ambiente dello svolgimento del racconto è la regione di Samaria, più concretamente la città di Sichar, precisamente il pozzo di Giacobbe⁴⁹⁰. Qui avviene il lungo dialogo con la donna samaritana (4,5-26) dopo di cui prosegue con discorso di Gesù ai suoi discepoli, con l'inserzione della notizia sull'attività missionaria della donna presso i suoi concittadini (4,27-38). I vv. seguenti (39-42) contengono un'informazione sulla reazione della gente alla testimonianza

⁴⁸⁶ Cf. p. es. R.E. BROWN, *The Gospel*, II, 1049s; R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, III, 398s; X. LÉON-DUFOUR, *Lecture*, IV, 251s.

⁴⁸⁷ È probabile che Tommaso, pur avendolo chiesto, non toccò le ferite nel costato e nelle mani di Gesù, come afferma la maggioranza dei commentatori moderni. La sua acclamazione di fede proveniva soltanto dal vedere Gesù risorto.

⁴⁸⁸ B. KOWALSKI, «Die Tempelreinigung», 205.

⁴⁸⁹ Cf. più sopra, p. 54.

⁴⁹⁰ Nel v. 40, però, si trova l'allusione al soggiorno di Gesù di due giorni dai samaritani, il che presuppone che egli si trasferì dal pozzo alla città stessa, dove alloggiò in qualche casa.

della donna, e in genere, sul risultato del soggiorno di Gesù in Samaria. I «molti», quali soggetti della fede, sono gli abitanti della città di Sichar, i Samaritani.

Il loro credere si basa non più sull'essere testimoni diretti di qualche segno visibile di Gesù, come nel caso di Gv 2,23, ma sulla testimonianza della donna (διὰ τὸν λόγον τῆς γυναικὸς μαρτυρούσης – 4,39) e ancor di più sul contatto diretto con Gesù, dopo aver sentito il suo discorso (διὰ τὸν λόγον αὐτοῦ – 4,41). Dalla lettura del testo risulta, e una gran parte dei commentatori lo sostiene, che la fede dei samaritani sul fondamento della testimonianza della donna è inferiore rispetto a quella suscitata da Gesù stesso⁴⁹¹. Mentre nel v. 39 sta scritto che «molti» credettero in riferimento alla testimonianza della donna, nel v. 41 si dice che «molti di più» (πολλῶ πλείους) credettero per la parola di Gesù. Molti autori vedono in ciò differenza non soltanto quantitativa, ma anche qualitativa.⁴⁹² Di più, il contenuto della testimonianza (cf. v. 29) sembra essere quello che Gesù le diceva al loro dialogo precedente (vv. 17b.18).⁴⁹³ Per questo motivo l'impulso al credere che la donna diede ai Samaritani, dopo l'incontro personale con Gesù, essi considerano insufficiente, che risulta dall'espressione di loro stessi nel v. 42, nel loro rivolgersi alla donna: «Non è più per la tua loquela (διὰ τὴν σὴν λαλίαν) che noi crediamo»; dal v. precedente si può intuire che essi vogliono esprimere che è per la parola (διὰ τὸν λόγον) di Gesù che essi sono venuti alla fede.

Ma, nonostante le interpretazioni presentate sopra, che si potrebbero derivare da esse, la qualità del credere (v. 39), alla testimonianza della donna, dev'essere di per sé, come nel caso di Gv 2,23, la fede giusta, secondo l'intenzione dell'evangelista, come suggerisce la costruzione ἐπίστευσαν εἰς αὐτόν. Che i Samaritani credono, è al primo momento per la testimonianza della donna, come già detto. Lo scopo della

⁴⁹¹ P. es. R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, I, 491; F.J. MOLONEY, *Belief in the Word*, 170s; J. PAINTER, «A Review of Belief», 89; G. RUBEL, *Erkenntnis und Bekenntnis*, 124-126.

⁴⁹² R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, I, 488; A. LINK, «Was redest du mit ihr?», 239; F.J. MOLONEY, *Belief in the Word*, 170s. E. HAENCHEN, *Das Johannesevangelium*, 248.251, richiamandosi al commento di R. Bultmann, mette la fede dei molti, suscitata dalla donna, ad un livello più basso, perché essi sono, in questo modo, soltanto «uditori di seconda mano» («Hörer zweiter Hand»).

⁴⁹³ Cf. R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, I, 478; X. LÉON-DUFOUR, *Lecture*, I, 380; T. OKURE, *The Johannine Approach*, 180.

testimonianza nel Quarto Vangelo, anzi, la sua funzione primaria ed esclusiva, è condurre l'ascoltatore a credere in Gesù come il Cristo.⁴⁹⁴ Così la donna si può paragonare ad un altro grande testimone del Quarto Vangelo, Giovanni Battista (1,15.32.34; 3,26). Lo schema dell'episodio sulla testimonianza della donna e sui suoi effetti è analogo al racconto della venuta a Gesù dei primi discepoli.⁴⁹⁵ Anch'egli indicò ai suoi discepoli la strada verso Gesù, «l'agnello di Dio» (1,36), ed essi «seguirono» Gesù, «andarono» e «rimasero» da lui (1,37-39). La testimonianza stessa della donna si deve fondare sulla sua fede, altrimenti non è autentica. Il contenuto della fede della donna (*fides quae*), sempre nel processo dello sviluppo⁴⁹⁶, viene espresso ulteriormente nella frase: μήτι οὗτός ἐστιν ὁ χριστός;⁴⁹⁷ (4,29), dopo che Gesù si è presentato a lei in questo modo, adeguando la sua rivelazione alle aspettative della donna⁴⁹⁸ (vv. 25s). Ma questo titolo, che la donna attribuisce a Gesù, è inferiore rispetto al σωτήρ τοῦ κόσμου⁴⁹⁹, proclamato dai Samaritani nel v. 42? Non è già in lei, dopo il dialogo con Gesù, presente il concetto

⁴⁹⁴ T. OKURE, *The Johannine Approach*, 170s. «Ce témoignage doit provoquer la foi chez ceux qui le recevront; témoignage et foi, ces deux notions sont corrélatives: le témoignage est, en effet, l'affirmation de celui qui voit, devant ceux qui ne voient pas; la foi est l'adhésion intellectuelle de celui qui ne voit pas au témoignage de celui qui voit.» M.-É. BOISMARD, *Le prologue*, 41-42.

⁴⁹⁵ Cf. X. LÉON-DUFOUR, *Lecture*, I, 391s.

⁴⁹⁶ La sua prima confessione di fede in Gesù, come risposta al suo discorso rivelativo, era di essere un profeta (4,19).

⁴⁹⁷ L'espressione è nella forma della domanda. Anche se l'interrogazione greca con μήτι implica una risposta negativa, in alcuni passi, come questo, il senso di μή è un po' modificato, e si può tradurre «questo dev'essere il Cristo» o «forse questo è il Cristo». BDR, § 427,2, n. 2. La sfumatura d'incertezza, aperta però ad uno sfocio positivo, può essere, nella bocca della donna, espressione del punto di vista degli abitanti della città, a cui la donna si rivolge, volendo suscitare il loro interesse. Cf. R. BULTMANN, *Evangelium*, 142, n. 4.

⁴⁹⁸ Queste aspettative, partenti da quelle comuni al popolo di Samaria, riguardavano il personaggio di *Taheb* («colui che deve ritornare»), proveniente dalla tipologia mosaica (promessa di un profeta al pari di Mosè – cf. Dt 18,15-18), J. BOWMAN, *Samaritanische Probleme*, 31.56.

⁴⁹⁹ Questo titolo cristologico è raro in tutto il NT e nella letteratura giovannea ricorre soltanto in 1 Gv 4,14 e proprio qui, in Gv 4,42. Ma il concetto come tale non è estraneo al Quarto Evangelista, sì che Gesù è descritto come colui che è mandato a salvare (σώζειν) il mondo (3,16s; 5,24; 12,47), a togliere il suo peccato (1,29), ad essere la sua luce (8,12; 9,5; 12,46) e il pane della vita (6,33.51). Cf. G. FERRARO, «La donna samaritana», 122; T. OKURE, *The Johannine Approach*, 176.

dell'universalità della salvezza che egli porta (vv. 21-24)? Non poteva questa sua fede maturare nella consapevolezza (οἶδαμεν), insieme con gli altri abitanti della città, di quel vero senso della missione di Gesù, della sua vera identità, a cui il buon discepolo deve aderire nella sua fede?

Da tutto, che si è detto finora, risulta che la parola testimoniante della donna conta molto nel processo del credere dei Samaritani. Ma pur essendo tale, essa sempre dipende dal λόγος di Gesù, è un suo prolungamento. Questo λόγος ha il ruolo primario nell'impulso alla fede in lui. Di questo si rendono conto i Samaritani, quando, riferendosi alla parola di Gesù, dicono alla donna: οὐκέτι διὰ τὴν σὴν λαλίαν⁵⁰⁰ πιστεύομεν (4,42). La donna ha fatto conoscere Gesù ai suoi concittadini, li ha portato da lui, perché ha voluto tramandare a loro la sua esperienza gioiosa dell'incontro con lui. Naturalmente, è Gesù stesso che ormai si mette al centro, facendosi invitare a stare con i Samaritani, cosicché anch'essi possono fare un'esperienza diretta di lui, del suo discorso rivelatore. È evidente, che in questo modo arriva alla fede un numero più grande delle persone (πολλῶ πλείους) di quanto hanno creduto prima, solo all'annuncio, forse anche un po' confuso, della donna. La sua missione è così portata a termine, adesso lei stessa diventa ascoltatrice della parola di Gesù⁵⁰¹ insieme con gli altri. Con l'ascoltare attento della parola di Gesù, la fede dei Samaritani diventa, man mano, la conoscenza, la persuasione che Gesù è il Salvatore del mondo.⁵⁰²

Alcuni commentatori, che hanno considerato parziale e insufficiente la fede della donna e la fede dei «molti» suscitata dalla sua testimonianza, hanno ascritto questo al fatto che la fede e l'entusiasmo missionario della donna si basano sulla conoscenza miracolosa di Gesù circa le realtà della sua vita (vv. 17b.18), mentre la vera fede ha origine puramente nella

⁵⁰⁰ Anche se il vocabolo λαλία ha, nella classica letteratura greca, significato di «chiacchiera», «pettegolezzo» (BAGD, 583), nel NT assume valenza molto più positiva, soprattutto quando si prende in considerazione la ricorrenza di questo vocabolo in Gv 8,43 dove si riferisce a Gesù ed è più o meno al pari del suo λόγος nello stesso v. La differenza può esserci soltanto nel fatto che λαλία esprime, più fortemente del λόγος, l'atto di parlare. A. LINK, «*Was redest du mit ihr?*», 240.

⁵⁰¹ Nel v. 42 c'è un problema della critica testuale: nella maggioranza dei testimoni, e così lo rende anche N-A²⁸, si trova la variante αὐτοί, invece l'altra variante, αὐτοῦ, è sostenuta soltanto da pochi testimoni minori (D l 2211a sy^c). Però, quell'ultima variante si confà meglio alla logica della frase – così indica l'oggetto indiretto dell'ascoltare, cioè Gesù. Cf. T. OKURE, *The Johannine Approach*, 174.

⁵⁰² Cf. G. FERRARO, «La donna samaritana», 131s.

parola di Gesù.⁵⁰³ Se abbiamo mostrato che la fede della donna è stata giusta e sufficiente per suscitare, a sua volta, la fede dei suoi concittadini, anche essa giusta, è vero, che l'origine di questa fede sta allo svelamento soprannaturale delle cose occulte della sua vita privata da parte di Gesù; ma è anche vero, che l'approfondimento del suo credere avviene sulle parole della rivelazione (spec. vv. 25-26)⁵⁰⁴. I tratti dell'impulso alla fede della donna corrispondono alla caratteristica del segno giovanneo. Quindi, anche se in tutta la pericope non ricorre il vocabolo «segno», si può intuire la sua presenza implicita. Così, con il suo contesto, la notizia sul credere dei molti (v. 39) si potrebbe allineare alla serie delle simili espressioni stereotipate del Quarto Vangelo, dove questo credere è collegato con segni di Gesù.⁵⁰⁵ Per questo anche se una moltitudine dei Samaritani arriva alla fede perfetta, secondo l'idea del Quarto Evangelista, sicuramente questa fede non si può contrapporre alla fede basata sui segni⁵⁰⁶, al contrario, la parola di Gesù sviluppa e costruisce il credere (dinamico!) a cui è stato dato impulso (anche) dalle azioni straordinarie.

• 7,31: *Molti della folla alla feste delle Capanne*

Seguendo le ricorrenze del credere dei molti si è giunti alla vicenda collegata con il discorso di Gesù alla festa delle Capanne che si svolge a partire del c. 7, e di cui fa parte anche il brano, del quale è tratto il tema del presente lavoro. La cornice di questo discorso viene presentata in 7,14. Gesù comincia il suo intervento pubblico a Gerusalemme, nel tempio, alla «metà della festa» (τῆς ἑορτῆς μεσοῦσης). Si tratta, come già detto prima, di una delle tre grandi festività di pellegrinaggio, per presentarsi al cospetto del Signore Dio (Dt 16,16), la festa delle Capanne, che si celebra all'inizio dell'autunno. I protagonisti di questa parte del c. 7 sono, accanto a Gesù, «i Giudei», «i Gerosolimitani» e «la folla», sempre un gruppo numeroso della gente anonima, poi un gruppo più ristretto dei

⁵⁰³ P. es. A. LINK, «*Was redest du mit ihr?*», 239.

⁵⁰⁴ T. OKURE, *The Johannine Approach*, 170.

⁵⁰⁵ Cf. A. LINK, «*Was redest du mit ihr?*», 318; U.C. VON WAHLDE, «The Samaritan woman episode», 501-514, spec. 514.

⁵⁰⁶ P. es. R.E. BROWN, *The Gospel*, I, 185, che mette in contrasto «la fede inadeguata dei giudei in 2,23-25, basata su un'ammirazione superficiale dei miracoli, alla fede più profonda dei samaritani, basata sulla parola di Gesù».

farisei, dei sommi sacerdoti e dei «servi» (ὕπηρέται), mandati da loro per arrestare Gesù.

Tali coordinate caratterizzano l'avvenimento della venuta alla fede dei «molti» (v. 31). Questi «molti» fanno parte della «folla» che compare alcune volte nel c. 7 (vv. 12.20.31.32.40.43.49). La gente, che appartiene a questo gruppo numeroso, non è per nulla omogenea nella direzione dell'atteggiamento verso la persona di Gesù. Già al v. 12 essa⁵⁰⁷ viene caratterizzata quale divisa nelle opinioni circa Gesù: «Gli uni infatti dicevano: “È buono!”. Altri invece: “No, ma inganna la folla!”». ⁵⁰⁸ La folla nel c. 7, includente la gente che veniva alla festa e in quel periodo soggiornava a Gerusalemme, è distinta dal gruppo dei «Giudei» (v. 13),⁵⁰⁹ anche se in essa dovevano esservi membri della popolazione giudaica. Questa folla è testimone del discorso autorivelativo di Gesù, quando, prima teologicamente e poi ancora dal punto di vista della storia della tradizione, giustifica la sua dottrina (vv. 16-18) e la sua comprensione del sabato (vv. 21-24), riallacciandosi alla precedente guarigione del paralitico (5,1-18).⁵¹⁰ Egli giustifica pure la sua missione rilevando la sua origine e con ciò anche la conoscenza di colui da cui proviene, cioè di Dio (vv. 28-29). Questo discorso di Gesù viene interrotto alcune volte dalle manifestazioni di ostilità verso di lui da parte dei suoi ascoltatori – sia che Gesù porta in luce la loro intenzione di ucciderlo (v. 19), confermata poi dagli interlocutori stessi (v. 25), che pure il tentativo di arrestarlo (vv. 30.32.44). Nella situazione così drammatica molti della folla vengono alla fede in Gesù (v. 31).⁵¹¹ Il motivo di questa fede è l'attesa messianica confrontata con gli interventi precedenti di Gesù, soprattutto con i suoi σημεῖα, il cui carattere non è specificato e che è possibile congetturare soltanto dallo svolgimento precedente della narrazione. Si può obiettare che la domanda dei «molti», che credettero,

⁵⁰⁷ Qui il pl. ὄχλοι.

⁵⁰⁸ Cf. anche 7,40-43.

⁵⁰⁹ Ma in tutto il Vangelo la linea di demarcazione tra questi due gruppi non è tanto chiara. Soprattutto in 6,41-66 e 12,9-18 i Giudei fanno parte della folla. Per questo motivo la folla è «associata» con il gruppo dei Giudei. Cf. R.A. CULPEPPER, *Anatomy*, 131s; M. NICOLACI, *Egli diceva loro il Padre*, 75.

⁵¹⁰ Cf. M. DIEFENBACH, *Der Konflikt Jesu*, 120s.

⁵¹¹ La frase che contiene la notizia sulla fede dei molti è introdotta dalla particella δέ, con valore avversativo. Questo fatto sottolinea il significato della fede nata nell'atmosfera dell'ostilità verso la persona di Gesù. Cf. X. LÉON-DUFOUR, *Lecture*, II, 228, n. 67.

sul carattere messianico esprima un certo dubbio riguardo alla persona di Gesù. Ma formalmente si tratta di una domanda retorica che presuppone una risposta positiva.⁵¹²

Problema di questo testo è che nell'AT non ci sono indicazioni per l'attesa dei miracoli da parte del Messia. Non è il Messia, ma è Dio stesso che nei tempi messianici dovrebbe eliminare ogni tipo di infermità e la morte stessa. I miracoli si potevano aspettare piuttosto dal Profeta al pari di Mosè (cf. Dt 18,18s), come suggerisce Gv 7,40.⁵¹³ Ma il v. seguente (41) rimanda la questione al Messia. L'idea di un Messia operatore di miracoli potrebbe essersi sviluppata solo al tempo del NT (cf. Mt 12,22s).⁵¹⁴ È secondo la «Messiasdogmatik» cristiana, che i «segni» di Gesù lo rivelano quale il Messia e il Figlio di Dio (cf. 20,30s).⁵¹⁵ Tuttavia, la concezione del Messia come taumaturgo risale all'AT. Secondo la tradizione isaiana (soprattutto la classica immagine messianica di Is 11), il Messia davidico quale portatore dello Spirito, doveva operare i miracoli, più concretamente guarire le malattie, scacciare i demoni e risuscitare i morti.⁵¹⁶

Se il credere dei «molti» in 7,31 viene valutato da alcuni commentatori come problematico, perché basato sui miracoli⁵¹⁷, di nuovo sono proprio i segni che portano ad una fede sufficiente, come potrebbe suggerire anche la preposizione εἰς. La fede ha pure un contenuto giusto, giacché porta a riconoscere in Gesù il Cristo – il Messia atteso, come si è dimostrato. Di più, sulla qualità della fede della gente in 7,31, che non poteva essere soltanto superficiale, ma era radicata con una certa profondità, parla anche il fatto dell'ostilità di un gran numero delle persone del popolo e soprattutto dei suoi dirigenti verso Gesù e le sue pretese echeggianti nel suo discorso. Del resto, nel v. seguente è sottolineato che i farisei

⁵¹² W.J. BITTNER, *Jesu Zeichen*, 113; cf. M. THEOBALD, *Das Evangelium (1-12)*, 528.

⁵¹³ Cf. R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, II, 206; K. WENGST, *Das Johannesevangelium*, I, 299. L. CAMARERO MARÍA, *Revelaciones solemnes*, 138-140, scopre nell'archetipo di Mosè, accanto ai tratti profetici, anche quelli regali.

⁵¹⁴ R.E. BROWN, *The Gospel*, I, 313.

⁵¹⁵ R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, II, 206.

⁵¹⁶ W.J. BITTNER, *Jesu Zeichen*, 41 (n. 3).245-258.286.

⁵¹⁷ P. es. E. HAENCHEN, *Das Johannesevangelium*, 357; Y. IBUKI, «Viele glaubten an ihn», 134.

ritengono il parlare del popolo che aderisce a Gesù come un «mormorare».⁵¹⁸

• **10,42: I «molti» al di là del Giordano**

Dopo il soggiorno di Gesù a Gerusalemme, con i suoi discorsi rivelativi che non di rado evocavano le controversie, più precisamente dopo i suoi interventi e da essi suscitata opposizione molto forte dei Giudei alla festa della Dedicazione d'inverno (10,22-39), egli si sposta «al di là del Giordano, nel luogo dove prima Giovanni battezzava» (10,40), cioè a Betania (cf. 1,28). Era il luogo della prima apparizione in scena di Gesù, del suo ministero pubblico. Dunque, il sommario di 10,40-42 fa da inclusione del ministero di Gesù⁵¹⁹ in relazione alla testimonianza di Giovanni il Battista; nello stesso tempo, esso serve da una coerente introduzione a quanto segue.⁵²⁰ Il gruppo, della cui fede si fa la menzione, è una moltitudine della gente non specificata, diversa dai Giudei della sezione precedente (vv. 22-39). La gente fa ricorso a Giovanni il Battista che è molto importante quale testimone per Gesù, in quanto egli media la fede in lui designando Gesù quale il Messia che viene dopo di lui (1,19-34; 3,28).⁵²¹ Quelli che una volta ascoltavano il

⁵¹⁸ J.R. MICHAELS, *The Gospel*, 455.

⁵¹⁹ Alcuni autori vedono in questa menzione geografica un'inclusione tra l'inizio e la fine del ministero pubblico di Gesù, in uno stadio precedente del Vangelo. R.E. BROWN, *The Gospel*, I, 54. Originalmente poteva far parte della conclusione del materiale dei segni, ed essere seguito dalla prima conclusione (20,30s) del Vangelo nella forma attuale. J. PAINTER, «Tradition», 72.

⁵²⁰ G. SEGALLA, «Luoghi della memoria», 95. L'autore introduce argomentazioni interessanti per la sua affermazione: 1. Da Betania al di là del Giordano si passa a Betania vicino a Gerusalemme (11,1.18); 2. nella Betania occidentale i segni compiuti da Gesù (10,41) pervengono al culmine con il segno considerevole della risurrezione di Lazzaro; 3. la decisione del sinedrio di eliminare Gesù (11,45-53) con la «profezia» di Caifa che «sia meglio che muoia un solo uomo *per il popolo*» (v. 50) risuona come realizzazione della testimonianza di Giovanni su Gesù: «Ecco l'agnello di Dio, ecco colui che toglie il peccato del mondo!» (1,29.36). Cf. anche A. RAKOTOHARINTSIFA, «Les séjours de Jésus», 128.130.

