

UNIVERZITA PALACKÉHO V OLOMOUCI
CYRILOMETODĚJSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

DISERTAČNÍ PRÁCE

ThLic. Vojtěch Brož

Olomouc 2012

UNIVERZITA PALACKÉHO V OLOMOUCI

CYRILOMETODĚJSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

Katedra biblických věd

ThLic. Vojtěch Brož

**«Io Lo conosco,
perché da Lui sono ed Egli mi ha mandato».**

(Gv 7,29)

Studio esegetico e teologico dei brani sul rapporto tra la
conoscenza che Gesù ha del Padre, il suo essere filiale
e la sua missione nel Vangelo di Giovanni

Disertační práce

Vedoucí práce: Prof. Ladislav Tichý, Th.D.

Obor: Biblická teologie

Zaměření: Nový zákon

Olomouc 2012

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem tuto disertační práci vypracoval pod vedením školitele samostatně a uvedl jsem všechny použité prameny a literaturu.

V Hradci Králové 8. 5. 2012

ANOTACE

Disertační práce zkoumá vztah mezi Ježíšovým poznáním Otce, jeho bytím z Něho a jeho posláním do světa v Janově evangeliu. Dělí se na dvě části.

První, rozsáhlejší část obsahuje exegezi čtyř perikop (Jan 7,24-30; 8,48-59; 10,11-18; 17,24-26), v nichž se vyskytuje Ježíšovo tvrzení, že zná Otce, a to přímým způsobem, to znamená, že Otec je předmětem slovesa „znát“, jehož podmětem je Ježíš. Výkladu každé ze čtyř perikop je věnována vlastní kapitola. Struktura všech kapitol této exegetické části je stejná. Po uvedení *textu a překladu* perikopy je provedena *textová kritika*. Potom je text podroben analýzám synchronního typu: *lingvisticko-syntaktická, sémantická, narativní a pragmatická analýza*. Pak je perikopa znovu čtena v *širším kontextu*, čímž se získá ještě více světla pro výklad samotné perikopy, zároveň se ukáže její význam pro celek evangelního textu. Následuje opět nový pohled na text, tentokrát v jeho původním *historickém kontextu*, přičemž se za pomoci extratextuálních poznatků hledá odpověď na otázku, jak textu mohla rozumět první generace čtenářů při znalosti údajů, které sám text neuvádí. Vyvrcholením každé ze čtyř exegezí je *teologická reflexe* zaměřená na vlastní téma této práce, tj. na Ježíšovo poznání Otce ve vztahu k jeho synovskému bytí a posláním ve světě.

Druhá část práce je více systematická. Znovu se zaměřuje na téma Ježíšova poznání Otce ve vztahu k jeho (synovskému) bytí a k jeho posláním, nyní však při tom vychází z celého evangelia, aby se téma ukázalo v širších souvislostech, na pozadí všech výpovědí Janova evangelia o Ježíšově poznání, bytí z Otce a posláním. Cílem je ukázat jednotu celého Janova evangelia právě na základě spojení tří zmíněných motivů. Také tato druhá část je rozdělena do čtyř kapitol. První se zabývá všemi Janovými svědectvími o Ježíšově poznání, druhá je věnována Ježíšovým výrokům, které dokládají jeho bytí z Otce, třetí se pokouší blíže určit vztah mezi Ježíšovým poznáním Otce a jeho synovským bytím a čtvrtá se zabývá Ježíšovým posláním ve vztahu k jeho poznání Otce a jeho bytí z Otce.

Na konci práce je připojen krátký excursus na téma originality Janova pojetí poznání s pokusem odpovědět na otázku, do jaké míry se Jan v tomto svém pojetí nechal ovlivnit soudobými duchovními proudy.

Klíčová slova: poznání, synovství, posláním.

ANOTATION

This thesis considers the relationship between Jesus' knowledge of the Father, His own being from the Father, as well as His mission in the world, from the Gospel of John. It is divided into two sections.

The first, more extensive section, contains an exegesis of four periscopes (John 7, 24-30; 8, 26), which occur in Jesus' claim of knowing the Father directly. Here, Father is the object of the verb "know". Jesus is the subject. The interpretation of each of the four periscopes is explained in its own chapter. After citing the text, followed by an exegesis of same, a textual critique is made. Next, the text is subjected to several synchronic types: linguistic, syntactic, semantic, pragmatic and narrative analysis. Then, the periscope is reread in a broader context to obtain additional insight for interpretation. This is important for the whole of the Gospel text. Once again, a rereading of the Gospel text follows. This time, it is read in its original historical context, with the help of extra-textual knowledge. This helps to answer the question: "How did the first generation of readers understand John's Gospel since they had knowledge that we do not have today and is not included in the text?" The culmination of each of the four exegeses is a theological reflection focused on the subject matter - that is, Jesus' knowledge of the Father in relation to His sonship, His being with the Father, and His mission in the world.