⁵²¹ Cf. R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, II, 395. «Ježíšova osobnost, včetně křtu, který udílí, přitahuje stále větší počet lidí, který převyšuje nakonec počet učedníků Janových (srv. 3,26; 4,1). Je to i proto, že Jan na Ježíšovu velikost ukázal a sám uznával svou nepoměřitelnost vůči němu.» (La personalità di Gesù, incluso anche il battesimo che egli impartisce, attira un numero di gente sempre maggiore, che, alla fine, supera il numero dei discepoli di Giovanni (cf. 3,26; 4,1). È pure per il motivo che Giovanni ha puntato sulla grandezza di Gesù ed egli stesso ha riconosciuto la sua

Battista in questo luogo,⁵²² adesso sono accorsi da Gesù. In mezzo a questa gente si discute sul rapporto tra Gesù e il Battista e si fanno sentire le voci concordi, che cioè Giovanni non fece alcun segno; il che rileva ancor di più la persona di Gesù che ne aveva compiuti tanti (cf. 20,30s),⁵²³ specialmente se si è adempiuto quanto il Battista quale profeta suggestivo aveva attestato di lui.⁵²⁴ Gesù stesso prima aveva presentato il suo Precursore come colui che aveva reso testimonianza «alla verità» (5,33).⁵²⁵ Giovanni il Battista, che è menzionato in questo sommario per l'ultima volta nel Quarto Vangelo, da qui in poi scompare dalla scena e completamente lascia posto a Gesù.⁵²⁶

Gesù, sì, dal punto di vista pratico, cerca il rifugio al di là del Giordano di fronte all'ostilità sollevatasi contro di lui a Gerusalemme. Ma dal punto di vista teologico dell'Evangelista, viene lì per mostrare che non è ancora venuta la sua ora, che nessuno, nemmeno la crescente violenza dei nemici, non gli toglie la vita, se egli non la offre da se stesso (cf. 10,18).⁵²⁷ Questo fatto concorre, certo, al credere della gente. Non si sa, se la «moltitudine» era testimone diretta di segni di Gesù, ma ciò non importa. Importante è che questa gente arriva a credere in lui. È sulla base della testimonianza previa del Battista, possibilmente della testimonianza oculare dei segni precedenti o quella mediata dagli altri. E, alla fine, sulla base del contatto diretto con Gesù al posto dove Giovanni battezzava, sia

imparagonabilità verso di lui.) B. HORÁK, «Křest», 9. Si tratta di un altro punto di riferimento per l'inclusione tra il sommario di 10,40-42 e l'agire di Giovanni nel c. 1. Come, sulla *martyria* di Giovanni, i primi discepoli vengono da Gesù, «rimangono» con lui, e in conseguenza, sulla base della rivelata gloria di Gesù a Cana, credono in lui. H. THYEN, «Johannes im Kontext», 123s. Cf. anche il confronto tra la donna samaritana e Giovanni più sopra, p. 125.

⁵²² Cf. R.E. BROWN, *The Gospel*, I, 413.

⁵²³ Uno degli interni motivi narrativi è che il Quarto Evangelista riserva il termine *σημείον* per l'agire pubblico di Gesù sulla terra. Cf. W.J. BITTNER, *Jesu Zeichen*, 118.

⁵²⁴ Tra questi compiuti preannunzi su Gesù si può menzionare soprattutto il battesimo di Gesù con lo Spirito santo (1,33 → 3,1-21; 7,37b-39). Cf. G. SEGALLA, «Luoghi della memoria», 94s.

⁵²⁵ X. LÉON-DUFOUR, *Lecture*, II, 400.

⁵²⁶ T.F. GLASSON, «John the Baptist», 245, riporta un punto interessante: I passi giovannei in cui appare Giovanni il Battista diventano progressivamente più brevi: 1,19-36; 3,22-30; 5,33-35; 10,41. Potrebbe essere che l'Evangelista vuole così sottolineare l'affermazione di 3,30: «Egli deve crescere, io invece diminuire». Cf. R.E. BROWN, *The Gospel*, I, 415.

⁵²⁷ R.E. BROWN, *The Gospel*, I, 414.

che fece qualche miracolo che spiegava il mistero della sua persona e della sua missione.⁵²⁸ E questa fede, grammaticalmente nella costruzione con εἰς αὐτὸν, non è di poco valore.

• **11,45: Molti dei Giudei dopo la risurrezione di Lazzaro**

La vicenda breve della mossa di Gesù al di là del Giordano e della sua breve sosta in questo luogo accavalca i suoi due interventi importanti in Giudea. Quello di essi che segue, è contenuto nell'episodio lungo della risurrezione di Lazzaro (Gv 11,1-44). Il versetto che viene dopo, fa parte, secondo molti esegeti, del brano 11,45-54.⁵²⁹ Si ricollega immediatamente, però, all'opera miracolosa di Gesù, il segno più grande⁵³⁰ che egli fece, ed a tutto il suo contesto. L'episodio della risurrezione si svolge a Betania, il villaggio vicino a Gerusalemme (Gv 11,1.18). Dalla notizia della malattia di Lazzaro all'inizio del c. 11, fino all'arrivo di Gesù con i discepoli a Betania ed al risuscitamento di Lazzaro passarono sei giorni in totale. I personaggi sulla scena, che, alla fine, arrivano alla fede, sono «i molti dei Giudei».

Gesù va a Betania intenzionalmente solo dopo aver saputo che Lazzaro già era morto; è perché vuole suscitare la fede (cf. 11,15). Ma sebbene Gesù, svelando la sua intenzione, si rivolge ai suoi discepoli, più avanti diventa chiaro che questo suo progetto si orienta piuttosto alla fede delle altre persone presenti (11,26.40.42.45.48); questa discordanza può essere spiegata e ridimensionata supponendo che l'autore ripeta questa intenzione di Gesù quale mezzo letterario per coinvolgere il lettore in quello che viene narrato e così portarlo ad una decisione per la fede.⁵³¹

⁵²⁸ «Die Wahrnehmung dessen, was Jesus tut, bestätigt das Wort des Täufers und lässt so die Wahrheit seiner Ankündigung Jesu erkennen. Solche „Erkenntnis“, die in einer einsehbaren Übereinstimmung von Wort und Tat ihren Grund hat und zur Anerkennung Jesu führt, nennt Johannes „Glaube“.» W.J. BITTNER, *Jesu Zeichen*, 118.

⁵²⁹ C.K. BARRETT, *The Gospel*, 404ss; R.E. BROWN, *The Gospel*, I, 438ss; R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, II, 445ss; G.R. BEASLEY-MURRAY, *John*, 196ss; X. LÉON-DUFOUR, *Lecture*, II, 430ss; D.A. CARSON, *The Gospel*, 419ss; H.N. RIDDERBOS, *The Gospel*, 407ss.

⁵³⁰ A.J. KÖSTENBERGER, «The Seventh Johannine Sign», 102, lo qualifica, come già il titolo suggerisce, «the seventh climactic sign, providing the ultimate sign of Jesus' own resurrection». Il numero sette, allineandosi nella tradizione biblica, indica completezza e perfezione.

⁵³¹ F. RAMOS PÉREZ, *Ver a Jesús*, 345s.

Gesù raggiunge il suo scopo, com'è riportato nella prima reazione alla risurrezione di Lazzaro: molti dei Giudei arrivano alla fede (11,45). Sono quelli che prima sono venuti a consolare le sorelle di Lazzaro, Maria e Marta⁵³² (11,19).

La loro fede, espressa con il verbo all'aoristo in costruzione con εἰς αὐτόν, è sufficiente, secondo le intenzioni di Gesù giovanneo, perché indica una piena adesione alla persona di Gesù.⁵³³ La deduzione dalla forma grammaticale è appoggiata dal fatto, che questa fede si basa sulla visione dell'opera di Gesù, espressa con il verbo θεάομαι. Questo verbo designa il vedere in modo incoativo e totalmente approfondito, che in molti casi descrive una contemplazione di un avvenimento, un progressivo penetrare nel suo senso.⁵³⁴ L'oggetto della visione, come suggerisce il pronome relativo al plurale ἃ, non è, evidentemente, soltanto la risurrezione stessa, ma tutto l'agire di Gesù a Betania che la precedeva, di cui le persone venute alla fede erano testimoni.⁵³⁵ Gesù non soltanto ridette ad un uomo la vita fisica, ma anche con il suo insegnamento precedente preparò una comprensione più profonda di questo suo atto.⁵³⁶ Questo segno concreto fa trasparire la passione di Gesù che porta alla morte. Infatti, la vicenda si svolge nell'atmosfera dell'ostilità in Giudea che minaccia la vita di Gesù (vv. 8.16) che dopo l'atto miracoloso sfocia decisamente in sentenza di morte (vv. 47-53). Nondimeno, questa passione e morte si presentano, nell'ottica di tutto il Vangelo, come glorificazione del Figlio⁵³⁷. La morte di Gesù, cioè, forma un tutt'uno con

⁵³² Il motivo, perché Marta non è menzionata nel v. 45 può essere che questo personaggio femminile sia un'aggiunta posteriore all'episodio di Lazzaro, o esso viene messo in ombra, poiché Maria (che unse Gesù) ormai divenne più famosa. Cf. R.E. BROWN, *The Gospel*, I, 438s.

⁵³³ Sebbene si può trattare dell'aoristo ingressivo, vale a dire che per mezzo della forma grammatica del predicato verrebbe espresso soltanto l'inizio della fede dei Giudei, il complemento εἰς αὐτόν accenna la necessaria qualità del credere; tutto sommato, con questa frase viene designato un avviamento del processo che porta alla piena adesione a Gesù. Cf. F. RAMOS PÉREZ, *Ver a Jesús*, 352.

⁵³⁴ Cf. C. TRAETS, *Voir Jésus*, 44.46.51.

⁵³⁵ Cf. F. RAMOS PÉREZ, *Ver a Jesús*, 351s.

⁵³⁶ L'atto stesso visibile del segno mai basta per la penetrazione al suo senso. «[...] der Anspruch, an Jesus als den von Gott gekommenen Sohn zu glauben, stets von seinem offenbarenden Wort ausgeht.» J. WAGNER, *Auferstehung und Leben*, 282.

⁵³⁷ Anche la malattia (e la morte) di Lazzaro ha per scopo la glorificazione del Figlio di Dio (cf. 11,4).

la sua risurrezione e ascensione, come il suo sbocco necessario (cf. 12,23; 17,1).

Gesù parla e agisce quale signore della vita, capace vincere la morte (cf. vv. 25s). Quelli che sanno guardare l'evento con la vista contemplativa (θεάομαι), comprendono che Gesù non è il protagonista della storia solo perché riporta alla vita un uomo (livello fattuale), ma che questo è appunto solo un «segno», senza dubbio molto importante, che in sé e collegato con gli altri segni, nasconde quel significato profondo (livello simbolico).⁵³⁸ Le realtà della fede in lui e della vita sono, dunque, strettamente collegate tra di loro, e prendono il senso l'una dall'altra. La fede come riconoscimento di Gesù e l'adesione alla sua missione ed alla sua persona stessa fanno passare da apparenze (tra le quali la morte fisica) alla realtà (che è la vita del credente).⁵³⁹

Se i casi precedenti della fede dei molti vengono contestati e la fede ritenuta non profonda, debole, da un numero non piccolo degli esegeti, questa volta essa viene considerata insufficiente solo eccezionalmente.⁵⁴⁰ È soprattutto per il collegamento di questo gruppo dei credenti con *alcuni* (v. 46) che reagiscono a quello che Gesù fece in modo equivoco, quando se ne vanno a denunciare ai farisei ostili, o piuttosto ad informarli⁵⁴¹ del fatto accaduto. Come risulta anche dal contesto precedente (vv. 37s), questo gruppo è diverso da quelli che credettero.⁵⁴²

Chi si ostina veramente di fronte a Gesù e all'evidenza dei fatti accaduti sono i sommi sacerdoti e i farisei (v. 47ss). Questi vogliono convocare il sinedrio per decidere, in quale modo impedire Gesù a continuare a fare i suoi «segni»⁵⁴³, perché la gente non arrivi a credere in Gesù. La risurrezione di Lazzaro, quale il punto culminante dei segni di Gesù, ha in sostanza immediatamente per conseguenza la deliberazione di

⁵³⁸ Cf. F. RAMOS PÉREZ, *Ver a Jesús*, 346; X. LÉON-DUFOUR, *Lecture*, II, 404s.

⁵³⁹ A. MARCHADOUR, *Lazare*, 138s.

⁵⁴⁰ P. es. Y. IBUKI, «Viele glaubten an ihn», 140; M. LABAHN, *Jesus als Lebensspender*, 385; W.E. SPROSTON NORTH, *The Lazarus Story*, 125s.

⁵⁴¹ Anche se si presume che questi *alcuni* non appartenessero a quelli che credettero dopo l'opera miracolosa, secondo il testo stesso la loro intenzione non si deve considerare malevola, dato che la particella δέ dopo τινές non è necessariamente avversativa. Cf. X. LÉON-DUFOUR, *Lecture*, II, 431.

⁵⁴² J. KREMER, *Lazarus*, 80; F. RAMOS PÉREZ, *Ver a Jesús*, 350.

⁵⁴³ Πολλὰ σημεῖα: I capi religiosi non si riferiscono, quindi, al segno particolare della risurrezione di Lazzaro – anche se questo, naturalmente, quale apice dei segni fatti da Gesù, può spiccare di più e dare un coronamento a tutti gli altri segni.

farlo morire. Dall'altra parte, però, una conseguenza indiretta di quest'opera di Gesù, come si vedrà più avanti, è l'accoglienza entusiastica di Gesù a Gerusalemme (12,9-11.12-18).⁵⁴⁴ Queste reazioni opposte all'opera miracolosa di Gesù formano un parallelismo (imperfetto) con quelle dei Giudei dei vv. 45s.

Dalle ripercussioni dei segni di Gesù, specialmente di quello di ridare la vita, presso i diversi gruppi della gente, è possibile desumere che:

1. Come negli altri casi del Quarto Vangelo, i σημεῖα sono intesi a portare alla fede. La connessione tra i σημεῖα e la fede viene rilevata dal discorso dei nemici stessi di Gesù: οὗτος ὁ ἄνθρωπος πολλὰ ποιεῖ σημεῖα; ἐὰν ἀφῶμεν αὐτὸν οὕτως, πάντες πιστεύσουσιν εἰς αὐτόν (vv. 47c-48b). Ma prima ancora, questo scopo viene esplicitamente rivelato dalla stessa bocca di Gesù quando si esprime in riferimento alla risurrezione di Lazzaro: riguardo ai discepoli – ἵνα πιστεύσητε (v. 15) e riguardo alla folla – ἵνα πιστεύσωσιν ὅτι σύ με ἀπέστειλας (v. 42). Nell'ultimo argomento si esprime anche l'oggetto della fede causata dai segni: Gesù quale mandato dal Padre – quindi i segni di Gesù giovannei mostrano soprattutto la sua gloria del Figlio del Padre⁵⁴⁵.

2. L'altra conseguenza delle realtà suddette è che il segno non porta automaticamente, «non costringe alla fede ma semmai alla decisione per o contro di lui».⁵⁴⁶ Anche se Gesù giovanneo si esprime, nel senso dell'escatologia realizzata⁵⁴⁷, riguardo al destino d'ogni individuo dell'umanità, secondo l'atteggiamento verso la sua persona e la sua parola (3,18; 12,48), non per questo si devono considerare incorsi alla morte definitiva quelli che attualmente si chiudono al messaggio di Gesù e di tutto ciò che lui ha realizzato. Nella sua preghiera sacerdotale, infatti, Gesù prega anche per coloro che crederanno in futuro (17,20).⁵⁴⁸

- **12,11: Molti dei Giudei dopo la risurrezione di Lazzaro – gradazione**

Molto vicino, praticamente nello stesso contesto della ricorrenza precedente – nello stesso luogo di Betania, a causa di Lazzaro rivivificato

⁵⁴⁴ C. WELCK, *Erzählte Zeichen*, 210.

⁵⁴⁵ F. RAMOS PÉREZ, *Ver a Jesús*, 362.

⁵⁴⁶ «Jesu Tat zwingt nicht zum Glauben, wohl aber zur Entscheidung für oder gegen ihn.» J. KREMER, *Lazarus*, 371.

⁵⁴⁷ Il termine era adoperato da C.H. Dodd. Per il Quarto Vangelo cf. C.H. DODD, *Interpretation*, 447.

⁵⁴⁸ Cf. J. KREMER, *Lazarus*, 371.

– sta il diventare credenti dei molti Giudei in 12,11. I vv. 9-11 sono una transizione dal racconto dell'unzione di Gesù da parte di Maria (vv. 1-8) all'episodio dell'entrata festosa di Gesù a Gerusalemme (vv. 12-19). Per il motivo del luogo e del personaggio di Lazzaro questi vv. sono legati alla parte precedente, ma infondata non è neppure la loro associazione con il contesto seguente, soprattutto per i vv. 17-19 che riprendono il tema della folla accorsa da Gesù per il miracolo di Lazzaro e formano così con i vv. 9-11 un'inclusione.⁵⁴⁹ Con quest'inclusione, il Quarto Evangelista interpreta la «domenica delle palme» nella luce dell'eccitazione ingenerata dalla risurrezione di Lazzaro.⁵⁵⁰ La pericope 12,9-11 è una specie di sommario. Si riferisce il dato temporale: «sei giorni prima della Pasqua» (12,1). I personaggi in questa pericope vengono ripetuti: Gesù, la grande folla / moltitudine dei Giudei, la persona di riferimento Lazzaro e i sommi sacerdoti, quali persone contrastanti.

Gesù, dopo che ebbe trascorso qualche tempo con i suoi discepoli in disparte ad Efraim, «nella regione vicina al deserto» (11,54), nella vicinanza della Pasqua si trasferì di nuovo a Betania per partecipare al pasto nella casa di Lazzaro, che aveva risuscitato dai morti, e delle sue sorelle (12,1s). Di questa sua presenza a quel luogo venne a sapere la folla⁵⁵¹ dei Giudei che poi accorreva lì, non soltanto per vedere Gesù, ma

⁵⁴⁹ Cf. R.E. BROWN, *The Gospel*, I, 463s, che considera queste due transizioni la cornice redazionale. J. DENNIS, «Conflict and Resolution», 25-28, ritiene che la pericope di 12,9-11 forma la cornice con 10,40-42, che ha nel centro la trama per uccidere Gesù di 11,47-53.

⁵⁵⁰ G.R. BEASLEY-MURRAY, *John*, 209.

⁵⁵¹ R.E. BROWN, *The Gospel*, I, 456, distingue fra tre tipi di folla nel c. 12: a) quelli che hanno visto Gesù risuscitare Lazzaro e ora credono in Gesù (sono menzionati anche nel v. 17); b) la gran folla di quelli che solo hanno udito del miracolo e per questo vanno a Betania a vedere Gesù e Lazzaro (v. 9); c) la gran folla (vv. 12.18) di quelli che hanno udito del miracolo e vanno incontro a Gesù al suo ingresso a Gerusalemme. Ma alla fine Brown identifica le folle a) e b) sulla base dei vv. 17s, in cui sono menzionate solamente due tipi di folla. Se, come la logica suggerisce, la folla del v. 9 vuole vedere i due protagonisti del miracolo, è perché non è stata testimone della risurrezione stessa, quindi viene distinta da quelli di 11,45s (cf. v. 17). Dunque, in 12,17s il gruppo del v. 9 viene identificato con il gruppo c) o non se ne parla lì, restando distinti i tre diversi gruppi – cf. F. RAMOS PÉREZ, *Ver a Jesús*, 356 n. 276. R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, II, 464, non senza ragione, vede nella moltitudine di 12,9 i pellegrini venuti per la festa a Gerusalemme, attendenti l'arrivo di Gesù, menzionati in 11,56.

anche colui sul quale egli aveva fatto il miracolo. A questo punto interferiscono i sommi sacerdoti, a livello della deliberazione di sganciarsi non soltanto da Gesù, ma anche da Lazzaro – il segno vivente della sua potenza dispensatrice di vita (12,10),⁵⁵² perché, insieme con i farisei, sono consapevoli del pericolo sempre più crescente che incombe sulla loro autorità il quale è proporzionale al numero sempre più grande delle persone che aderiscono a Gesù (7,32; 11,47-53.57; poi 12,19.42)⁵⁵³. In Lazzaro si avvera anche la dimensione ecclesiale della persecuzione di Gesù da parte del «mondo»: Lazzaro, che condivide il pasto con Gesù (12,2) quale simbolo della riunione della comunità cristiana, diventa il prototipo del discepolo che sarà perseguitato come il Maestro (cf. 15,18-21).⁵⁵⁴ Se tale espressione dell'ostilità dei capi religiosi è già una reazione alla fede dei «molti Giudei» (12,11) o la loro ostilità è, al contrario, un motivo che attrae altra gente alla persona di Gesù in modo profondo, è difficile dedurre dal testo. Probabilmente sono valide tutte e due le possibilità ed esse interagiscono tra di loro. Ma certo, la ragione principale per cui la moltitudine arriva alla fede, è il contatto diretto con Gesù e con Lazzaro quale segno visibile della sua azione salvifica. Infatti, dato che la grande folla dei Giudei viene per *vedere* Lazzaro (v. 9), anche qui la percezione visiva (ὄραω) ha molta importanza al conseguimento della fede. Come suggerisce il verbo in greco, «es en la visión en profundidad [...] que Lázaro muestra a Jesús»⁵⁵⁵.

Non soltanto il tipo della visione, ma anche la menzione del movimento di allontanarsi che alla prima vista non sembra tanto importante nel testo, è congiunto col credere. Nel Quarto Vangelo i verbi del movimento non esprimono soltanto un trasferimento fisico nello spazio, ma anche adesione o, viceversa, separazione ed allontanamento dalle persone, dal loro messaggio, ossia il movimento relazionale. Il verbo ὑπάγω in questo senso può esprimere «lasciare qualcosa per avvicinarsi ad un'altra cosa».

⁵⁵² «Die jüdische (*sic!*) Verblendung will Jesus wie Lazarus gerade darum töten, weil er sich an jenem als der Lebensspender erwiesen hat.» E. HAENCHEN, *Das Johannesevangelium*, 440.

⁵⁵³ Nel Quarto Vangelo c'è una proporzionalità tra il credere (dei Giudei) in Gesù, e lo sforzo de (altri Giudei che sono principalmente) i farisei e i sommi sacerdoti di toglierlo di mezzo.

⁵⁵⁴ Cf. J. MATEOS – J. BARRETO, *El Evangelio de Juan*, 546s; X. LÉON-DUFOUR, *Lecture*, II, 450.

⁵⁵⁵ F. RAMOS PÉREZ, *Ver a Jesús*, 357.

Molti Giudei se ne vanno⁵⁵⁶ per venire da Gesù. È un contrapposto a quello che è accaduto nella finale del c. 6 in cui molti dei discepoli di Gesù vogliono andarsene per il suo «linguaggio duro» (6,60.66). In questa situazione Gesù domanda al gruppo dei Dodici se anch'essi vogliono ὑπάγειν da lui (6,67). In 12,11 si tratta della direzione opposta.⁵⁵⁷ Non a caso anche nel contesto della conclusione del c. 6 l'«andarsene» è collegato con mancanza della fede (6,64) e, rispettivamente, il «rimanere» con il credere (6,69).

Alcuni commentatori guardano con sospetto alla fede dei molti Giudei in 12,11 e la descrivono come «unzulängliche Wunderglaube» di coloro che sono «von Sensationslust getrieben»⁵⁵⁸, perché vogliono vedere «the spectacle of Lazarus raised from the dead»⁵⁵⁹. Ma, oltre l'aspetto grammaticale, espressione all'imperfetto⁵⁶⁰, nella costruzione classica con εἰς che avvalorava l'atto di credere, si tratta della fede suscitata da un segno che dà molto credito alla persona di Gesù – in questo caso lo stesso Lazzaro è il segno vivente della potenza vivificatrice di Gesù. Quando Gesù partecipa alla cena nella sua casa, la sorella di Lazzaro, Maria, l'unge con l'unguento prezioso di nardo che viene collegato con la sepoltura (12,3.7), ma più ancora allude all'immortalità del Messia («Unto») ed alla sua divinità.⁵⁶¹ Quindi, il profumo della divinità e dell'immortalità di Gesù si diffonde dalla casa di Lazzaro e delle sue sorelle, e attira la gente che accorre a Gesù e crede in lui. Questa fede si mostra abbastanza forte di fronte alla graduale inimicizia delle autorità

⁵⁵⁶ Si può presumere da un ambiente lontano da Gesù, cioè ostile a lui. Cf. F. RAMOS PÉREZ, *Ver a Jesús*, 358.

⁵⁵⁷ K. WENGST, *Das Johannesevangelium*, II, 60.

⁵⁵⁸ R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, II, 464; cf. U. WILCKENS, *Das Evangelium*, 187; J. BECKER, *Das Evangelium*, II, 375; M. THEOBALD, *Das Evangelium (1-12)*, 781.

⁵⁵⁹ W.E. SPROSTON NORTH, *The Lazarus Story*, 126.

⁵⁶⁰ Che il verbo sta all'imperfetto, significa che «es sich dabei nicht nur um ein kurzfristiges Strohfeuer handelt, sondern um ein Verhalten, das länger andauert.» W. KLAIBER, *Das Johannesevangelium*, II, 41.

⁵⁶¹ Secondo la tradizione giudaica, c'erano 10 oggetti creati entro «le due sere», tra cui il profumo dell'albero della vita paradisiaco, che era messo in rapporto con il Messia, la cui missione era considerata il recupero dell'accesso all'albero della vita. Inoltre, la sostanza aromatica del nardo era una delle componenti dell'incenso che aveva un ruolo importante nella liturgia del tempio di Gerusalemme, luogo per eccellenza del culto del Signore, Dio d'Israele. Cf. F. MANNS, «Lecture symbolique», 95-101.108-110.

religiose verso Gesù e ormai verso anche i suoi seguaci. Secondo il commento dell'evangelista (vv. 17-18), il segno, provocante la fede, al momento della venuta di Gesù a Gerusalemme, è molto collegato all'ossequio che la gente gli rende, quando gli attribuisce l'onore regale, anzi, quando vede in lui il Messia atteso, inviato per liberare Israele dalla sua umiliazione (vv. 12-15).⁵⁶² Così, non soltanto per la visione diretta della risurrezione di Lazzaro, ma anche per l'audizione della testimonianza dei presenti a questo grande segno e colpiti da esso, molti cominciano a credere in Gesù.⁵⁶³

• *12,42: Molti dei notabili*

Dopo l'episodio della venuta dei greci e dell'annuncio dell'ora di Gesù imminente (12,20-36), nel testo del Quarto Vangelo segue il sommario che offre una valutazione del ministero di Gesù, della sua attività rivelatrice (12,37-43). Questa valutazione dell'attività pubblica di Gesù è piuttosto negativa. Essa comincia, infatti, con la menzione dell'incredulità della gente, nonostante i numerosi⁵⁶⁴ segni che Gesù faceva davanti ad essa⁵⁶⁵ (v. 37). Nei vv. seguenti (38-41), questa mancanza della fede viene poi spiegata ed appoggiata con i testi veterotestamentari del libro del profeta Isaia (53,1; 6,9s). È dovuto a Dio stesso che la gente non crede; egli «ha reso ciechi i loro occhi e ha indurito il loro cuore» (v. 40) che può sembrare una predestinazione alla non-fede, una sorte irreversibile.⁵⁶⁶ Ma poi, nel v. 42, l'evangelista apporta una brusca svolta che mitiga, relativizza il tono negativo: *tuttavia*⁵⁶⁷ si sono trovati tali che hanno creduto. E addirittura sono stati quelli che appartenevano ad un ceto più

⁵⁶² Cf. R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, II, 468; X. LÉON-DUFOUR, *Lecture*, II, 452s.

⁵⁶³ F. RAMOS PÉREZ, *Ver a Jesús*, 359.

⁵⁶⁴ L'aggettivo greco τσαῦτα, adoperato qui, può significare sia «così numerosi» che «così grandi».

⁵⁶⁵ Alla lettera «davanti a loro». Con «loro» che non credevano sono intesi, senza eccezione, tutti gli uomini che di fronte a σημεῖα suggestivi di Gesù non sono arrivati a credere in lui. C. WELCK, *Erzählte Zeichen*, 76.

⁵⁶⁶ Con tutto il significato del pensiero ebraico secondo cui tutto, compreso tutto l'agire umano, era attribuito direttamente a Dio, senza, però, negare la responsabilità morale della libertà dell'uomo nel suo agire. Cf. R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, II, 335-345; W.L. WALKER, «Harden; hardened», 615s.

⁵⁶⁷ Ὅμως μέντοι è *hapax legomenon* in tutto il NT. Questa composizione dell'avverbio e della congiunzione serve per rafforzare il valore avversativo che entrambi hanno. BDR, § 450,1.2.

alto del popolo, a notabili, cioè quelli che avevano pochi presupposti per seguire Gesù (cf. 7,26.48).⁵⁶⁸

Erano dei funzionari senza specificazione della loro carica, diversi dai πρεσβύτεροι, dai γραμματεῖς, dagli ἀρχιερεῖς (così in Lc), e dai farisei con i quali sono addirittura in opposizione proprio in Gv 12,42.⁵⁶⁹ Secondo alcuni commentatori, gli ἄρχοντες erano i membri del sinedrio⁵⁷⁰ o i membri della *gerousia* di una sinagoga locale⁵⁷¹. Di questo gruppo emergono, evidentemente, le persone concrete di Nicodemo, designato direttamente ἄρχων τῶν Ἰουδαίων (3,1), venuto da Gesù di notte (3,2; cf. 19,39), e di Giuseppe di Arimatèa, «discepolo di Gesù, ma di nascosto per timore dei Giudei» (19,38), «rispettabile membro del sinedrio»⁵⁷² (Mc 15,43). La loro caratteristica, di pusillanimità e di precauzione, corrisponde a quella dei notabili venuti alla fede di Gv 12,42. Ma dall'altra parte, essi sanno manifestare pubblicamente la loro più di simpatia per Gesù, nella difesa della sua causa (7,50s) e al seppellimento di Gesù (19,38) rispettivamente.

L'evangelista non solo vuol esprimere che la fede, anche nell'atmosfera generale di incredulità, di non accettazione della persona di Gesù, è possibile, ma che può arrivare alla fede anche colui, che secondo i criteri umani, è meno propenso a questo passo.⁵⁷³ Non si tratta, quindi, soltanto di una sollecitazione apologetica della «correttura» o «modificazione» dei vv. 37-40, ma c'è dentro un'intenzione teologica: far vedere che l'accecamento e l'indurimento dei cuori da parte di Dio non è una costante fatale, immutabile, ma se l'uomo ricade nella cecità,

⁵⁶⁸ Nel c. 7, dalle domande retoriche, risulta che non si aspettava un'adesione a Gesù da questi ἄρχοντες (v. 26c: μήποτε ἀληθῶς ἔγνωσαν οἱ ἄρχοντες ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ χριστός; v. 48a: μή τις ἐκ τῶν ἀρχόντων ἐπίστευσεν εἰς αὐτόν;). Nei confronti con 12,42, queste esclamazioni contengono un esempio di ironia.

⁵⁶⁹ Cf. G. DELLING, «ἄρχων», 487; però, questa delimitazione non vale in assoluto – Nicodemo, uno degli ἄρχοντες è nello stesso tempo fariseo (3,1; 7,50).

⁵⁷⁰ R.E. BROWN, *The Gospel*, I, 487; R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, II, 521; J. MATEOS – J. BARRETO, *El Evangelio de Juan*, 574; J. BECKER, *Das Evangelium*, II, 412; K. WENGST, *Das Johannesevangelium*, II, 86.

⁵⁷¹ P. es. J.L. MARTYN, *History and Theology*, 74-77; C.K. BARRETT, *The Gospel*, 432.

⁵⁷² Nella menzione marciiana si trova βουλευτής invece di ἄρχων.

⁵⁷³ «If “many” of the rulers believed, one may be sure that many more of the ordinary people did also.» G.R. BEASLEY-MURRAY, *John*, 217.

nell'ultima analisi vi sta dietro sempre la libera decisione personale.⁵⁷⁴ Nella luce del v. 42, il rifiuto di credere dei Giudei nei vv. precedenti non è qualche cosa prevista, perché predestinata, ma prevista come un evento storico che è contingente.⁵⁷⁵

Quindi, nella loro libera decisione, spinti con molta probabilità dai σημεῖα di Gesù, come risulta dal contesto (cf. 12,37)⁵⁷⁶, anche alcuni, anzi, «molti»⁵⁷⁷ delle autorità giudaiche sono arrivati alla fede in lui (ἐπίστευσαν εἰς αὐτόν). Se dalla forma grammaticale e dalla dipendenza dai segni di Gesù potrebbe risultare la sufficienza di tale fede, tuttavia, secondo la caratterizzazione seguente, qualcosa le manca: la sua manifestazione, il riconoscimento di Gesù davanti alla gente. La carenza della professione si ha a causa della paura dei farisei, per non essere esclusi dalla sinagoga, come il narratore aggiunge nel suo commento⁵⁷⁸. I farisei (alcune volte con i sommi sacerdoti), infatti, spesso incutono paura, perché con i loro atteggiamenti ed azioni si contrappongono a Gesù e con i loro interventi autorevoli vogliono impedire alla gente di seguirlo (accanto a 12,42 anche in 7,32.47.48.52; 9,13-17; 11,46-47; 12,19). Per quelli cioè, i quali lo professassero come Cristo, emettono la sanzione dell'espulsione dalla sinagoga (cf. 9,22 – qui οἱ Ἰουδαῖοι nel chiaro senso dell'autorità religiosa).⁵⁷⁹ Questa espulsione dalla sinagoga

⁵⁷⁴ R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, II, 521; R. KÜHSHELM, *Verstockung*, 208.

⁵⁷⁵ P.F. ELLIS, *The Genius of John*, 206.

⁵⁷⁶ C. WELCK, *Erzählte Zeichen*, 80, n. 94.

⁵⁷⁷ Secondo alcuni commentatori, πολλοί è qui una designazione piuttosto iperbolica. R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, II, 521; J. BECKER, *Das Evangelium*, II, 412; Y. IBUKI, «Viele glaubten an ihn», 138s; R. KÜHSHELM, *Verstockung*, 208 e al.

⁵⁷⁸ R.A. CULPEPPER, *Anatomy*, 39.

⁵⁷⁹ Il problema storico-critico della situazione della comunità giovannea e delle disposizioni del giudaismo ufficiale, rappresentato dal fariseismo / rabinismo, contro gli eretici (*Birkat ha-Minim*) nel tempo della stesura del Quarto Vangelo non va toccato in questa sede. Per consultare questo problema cf. per es. J.L. MARTYN, *History and Theology*, 17-41.148-150; W. SCHRAGE, «ἀποσυνάγωγος», 845-850; F. GRYGLEWICZ, «Die Pharisäer», 152-158; R.E. BROWN, *The Community*, 22-24.66-68.71-73; R. KIMELMAN, «Birkat Ha-Minim», 226-244.391-403; K. WENGST, *Bedrängte Gemeinde*, 40-44.48-61; E. GRÄSSER, «Die Juden als Teufelssöhne», 165-167; P. GRELOT, *Le Juifs*, 92-96; P.W. VAN DER HORST, «The Birkat Ha-minim», 113-124; M. THEOBALD, «Das Johannesevangelium – Zeugnis», 144-152; P.L. MAYO, «The Role of the “Birkath Hamminim”», 325-343; H. THYEN, «Joh 9,22; 12,42 u.

supponeva professare la messianicità di Gesù (cf. 9,22) – si può quindi supporre che credessero in Gesù come Messia,⁵⁸⁰ quindi l’oggetto della loro fede era giusto – ma essi non la professavano. Non adempivano le esigenze della vera fede nella messianicità di Gesù, che, secondo Gv, si manifesta necessariamente in una professione aperta e pubblica.⁵⁸¹ La paura di questi capi consegue dalla possibilità reale di perdere la loro posizione, stima, integrazione sociale.⁵⁸² Il narratore, nel suo commento successivo, spiega il fatto della mancata professione di fede dicendo che «amavano la gloria degli uomini più della gloria di Dio» (v. 43).⁵⁸³

Si tratta di preferire l’onore, la stima che proviene dagli uomini (*gen. auctoris*) alla gloria da Dio, il fatto che difficilmente si concilia con la fede (cf. 5,44).⁵⁸⁴ Senza la professione pubblica di Gesù, si tratta di abbandonare la stretta relazione con lui, la sua sequela che porta con Gesù fino alla morte (13,36; 21,19.22), ma proprio per questo essa porta con sé anche la glorificazione da parte del Padre (12,26)⁵⁸⁵, mediata da Gesù (17,22), egli stesso glorificato dal Padre (8,50.54; 11,4; 12,23; 13,31s; 17,1.5.10.22.24). Il fatto che Dio dispensa questa gloria presuppone che essa gli appartenga primariamente, è *κβνδ* / *δόξα* propria di lui, esprime la

16,2», 561-577.

⁵⁸⁰ D.M. SMITH, *The Theology*, 88.

⁵⁸¹ O. HOFIUS, «ὁμολογέω», 1262.

⁵⁸² Cf. K. WENGST, *Bedrängte Gemeinde*, 58s; J. SCHNEIDER, *Das Evangelium*, 236.

⁵⁸³ Relazionandosi sempre allo stato sociale, l’amore della gloria degli uomini sarebbe «das bewusste Mitmachen oder auch stille Mitprofitieren auf Seiten der Stärkeren, [...] die Verweigerung der praktischen Solidarität mit den Ohnmächtigen, einer Solidarität, die auch zum Risiko für den eigenen Status werden kann». K. WENGST, *Das Johannesevangelium*, II, 86s.

⁵⁸⁴ In questo modo il v. 43 viene interpretato dalla maggioranza dei commentatori, tra i quali M.-J. LAGRANGE, *Saint Jean*, 344; R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, II, 522s; C.K. BARRETT, *The Gospel*, 433; J. SCHNEIDER, *Das Evangelium*, 236; J. MATEOS – J. BARRETO, *El Evangelio de Juan*, 575. «The love of darkness (Jn 3,16-21), the love of one’s own life (Jn 12,25) and the love for the glory of men (12,43) are loves which are opposed to faith. Love for the light (3,19) and love for the glory of God (12,43) are associated with faith.» S. PANCARO, *Law*, 239.

⁵⁸⁵ Il concetto di glorificazione viene espresso qui con il verbo τιμάω, non con il lessema δόξα, δοξάζω. Nondimeno, il senso è uguale. Questo versetto contiene uno dei detti di Gesù, comune con la tradizione sinottica, sulla sua sequela, con il verbo non comune che l’esprime, διακονεῖν. Cf. C.H. DODD, *Historical Tradition*, 352s; A. WEISER, «διακονέω», 731; R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, II, 483.

sua magnificenza (gen. soggettivo).⁵⁸⁶ In questo senso, quale riferimento interpretativo, si può collegare il v. 43 con il v. 41 in cui si parla della gloria di Dio (αὐτοῦ). Questa gloria di Dio sarebbe proprio la gloria di Gesù che Isaia intravide,⁵⁸⁷ e che la gente doveva rendergli (cf. 8,49), anche con la professione di fede in lui – così il complemento «di Dio» è da comprendere come il gen. oggettivo.⁵⁸⁸

Se nei casi precedenti della fede dei molti si parla esplicitamente della testimonianza resa a Gesù, o, laddove manca la sua menzione, non viene neppure negata, in 12,42s alla notizia positiva sulla fede dei capi si aggiunge l'annotazione che squalifica questa fede. Per questo molti commentatori ritengono questa fede non genuina, insufficiente,⁵⁸⁹ non mancano persino tali che la scartano quale non-fede⁵⁹⁰. A questa conclusione si arriva sviluppando il filo delle enunciazioni precedenti sull'indurimento del cuore da parte di Dio (vv. 39s), nel senso che anche la fede che affiora in qualche modo tra i destinatari dell'oracolo profetico, alla fine si manifesta lo stesso come la non-fede. In un certo senso è un'espressione del dualismo giovanneo in cui «prinzipielle Antithetik Gott/Kosmos expliziert als Entscheidungsalternative zwischen δόξα τῶν ἀνθρώπων und δόξα τοῦ θεοῦ»⁵⁹¹. Uno appartiene o alla sfera di Dio, o alla sfera contraria, quella «mondana», non c'è via di mezzo. E quest'appartenenza si effettua sulla base della libera decisione che sta sempre, come si è detto precedentemente, all'origine di un'azione umana, inclusa anche l'adesione o meno alla persona di Gesù. Non si può, quindi, nel caso di credere e non credere, trattare di una predestinazione da parte di Dio nel senso irreversibile e immutabile. Ad ogni uomo rimane, da un

⁵⁸⁶ «Der genetivus subiectivus bedingt gleichsam erst den genetivus auctoris; jedenfalls stehen beide in engstem Zusammenhang und erweisen die konträren Deutungen als variierende Perspektiven derselben Realität.» R. KÜHSCHMELM, *Verstockung*, 215.

⁵⁸⁷ Cf. R.E. BROWN, *The Gospel*, I, 484; W.H.F. WILKENS, *Zeichen und Werke*, 118; B. LINDARS, *Gospel*, 439; L.L. MORRIS, *The Gospel*, 538.

⁵⁸⁸ Cf. J. LEAL, «Evangelio», 978; F. RAMOS PÉREZ, *Ver a Jesús*, 170.

⁵⁸⁹ La stragrande maggioranza degli esegeti. P. es. E. HAENCHEN, *Das Johannesevangelium*, 451, la caratterizza in questo modo: «[...] dieser heimlich bleibende Glaube ist ein kümmerlicher Trost und ein schlechter Ratgeber».

⁵⁹⁰ Y. IBUKI, «Viele glaubten an ihn», 139; R. KÜHSCHMELM, *Verstockung*, 107.211.215.275.

⁵⁹¹ C. WELCK, *Erzählte Zeichen*, 81.

lato, la possibilità di credere, e dall'altro la propria responsabilità per non credere.⁵⁹²

Nel caso di 12,42s la fede, almeno agli inizi, sembra genuina, sincera, anche giusta per quanto riguarda il suo oggetto (Gesù quale Messia). Ma poi, al rischio di perdere la loro attuale condizione sociale, forse dopo un forte dilemma interiore, prevalgono gli interessi umani sulla condizione umanamente instabile, incerta, propria del discepolo di Gesù che professa pubblicamente la sua appartenenza. Per questo, in quel momento, in qualche modo si privano della «vita eterna», promessa da Gesù (3,15s.36; 5,24; 6,40.47; cf. 11,25), si assoggettano, con la loro decisione e il loro atteggiamento, al giudizio, alla condanna (3,18). È interessante, che dopo Gv 12,42s segue la pericope conclusiva del Libro dei Segni (vv. 44-50) la quale riprende i temi del c. 3, e così ricapitola il messaggio di Gesù,⁵⁹³ facendo così insieme, in un certo senso, l'inclusione della sua missione. Il lettore viene avvertito anche qui della condanna⁵⁹⁴ che consegue al rifiuto di Gesù e del suo messaggio che ha origine nel Padre. Ma questo non è scopo principale della sua missione. Gesù è venuto, mandato dal Padre, a salvare il mondo (3,17; 12,47). Una respingente decisione momentanea dell'uomo, di fronte alla persona di Gesù, se non è ripetuta e ostinata, non può avere per lui conseguenze irreversibili.⁵⁹⁵ Secondo la concezione giovannea, anche un tale uomo ha la possibilità di ravvedimento, di conversione e della salvezza finale.⁵⁹⁶ Quindi anche i molti notabili che avevano creduto (12,42), ma la cui fede non si era confermata con la

⁵⁹² G. RÖHSER, *Prädestination und Verstockung*, 252. Riguardo a 12,37, quest'autore si esprime: «Trotz so großer Zeichen "glaubten sie nicht", weil sie sich selbst so sehr verstockt hatten und dann auch von Gott verstockt worden waren (und nicht mehr glauben konnten)». G. RÖHSER, *Prädestination und Verstockung*, 239.

⁵⁹³ R.E. BROWN, *The Gospel*, I, 490.

⁵⁹⁴ Anche se il concetto della condanna è collegato con non osservanza delle parole di Gesù e non con il credere, come nel c. 3, il contesto della pericope 12,44-50, nonché del Vangelo nel suo insieme, indirizza alla loro stretta connessione.

⁵⁹⁵ A differenza di 3,18 dove si tratta soltanto di escatologia realizzata (caratteristica del Quarto Vangelo), in 12,48 emerge anche il concetto di escatologia finale (ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ); questo dato, attribuito da alcuni commentatori (soprattutto R. BULTMANN, *Evangelium*, 262, n. 7) alla redazione tardiva del vangelo, può mettere in evidenza, nella comprensione della comunità giovannea, l'elemento del «periodo di grazia» e della «pazienza» divina. Cf. G. RÖHSER, *Prädestination und Verstockung*, 251.

⁵⁹⁶ Cf. R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, I, 427; G. RÖHSER, *Prädestination und Verstockung*, 248. Cf. anche più sopra, p. 135.

professione davanti alle autorità religiose e in questo senso era deficiente, potevano raggiungere, in qualunque momento, la forma perfetta della fede.⁵⁹⁷ E infatti, di alcuni di loro, Nicodemo e Giuseppe di Arimatea, il Quarto Vangelo testimonia che conseguirono questo traguardo manifestando pubblicamente la loro adesione a Gesù.⁵⁹⁸

• **Conclusione:**

Si è fatta la rassegna delle pericopi del Quarto Vangelo nelle quali appare, come soggetto di credere in Gesù, il gruppo collettivo dei Giudei⁵⁹⁹, eventualmente di una moltitudine in cui sono racchiusi, con molta probabilità, anche i Giudei (eccetto 4,39.41).⁶⁰⁰ Si è potuto osservare diverse circostanze e diversi gradi, almeno come effetto finale, del credere in Gesù. In quasi tutti i casi esaminati, all'inizio del processo di credere sta, in qualche modo, un «segno» (σημεῖον)⁶⁰¹ – può essercene anche una pluralità.

Sì, vi è anche la fede sulla base della parola stessa di Gesù, ma questo fatto non si può considerare necessariamente in modo generale come un livello elevato della fede. I segni, per l'autore implicito, hanno il ruolo

⁵⁹⁷ Cf. R. BULTMANN, *Evangelium*, 348; G. RÖHSER, *Prädestination und Verstockung*, 241s.

⁵⁹⁸ Ciononostante il Quarto Evangelista non cede dagli attributi designanti le loro mancanze precedenti, quali «venuto da Gesù di notte» e «discepolo di Gesù, clandestino per timore dei Giudei» rispettivamente.

⁵⁹⁹ Nel senso narrativo del termine, senza speculare sul significato storico concreto.

⁶⁰⁰ Ma alcuni autori si esprimono contro l'identificazione tra la folla (moltitudine) e i Giudei. Cf. p. es. F. FESTORAZZI, «I giudei», 240s; U.C. VON WAHLDE, «The Johannine “Jews”», 44; L. DEVILLERS, *La fête de l'envoyé*, 163-166 (cc. 5,18; 7,15.20).

⁶⁰¹ I σημεῖα nel Quarto Vangelo non si devono considerare necessariamente come degli atti miracolosi. P. es. in Gv 4,48 vengono distinti σημεῖα e τέρατα («miracoli»). Questo binomio proviene dall'AT, dove i LXX rendono con questi termini la costruzione ebraica מִפְתִּיחַ תְּהִי. Questo binomio si riferisce alla tradizione della liberazione dall'Egitto e dell'esodo. Molti di questi «segni», legati all'evento dell'esodo, hanno un carattere prodigioso. Ma in totale prevalgono i «segni», tra di essi quelli esprimenti stipulazione dell'Alleanza, ricordo di un grande evento, e autorizzazione o conferma della missione profetica, azioni con la funzione rivelativa, comunque i «segni» di un altro genere, che non sono miracoli. Cf. M. BECKER, «Zeichen», 256-265. Ma lo stesso Becker sostiene il carattere esclusivamente miracoloso dei «segni» giovannei, come anche molti altri autori. Cf. M. BECKER, «Zeichen», 245.258; U.C. VON WAHLDE, «The Samaritan woman episode», 507.

primario di suscitare la fede nel lettore (cf. 20,31), sebbene essi sono tramandati a lui tramite una parola – di Gesù, dei testimoni oculari dei segni, dell’Evangelista stesso. Tanto più dovevano portare alla fede che potevano scorgere con i propri occhi queste opere di Gesù. Il loro ruolo era di attestare la provenienza e l’«essenza» di Gesù, come mandato dal Padre.⁶⁰² I σημεῖα sono orientati formalmente alla fede ed esigono dai loro destinatari anche la sequela fiduciosa e la testimonianza, sebbene resta la possibilità che essi siano fraintesi o persino rigettati.⁶⁰³ Le menzioni di molti che credettero mostrano che il ruolo dei segni aveva compiuto il suo obiettivo. Il momento di credere, indicato con la costruzione πιστεύειν⁶⁰⁴ εἰς, avente come l’oggetto Gesù, in tutti i casi menzionati esso era formalmente giusto. Solo l’effetto finale della fede differiva più o meno nei singoli casi. Non c’è da meravigliarsi, perché si trattava delle diverse persone concrete presenti in diversi raggruppamenti anonimi, che si potevano anche sovrapporre, in diverse circostanze. In tutti i casi, però, la fede era minacciata da diversi pericoli, soprattutto dall’ostilità dei circoli nemici di Gesù (7,30.32; 10,39; 11,8.46.53.57; 12,10.42) sotto l’influsso e dalla parte dell’entità opposta a Dio⁶⁰⁵. Essa aveva sempre bisogno di perseveranza dei credenti, di rinnovo. E alcuni, nell’ottica narrativa, sono riusciti. Gli altri, però, sono caduti nel fallo. Sono menzionati esplicitamente i molti ἄρχοντες (12,42) che, per paura, non avevano reso testimonianza, dopo aver creduto, dunque, erano venuti meno nella loro fede. E così si erano esclusi per quel momento⁶⁰⁶ dalla vita eterna (cf. 20,31) che Gesù venne per mediare (cf. 10,10.28; 17,2).

Ma come si è rilevato (soprattutto in 12,42), se i Giudei sono ricaduti, in questo modo, sotto la condanna, c’è ancora sempre un’occasione, un tempo per la «conversione»⁶⁰⁷ offerto da Gesù che esorta scongiurando⁶⁰⁸

⁶⁰² Cf. M. BECKER, «Zeichen», 245.

⁶⁰³ Cf. M. BECKER, «Zeichen», 252.254.

⁶⁰⁴ Sempre all’aoristo, soltanto in 12,11 all’imperfetto.

⁶⁰⁵ Denominata, nel Quarto Vangelo «tenebre», «mondo», «diavolo», «morte», «menzogna» ecc.

⁶⁰⁶ Nel senso dell’escatologia realizzata giovannea.

⁶⁰⁷ Questa parola (μετάνοια in greco) rientra nel vocabolario sinottico, non giovanneo, ma il senso della narrazione coincide con questo concetto.

⁶⁰⁸ Nel brano esaminato del c. 8, i vv. 37-47 sarebbero da comprendere come «beschwörender Umkehrruf Jesu an die Juden in letzter Stunde», come appello a loro, a convertirsi alla fine verso Dio e verso la verità (presente nel suo Inviato). G. RÖHSER, *Prädestination und Verstockung*, 234.

di sfuggire alle tenebre, camminando nella luce, cioè credendo in essa, per diventare suoi figli (12,35s). Questa luce è Gesù stesso (8,12; 12,46). Egli vuole, infatti, ed è venuto per questo, che il mondo sia salvato (3,17; 12,47). Ma il tempo è limitato (ἔτι χρόνον μικρόν) perché Gesù poi va a colui che l'ha mandato (7,33). Allora ci sarà pericolo di non trovarlo più, di morire nei propri peccati (8,21.24), cioè di incorrere pienamente nel potere della morte.⁶⁰⁹ È il tempo fino all'ora di Gesù,⁶¹⁰ l'ora trionfante sulle forze malefiche, opposte a Dio. Chi crederà, prenderà decisamente il partito del Vincitore, avrà parte con lui.

b) La fede dei molti Giudei negli Atti degli apostoli

Un altro libro del NT dove gioca un ruolo importante la fede cristologica sono gli Atti degli apostoli. Sono un'opera che descrive in maniera narrativa la diffusione della proclamazione del Vangelo che ha come risultato suscitare la fede che porta alla salvezza. Sì, a differenza del Quarto Vangelo, dove il soggetto che suscita la fede è Gesù, negli Atti lo sono gli apostoli (certo, e lo Spirito Santo in loro). E poi, la fede una volta raggiunta in un certo grado, nella descrizione dell'autore, non viene meno, non sono descritti effetti regressivi. Ciò che è da comparare con i brani giovannei, però, sono i motivi che portano alla fede e una reazione ostile dei Giudei non convertiti che sono vicino. C.H. Dodd nel suo opuscolo del 1968 si accorse di una somiglianza del Quarto Vangelo con gli Atti degli apostoli. Esaminando proprio la pericope di Gv 8,31-59, e qui prendendo in mira il participio *πεπιστευκότας* del v. 31, volendo chiarire l'identità dei Giudei, notò negli Atti l'occorrenza di questa forma adoperata per «Jewish converts to Christianity», ossia i giudeo-cristiani (At 15,5; 21,20).⁶¹¹ Questa terminologia poteva essere usata dall'evangelista anche per gli interlocutori del dialogo con Gesù nel Gv 8.⁶¹² Anche se questo lavoro non si occupa dei brani degli Atti sunnominati, prende in considerazione questa affinità terminologica che esiste in questo campo tra i due libri biblici.

⁶⁰⁹ R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, II, 208. Cf. anche M. NICOLACI, *Egli diceva loro il Padre*, 206-216.

⁶¹⁰ Cf. R.E. BROWN, *The Gospel*, I, 479; R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, II, 496.

⁶¹¹ C.H. DODD, «Behind a Johannine Dialogue», 43.

⁶¹² Cf. C.H. DODD, «Behind a Johannine Dialogue», 45.

Negli Atti la proclamazione della Buona novella, prima di passare piano in mezzo ai gentili, si svolge tra i Giudei⁶¹³. Infatti, l'evangelizzazione di Paolo, secondo At, comincia sempre in sinagoga, o, comunque, al posto di riunione dei Giudei. Nel nostro lavoro ci occuperemo del credere (πιστεύειν) di cui soggetto sono una moltitudine (πολλοί/πολὸ πλῆθος) dei Giudei.

• *Atti 4,4: La fede dei molti dopo la guarigione di un paralitico e il discorso successivo degli apostoli*

Tutto il c. 3 di At è dedicato alla vicenda dello storpio mendicante presso la porta del tempio che si aspetta un'elemosina dalla gente che passa. Anche gli apostoli Pietro e Giovanni che salgono al tempio per la preghiera sono confrontati con questo uomo. Al posto di soldi gli danno (o fanno dei mediatori) una cosa molto più preziosa: la guarigione. Questo atto miracoloso attira una folla che si stupisce fortemente e vuole vedere i taumaturghi. Ma Pietro coglie quest'occasione per esporre il kerygma cristiano che ha apice nell'opera salvifica di Gesù (3,26; 4,12). Proprio Gesù è quello grazie a cui l'ex-storpio può camminare (3,16; 4,10).

Come effetto del discorso di Pietro è l'ostilità dei dirigenti religiosi – sacerdoti e sadducei. Questa si esprime nell'arresto degli apostoli (e del guarito). Il motivo è la loro proclamazione della «risurrezione dai morti» che dà noia ai sadducei perché essi negano la risurrezione in qualunque modo (Lc 20,27; At 23,8),⁶¹⁴ soprattutto se si tratta della risurrezione del giusto⁶¹⁵.

Ma nemmeno manca l'effetto positivo del discorso di Pietro. È la fede⁶¹⁶ dei «molti»⁶¹⁷ sulla parola (λόγος) ascoltata. Dalla localizzazione nel testo che l'autore fa di questa enunciazione, si può dedurre che la violenza degli oppositori funge da catalizzatore nel processo dell'adesione all'insegnamento degli apostoli. Questo è sottolineato dalla

⁶¹³ Questo vocabolo predomina negli At, insieme a Gv – e anche in questo sta l'affinità tra questi due libri, tra gli scritti del NT. Vedi sopra, p. 44.

⁶¹⁴ Cf. C.K. BARRETT, *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts*, I, 220.

⁶¹⁵ Cf. J.J. KILGALLEN, «What the apostles proclaimed», 248.

⁶¹⁶ Qui si tratta di ἐπίστευσαν, πιστεύω assoluto, senza l'oggetto. Cf. G. SCHNEIDER, *Die Apostelgeschichte*, I, 344 n. 20.

⁶¹⁷ Si capisce «Giudei», perché si tratta degli abitanti di Gerusalemme, o, comunque, dei pellegrini venuti ad adorare l'unico Dio nel tempio.

menzione del numero dei fedeli che raggiunge cinque mila persone⁶¹⁸. Questo è un altro dato della «statistica» della crescita della chiesa – culla di Gerusalemme (120 [1,15], 3000 [2,41] e 5000 [4,4]). Soprattutto il dato di 3000 uomini nella vicenda di Pentecoste è significativo. Anche in quella situazione un gran numero di persone (ψυχαί) si converte dopo la predicazione di Pietro, riempito dello Spirito Santo. Non ricorre qui il lessema «fede» o «credere», ma «accolsero la sua parola» e «furono battezzati», che però esprime lo stesso concetto. L'impulso alla conversione è, come nel 4,4, il λόγος di Pietro.

- *Atti 9,42: La fede nel Signore dei molti dopo la risurrezione di Tabità*

Nelle città di Lidda e Giaffa è il protagonista di nuovo Pietro. Come nel caso precedente, anche qui guarisce – o Cristo per mezzo di lui – un paralitico di cui conosciamo il nome – Enea. Poi, nell'altra città, egli è chiamato ad una discepola⁶¹⁹ (di Cristo) di nome Tabità (Gazzella), perché morì e da Pietro si aspettava un miracolo che sarebbe potuto fare. Tabità era nota per la sua opera caritativa che viene messa in evidenza quando le vedove piangendo presso la salma mostrano le tuniche e i mantelli che essa faceva per loro quando erano nel bisogno. Pietro fa il miracolo di risurrezione del morto che ha un parallelo nell'AT in cui Eliseo che risuscitò il figlio della donna di Sunem (2Re 4,32-37: Eliseo pregò – v. 33, il bambino aprì gli occhi – v. 35). La salma di Tabità è interpellata da Pietro mediante l'appello «Tabità, alzati!», similmente alla figlia di Giairo che Gesù risvegliò dai morti (Lc 8,54; cf. piuttosto Mc 5,41)⁶²⁰, ma c'è un elemento comune, alzarsi a sedere, anche alla vicenda della risurrezione del figlio della vedova di Nain (Lc 7,15).⁶²¹ Dopo che Tabità

⁶¹⁸ Sarebbero inclusi in questo numero solo i maschi adulti, senza contare le donne e i bambini. Cf. C.K. BARRETT, *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts*, I, 222. D. DORMEYER – F. GALINDO, *Die Apostelgeschichte*, 73 osservano qui un'allusione alla moltiplicazione dei pani (Lc 9,10-17) e quindi una connessione con l'Eucaristia.

⁶¹⁹ Μαθήτρια – un hapax legomenon nel NT.

⁶²⁰ La variante di Mc riporta l'allocuzione in aramaico ταλιθα κουμ, che si assomiglia a Ταβιθά, ανάστηθι, come suona in aramaico. La variante di Lc l'aramaico omette per non creare confusioni nella doppia opera lucana, persino usa un altro verbo (ἔγειρε).

⁶²¹ Cf. R. PESCH, *Die Apostelgeschichte*, I, 324; C.K. BARRETT, *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts*, I, 485s.

si alza, Pietro chiama la gente presente che può vedere la discepola viva. La notizia si diffonde in tutta la città e molti vengono alla fede (ἐπίστευσαν⁶²² πολλοί) nel⁶²³ Signore, Gesù Cristo risorto⁶²⁴. Una conseguenza di questa fede può essere la carità operativa «risorta» nei membri della comunità cristiana che porta ad aiutare i bisognosi: come è risuscitata Tabità che prima della morte faceva opere buone e quindi può continuare in esse, così devono agire i credenti in Gesù Cristo che ha fatto tali grandi cose, di cui questi fedeli sono stati testimoni.⁶²⁵

• *Atti 14,1: La fede di un gran numero dei Giudei (e dei Greci) dopo il discorso di Paolo e Barnaba nella sinagoga di Iconio*

Un'altra ricorrenza del credere dei molti, la troviamo nel contesto del primo viaggio missionario di Paolo insieme con Barnaba. In concreto si tratta della città di Iconio dove essi si sono ritirati dopo la persecuzione dei Giudei suscitata dal discorso di questi apostoli⁶²⁶ nella sinagoga di Antiochia di Pisidia. Anche ad Iconio i due apostoli entrano in sinagoga, presumibilmente di sabato, e predicano come di solito (οὔτως), in modo corrispondente al discorso di Paolo ad Antiochia. Luca sottolinea il metodo ordinario di annunciare il Vangelo.⁶²⁷ Il risultato è un gran numero di Giudei, ma anche di Greci, viene alla fede⁶²⁸. Ma c'è anche, come ad Antiochia di Pisidia, un gruppo dei Giudei «increduli» che istigano ed esasperano i pagani (quelli che non hanno creduto) contro i credenti (sia dai Giudei che dai Greci). Nonostante le espressioni di inimicizia, Paolo e Barnaba proseguono nella loro missione che viene accompagnata dai segni e prodigi. Ma questa attività porta alla gradazione

⁶²² Può essere l'aoristo ingressivo del verbo che significa una fase iniziale del credere. Cf. G. SCHNEIDER, *Die Apostelgeschichte*, II, 53.

⁶²³ La preposizione ἐπί esprime l'oggetto della fede è adoperata negli Atti più volte. Cf. G. SCHNEIDER, *Die Apostelgeschichte*, II, 53 n. 63. Esaminando i singoli casi, in tutti la fede sembra solida.

⁶²⁴ «The miracle has had its desired effect; many come to believe in the Lord, the risen Christ.» J.A. FITZMYER, *The Acts*, 446.

⁶²⁵ Cf. R. PESCH, *Die Apostelgeschichte*, I, 326.

⁶²⁶ Sono indicati così, per la prima volta, solo in 14,4. Per il problema dell'uso di questo titolo cf. C.K. BARRETT, *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts*, I, 671s.

⁶²⁷ Cf. G. SCHNEIDER, *Die Apostelgeschichte*, II, 150.

⁶²⁸ Πιστεύω assoluto.

dell'ostilità che culmina nell'intenzione di lapidazione. Ma gli apostoli vengono a sapere i progetti omicidi e fuggono dalla città.

Questo brano è simile al Gv 8,30-59 non solo nella fede suscitata da un discorso salvifico (da Gesù o dagli apostoli) ma anche nell'inimicizia originata dagli stessi annunciatori, con l'intenzione stessa di eleminarli, persino alla stessa maniera di lapidazione. Ma non solo: l'elemento comune è pure l'evasione dei protagonisti principali. La differenza tra le due pericopi è che il brano lucano distingue nettamente i credenti dai nemici, mentre quello giovanneo non lo fa.

- *Atti 17,12: La fede dei molti dopo il discorso di Paolo nella sinagoga di Berea*

Durante il secondo viaggio missionario di Paolo, egli con Sila (la presenza di Timoteo è discussa)⁶²⁹ giungono a Tessalonica, il capoluogo della Macedonia, dove, secondo la sua consuetudine, Paolo entra nella sinagoga di sabato dove spiega le Scritture sotto l'angolatura della morte e risurrezione del Cristo. Anche là alcuni dei Giudei (con un gran numero dei Greci timorati⁶³⁰), dopo il discorso di Paolo, aderiscono agli annunciatori del Vangelo. Ma, di nuovo, si fanno sentire i Giudei non convertiti, che fanno le misure per impedire la loro missione. Come pretesto contro gli apostoli usano una presunta violazione del decreto dell'imperatore con la proclamazione Gesù come re (βασιλεύς) che spetta in Oriente solamente all'imperatore.⁶³¹ Per non esporre ai problemi la casa di Giasone che accolse Paolo e Sila, questi ultimi sono stati mandati, di notte, segretamente, a Berea che sta fuori della Via Egnatia, importante strada commerciale, per la quale Paolo raggiunse Tessalonica,⁶³² fuori dell'autorità dei politarchi tessalonicesi⁶³³. I Giudei in questa città erano «di sentimenti più nobili» (εὐγενέστεροι) di Tessalonica e molti di essi credettero⁶³⁴, insieme con non pochi Greci della nobiltà⁶³⁵. Questo loro

⁶²⁹ Cf. R. PESCH, *Die Apostelgeschichte*, II, 120.

⁶³⁰ Σεβομένοι: sono i gentili simpatizzanti con il giudaismo che non ancora si sono fatti circoncidere. Cf. J.A. FITZMYER, *The Acts*; G. SCHNEIDER, *Die Apostelgeschichte*, II, 65 n. 45.

⁶³¹ Cf. R. PESCH, *Die Apostelgeschichte*, II, 124.

⁶³² Cf. C.K. BARRETT, *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts*, II, 817.

⁶³³ J.A. FITZMYER, *The Acts*, 597.

⁶³⁴ Il codice D aggiunge ancora «... , ma alcuni non credettero».

⁶³⁵ ... καὶ τῶν Ἑλληνίδων γυναικῶν τῶν εὐσχημόνων καὶ ἀνδρῶν οὐκ ὀλίγοι. Non è chiaro, del tutto, se l'aggettivo εὐσχημῶν si riferisce solo alle donne o anche agli

credere si esprime nell'accoglienza della parola (l'Evangelo) con grande entusiasmo e nello scrutamento delle Scritture, se è così come Paolo ha esposto loro, nello stesso modo come a Tessalonica, cioè se si trova nelle Scritture il fondamento per l'asserzione che Gesù è il Messia che doveva soffrire e risorgere (cf. v. 3).⁶³⁶ «Espressione iniziale di fede, quantunque entusiastica, ha bisogno di essere rinforzata e fortificata esaminando, più in modo olistico, la base scritturistica per l'Evangelo.»⁶³⁷ Questa fede deve essere ancora affrontata con l'attività ostile dei Giudei non convertiti venuti da Tessalonica, per agitare e sobillare le folle contro i credenti (v. 13).

Anche in questo caso la fede dei molti è basata sull'annuncio del kerygma, cioè della passione e risurrezione di Gesù Cristo. Ed è pure qui che la fede deve reggere alla prova davanti alle correnti nemiche le quali cercano di spegnerla.

• *Atti 18,8: Conversione di Crispo e della sua famiglia e con e dopo di lui anche molti Corinzi*

Per essere completi, bisogna menzionare anche l'attività missionaria di Paolo a Corinto. La sua solita predicazione che cioè Gesù è il Messia, affronta un'ostinatezza dei Giudei, fatto che conduce Paolo alla decisione di rivolgersi ai gentili (v. 6). Perciò si trasferisce nella vicinanza della sinagoga, nella casa di un uomo non Giudeo, timorato di Dio, Tizio Giusto (v. 7). Ma, sorprendentemente, è Crispo, il capo della sinagoga, e tutta la sua famiglia che comincia a credere. E, secondo il suo esempio, anche molti dei Corinzi vengono alla fede. Ma c'è dubbio, se si tratta dei Giudei (eccetto Crispo – questi lo è sicuramente) – che hanno rifiutato aspramente la missione di Paolo – o dei pagani. Con molta probabilità c'è da inclinare alla seconda variante, con la specificazione che sono i timorati di Dio,⁶³⁸ come era proprio Tizio Giusto.

Anche qui la fede dei molti nasce con il sottofondo dell'ostilità di un gruppo, evocata dalla proclamazione del Vangelo che, dall'altra parte, conduce proprio alla fede. Dato che la moltitudine venuta alla fede non è,

uomini, soprattutto prendendo in considerazione la variante del codice D. Cf. C.K. BARRETT, *Acts*, II, 818s.

⁶³⁶ Cf. D.G. PETERSON, *Acts*, 482; C.K. BARRETT, *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts*, II, 818.

⁶³⁷ D.G. PETERSON, *Acts*, 482.

⁶³⁸ Cf. G. SCHNEIDER, *Die Apostelgeschichte*, II, 251.

perlopiù, composta dai Giudei, questo caso va fuori dell'interesse del presente lavoro, ma, dall'altro lato, in una delle parti precedenti del lavoro presente, si è presa in considerazione anche la situazione in cui la fede è nata anche dal gruppo dei Samaritani (Gv c. 4).

• *Conclusione*

Come si è rilevato, il libro degli Atti in modo epico descrivono la diffusione della fede. Nella doppia opera lucana (Lc – At) viene osservata la relazione tra la proclamazione della Parola divina da parte degli apostoli con ciò che Gesù insegnava e realizzava.⁶³⁹ In questo fatto sta il parallelo tra gli Atti e il Quarto Vangelo: gli apostoli continuano nell'opera che Gesù cominciò. E non solo; c'è anche una simile reazione degli ascoltatori: da una parte l'accettazione, e quindi la fede, dall'altra l'ostinazione e l'inimicizia. Come abbiamo esaminato, l'accoglienza della parola di Dio avviene sia come reazione ai miracoli (segni) operati dagli apostoli accompagnati con l'insegnamento, che dopo l'ascolto del discorso solo. La fede dei «molti» Giudei (con delle eccezioni) è espressa con πιστεύω assoluto o con il complemento oggetto «Signore», preceduto dalla preposizione ἐπί. In tutti i casi sembra non vacillante, sebbene iniziale.

C'è proprio una differenza: nel Quarto Vangelo la fede è descritta come fragile, la cui qualità può, soprattutto in un gruppo della gente, durante un tempo oscillare. Gli Atti non notano questo fatto dallo stesso punto di vista. C'è qui piuttosto un altro fenomeno che esprime anche uno degli intenti principali dell'autore degli Atti: l'universalizzazione della salvezza che dal popolo eletto, Israele, si sposta sempre di più ai gentili fino al punto dove l'autore fa proclamare Paolo, dopo il rifiuto dei Giudei ostinati con cui si chiudono all'opera salvifica, che la «salvezza di Dio è stata inviata ai pagani ed essi ascolteranno» (At 28,28).⁶⁴⁰

⁶³⁹ D.A. CARSON – D.J. MOO, *Úvod*, 279.

⁶⁴⁰ Cf. D.A. CARSON – D.J. MOO, *Úvod*, 279.

3.2. La fede – impulso ad essa e perseveranza in essa

Come si è mostrato nella parte semantica, la fede, ma meglio il «credere», nel Quarto Vangelo esprime l'idea dell'accettare la persona di Gesù e la sua missione salvifica che ha origine dal Padre.⁶⁴¹ Si è visto nelle parti precedenti che a stimolare il credere sono sia i segni quale agire miracoloso di Gesù, sia la sua parola, il suo insegnamento. Quale motivo è più autentico, più serio? Come un caso esemplare si può menzionare la vicenda del funzionario del re di Gv 4,46-54. Il funzionario chiede a Gesù di guarirgli il figlio che sta per morire. Gesù, alla richiesta, si sdegna a causa dell'esigenza generale da parte della gente di vedere segni e prodigi (σημεῖα καὶ τέρατα). Il funzionario stesso non richiede alcun segno, esprime soltanto una supplica per l'aiuto in una situazione molto difficile per lui. Gesù non rifiuta la sua domanda, come conferma la continuazione della narrazione. Il funzionario non comincia a credere soltanto dopo aver visto suo figlio guarito, ma va a casa, credendo, alla sola parola di Gesù che il ragazzo vive (v. 50). Dopo la verifica del fatto si dice di nuovo, che «credette lui e tutta la sua casa» (v. 53). E subito dopo il testo continua esprimendo che si tratta del secondo segno che Gesù compì (v. 54). Sarebbe quindi la fede motivata dal miracolo («Wunderglaube»). Questa, però, preceduta dalla fede a causa della parola («Wortglaube») avrebbe lo stesso valore. Di più, il funzionario viene informato dai servi che soltanto testimoniano sulla guarigione accaduta. Questa fede può, quindi, essere chiamata «Zeugnisglaube», fondata, cioè, sulla testimonianza, di nuovo sulla parola, ancora confermata e confortata.⁶⁴²

La fede, suscitata dai segni, non è inferiore rispetto a quella sorta per mezzo della parola. Lo abbiamo visto nella parte precedente.⁶⁴³ Come fondamento della fede dei molti/Giudei di 8,30.31 stanno, con tutta probabilità, non i segni di Gesù, ma la sua parola precedente, forse quella sul suo innalzamento pasquale (8,28)⁶⁴⁴, il fatto che dà peso alla qualità della fede di costoro.

⁶⁴¹ Vedi sopra p. 37.

⁶⁴² Cf. N. CHIBICI-REVNEANU, «Königlicher Glaube», 98-100.

⁶⁴³ Vedi sopra pp. 145s.

⁶⁴⁴ M. THEOBALD, «Das Johannesevangelium – Zeugnis», 115.

Il credere, una volta acceso, non è dato per scontato per la sua durata stabile.⁶⁴⁵ Bisogna sempre rinnovarlo, ravvivarlo, per rimanere in questo rapporto vivo. La fede nella narrativa di Giovanni è descritta nel suo sviluppo – che comporta anche un vacillamento, incertezze – soprattutto presso i discepoli di Gesù i quali si preparano alla missione affidata loro da Gesù.⁶⁴⁶ Così vediamo una crescita della fede presso i due discepoli di Giovanni che diventano i discepoli di Gesù (1,35-42), presso Natanaele che attraverso dubbi giunge alla confessione del Figlio di Dio (1,45-51). Vi è Tommaso che vuole morire con Gesù (11,16), che vuole comprendere l'identità del Maestro, così da porre una domanda alla cui Gesù risponde (14,5), ma che sa anche dubitare sulla testimonianza degli altri discepoli circa l'incontro con il Risorto (20,25), però poco dopo esprime una profonda confessione (20,28). Nonché Simon Pietro, che è condotto da Gesù dal fratello Andrea (1,42), che manifesta la sua (e degli altri dei Dodici) forte lealtà verso il Maestro dopo lo scandalo di molti discepoli (6,68). Più tardi però non capisce il gesto di Gesù nella lavanda dei piedi (13,1-11), vuole difendere Gesù nel giardino (18,10), per poi rinnegarlo davanti ai servi (18,15-18; 25-27). Alla fine, però, può riaffermare tre volte il suo amore sulle domande del Gesù risorto (21,15-17).⁶⁴⁷ Come abbiamo visto anche nel caso dei discepoli di Gesù, il processo del credere non è facilmente lineare, ma comporta pure delle oscillazioni.

Il mondo narrativo dell'evangelista – ed i personaggi in esso – non è statico, ma svolge una notevole dinamica attorno la persona centrale di Gesù. Questo fatto vale non solo per i singoli personaggi ma anche per gruppi degli uomini.⁶⁴⁸ Ma in un personaggio collettivo – anche nella narrativa – è più complesso esprimere il suo atteggiamento generale. Esso «è necessariamente più eterogeneo e meno prevedibile».⁶⁴⁹ Il che è valido anche per la fede. Dal punto di vista pratico, è chiaro che alcuni membri del gruppo credono di più, alcuni di meno. Dobbiamo accontentarci e prendere lo spunto dalla caratterizzazione dell'evangelista che ci offre. Su questo punto, il gruppo dei Giudei è il meno decifrabile degli altri

⁶⁴⁵ «Since belief is connected with action, it involves also progress.» M.C. TENNEY, «Topics», 345.

⁶⁴⁶ Cf. N. FARELLY, *The disciples*, 171s.

⁶⁴⁷ Cf. W.H. GLOER, «Come and see», 291s.

⁶⁴⁸ Cf. M. THEOBALD, «Das Johannesevangelium – Zeugnis», 116.

⁶⁴⁹ A. MARCHADOUR, *I personaggi*, 183: citazione di I. Pardès.

personaggi collettivi del Quarto Vangelo. Se possiamo vedere all'inizio di una sezione (in questo caso i cc. 7-8) un atteggiamento inimico, cioè l'incredulità, la non-fede, ci sorprende di più la notizia che hanno creduto, senza uno stimolo sufficiente, e, secondo la forma grammaticale, che la loro fede è quella esigita, almeno nello stadio iniziale. Di più, Gesù intima i Giudei a rimanere, cioè perseverare in tale qualità di fede – solo così possono essere i suoi discepoli, il che è lo scopo perfetto del Vangelo. Ma poi, a causa dell'orgoglio religioso e nazionale e dell'incomprensione, questa fede viene meno – l'amicizia, l'inclinazione verso Gesù si tramuta nell'ostilità che porta fino all'intento di toglierlo di mezzo.

3.3. L'ostilità degli 'Iouδαῖοι verso Gesù – mancanza della fede

Come abbiamo già rilevato, nell'«uso tipicamente giovanneo»⁶⁵⁰ i Giudei sono descritti, nel loro ruolo narrativo, in modo piuttosto negativo, da mettersi in opposizione a Gesù, anzi, diventando i suoi nemici acerrimi. Dall'altra parte, ci sono, non di rado, anche casi positivi che fanno vedere i Giudei in una luce buona. In Gv 4,22 Gesù rileva che «la salvezza viene dai Giudei». Ci sono anche pericopi dove i Giudei accettano l'insegnamento e la persona stessa di Gesù, quindi credono. Ma come mai la gente che in questo modo una volta credette, possa scostarsi dall'atteggiamento della fede persino a tal punto da generare intenti omicidi, come avviene nella seconda metà del c. 8 di Gv?

Prima cosa su cui urta la fede dei Giudei, sono manifestazioni dell'egoismo come orgoglio e vanagloria che interrompono il loro atteggiamento per la ricezione del messaggio rivelatore di Gesù.⁶⁵¹ Non vogliono cioè accettare il fatto che abbiano bisogno della liberazione che Gesù loro offre. È un fraintendimento⁶⁵² che gioca qui un ruolo importante. Non è mera incomprendimento, non è un agire senza colpa, in esso riecheggia l'indurimento del cuore (cf. 12,40). Infatti, quello avviene nel caso dei notabili, dirigenti del popolo, venuti alla fede, che per paura e per riguardi verso la gente rifiutavano professare questa fede, professare pubblicamente Gesù. Era – come l'evangelista spiega – perché «amavano la gloria degli uomini più della gloria di Dio» (12,43). Anche questo fatto era una delle conseguenze dell'indurimento del cuore, lungi dall'essere inteso come una predestinazione assoluta, come si è ormai spiegato.⁶⁵³

Gesù, in 8,34, con la dichiarazione introdotta da «amen, amen» chiarisce in che cosa consiste la schiavitù. È il peccato che rende l'uomo soggiogato. Non si tratta di singoli peccati che schiavizzano l'uomo nei suoi istinti e nelle sue passioni, ma del peccato per eccellenza come ribellione a Dio, come rifiuto della sua offerta di salvezza.⁶⁵⁴ Si tratta di rifiuto di Gesù, il vero Figlio che non è sottomesso a nessuno, che lui

⁶⁵⁰ U.C. VON WAHLDE, «The Johannine “Jews”», 34-41; vedi p. 46.

⁶⁵¹ Cf. R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, II, 263.

⁶⁵² Vedi sopra p. 105.

⁶⁵³ Vedi sopra pp. 137s.

⁶⁵⁴ R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, II, 263. Cf. sopra p. 61s.

stesso offre la salvezza da questa schiavitù (v. 36). E questo atteggiamento è la non-fede, l'incredulità. È una non-accettazione della persona di Gesù, come risulta dalla concezione della fede nel Quarto Vangelo. È una negazione di lui, una voglia di eliminarlo. Ecco perché Gesù rimprovera ai Giudei l'intenzione di ucciderlo (v. 37). La causa di questa intenzione consiste nel posto mancato in essi per la parola di Gesù.

Il fatto, che Gesù smaschera l'intenzione dell'omicidio dei Giudei subito dopo aver creduto in/a lui, suscita una perplessità presso gli esegeti. Essi vogliono spiegare questo brusco cambiamento con il cambiamento dei protagonisti: «[...] although Jesus addresses one group in 8:31-32, another answers»⁶⁵⁵. L'attenzione si poteva spostare dai Giudei credenti alle autorità gerosolimitane le quali già da Gv 5,18 progettavano la morte di Gesù (cf. anche 7,25.30.32.44).⁶⁵⁶ Del resto, nei dialoghi dei cc. 7-8 qua e là si passa da un gruppo all'altro, senza un avviso esplicito del cambiamento, usando spesso un pronome senza un chiaro referente, che si deve dedurre solo dal contesto.⁶⁵⁷ Dalla logica del nostro modo di pensare risulterebbe che nel gruppo della gente, che è un interlocutore collettivo con Gesù, vi sono quelli che credono da una parte, dall'altra vi sono quelli che protestano contro le esigenze di Gesù e, finalmente, vi sono uomini che attentano alla sua vita.

L'altra spiegazione, poi, è quella che la fede del gruppo è superficiale, inautentica, insufficiente⁶⁵⁸ o oramai perduta⁶⁵⁹. Quindi, è facile passare dall'atteggiamento favorevole a Gesù all'ostilità, fino all'intento omicida.

E ancora una terza possibilità riportata dai commentatori è che nei vv. 30 e 31 si tratti di due gruppi diversi con la qualità di fede distinti⁶⁶⁰ o che il gruppo del v. 31 sarebbe un'aggiunta redazionale per introdurre il paragrafo seguente⁶⁶¹ che sarebbe una negligenza generante un'incompatibilità rispetto allo svolgimento del testo.

Ma se supponiamo la fede dei vv. 30.31 corretta e quindi anche i credenti di questi vv. come il gruppo identico, allora il procedere del testo, con il

⁶⁵⁵ D. HUNN, «Who are “they”», 397.

⁶⁵⁶ P. es. M. THEOBALD, *Das Evangelium (1-12)*, 599.

⁶⁵⁷ Cf. D. HUNN, «Who are “they”», 396s.

⁶⁵⁸ Cf. p. es. C.K. BARRETT, *The Gospel*, 344; J. BECKER, *Das Evangelium*, I, 355;

B. SCHWANK, *Evangelium*, 262.

⁶⁵⁹ Cf. H. THYEN, *Das Johannesevangelium*, 433.

⁶⁶⁰ Vedi sopra pp. 7; 120 n. 474.

⁶⁶¹ Soprattutto R.E. BROWN, *The Gospel*, I, 351.

peggioramento della situazione e con la descrizione sempre più negativa dei caratteri sarebbe marciato da una tecnica narrativa intenzionale dell'autore.⁶⁶²

Dalle prime battute del dialogo nel testo studiato, più precisamente dalla prima reazione dei Giudei (nel v. 33), diventa chiaro che la paternità, diremmo l'origine, avrà un'importanza notevole. Gesù, per mezzo del fraintendimento e dell'ironia come tecniche narrative che l'autore usa, ritorce gli argomenti contro i Giudei, ormai suoi avversari. Se il loro padre è Abramo, da cui essi derivano la loro discendenza carnale che è una garanzia della libertà nel senso spirituale e morale, essi devono compiere le opere come Abramo che, tra l'altro, accolse tre uomini che era Dio stesso come ospiti (Gen 18,1-16). Invece, se fanno ricorso ad un padre, secondo Gesù, non è né Abramo, né ancora Dio (Gv 8,41s), deve essere qualcun altro. In seguito egli dice esplicitamente che questo padre è il diavolo. Come abbiamo visto precedentemente, la spartizione in due parti radicalmente opposte appartiene al dualismo giovanneo che non è assoluto, ma etico oppure modificato.⁶⁶³ Per questo i Giudei, quando nutrono in sé l'intenzione di uccidere Gesù, quando rifiutano la verità che Gesù loro parla (v. 45), agiscono secondo il principio sotto cui dipendenza si trovano, e imitano lui, il diavolo, che «è stato omicida fin dal principio» ed «è menzognero e padre della menzogna» (v. 44). La verità che Gesù dice è la rivelazione del mistero che egli ha ricevuto dal Padre, anzi, è Gesù stesso (cf. 14,6)⁶⁶⁴. Quindi, il rifiuto della verità è il rifiuto della persona di Gesù. Per questo il non accettare la verità viene equiparato al non credere. I Giudei non possono ascoltare la parola di Dio che Gesù vuole tramandare, perché essi non sono da Dio (8,47). Un'idea simile risuona durante il processo di fronte a Pilato, quando Gesù dice: «Chiunque è dalla verità, ascolta la mia voce» (18,37). L'evangelista vuol esprimere in queste enunciazioni che la linea divisoria della salvezza corre tra uomini che vengono da Dio e odono la voce del Rivelatore e altri uomini che si chiudono a questo appello di Dio.⁶⁶⁵

Rimanendo nella menzogna, pieni di sdegno, i Giudei passano al contrattacco, marchiando Gesù come Samaritano, quindi eretico, escluso

⁶⁶² Vedi sopra p. 99s.

⁶⁶³ Vedi sopra pp. 75s.

⁶⁶⁴ Vedi sopra p. 54.

⁶⁶⁵ R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, II, 291.

dalla comunità del popolo di Dio, dalla comunione con Dio, anzi come posseduto dal demonio (v. 48), pervertendo così quello che egli diceva. Il fatto può rimandare al peccato contro lo Spirito Santo che, secondo i sinottici, è imperdonabile in eterno e che, secondo Mc, è connesso con l'accusa della possessione di Gesù dallo spirito immondo (Mc 3,30). Gesù si difende: lui non è posseduto, al contrario, con il suo agire, con il suo insegnamento egli onora Dio, suo Padre (Gv 8,49). I Giudei invece, disonorando Gesù, disonorano anche Dio stesso. Gesù, sostenuto dalla consapevolezza che il Padre cerca la gloria per lui e vuole, da giudice (v. 50), donarla a coloro che osservano la sua parola pronunciata da Gesù, offre ancora ai suoi interlocutori la possibilità di cogliere e osservare di nuovo questa parola che li può salvare scongiurando la morte che sarebbe proprio la condanna di fronte al giudice (v. 51). Ma essi un'altra volta respingono l'opportunità offerta loro. Invece di nuovo essi sollevano invettive contro Gesù ripetendo la possessione dal demonio, dopo aver riportato l'esperienza secolare che nessuno degli uomini, neppure i «santi» più grandi, riuscirono allontanare la propria morte, tanto meno di altra gente (v. 52). Ed è la persona di Abramo che nel dialogo entra in scena un'altra volta. Adesso non tanto come il capostipite da cui i Giudei derivano la loro origine, ma come una persona con la quale confrontano Gesù. Essi presentano che Gesù potrebbe attentare al monoteismo giudaico, forse alludendo alle preve dichiarazioni di Gesù che suscitarono accusa di fare se stesso uguale a Dio (5,18), e lo provocano di dirlo apertamente (8,53). Gesù accetta la loro sfida e ripete che è Dio che lo glorifica, che lui, a differenza dei Giudei, veramente conosce Dio, e se vogliono il confronto con Abramo, era proprio lui che si rallegrò dopo aver visto il «giorno» di Gesù (v. 56), cioè un totale adempimento delle promesse divine salvifiche, la cui realizzazione cominciò con la nascita del figlio promesso, Isacco, e finì con la «ora» della croce e dell'innalzamento di Gesù.⁶⁶⁶ I Giudei non possono digerire il fatto che Gesù sia superiore ad Abramo. Per questo invertono il soggetto e l'oggetto della visione: Per essi non è Abramo che vide Gesù, ma viceversa, e si meravigliano, certo non senza ironia, come mai egli, di età relativamente inferiore, ha potuto vedere questo proavo di Israele. Gesù, di nuovo con la formula solenne rivelativa «amen, amen», proclama che mentre Abramo appartiene alla sfera creazionale, storico-temporale (πρὶν Ἀβραὰμ γενέσθαι), lui stesso riserva per sé la forma dell'essere

⁶⁶⁶ Cf. M. THEOBALD, *Das Evangelium (1-12)*, 618s.

atemporale, assoluta, divina (ἐγὼ εἰμί).⁶⁶⁷ Di fronte questa proclamazione bisogna decidersi o nella fede per accogliere questa verità, o nell'incredulità la respingere.⁶⁶⁸ I Giudei considerano questo detto di Gesù una grande bestemmia secondo Lv 24,16 e reagiscono con il tentativo di lapidazione (Gv 8,59), proprio come prescrive il comandamento. In questo si avvera l'intenzione omicida degli interlocutori che Gesù precedentemente ha svelato (vv. 37.40).

L'intenzione di lapidazione torna ancora una volta, in 10,31-33, ma non si può dedurre se si tratti dello stesso gruppo, della stessa gente. In ogni caso, l'atmosfera attorno a Gesù diventa sempre più densa, l'inimicizia verso di lui sta crescendo a spirale e tutto converge all'ora di Gesù, quando le tenebre dovranno arrivare al culmine, ma nello stesso tempo sono vinte dalla luce, inassorbibile dalle tenebre (cf. 1,5), la luce che è lo stesso Gesù (cf. 8,12).

Abbiamo visto, come la fede, nell'intenzione narratologica, anche se sufficiente e solida all'inizio, può mutare nell'incredulità che è uguale all'ostilità, agli intenti omicidi. Il lettore è avvertito del pericolo che c'è sempre di disertare dalla posizione della fede persino all'incredulità, all'intenzione di uccidere.

⁶⁶⁷ Cf. J. BLANK, *Krisis*, 245s; M. THEOBALD, *Das Evangelium (1-12)*, 620s.

⁶⁶⁸ «Angesichts dieser Aussage gibt es nur den Glauben, der diesen Kairos ergreift, oder den Unglauben, der ihn verwirft, indem er zu den Steinen greift.» J. BLANK, *Krisis*, 246.

3.4 È possibile una conversione e quindi la salvezza degli 'louδaĩoi dopo il fallimento della fede? La dinamicità del credere nel Quarto Vangelo

La fede, come la descrive il Quarto Vangelo e come l'abbiamo esaminata, passa attraverso uno sviluppo progressivo, ma capita anche in direzione opposta, in modo regressivo. Ma non solo; la fede che diminuisce, può anche crescere più tardi, e viceversa. E questi cambiamenti essa li può subire più volte. Vogliamo concentrarci al personaggio collettivo del racconto. La realtà dello sviluppo della fede viene osservata nei dialoghi gerosolimitani alla festa delle Capanne nei cc. 7-8, ma anche in altre occasioni, fino alla fine del c. 12.

Merita attenzione il fatto che la fede nasce spesso lì dove precedentemente si è creata l'atmosfera del conflitto con Gesù. Già nel c. 2 una moltitudine di gente arriva a credere dopo che Gesù ha scacciato i venditori dal tempio (vv. 14-16) e dopo che ha presentato il segno della distruzione del tempio (vv. 18-22).

I Samaritani appartengono, nella concezione di Gv, sì, in un'altra categoria che i Giudei, ma anche da essi il rapporto previo verso Gesù, proprio come ad un Giudeo, è descritto in modo riservato. Prima di venire alla fede della donna di questa etnia e religione e degli altri abitanti della città di Sichar, essi sono descritti come quelli con cui i Giudei non hanno rapporto (4,9). I Samaritani adorano sul monte Garizim «ciò che non conoscono», mentre «la salvezza viene dai Giudei» (4,22). Se essi accettano la dottrina di un Giudeo, diventano scismatici verso altri Samaritani e rischiano di cadere in disgrazia in mezzo a loro. Quindi anche in quest'episodio il punto di partenza della fede è una tensione.

Nel c. 7 Gesù parla della sua missione da parte di Dio il quale i suoi ascoltatori, secondo lui, non lo conoscono. Dopo ciò essi cercano di prenderlo, arrestarlo.⁶⁶⁹ Ma nonostante ciò molti credono in Gesù (v. 31).

Anche nel c. 8 v'è, prima della notizia del credere dei molti, un conflitto degli interlocutori di Gesù con lui che conduce quasi al suo arresto nel v. 20, forse come una reazione all'accusa di Gesù di non conoscere Dio; sarebbe un parallelo con 7,29s.⁶⁷⁰

⁶⁶⁹ Vedi sopra p. 127s.

⁶⁷⁰ Cf. R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, II, 248s.

L'altro esempio, molto evidente, si trova nel c. 10 quando i Giudei vogliono lapidare Gesù dopo che lui ha proclamato l'unità con il Padre (vv. 30-33). È vero che la scena ed in essa l'uditorio si cambiano e Gesù si trasferisce al di là del Giordano (v. 40). Ma molti credono in lui, ben consapevoli della grande minaccia di morte che grava su di lui (cf. 11,8). Questo pericolo accompagna Gesù ed i suoi discepoli quando vanno a Betania da Lazzaro ammalato, anzi, ormai morto. Nonostante ciò, i Giudei, dopo la risurrezione dell'amico di Gesù, arrivano a credere in lui.

Nell'atmosfera creata da entusiasmo verso l'attività taumaturgica e profetica, anzi, messianica di Gesù e da un crescente numero dei suoi seguaci i capi religiosi alla testa con Caifa si mettono in allerta e si deliberano di far morire Gesù (11,53). Ma anche in questa situazione inasprita, in cui chiunque sappia dove Gesù fosse ha il dovere denunciarlo alle autorità, egli torna in vicinanza di Gerusalemme, a Betania alla cena con gli amici, tra cui Lazzaro, risuscitato dai morti. Proprio in questo clima molto agitato molti Giudei passano dalla parte di Gesù e credono in lui.⁶⁷¹

La situazione cambia, l'entusiasmo per Gesù e per il suo messaggio sembra cominciar prevalere, quando all'arrivo di Gesù a Gerusalemme la folla lo saluta con i rami di palma e lo acclama (12,13). Persino i farisei si arrendono nello sforzo di fermarlo, osservando il suo ingresso trionfante (v. 19). Non sono soltanto i Giudei che seguono Gesù, anche i Greci desiderano di vederlo. Ma poco dopo emerge una realtà inaspettata da parte dell'autore: una pessimistica valutazione dell'efficacia della missione di Gesù. Nonostante tanti segni operati davanti alla gente, (molti di) essa non credeva(no) in lui (v. 37); l'evangelista vede in ciò l'adempimento delle parole del profeta (Is 6,9s) su quelli dai quali è mandato. Ma di nuovo capita una svolta: persino molti dei capi⁶⁷², dai quali si aspetterebbe piuttosto un atteggiamento negativo, arrivano al credere (Gv 12,42). Di nuovo una reazione sorprendente che, però, ha una delle sue ragioni nella testimonianza di quelli che hanno creduto in precedenza (cf. 12,17). Questi capi, però, purtroppo non continuano in questa linea per paura dell'espulsione dalla sinagoga e della perdita di stima presso la gente.

E proprio questa mancata confessione significa uno dei non molti casi di fallo della fede nel Quarto Vangelo che, però, nel confronto con la fine

⁶⁷¹ Vedi sopra pp. 135ss.

⁶⁷² La loro identità è stata spiegata più sopra, p. 140.

del c. 8, non è ancora così grave. I Giudei che hanno creduto a Gesù, proprio dopo la situazione di avversità (v. 20), vogliono adesso persino togliergli la vita. Ma non accade in questo modo. Ma sempre rimane la possibilità che di nuovo essi (almeno alcuni di loro) si ravvedranno, ricorderanno la parola di Gesù, sì, e rimarranno in essa come i suoi discepoli (cf. 8,31bc).

A partire del «Libro della gloria»⁶⁷³, dal c. 13, da una parte il credere giovanneo è riservato ai discepoli e per coloro che per mezzo di loro crederanno, e, dall'altra parte, l'etichetta «i Giudei» quasi esclusivamente ai dirigenti del popolo⁶⁷⁴ che attuano la ferma deliberazione di eliminare Gesù consegnandolo alle autorità romane per essere crocifisso. Questi capi del popolo sono in quel momento risolutamente chiusi alla fede. Ma anche in questa parte risuona, nella «preghiera sacerdotale» di Gesù, un'idea della possibilità di venir alla fede in futuro di coloro che non ancora (ma forse anche non più) credono in lui (cf. 17,20s)⁶⁷⁵. Infatti, in linea di quello detto precedentemente, la morte di Gesù sulla croce, come manifestazione della massima inimicizia verso di lui, e la successiva risurrezione, saranno il punto di partenza dei futuri credenti. Questi potranno essere anche tra quelli che hanno crocifisso Gesù.⁶⁷⁶

Nelle persecuzioni seguenti durante i secoli, il sangue dei martiri diventerà la semenza dei nuovi cristiani⁶⁷⁷. Gli Atti degli apostoli riportano la testimonianza proprio sulla crescita della fede dopo l'evento pasquale. Ne si parla, tra i Giudei, non soltanto di gente comune⁶⁷⁸, ma anche dei farisei (At 15,5), sì, dello stesso Paolo, che crederono più tardi in Gesù.

⁶⁷³ Soprattutto secondo la divisione di R.E. BROWN, *The Gospel*, I, CXXXVIII-CXXXIX.

⁶⁷⁴ Cf. sopra pp. 46.

⁶⁷⁵ Cf. sopra p. 135.

⁶⁷⁶ Interessante è una possibile spiegazione della citazione di Zaccaria 12,10 in Gv 19,37: «Guarderanno a colui che hanno trafitto». Il significato può essere vicino a Gv 8,28, nel riconoscimento della vera identità e missione di Gesù che può portare sia alla fede e alla salvezza che al giudizio ed alla condanna. «Guardare» può rimandare alla fede, anche dei Giudei che erano responsabili della morte di Gesù. Cf. R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, III, 344s.

⁶⁷⁷ Cf. TERTULLIANO, *L'apologetico* 50,13.

⁶⁷⁸ Anche a questa gente comune, che poi crederà e sarà battezzata nel giorno del Pentecoste, dice Pietro: «... per mano di empì l'avete inchiodato sulla croce e l'avete ucciso (προσπήξαντες ἀνείλατε)» (At 2,23).

Forse può sorgere un'obiezione che questa teoria non combaci con il dualismo giovanneo. Ma come abbiamo osservato prima, il dualismo nel Quarto Vangelo, sebbene è molto brusco, è dualismo etico o modificato o di decisione⁶⁷⁹. Questo significa che non è negata la possibilità della salvezza a quelli che sono classificati ad un momento definito come nemici, persino come figli del diavolo. Origene, nel suo commento a Giovanni, elaborando il carattere morale della paternità del diavolo nel c. 8, esprime l'idea secondo cui chi agisce moralmente male, si ritrova sotto l'influsso del diavolo e perde la sua conoscenza di Dio, ma vi ha sempre la possibilità di conversione.⁶⁸⁰ Nel Vangelo viene espressa una speranza che tutti, inclusi i Giudei non credenti, sì, anche tutti i capi del popolo, alla fine conosceranno Gesù (8,28) e saranno attirati a lui (12,32).⁶⁸¹

⁶⁷⁹ Vedi sopra p. 143; cf. anche E. GRÄSSER, «Die Juden als Teufelssöhne», 160.

⁶⁸⁰ La posizione di Origene viene presentata da S. VAN TILBORG, *Das Johannes-Evangelium*, 125.

⁶⁸¹ R. HAKOLA, *Identity Matters*, 210. Questo autore preferisce di parlare in Gv del dualismo soteriologico piuttosto che etico. Cf. R. HAKOLA, *Identity Matters*, 201s.

4. Conclusione – messaggio teologico-biblico per il lettore odierno

Il credere dei Giudei (o dei «molti» – la composizione di questi due gruppi si sovrappone probabilmente) nel Quarto Vangelo, come il presente lavoro ha mostrato, al momento, in cui se ne fa la menzione, è sufficiente per la salvezza ed entra così nel concetto dell'escatologia realizzata. Sicuramente, nella fede come in un atteggiamento umano, si manifesta una certa dinamicità (questa viene espressa meglio dal verbo, come lo usa Gv, che non dal sostantivo) – essa può ancora progredire in una forma migliore, ma può anche retrocedere. La seconda variante ricorre in alcuni casi, ma nel modo più marcato nel brano di Gv 8,30-59. Molti esegeti hanno considerato, a ragione, questo passo molto problematico, perché dalla fede, cioè dall'atteggiamento dell'accettazione della persona di Cristo e della sua dottrina, da una relazione interiore e personale verso di lui, dalla prontezza di rendere la testimonianza, i (molti) Giudei passano al rifiuto dell'insegnamento, anzi, della stessa persona di Gesù, e persino fino ad un'inimicizia aperta con la decisione di ucciderlo lapidandolo.

Adoperando principalmente metodi sincronici, prendendo in considerazione ogni tanto anche il metodo storico-critico, abbiamo esaminato il sottofondo narrativo che è la festa delle Capanne. Proprio essa offre il tema della libertà che Gesù promette ai Giudei nella forma più reale, più profonda. A condizione che essi rimangono nella sua parola, essendo i suoi discepoli. Ma proprio il tema della libertà l'offerta di Gesù di fornirla ad essi urta al loro orgoglio e ai loro sentimenti nazionali e religiosi – la situazione è descritta come un fraintendimento e ironia tipici giovannei. I Giudei perciò chiudono gradualmente il loro cuore a Gesù. Così perdono la fede e passano all'influsso, letteralmente sotto la paternità, del diavolo. Non si tratta, certo, di uno stato essenziale, ma morale. Gesù nel dialogo, che assomiglia al processo forense, li accusa, prima ancora della realizzazione tentata ma ancora non riuscita, delle intenzioni omicide che hanno origine nel loro padre, «l'omicida dal principio» (8,44). Ma il fine principale di Gesù era la rivelazione del Padre, della sua persona, della sua missione – quindi doveva giungere al riconoscimento di tutto questo che porta all'adesione alla sua persona nella fede. Ma nel caso della seconda metà del c. 8 lo sforzo di Gesù non riuscì. Il metodo narrativo chiama questo fatto l'*anagnorisis* fallita. Però

alla fine, cioè al vertice della missione terrena di Gesù, questa *anagnorisis* avverrà, paradossalmente nella realizzazione del progetto omicida che doveva eliminare il profeta scomodo.

Fatta la comparazione dei testi del Quarto Vangelo che contengono la notizia della fede di una moltitudine, principalmente dei Giudei, si può costatare che l'evangelista descrive il loro modo di credere formalmente come giusto per raggiungere la vita promessa da Gesù. Sì, anche negli altri casi vi sono dei fallimenti, almeno parziali, come ad esempio i notabili che non avevano coraggio di confessare pubblicamente la fede (12,42s). Ma Gesù è venuto per salvare il mondo, come la luce egli vuole portarla a quelli che hanno creduto perché non rimangano in tenebre (cf. 12,46.47). Quindi, a quelli che non sono rimasti nella fede autentica dà una possibilità di ritorno.

Interessante è stato anche il paragone con i casi del diventare credenti di una moltitudine dei Giudei negli Atti degli apostoli che è, sì, l'opera lucana, ma che riporta la testimonianza proprio degli apostoli che continuano a proclamare la fede che, a loro volta, dovevano adottare, preservare e far crescere combattendo con essi stessi. Alla parola degli apostoli, accompagnata a volte da segni, una moltitudine di Giudei credette (accanto, certo, ad una quantità più grande dei Gentili) e rimase ferma anche in e nonostante le opposizioni di quei Giudei che rifiutarono la Parola proclamata.

All'introduzione della dissertazione si è parlato della situazione dopo l'olocausto la quale era uno degli stimoli per questo lavoro. La storia del mondo occidentale era appesantita dallo stigma dell'antisemitismo suscitato nell'ambiente originalmente cristiano. Questi sentimenti di odio erano causati da interpretazioni (spesso erronee) dei testi biblici, tra loro anche dal Quarto Vangelo. Ma la concezione giovannea, nel Vangelo e nelle lettere, non è antisemitica in radice – sì, i Giudei sono presentati in modo ambiguo, però spesso in modo positivo. Se sono descritti come avversari di Gesù, non è chiusa per loro la strada della conversione, quindi la strada della salvezza, come si è ripetuto più volte. Nel Quarto Vangelo spesso vi si trova il binomio i Dodici/discepoli da una parte e folla/molti/i Giudei dall'altra, ma anche il personaggio collettivo dei discepoli, anche loro i Giudei, non è presentato sempre in modo positivo – si può prendere un esempio del c. 6 quando molti di essi se ne vanno via da Gesù per il suo «duro discorso» (6,60.66). C'è pure il personaggio di Giuda che, pur appartenendo ai Dodici, è stato subito classificato come

traditore, anzi, è stato chiamato perfino un diavolo (6,70). Eppure, Gesù, anche se lo sapeva, lo scelse tra i Dodici. Da una parte, Giuda doveva contribuire alla consumazione della missione di Gesù, dall'altra, Gesù gli dava occasione di ravvedimento⁶⁸², come a Simon Pietro, che anche lui lo negò che viene equiparato al tradimento. Anche questo discepolo, sebbene presso i Sinottici, viene marchiato come satana (Mt 16,23), perché voleva frustrare la missione messianica di Gesù. Ma dopo aver avvenuto il triplice rinnegamento, Pietro coglie la possibilità di conversione, confessando tre volte l'amore verso Gesù quando egli risponde alle sue domande (Gv 21,15-17).⁶⁸³ E Gesù riprende per Pietro l'incarico di pascere i suoi agnelli, le sue pecore.

Nella parte pragmatica si è rilevato l'impatto del testo biblico sul lettore. Egli deve apprendere che la fede, cioè l'adesione alla persona di Gesù attraverso la sua parola che serve da nutrimento di questo rapporto vivo, può portarlo alla verità e questa poi alla vera libertà. L'uomo d'oggi desidera, brama la libertà, ma non sempre ha un'idea giusta di essa e non sempre usa i mezzi che lo possono portare in essa. Ad una libertà falsa l'uomo tende anche con istigazioni del diavolo che impiega i suoi metodi raffinati di menzogna, di odio, dell'egoismo che vuole eliminare colui che agisce diversamente e si contrappone. Anche il lettore moderno che spesso considera il diavolo, le forze delle tenebre come un mito, come un'espressione meramente simbolica, deve prendere sul serio le parole di Gesù sull'attività di questa potenza ostile che è personale. Bisogna perseverare nel rapporto con Gesù e rafforzarlo ancora per resistere all'influsso del diavolo.

Infatti, può capitare che il cristiano, per diversi motivi, perde la sua fede – qualunque sia la sua qualità. Non è, però, questo il motivo dell'irreversibilità del suo destino e c'è la via di ritorno, la via per raggiungere la fede anche di una qualità più alta. Gesù offre questa possibilità ai suoi ascoltatori, cominciando dai suoi discepoli, per quelli che sono chiamati «i Giudei» comunemente, fino ai dirigenti del popolo direttamente responsabili per la morte di Gesù in croce. Dio, per mezzo di

⁶⁸² L'occasione di cambiare il suo progetto, Giuda l'Iscriota l'ha dopo che Gesù svela che sappia del tradimento (13,21) e anche subito dopo quando lo spinge direttamente a fare quello che deve (13,27), anche se «dopo il boccone, entrò in lui Satana».

⁶⁸³ È interessante che i Sinottici esprimono il pentimento di Pietro subito dopo il rinnegamento (Mt 26,75 parr.), mentre Gv no – però al posto del pentimento espresso viene la triplice confessione dell'amore.

Gesù, vuole salvare il mondo, vuole dare la vita eterna a ciascuno chi crede nel suo Figlio (Gv 3,16.17). Gesù vuole guidare, portare nel suo ovile anche le altre pecore che per ora non appartengono lì perché possano ascoltare la sua voce (10,16). Nella sua preghiera sacerdotale, Gesù prega per quelli che crederanno in futuro, per essere uno con lui e con il Padre (17,20.21). Il motivo e la sorgente di questa possibilità Gesù li presenta nel suo innalzamento (3,14; 8,28), nell'ora della sua glorificazione (12,23), del suo passaggio al Padre (13,1) che è, allo stesso tempo, la vittoria sopra le forze delle tenebre, sopra il diavolo, sopra il principe di questo mondo (cf. 12,31; 14,30; 16,11); allora essi possono riconoscere Gesù come Figlio dell'uomo (8,28), guarderanno a colui che hanno trafitto (19,37) – queste espressioni rimandano proprio al credere.

Sigle e abbreviazioni

1 QH	rotolo del Mar Morto (Qumran): <i>Hodayoth</i> (Inni di ringraziamento / della grotta 1)
1QM	rotolo del Mar Morto (Qumran): La regola della guerra
1 QS	rotolo del Mar Morto (Qumran): Manuale della Disciplina (o La regola della Comunità)
acc.	accusativo
AJBI	<i>Annual of the Japanese Biblical Institute</i>
AncB	Anchor Bible
AnGr	Analecta Gregoriana
Ant. Iud.	Giuseppe Flavio, <i>Antichità giudaiche</i>
AThANT	Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments
ATT	<i>Archivio teologico torinese</i>
BAGD	BAUER, W., ARNDT, W.F., GINGRICH, F.W., DANKER, F.W., <i>A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature</i> , Chicago – London 2000 ³ .
BBB	Bonner biblische Beiträge
BBR	<i>Bulletin for Biblical Research</i>
BDR	BLASS, F., DEBRUNNER, A., <i>Grammatik des neutestamentlichen Griechisch</i> (REHKOPF, F., ed.), Göttingen 1976 ¹⁴ .
Bell.	Giuseppe Flavio, <i>Guerra Giudaica</i>
Ber.R.	<i>Berešit Rabbâ</i>
BETHL	Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium
Bib	<i>Biblica</i>
BibInt	<i>Biblical Interpretation</i>
BibInt.S	Biblical Interpretation Series
BiSe	The Biblical Seminar
BLA	<i>La Biblia: traducida, presentada y comentada para las comunidades cristianas de Latinoamérica y para los que buscan a Dios.</i>
BN	<i>Biblische Notizen</i>
BS	<i>Bibliotheca Sacra</i>
BThSt	Biblich-theologische Studien
BU	Bibliche Untersuchungen
BZ	<i>Bibliche Zeitschrift</i>
BZAW	Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
BZNW	Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche
c., cc.	capitolo, capitoli
CahRB	Cahiers de la revue biblique
CBET	Contributions to Biblical Exegesis and Theology
CBQ	<i>Catholic Biblical Quarterly</i>
CEI	<i>La Sacra Bibbia: Versione italiana per l'uso liturgico a cura della Conferenza Episcopale Italiana</i>

ČEP	<i>Pismo svaté Starého a Nového zákona: ekumenický překlad</i>
cf.	<i>confer</i> , confronta
CRB	Cahiers de la Revue biblique
dat.	dativo
e al.	e altri
ed., edd.	editore, editori
<i>EJ</i>	ROTH, C., ed., <i>Encyclopaedia Judaica</i> , I-XXII, Jerusalem 1971-1994.
EKKNT	Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament
<i>ES</i>	IGNAZIO DI LOYOLA, <i>Esercizi spirituali</i> , traduzione, note e lessico a cura del Centro Ignaziano di spiritualità, Napoli 2001.
<i>ET</i>	<i>The Expository Times</i>
EtB	Études bibliques
<i>EThL</i>	<i>Ephemerides Theologicae Lovanienses</i>
EÜ	Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift
EWNT	BALZ, H., SCHNEIDER G., ed., <i>Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament</i> , I-III, Stuttgart – Berlin – Köln 1992 ² .
gen.	genitivo
Giub	<i>Libro dei giubilei</i>
GNT	ALAND, K. e altri, edd., <i>The Greek New Testament</i> , Stuttgart 1994.
<i>Gr.</i>	<i>Gregorianum</i>
HBS	Herders biblische Studien
HNT	Handbuch zum Neuen Testament
HTKNT	Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament
ICC	International Critical Commentary [on the Holy Scripture of the Old and New Testament]
ingl.	inglese
<i>ISBE</i>	BROMILEY, G.W., ed., <i>International Standard Bible Encyclopedia</i> , Grand Rapids MI, 1979-1988.
it.	italiano, italiana
JAAR	Journal of the American Academy of Religion
<i>JES</i>	<i>Journal of Ecumenical Studies</i>
<i>JSNT</i>	<i>Journal for the Study of the New Testament</i>
JSNT.S	Journal for the Study of the New Testament. Supplement series
<i>LASBF</i>	<i>Liber annuus. Studium Biblicum Franciscanum</i>
LectNT	Lectura del Nuevo Testamento
LeDiv	Lectio divina
LXX	Testo greco dei Settanta
<i>MThZ</i>	<i>Münchener theologische Zeitschrift</i>
n.	nota
N-A ²⁸	ALAND, B. – e al., edd., <i>Novum Testamentum Graece</i> , Stuttgart 2012 ²⁸ .
NAB	The New American Bible
NABPR	The National Association of Baptist Professors of Religion
NBE	Nueva Biblia española.
NICNT	The New International Commentary on the New Testament

NISB	The new interpreter's study Bible
nom.	nominativo
<i>NT</i>	<i>Novum Testamentum</i>
NTA NF	Neutestamentliche Abhandlungen. Neue Folge
NTD	Das Neue Testament Deutsch
NT.S	Supplements to Novum Testamentum
NTTh	New Testament Theology
NTTI	<i>Nuevo Testamento trilingüe</i>
NVB	<i>Nuovissima Versione della Bibbia</i> (San Paolo Edizione), Roma 1995.
ogg.	oggettivo, oggettiva
ÖTBK	Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament
p. es.	per esempio
par	e passi paralleli
pl.	plurale
pres.	presente
<i>PzB</i>	<i>Protokolle zur Bibel</i>
RHPPhR	Revue d'histoire et de philosophie
<i>RevBib</i>	<i>Revista biblica</i>
<i>RivBib</i>	<i>Rivista biblica</i>
RSTh	Regensburger Studien zur Theologie
RSV	The Holy Bible: Revised Standard Version, Containing the Old and New Testaments, Translated from the
s, ss	segunte, seguenti
SBJ	La Bible de Jerusalem
SBL.DS	Society of Biblical Literature. Dissertation Series
SBL.RBS	Society of Biblical Literature. Resources for Biblical Study
sg.	singolare
SNTI	Studies in New Testament Interpretation
SNTSMS	Society for New Testament Studies. Monograph Series
SNTU.A	Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt. Serie A
sogg.	soggettivo, soggettiva
spec.	specialmente
SRivBib	Supplementi alla Rivista biblica
StMiss	Studia missionalia
T12P	Testamenti dei XII patriarchi
TANZ	Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter
Tg N	Targum Neofiti
Tg O	Targum Onkelos
TG.T	Tesi Gregoriana – serie teologia
<i>ThGl</i>	<i>Theologie und Glaube</i>
ThHK	Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament
ThKNT	Theologischer Kommentar zum Neuen Testament
ThLZ	Theologische Literaturzeitung

ThWNT	KITTEL, G., FRIEDRICH, G., edd., <i>Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament</i> , I-X/2, Stuttgart – Berlin – Köln 1933-1979 .
TJ	<i>Trinity Journal</i>
TJud	Testamento di Giuda
TLev	Testamento di Levi
TSim	Testamento di Simeone
TM	Testo masoretico della bibbia ebraica
TOB	Traduction oecuménique de la Bible
trad.	traduzione
TRE	KRAUSE, G., MÜLLER, G., edd., <i>Theologische Realenzyklopädie</i> , Berlin – New York, 1976.
TS	<i>Theological Studies</i>
v., vv.	versetto, versetti
VUL	COLUNGA, A., TURRADO, L., edd., <i>Biblia Sacra / Vulgatae editionis Sixti V. Pontificis Maximi iussu recognita et Clementis VIII. auctoritate edita</i> .
WBC	World Biblical Commentary
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament

Bibliografia per la tesi:

Metodologia del lavoro e strumenti linguistici:

- ABRAMS, M.H. – HARPHAM, G.G., *A Glossary of Literary Terms*, New York 1981.
- ALETTI, J.-N. et al., *Lessico ragionato dell'esegesi biblica. Le parole, gli approcci, gli autori*, Brescia 2006.
- ALTER, R., *The Pleasures of Reading: in an Ideological Age*, New York 1989.
- AUSTIN, J.L., *How to Do Things with Words*, Cambridge MA 1975².
- BAUER, W., ARNDT, W.F., GINGRICH, F.W., DANKER, F.W., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago – London 2000³.
- BERGER, K., *Exegese des Neuen Testaments: Neue Wege vom Text zur Auslegung*, Heidelberg 1984.
- BLASS, F., DEBRUNNER, A., *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch* (REHKOPF, F., ed.), Göttingen 1976¹⁴.
- BOOTH, W.C., *The Rhetoric of Fiction*, Chicago – London 1970.
- BUSSMANN, H., ed., *Lexikon der Sprachwissenschaft*, Stuttgart 2002³.
- CHATMAN, S.B., *Story and Discourse: Narrative Structure in Fiction and Film*, Ithaca NY, London 1978.
- DASCAL, M., *Interpretation and Understanding*, Amsterdam – Philadelphia PA, 2003.
- DILLMANN, R., «Autor – Text – Leser. Grundfragen der Pragmatik und ihre Relevanz für die Interpretation biblischer Texte», *ThGl* 87 (1997) 81-96.

- EGGER, W., *Methodenlehre zum Neuen Testament*, Freiburg im Breisgau, 1987, trad. it. *Metodologia del Nuovo Testamento*, Bologna 1989.
- EWEN, J., «The Theory of Character in Narrative Fiction» (in ebraico), *Hasifrut* 3 (1974), 1-30. Titolo tradotto dall'ebraico e le idee dell'opera contenuti in RIMMON-KENAN, S., *Narrative Fiction: Contemporary Poetics*, London – New York, 1983, 59-71.
- FANNING, B.M., *Verbal Aspect in New Testament Greek*, Oxford 1990.
- FORSTER, E.M., *Aspects of the Novel*, London 1944.
- FOSSION, A., *Lire les Écritures: théorie et pratique de la lecture structurale*, Bruxelles 1980.
- GREIMAS, A.J., *Du sens: essais sémiotiques*, Paris 1970.
- , *Sémantique structurale: recherche de méthode*, Paris 1966.
- GRILLI, M., «Evento comunicativo e interpretazione di un testo biblico», *Gr.* 83,4 (2002) 655-678.
- HARVEY, W.J., *Character and the Novel*, London 1965.
- ISER, W., *Akt des Lesens: Theorie ästhetischer Wirkung*, München 1984.
- LEWANDOWSKI, T., *Linguistische Wörterbuch*, I-III, Heidelberg 1973, 1975.
- METZGER, B.M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament: A Companion Volume to the United Bible Societies' Greek New Testament (Fourth Revised Edition)*, Stuttgart 1994².
- MORRIS, C., «Foundations of the Theory of Signs», in O. NEURATH – R. CARNAP – C. MORRIS, edd., *Foundation of the Unity of Science: Towards an International Encyclopedia of Unified Science*, I, Chicago 1938.
- MOULTON, J.H., *A Grammar of New Testament Greek*, I-IV, Edinburgh 1908-1963.
- MUECKE, D.C., *Irony*, London 1970.
- , *The Compass of Irony*, London 1969.
- NIDA, E.A., *Style and Discourse: with Special Reference to the Text of the Greek New Testament*, Cape Town 1983.
- PERINI, G., «Analisi pragmatica ed esegesi», *ATT* 5,2 (1999) 9-24.
- PORTER, S.E., *Verbal Aspect in the Greek of the New Testament: with Reference to Tense and Mood*, New York – Bern – Frankfurt am Main – Paris 1989.
- POWELL, M.A., *What is Narrative Criticism?*, Minneapolis MN, 1990.
- RABINOWITZ, P.-J., «Truth in Fiction: A Reexamination of Audiences», *Critical Inquiry* 4 (1977), 121-141.
- SIMIAN-YOFRE, H., «Pragmalingüística. Comunicacion y exegesis», (*Revista Biblica*) *RevBib* 50 (1988), 75-95.
- SKA, J.L., «Sincronia: L'analisi narrativa», in H. SIMIAN-YOFRE, *Metodologia dell'Antico Testamento*, Bologna 1994, 139-170.
- TOLMIE, D.F., *Narratology and Biblical Narratives. A Practical Guide*, San Francisco CA – London – Bethesda MD, 1999.
- USPENSKY, B., *A Poetics of Composition: The Structure of the Artistic text and Typology of a Compositional Form*, Berkeley CA, 1983.
- VERSCHUEREN, J., *Understanding Pragmatics*, London 1999.
- WEINRICH, H., *Tempus: Besprochene und Erzählte Welt*, Stuttgart 1964⁴.

WILDER, A.N., *Early Christian Rhetoric: the Language of the Gospel*, London 1964.
ZERWICK, M., *Biblical Greek / Illustrated by Examples by Maximilian Zerwick S.J.*,
l'edizione ingl. di J. SMITH, Roma 1963.

Documenti della Chiesa, scritti extra-biblici e patristici:

PONTIFICIA COMMISSIO BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, Città del Vaticano 1993.

———, *Il popolo ebraico e le sue Sacre Scritture nella Bibbia cristiana*, Città del Vaticano 2001.

Commento alla Genesi (Berešit Rabbâ). Introduzione, versione, note di R. Ravenna, T. FEDERICI, ed., Torino 1978.

GIUSEPPE FLAVIO, *Antichità giudaiche*, L. MORALDI, ed., I-II, Torino 1998.

Gli apocrifi. L'altra Bibbia che non fu scritta da Dio, E. WEIDINGER, ed., edizione e trad. italiana JUCCI, E., ed., Casale Monferrato, 1992⁶.

I Manoscritti di Qumran, L. MORALDI, ed., Torino 1971.

I Vangeli gnostici: Vangeli di Tommaso, Maria, Verità, Filippo, L. MORALDI, ed., Milano 1984.

Mishnaiot. Trad. it. e note illustrative di V. CASTIGLIONI, II, Roma 1962.

Pirqê Abôth. Trad. it., introduzione e commento di Y. COLOMBO, Roma 1985.

Q.S.F. TERTULLIANO, *L'apologetico*, Testo con introduzione, versione e commento a cura di O. TESCARI, Torino 1951.

Commentari:

BARRETT, C.K., *The Gospel According to St. John*, London 1978².

———, *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles. I. Preliminary Introduction and Commentary on Acts I - XIV. II. Introduction and Commentary on Acts XV-XXVIII*, ICC, Edinburgh 1994, 1998.

BAUER, W. *Das Johannesevangelium*, HNT 6, Tübingen 1925².

BEASLEY-MURRAY, G.R., *John*, WBC 36, Dallas TX, 1987.

BECKER, J., *Das Evangelium nach Johannes*, I-II, ÖTBK 4.1-2, Gütersloh 1979, 1981.

BEUTLER, J., *Das Johannesevangelium: Kommentar*, Freiburg 2016.

BROWN, R.E., *The Gospel According to John*, I-II, AncB 29, 29A, Garden City NY, 1966, 1970.

BULTMANN, R., *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen 1964¹⁰.

CARSON, D.A., *The Gospel according to John*, Leicester 1991.

CULPEPPER, R.A., *Gospel and Letters of John*, Nashville TN, 1998.

DORMEYER, D. – GALINDO, F., *Die Apostelgeschichte: ein Kommentar für die Praxis*, Stuttgart 2003.

FAUSTI, S., *Comunità legge il Vangelo di Giovanni*, Bologna – Milano 2002; trad. ceca *Nad evangeliem podle Jana: porozumět Božímu slovu*, Praha 2014.

FITZMYER, J.A., *The Acts of the Apostles. A New Translation with Introduction and Commentary*, AncB 31, New York 1998.

GRASSO, S., *Il Vangelo di Giovanni: Commento esegetico e teologico*, Roma 2008.

- HAENCHEN, E., *Das Johannesevangelium: ein Kommentar*, Tübingen 1980.
- HAGNER, D.A., *Matthew 1-13*, WBC 33A, Dallas TX, 1993.
- HOSKYNS, E.C., *The Fourth Gospel*, London 1947².
- KEENER, C.S., *The Gospel of John. A Commentary*, I, Peabody MA, 2003.
- KLAIBER, W., *Das Johannesevangelium*, I (Joh 1,1-10,42), II (Joh 11,1-21,25), Die Botschaft des Neuen Testaments, Göttingen 2017, 2018.
- LAGRANGE, M.-J., *Évangile selon Saint Jean*, Paris 1927.
- LEAL, J., «Evangelio de San Juan», in *La Sagrada Escritura. Nuevo Testamento: Texto y comentario por profesores de la Compañía de Jesús*, Madrid 1964², 765-1107.
- LÉON-DUFOUR, X., *Lecture de l'Évangile selon Jean*, I-IV Paris 1988, 1990, 1993, 1996.
- LINDARS, B., *The Gospel of John*, London 1972.
- MATEOS, J. – BARRETO, J., *El Evangelio de Juan: análisis lingüística y comentario exegético*, LectNT 4, Madrid 1979.
- MICHAELS, J.R., *The Gospel of John*, NICNT, Grand Rapids MI – Cambridge, 2010.
- MOLONEY, F.J., *Belief in the Word. Reading the Fourth Gospel: John 1-4*, Minneapolis MN, 1993.
- , *Signs and Shadows. Reading John 5-12*, Minneapolis MN, 1996.
- , *The Gospel of John*, Collegeville MN, 1998.
- MORRIS, L.L., *The Gospel according to John*, NICNT, Grand Rapids MI, 1995².
- ODEBERG, H., *The Fourth Gospel: Interpreted in its Relation to Contemporaneous Religious Currents in Palestine and the Hellenistic-oriental World*, Amsterdam 1968.
- PANIMOLLE, S.A., *Lettura pastorale del vangelo di Giovanni*, II, Bologna 1991.
- PESCH, R., *Die Apostelgeschichte*, I-II, EKKNT, Zürich 1995², 1986.
- PETERSON, D.G., *The Acts of the Apostles*, Grand Rapids, MI – Cambridge, 2009.
- RIDDERBOS, H.N., *The Gospel according to John. A Theological Commentary*, Grand Rapids MI, Cambridge, 1997.
- SCHENKE, L., *Johannes: Kommentar*, Düsseldorf 1998.
- SCHNACKENBURG, R., *Das Johannesevangelium*, I-IV, HTKNT IV/1-4, Freiburg – Basel – Wien 1979⁴, 1971, 1975, 1984.
- SCHNEIDER, G., *Die Apostelgeschichte*, I-II, HTKNT, Freiburg – Basel – Wien 1980, 1982.
- SCHNEIDER, J., *Das Evangelium nach Johannes*, ThHK – Sonderband, Berlin 1978.
- SCHNELLE, U., *Das Evangelium nach Johannes*, ThHK, Leipzig 2000².
- SCHWANK, B., *Evangelium nach Johannes: praktischer Kommentar*, St. Ottilien 2007³.
- SIMOENS, Y., *Selon Jean*, Bruxelles 1997.
- STIBBE, M.W.G., *John's Gospel*, London – New York, 1994.
- THEOBALD, M., *Das Evangelium nach Johannes (Kapitel 1-12)*, Regensburg 2009.
- THYEN, H., *Das Johannesevangelium*, HNT 6, Tübingen 2005.
- VAN TILBORG, S., *Das Johannes-Evangelium: ein Kommentar für die Praxis*, Stuttgart 2005.

- WENGST, K., *Das Johannesevangelium*, I, ThKNT 4, Stuttgart 2000.
 WESTCOTT, B.F., *The Gospel according to St. John: the Authorized Version with Introduction and Notes*, Grand Rapids MI, 1881.
 WILCKENS, U., *Das Evangelium nach Johannes*, NTD 4, Göttingen 1998.
 ZUMSTEIN, J., *L'évangile selon saint Jean (1-12)*, CNT 4a, Genève 2014.

Collezioni e monografie:

- BIERINGER, R., POLLEFEY, D., VANDECASTEELE-VANNEUVILLE, F., edd., *Anti-judaism and the Fourth Gospel*, Assen 2001.
 BITTNER, W.J., *Jesu Zeichen im Johannesevangelium: Die Messias-Erkenntnis im Johannesevangelium vor ihrem jüdischen Hintergrund*, WUNT 26, Tübingen 1987.
 BLANK, J., *Krisis. Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie*, Freiburg 1964.
 BOISMARD, M.-É., *Le prologue de Saint Jean*, LeDiv 011, Paris 1953.
 BOWMAN, J., *Samaritanische Probleme. Studien zum Verhältnis von Samaritanertum, Judentum und Urchristentum*, Stuttgart – Berlin 1967.
 ———, *The Fourth Gospel and the Jews: a Study in R. Akiba, Esther and the Gospel of John*, Pittsburgh 1975.
 BRANT, J.-A.A., *Dialogue and Drama: Elements of Greek Tragedy in the Fourth Gospel*, Peabody MA, 2004.
 BROWN, R.E., *The Community of the beloved disciple*, New York 1979.
 CAMARERO MARÍA, L., *Revelaciones solemnes de Jesús. Derás cristológico en Jn 7-8*, Madrid 1997.
 CARON, G., *Qui sont les «Juifs» de l'évangile de Jean?*, Saint Laurent 1997.
 CARSON, D.A. – MOO, D.J., *An Introduction to the New Testament*, Grand Rapids MI, 2005²; trad. ceca *Úvod do Nového zákona*, Praha 2008.
 CULPEPPER, R.A., *Anatomy of the Fourth Gospel: a Study in Literary Design*, Philadelphia 1983.
 DAUBE, D., *The New Testament and Rabbinic Judaism*, London 1956.
 DEVILLERS, L., *La fête de l'envoyé: la section johannique de la fête des tentes (Jean 7,1-10,21) et la christologie*, Paris 2002.
 DIEFENBACH, M., *Der Konflikt Jesu mit den «Juden». Ein Versuch zur Lösung der johanneischen Antijudaismus-Diskussion mit Hilfe des antiken Handlungsverständnisses*, NTA NF 041, Münster 2002.
 DODD, C.H., *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge 1963.
 ———, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1953.
 DREXLEROVÁ, A., *Jákob a Ezau na cestě k smíření?: dějiny židovsko-křesťanských vztahů*, Judaica Olomucensia 2, Olomouc 2009.
 ELLIS, P.F., *The Genius of John: a Composition-critical Commentary on the Fourth Gospel*, Collegeville MN, 1985.
 FARELLY, N., *The disciples in the Fourth Gospel. A narrative analysis of their faith and understanding*, WUNT 290, Tübingen 2010.

- GRELOT, P., *Les Juifs dans l'évangile selon Jean. Enquête historique et réflexion théologique*, CahRB 34, Paris 1995.
- HAKOLA, R., *Identity Matters: John, the Jews and Jewishness*, NT.S 118, Leiden – Boston 2005.
- HARNER, P.B., *The «I am» of the fourth Gospel: a Study in Johannine Usage and Thought*, Philadelphia PA, 1970.
- HASITSCHKA, M., *Befreiung von Sünde nach dem Johannesevangelium: eine bibeltheologische Untersuchung*, Innsbruck – Wien 1989.
- HEISE, J., *Bleiben: Menein in den Johanneischen Schriften*, Tübingen 1967.
- IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi spirituali*, traduzione, note e lessico a cura del Centro Ignaziano di spiritualità, Napoli 2001.
- JERUMANIS, P.-M., *Réaliser la communion avec Dieu. Croire, vivre et demeurer dans l'évangile selon S. Jean*, EtB, Paris 1996.
- KREMER, J., *Lazarus. Die Geschichte einer Auferstehung. Text, Wirkungsgeschichte und Botschaft von Joh 11,1-46*. Stuttgart 1985.
- KÜHSCHMELM, R., *Verstockung, Gericht und Heil. Exegetische und bibeltheologische Untersuchung zum sogenannten «Dualismus» und «Determinismus» in Joh 12,35-50*, BBB 76, Frankfurt am Main 1990.
- LABAHN, M., *Jesus als Lebensspender: Untersuchungen zu einer Geschichte der johanneischen Tradition anhand ihrer Wundergeschichten*, BZAW 98, Berlin 1999.
- LEROY, H., *Rätsel und Missverständnis: ein Beitrag zur Formgeschichte des Johannesevangeliums*, Bonn 1968.
- LINGAD, C.G., *The Problems of Jewish Christians in the Johannine Community*, TG.T 73, Roma 2001.
- LINK, A., *«Was redest du mit ihr?». Eine Studie zur Exegese-, Redaktions- und Theologiegeschichte von Joh 4,1-42*, BU 24, Regensburg 1992.
- LONA, H.E., *Abraham in Johannes 8. Ein Beitrag zur Methodenfrage*, Bern – Frankfurt am Main. 1976.
- MANNUCCI, V., *Giovanni il Vangelo narrante. Introduzione all'arte narrativa del quarto Vangelo*, Epifania della parola. N.S. 1, Bologna 1993.
- MARCHADOUR, A., *Lazare. Histoire d'un récit. Récits d'une histoire*, LeDiv 132, Paris 1988.
- , *Les personnages dans l'évangile de Jean. Miroir pour une christologie narrative*, Paris 2004; trad. it. *I personaggi del vangelo di Giovanni. Specchio per una cristologia narrativa*, Bologna 2007.
- MARTYN, J.L., *History and Theology in the Fourth Gospel*, New York 1968.
- MOTYER, S., *Your Father the Devil?*, Carlisle UK 1997.
- NICKLAS, T., *Ablösung und Verstrickung. «Juden» und Jüngergestalten als Charaktere der erzählten Welt des Johannesevangeliums und ihre Wirkung auf den implizierten Leser*, RSTh 60, Frankfurt am Main – Wien... 2001.
- NICOLACI, M., *Egli diceva loro il Padre. I discorsi con i Giudei a Gerusalemme in Giovanni 5-12*, Roma 2007.

- OKURE, T., *The Johannine Approach to Mission. A Contextual Study of John 4:1-42*, WUNT 2 31, Tübingen 1988.
- PANCARO, S., *The Law in the Fourth Gospel. The Torah and the Gospel, Moses and Jesus, Judaism and Christianity according to John*, NT.S 42, Leiden 1975.
- POTTERIE, I. DE LA, *La vérité dans Saint Jean*, II, Roma 1999².
- RAMOS PÉREZ, F., *Ver a Jesús y sus signos, y creer en él. Estudio exegético-teológico de la relación «ver y creer» en el evangelio según san Juan*, AnGr 106, Roma 2004.
- RESSEGUIE, J.L., *The Strange Gospel. Narrative Design and Point of View in John*, BibInt.S 56, Leiden 2001.
- RÖHSER, G., *Prädestination und Verstockung. Untersuchungen zur frühjüdischen, paulinischen und johanneischen Theologie*, TANZ 14, Tübingen 1994.
- SCHOLTISSEK, K., *In ihm sein und bleiben: die Sprache der Immanenz in den johanneischen Schriften*, Freiburg im Breisgau – Basel – Wien... 2000.
- SIKER, J.S., *Disinheriting the Jews: Abraham in Early Christian Controversy*, Louisville, KY, 1991.
- SMITH, D.M., *The Theology of the Gospel of John*, NTTh, Cambridge 1995.
- SPROSTON NORTH, W.E., *The Lazarus Story within the Johannine Tradition*, JSNT.S 212, Sheffield 2001.
- STALEY, J.L., *The Print's First Kiss: a Rhetorical Investigation of the Implied Reader in the Fourth Gospel*, SBL.DS 82, Atlanta 1988.
- STAUFFER, E., *Jesus: Gestalt und Geschichte*, Bern 1957.
- THURIAN, M., *Marie, Mère du Seigneur, figure de l'Eglise*, Taizé 1962.
- TOLMIE, D.F., *Jesus' Farewell to the Disciples: John 13:1-17:26 in Narratological Perspective*, BibInt.S 12, Leiden 1995.
- TOVEY, D., *Narrative Art and Act in the Fourth Gospel*, JSNT.S 151, Sheffield 1997.
- TRAETS, C., *Voir Jésus et le Père en lui selon l'Évangile de Saint Jean*, AnGr 159, Roma 1967.
- TUÑÍ VANCELLS, J.O., *La verdad os hará libres: Jn 8,32. Liberación y libertad del creyente en el cuarto evangelio*, Barcelona 1973.
- WAGNER, J., *Auferstehung und Leben. Joh 11,1-12,19 als Spiegel johanneischer Redaktions- und Theologiegeschichte*, BU 19, Regensburg 1988.
- WELCK, C., *Erzählte Zeichen: Die Wundergeschichten des Johannesevangeliums literarisch untersucht. Mit einem Ausblick auf Joh 21*, WUNT 2 69, Tübingen 1994.
- WENGST, K., *Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus: der historische Ort des Johannesevangeliums als Schlüssel zu seiner Interpretation*, BThSt 5, Neukirchen-Vluyn 1981.
- WILKENS, W.H.F., *Zeichen und Werke: ein Beitrag zur Theologie des 4. Evangeliums in Erzählungs- und Redestoff*, AThANT 55, Zürich 1969, 118.
- WILLIAMS, C.H., *I am He. The Interpretation of 'anî hû' in Jewish and early Christian literature*, WUNT 2 113, Tübingen 2000.
- ZINGG, E., *Das Reden von Gott als «Vater» im Johannesevangelium*, HBS 48, Freiburg im Breisgau – Basel – Wien... 2006.

Articoli:

- ASHTON, J., «The Identity and Function of the Ioudaioi in the Fourth Gospel», *NT* 27 (1, 1985) 40-75.
- ATAL, D., «Die Wahrheit wird euch freimachen» (Joh 8,32) in H. MERKLEIN, ed., *Biblische Randbemerkungen*, Fs. R. Schnackenburg, Würzburg 1974, 283-297.
- BARTH, G., «πίστις, πιστεύω», *EWNT*, III, 216-231.
- BARUS, A., «John 2:12-25: A Narrative Reading», in F. LOZADA, JR. – T. THATCHER, ed., *New Currents through John. A Global Perspective*, SBL.RBS 54, Leiden – Boston 2006, 123-140.
- BECKER, M., «Zeichen. Die johanneische Wunderterminologie und die früh-rabbinische Tradition», in J. FREY – U. SCHNELLE, ed., *Kontexte des Johannesevangeliums: Das vierte Evangelium in religions- und traditions-geschichtlicher Perspektive*, WUNT 175, Tübingen 2004, 233-276.
- BELLI, F., «“I giudei” nel vangelo secondo Giovanni. Come affrontare il problema», *RivBib* 50 (2002) 63-75.
- BEUTLER, J., «Die “Juden” und der Tod Jesu im Johannesevangelium», in J. BEUTLER, *Studien zu den johanneischen Schriften*, Stuttgart 1998, 59-76.
- , «Faith and Confession: The purpose of John», in J. PAINTER – R.A. CULPEPPER – F.F. SEGOVIA, ed., *Word, Theology and Community in John*, St. Louis 2002, 19-31.
- , «Glaube und Zeugnis im Johannesevangelium», in J. BEUTLER, *Studien zu den johanneischen Schriften*, Stuttgart 1998, 9-19.
- , «The Identity of the “Jews” for the Readers of John», in R. BIERINGER – D. POLLEFEYT – F. VANDECASTEELE-VANNEUVILLE, ed., *Anti-judaism and the Fourth Gospel*, Assen 2001, 229-238.
- BLANK, J., «Der johanneische Wahrheitsbegriff», *BZ* 7 (1963) 163-173.
- BÖCHER, O., «δαμόνιον», *EWNT*, I, 649-657.
- , «διάβολος», *EWNT*, I, 714-716.
- BOER, M.C. DE, «Narrative Criticism, Historical Criticism, and the Gospel of John», *JSNT* 47 (1992) 35-48.
- BONDI, R.A., «John 8:39-47: Children of Abraham or the devil?», *JES* 34 (1997) 473-498.
- BULTMANN, R. «ἀλήθεια», *ThWNT*, I, 239-251.
- BULTMANN R., WEISER A., «πιστεύω κτλ», *ThWNT*, VI, 174-230.
- CHIBICI-REVNEANU, N., «Königlicher Glaube. Der basiliko,j in Joh 4,46-54 als Paradigma eines nachösterlichen Jüngers», *BN* 136 (2008) 85-104.
- COLLINS, R.F., «From John to the Beloved Disciple. An Essay on Johannine Characters», *Interpretation* 49,4 (1995) 359-369.
- COLOE, M., «Like Father, Like Son: The Role of Abraham in Tabernacles – John 8:31-59», *Pacifica*, 12 (1999) 1-11.
- CORY, C., «Wisdom’s Rescue: A New Reading of the Tabernacles Discourse (John 7:1-8:59)», *JBL* 116 (1997) 95-116.

- CULPEPPER, R.A., «The Plot of John's Story of Jesus», *Interpretation* 49,4 (1995) 347-358.
- DAHL, N.A., «Der Erstgeborene Satans und der Vater des Teufels (Polyk. 7,1 und Joh 8,44)», in W. ELTESTER – F.H. KETTLER, edd., *Apophoreta*, Fs. E. Haenchen, BZNW 30, Berlin 1964, 70-84.
- DELLING, G., «ἀρχων», *ThWNT*, I, 486-488.
- DENNIS, J., «Conflict and Resolution: John 11.47-53 as the Ironic Fulfillment of the Main Plot-Line of the Gospel of John (John 1.1-12)», *SNTU.A* 29 (2004) 23-39.
- DODD, C.H., «A l'arrière-plan d'un dialogue Johannique», *RHPR* 37 (1957) 5-17.
 ———, «Behind a Johannine Dialogue», in C.H. DODD, *More New Testament Studies*, Manchester 1968, 41-57.
- DOZEMAN, T.B., «Sperma Abraam in John 8 and Related Literature», *CBQ* 42 (3, 1980) 342-358.
- DU RAND, J.A., «A syntactical and narratological reading of John 10 in coherence with chapter 9», in J. BEUTLER – R.T. FORTNA, edd., *The Shepherd Discourse of John 10 and its Context. Studies by members of the Johannine Writings Seminar*, SNTSMS 67, Cambridge 1991, 94-115.161-163.
- FERRARO, G., «La donna samaritana e la fede dei suoi concittadini in Gesù: Gv 4,27-30.39-42», *StMiss* 49 (2000) 119-140.
- FESTORAZZI, F., «I giudei e il quarto Evangelo» in *San Giovanni. Atti della XVII settimana biblica*, Brescia 1964, 225-260.
- FOERSTER, W., «διάβολος», *ThWNT*, II, 78-80.
- FREED, E.D., «Who or What is before Abraham in John 8:58?», *JSNT* 17 (1983) 52-59.
- GAFFNEY, J., «Believing and Knowing in the Fourth Gospel», *TS* 26 (1965) 215-241.
- GLASSON, T.F., «John the Baptist in the Fourth Gospel», *ET* 67 (1955-1956), 245-246.
- GLOER, W.H., «"Come and see": Disciples and Discipleship in the Fourth Gospel» in R.B. SLOAN – M.C. PARSONS, *Perspectives on John: Method and Interpretation in the Fourth Gospel*, (NABPR Special Studies Series) 11, New York 1993, 269-301.
- GRÄSSER, E., «Die antijüdische Polemik im Johannesevangelium», in E. GRÄSSER, *Der Alte Bund im Neuen. Exegetische Studien zur Israelfrage im Neuen Testament*, WUNT 35, Tübingen 1985, 135-153.
 ———, «Die Juden als Teufelssöhne in Joh 8,37-47», in E. GRÄSSER, *Der Alte Bund im Neuen. Exegetische Studien zur Israelfrage im Neuen Testament*, WUNT 35, Tübingen 1985, 154-167.
- GRIFFITH, T., «"The Jews Who Had Believed in Him" (John 8:31) and the Motif of Apostasy in the Gospel of John», in R. BAUCKHAM – C. MOSSER, edd., *The Gospel of John and Christian Theology*, Grand Rapids MI, Cambridge 2008.
- GRYGLEWICZ, F., «Die Pharisäer und die Johanneskirche», *SNTU.A* 3 (1978), 144-158.

- HAHN, F., «Das Glaubensverständnis im Johannesevangelium», in E. GRÄSSER – O. MERK, edd., *Glaube und Eschatologie*, Fs. W.G. Kümmel, Tübingen 1985, 51-69.
- HASITSCHKA, M., «Dämonen und Teufel bei Johannes. Ein Beitrag zur Diskussion», *PzB* 1 (1992) 79-84.
- HAUCK, F., «μένω», *ThWNT*, IV, 578-593.
- HOET, H., «“Abraham is our Father” (John 8:39): The Gospel of John and Jewish-Christian Dialogue», in R. BIERINGER – D. POLLEFEYT – F. VANDECASTEELE-VANNEUVILLE, edd., *Anti-judaism and the Fourth Gospel*, Assen 2001, 187-201.
- HOFIUS, O., «ὁμολογέω; ὁμολογία, ας, ἦ», *EWNT*, II, 1255-1263.
- HORÁK, B., «Eucharistie v Novém zákoně», in *Eucharistie jako pramen a vrchol života*, Hradec Králové 2015, 15-31.
- , «Křest v Janově evangeliu», *Cesty katecheze* 3,1 (2011), 9-13.
- HORST, P.W. VAN DER, «The Birkat ha-minim in recent research», in P.W. VAN DER HORST, *Hellenism – Judaism – Christianity: Essays on Their Interaction*, CBET 8, Leuven 1998, 113-124.
- HÜBNER, H., «μένω», *EWNT*, II, 1002-1004.
- HUNN, D., «Who are “they” in John 8:33», *CBQ* 66 (2004) 387-399.
- , «The Believers Jesus Doubted: John 2:23-25», *TJ* 25,1 (2004), 15-25.
- IBUKI, Y., «Viele glaubten an ihn – Auseinandersetzung mit dem Glauben im Johannesevangelium», *AJBI* 9 (1983) 128-183.
- JEREMIAS, J., «Ἀβραάμ», *ThWNT*, I, 7-8.
- DE JONGE, H.J., «The “Jews” in the Gospel of John», in R. BIERINGER – D. POLLEFEYT – F. VANDECASTEELE-VANNEUVILLE, edd., *Anti-judaism and the Fourth Gospel*, Assen 2001, 239-259.
- KIEFFER, R., «The Implied Reader in John’s Gospel», in J. NISSEN – S. PEDERSEN, edd., *New Readings in John. Literary and Theological Perspectives. Essays from the Scandinavian Conference on the Fourth Gospel*, Århus 1997, JSNT.S 182, Sheffield 1999, 47-65.
- KILGALLEN, J.J., «What the apostles proclaimed at Acts 4,2», in R. BIERINGER – V. KOPERSKI – B. LATAIRE, ed., *Resurrection in the New Testament*. Fs J. Lambrecht, BETHL 165, Leuven 2002, 233-248.
- KIMELMAN, R., «Birkat Ha-Minim and the Lack of Evidence for an Anti-Christian Jewish Prayer in Late Antiquity», in E.P. SANDERS, ed., *Jewish and Christian Self-Definition. II. Aspects of Judaism in the Graeco-Roman Period*, London 1981, 226-244.391-403.
- KÖSTENBERGER, A.J., «The Seventh Johannine Sign: A Study in John’s Christology», *BBR* 5 (1995), 87-103.
- KOWALSKI, B., «Die Tempelreinigung Jesu nach Joh 2,13-25», *MTZ* 57,3 (2006) 194-208.
- KUHLI, H., «Ἰουδαῖος», *EWNT*, II, 472-482.
- KUTSCH, E., JACOBS, L., «Sukkot», *EJ*, XV, 495-502.

- LINDARS, B., «Discourse and Tradition: The Use of the Sayings of Jesus in the Discourses of the Fourth Gospel», in S.E. PORTER – C.A. EVANS, ed., *The Johannine writings*, BiSe 32, Sheffield 1995, 13-30.
- , «Slave and Son in John 8:31-36», in W.C. WEINRICH, *The New Testament Age. Essays in Honor of Bo Reicke*, Fs. B. Reicke, I, Macon GA 1984, 271-286.
- LONA, H.E., «Wahrheit und Freiheit in Jo 8,31-36 und die “Theologie der Befreiung”, in Lateinamerika», in H. MERKLEIN, ed., *Biblische Randbemerkungen*, Fs. R. Schnackenburg, Würzburg 1974, 300-313.
- MANNS, F., «Lecture symbolique de Jean 12,1-11», *LASBF* 36 (1986) 85-110.
- MARGUERAT, D., «L'évangile de Jean et son lecteur», in L. PANIER, ed., *Le temps de la lecture. Exégèse biblique et sémiotique*, Fs. J. Delorme, LeDiv 155, Paris 1993, 305-324.
- MAYO, P.L., «The Role of the “Birkath Hamminim” in Early Jewish-Christian Relations: a Reexamination of the Evidence», *BBR* 16 (2006), 325-343.
- MICHEL, O., «πατήρ», *EWNT*, III, 125-135.
- MIRGUET, F., «La mise en scène de l'écriture et de la lecture dans le quatrième évangile. Comment le texte construit son herméneutique» in Y. M. BLANCHARD, e al., *Raconter, voir, croire. Parcours narratifs du quatrième évangile*, CRB 61, Paris 2005, 13-31.
- MOLONEY, F.J., «“The Jews” in the Fourth Gospel: Another Perspective», *Pacifica* 15 (2002) 16-36.
- , «Who is “The Reader” in/of the Fourth Gospel?», in J. ASHTON, ed., *The interpretation of John*, SNTI, Edinburgh 1992/1997, 219-233.
- MUSSNER, F., «Die “semantische Achse” des Johannesevangeliums. Ein Versuch», in M. THEOBALD, F. MUSSNER, ed., *Jesus von Nazareth im Umfeld Israels und der Urkirche. Gesammelte Aufsätze*, WUNT 111, Tübingen 1999, 260-269.
- NEYREY, J.H., «Forensic Process in John 8,21-59», *Bib* 68 ('87), 509-542.
- NIEDERWIMMER, K., «ἐλευθερία, ας, ἡ», *EWNT*, I, 1052-1058.
- PAINTER, J., «Tradition, history and interpretation in John 10», in J. BEUTLER – R.T. FORTNA, ed., *The Shepherd Discourse of John 10 and its Context. Studies by members of the Johannine Writings Seminar*, SNTSMS 67, Cambridge 1991, 53-74.150-156.
- POTTERIE, I. DE LA, «La verità in san Giovanni», *RivBib* 11 (1963) 3-24.
- , «Vérité», in X. LÉON-DUFOUR, ed., *Vocabulaire de la Théologie Biblique*, Paris 1970², 1328-1335.
- PREISS, T., «L'origine araméenne de Jean 8,30-36», in *La vie en Christ*, Neuchâtel 1951.
- RAKOTOHARINTSIFA, A., «Les séjours de Jésus à Béthanie au-delà du Jourdain selon le chronotope de l'Évangile de Jean», in G.J. BROOKE – J.-D. KAESTLI, ed., *Narrativity in biblical and related texts. La narrativité dans la Bible et les textes apparentés*, BEThL 149, Leuven 2000, 119-130.

- REIM, G., «Joh. 8.44 – Gotteskinder/Teufelskinder. Wie antijudaistisch ist “Die wohl antijudaistischste Äußerung des NT”?»», *NTS* 30 (1984) 619-624.
- RENGSTORF, K.H., «δοῦλος κτλ.», *ThWNT*, II, 264-283.
- , «μαθητής», *ThWNT*, IV, 417-465.
- RHOADS, D., «Narrative Criticism and the Gospel of Mark», *JAAR* 50 (1982), 411-434.
- RITT, H., «λόγος, ου, ό», *EWNT*, II, 880-887.
- SALVATORE, E., «“Avete per Padre il diavolo” (Gv 8,44): la demonizzazione di Giuda e/o dei giudei nel Quarto Vangelo» in D. GARIBBA – A. GUIDA, edd., *Giovanni e il giudaismo. Luoghi, tempi, protagonisti*, Trapani 2010, 147-160.
- SCHLIER, H., «ἐλεύθερος», *ThWNT*, II, 484-500.
- SCHRAGE, W., «ἀποσυνάγωγος», *ThWNT*, VII, 845-850.
- SCHRENK, G., «πατήρ», *ThWNT*, V, 981-1016.
- SEGALLA, G., «Luoghi della memoria del discepolo amato (Gv 1,28; 3,23; 10,40-42)», in A. PASSONI DELL’ACQUA, ed., «*Il vostro frutto rimanga*» (Gv 16,16). *Miscellanea per il LXX compleanno di Giuseppe Ghiberti*, Fs. G. Ghiberti, SRivBib 46, Bologna 2005, 85-98.
- , «Un appello alla perseveranza nella fede in Gv 8,31-32?» *Bib* 62 (1981) 387-389.
- STAUFFER, E., «Probleme der Priestertradition», *ThLZ* 81 (1956), 135-150.
- STIBBE, M.W.G., «“Return to Sender”: A Structuralist Approach to John’s Gospel», *BibInt* 1,2 (1993), 189-206.
- SWETNAM, J., «The Meaning of PEPISTEUKOTAS in John 8,31», *Bib* 61 (1980) 106-109.
- TENNEY, M.C., «Topics from the Gospel of John. Part IV: The Growth of Belief», *BS* 132 (1975), 343-357.
- THEOBALD, M., «Abraham - (Isaak -) Jakob. Israels Väter im Johannesevangelium», in M. LABAHN – K. SCHOLTISSEK – A. STROTMANN, edd., *Israel und seine Heilstraditionen im Johannesevangelium. Festgabe für Johannes Beutler SJ zum 70. Geburtstag*, Fs. J. Beutler, Paderborn..., 2004, 158-183.
- , «Das Johannesevangelium – Zeugnis eines synagogalen “Judenchristentums”?» in D. SÄNGER – U. MELL, edd., *Paulus und Johannes. Exegetische Studien zur paulinischen und johanneischen Theologie und Literatur*, WUNT 198, Tübingen 2006, 107-158.
- THYEN, H., «Joh 9,22; 12,42 u. 16,2: APOSYNAGWGON POIEIN und APOSYNAGWGOS GENESTHAI», in H. THYEN, *Studien zum Corpus Iohanneum*, WUNT 214, Tübingen 2007, 561-577.
- , «Johannes im Kontext des vierten Evangeliums», in J. BEUTLER – R.T. FORTNA, edd., *The Shepherd Discourse of John 10 and its Context. Studies by members of the Johannine Writings Seminar*, SNTSMS 67, Cambridge 1991, 116-134.163-168.
- , «Johannesbriefe», *TRE* XVII, 1988, 186-200.

- TOLMIE, D.F., «The ἸΟΥΔΑΙΟΙ in the Fourth Gospel. A Narratological Perspective», in G. VAN BELLE – J.G. VAN DER WATT – P. MARITZ, edd., *Theology and Christology in the Fourth Gospel. Essays by the Members of the SNTS Johannine Writings Seminar*, BEThL 184, Leuven 2005, 377-397.
- TSUCHIDO, K., «Tradition and Redaction in John 8:12-30», *AJBI* 6 (1980) 56-75.
- VÖLKEL, M., «θεωρέω», *EWNT*, II, 362-364.
- VON WAHLDE, U.C., «“The Jews” in the Gospel of John. Fifteen Years of Research (1983-1998)», *ETHL* 76 (2000) 30-55.
- , «The Johannine “Jews”. A Critical Survey», *NTS* 28 (1982), 33-60.
- , «The Samaritan woman episode, synoptic form-criticism, and the Johannine miracles. A question of criteria», in G. VAN BELLE – J.G. VAN DER WATT – P. MARITZ, edd., *Theology and Christology in the Fourth Gospel: Essays by the Members of the SNTS Johannine Writings Seminar*, BEThL 184, Leuven 2005, 503-518.
- , «“You Are of Your Father the Devil” in Its Context: Stereotyped Apocalyptic Polemic in John 8:38-47», in R. BIERINGER – D. POLLEFEYT – F. VANDECASTEELE-VANNEUVILLE, edd., *Anti-judaism and the Fourth Gospel*, Assen 2001, 418-444.
- WALKER, W.L., «Harden; hardened», *ISBE*, II, 1982, 615-616.
- WEISER, A., «διακονέω», *EWNT*, I, 726-732.
- , «δουλεύω», *EWNT*, I, 844-852.
- WILLIAMS, C.H., «“I am” or “I am He”? Self-declaratory pronouncements in the fourth gospel and Rabbinic tradition», in R.T. FORTNA – T. THATCHER, edd., *Jesus in Johannine tradition*, Louisville KY, 2001, 343-352.
- ZIMMERMANN, H., «Das absolute “Ego eimi” als die neutestamentliche Offenbarungsformel», *BZ* 4 (1960), 54-69. 266-276.
- ZUMSTEIN, J., «Das Johannesevangelium: Eine Strategie des Glaubens», in J. ZUMSTEIN, *Kreative Erinnerung. Relecture und Auslegung im Johannesevangelium*, Zürich 1999, 31-45.

Indice:

1. Introduzione.....	2
2. Analisi del testo di Gv 8,30-59.....	6
2.1. Contesto e posizione nella struttura del Vangelo di Giovanni.....	6
2.2. Il testo.....	9
a) In originale.....	9
b) La traduzione.....	10
2.3. Critica testuale.....	13
2.4. Analisi linguistico-sintattica. Strutturazione.....	17
a) La coesione del testo.....	17
Le iterazioni.....	17
I verbi.....	17
I sostantivi.....	21
Gli avverbi.....	23
I pronomi.....	24
Le congiunzioni.....	25
Le congiunzioni coordinanti.....	25
Le congiunzioni subordinanti.....	26
I temi.....	27
b) Proprietà stilistiche – parallelismi.....	29
c) I tipi dei testi.....	34
d) Conclusione.....	36
2.5. Analisi semantica.....	37
a) Analisi dei singoli concetti.....	37
b) Inventario semantico.....	82
Gruppi dei lessemi di significato affine.....	82
Opposizioni semantiche.....	83
Visione d'insieme dei gruppi semantici.....	85
Quadrilatero semiotico.....	85
c) Titoli della pericope.....	86
d) Conclusione.....	87
2.6. Analisi narrativa.....	88
a) Introduzione.....	88
b) Teoria dell'analisi narrativa.....	88
c) Singoli elementi narrativi e la loro applicazione al testo.....	89
L'autore e il lettore reali, l'autore implicito.....	89
Il narratore, il punto di vista.....	90
Il narratario e il lettore implicito.....	91

Il tempo.....	94
La trama.....	94
Personaggi.....	97
d) Tecnica narrativa giovannea e il suo uso in Gv 8,30-59.....	102
Dialoghi giovannei.....	102
Elementi del processo forense.....	103
Elementi della tragedia greca.....	103
Caratteristiche del racconto sapienziale.....	104
Fraintendimento.....	105
Ironia.....	107
e) Conclusione.....	109
2.7. Analisi pragmatica.....	112
a) Introduzione.....	112
b) Teoria dell'analisi pragmatica.....	113
c) La pragmatica del Quarto Vangelo.....	114
d) La pragmatica del testo di Gv 8,30-59.....	116
e) Conclusione.....	118
3. Aspetti teologici.....	120
3.1. La fede cristologica degli Ἰουδαῖοι.....	120
a) Giudei / «molti» che hanno creduto in Gesù – profilo di tutto il Quarto Vangelo.....	120
2,23s: I «molti» alla prima Pasqua del racconto giovanneo.....	120
4,39.41: Molti dei Samaritani dopo l'incontro con la donna e con Gesù stesso.....	123
7,31: Molti della folla alla feste delle Capanne.....	127
10,42: I «molti» al di là del Giordano.....	130
11,45: Molti dei Giudei dopo la risurrezione di Lazzaro.....	132
12,11: Molti dei Giudei dopo la risurrezione di Lazzaro – gradazione.....	135
12,42: Molti dei notabili.....	139
Conclusione:	145
b) La fede dei molti Giudei negli Atti degli apostoli.....	147
Atti 4,4: La fede dei molti dopo la guarigione di un paralitico e il discorso successivo degli apostoli.....	148
Atti 9,42: La fede nel Signore dei molti dopo la risurrezione di Tabità.....	149
Atti 14,1: La fede di un gran numero dei Giudei (e dei Greci) dopo il discorso di Paolo e Barnaba nella sinagoga di Iconio.....	150

Atti 17,12: La fede dei molti dopo il discorso di Paolo nella sinagoga di Berea.....	151
Atti 18,8: Conversione di Crispo e della sua famiglia e con e dopo di lui anche molti Corinzi	152
Conclusione.....	153
3.2. La fede – impulso ad essa e perseveranza in essa.....	154
3.3. L’ostilità degli Ἰουδαῖοι verso Gesù .– mancanza della fede.....	157
3.4. È possibile una conversione e quindi la salvezza degli Ἰουδαῖοι dopo il fallimento della fede? La dinamicità del credere nel Quarto Vangelo.....	162
4. Conclusione – messaggio teologico-biblico per il lettore odierno.....	166
Sigle e abbreviazioni.....	170
Bibliografia per la tesi:.....	173
Metodologia del lavoro e strumenti linguistici:.....	173
Documenti della Chiesa, scritti extra-biblici e patristici:.....	175
Commentari:.....	175
Collezioni e monografie:.....	177
Articoli:.....	180