The second part of the thesis is more systematic. Again, it focuses on the theme of Jesus' knowledge of the Father in relation to His sonship, His being, and His mission. Now it comes out of the entire Gospel which shows the topic in a broader context, in the background of all the testimony in the Gospel of John concerning the knowledge of Jesus in the three areas. The aim is to show the unity of the entire Gospel of John on the basis of connecting the three themes. The second part is divided into four chapters, as well. The first deals with all of John's testimony about Jesus' knowledge. The second is devoted to Jesus' statements which demonstrate His existence from the Father. The third specifies the relationship between Jesus' knowledge of the Father and His filial being. The fourth chapter deals with Jesus' mission in relation to His knowledge of the Father and His being from the Father.

A short excursus showing John's original knowledge of these truths is attached at the end of this work. I have also attempted to answer the question concerning how much John was influenced by contemporary spiritual thinking in his own interpretation.

Key words: knowledge, sonship, mission

INDICE

INDICE	11
SIGLE E ABBREVIAZIONI	15
INTRODUZIONE	19
PARTE I. ESEGESI	27
CAPITOLO I: DISPUTA DI GESÙ CON I GEROSOLIMITANI SULL'ORIGINE DEL MESSIA (7,25-30)	29
Testo	29
Traduzione	29
1.1 Critica testuale	30
1.2 Analisi linguistico-sintattica	30
1.2.1 Lessico	30
1.2.2 Categorie e forme grammaticali e il loro concatenamento	31
1.2.3 Proprietà stilistiche	31
1.2.4 Composizione e strutturazione del testo	33
1.3 Analisi semantica.....	34
1.3.1 Attività orale di Gesù: <i>lalew legw, parrhsia, krazw, didaskw</i>	34
1.3.2 Venuta: <i>ercomai</i> riferito a <i>Cristoj</i> , a Gesù e all' <i>wfa autou</i>	40
1.3.3 Conoscenza: <i>ginwskw oida</i>	45
1.3.4 Provenienza: <i>pojen apo e para</i>	49
1.3.5 Missione: <i>perpw apostellw</i>	52
1.3.6 Reazione nemica: <i>oi arcontej, zhtew apokteitai piasai</i>	57
1.4 Analisi narrativa	60
1.5 Analisi pragmatica.....	64
1.6 Rilettura del brano nel contesto più largo.....	65
1.7 Rilettura del brano sullo sfondo storico.....	68
1.7.1 «Da dove» viene il Messia?	69
1.7.2 Gesù insegna nel tempio durante la festa delle Capanne.....	72
1.8 Riflessione teologica sulla conoscenza di Gesù	74
1.9 Sintesi	81
CAPITOLO II: DISPUTA CON I GIUDEI SULLA VITA CHE GESÙ DÀ (8,48-59)	82
Testo	82
Traduzione	83
2.1 Critica testuale	83
2.2 Analisi linguistico-sintattica	84
2.2.1 Lessico	84

2.2.2	Categorie e forme grammaticali e il loro concatenamento.....	85
2.2.3	Proprietà stilistiche	85
2.2.4	Composizione e strutturazione del testo.....	86
2.3	Analisi semantica	87
2.3.1	Offesa fatta a Gesù: <i>Sanarithj, dainonion exein</i>	87
2.3.2	Onore e gloria: <i>tinay, atinazw, doxazw, doxa, zhtey thn doxan</i>	89
2.3.3	Paternità: <i>patyr</i>	92
2.3.4	Osservanza della parola: <i>ton logon threy</i>	95
2.3.5	Morte e morire: <i>apomhskw, qaraton qewrey/ geuonai</i>	97
2.4	Analisi narrativa	98
2.5	Analisi pragmatica.....	103
2.6	Rilettura del brano nel contesto più largo	104
2.7	Rilettura del brano sullo sfondo storico	106
2.8	Riflessione teologica sulla conoscenza di Gesù	109
2.9	Sintesi	111
CAPITOLO III: IL DISCORSO DEL BUON PASTORE (10,11-18)		113
	Testo	113
	Traduzione.....	113
3.1	Critica testuale	114
3.2	Analisi linguistico-sintattica.....	115
3.2.1	Lessico	115
3.2.2	Categorie e forme grammaticali e il loro concatenamento.....	115
3.2.3	Proprietà stilistiche	116
3.2.4	Composizione e strutturazione del testo.....	119
3.3	Analisi semantica	119
3.3.1	Il buon pastore e le sue caratteristiche: <i>o`poinhn o`kaloj, tighni thn yuchn uper, evousia, extollh, gimhskw</i>	120
3.3.2	Le pecore: <i>ta probatae h`poinmh</i>	131
3.3.3	I personaggi pericolosi per le pecore e le loro attività: <i>misqwtaje lukoj, afihni, feugw, arpazw, skorpizw</i>	132
3.4	Analisi narrativa	135
3.5	Analisi pragmatica.....	138
3.6	Rilettura del brano nel contesto più largo	139
3.7	Rilettura del brano sullo sfondo storico	142
3.8	Riflessione teologica sulla conoscenza di Gesù	144
3.9	Sintesi	147
CAPITOLO IV: CONCLUSIONE DELLA PREGIERA SACERDOTALE (17,24-26)		149
	Testo	149
	Traduzione.....	149
4.1	Critica testuale	149
4.2	Analisi linguistico-sintattica.....	150
4.2.1	Lessico	150
4.2.2	Categorie e forme grammaticali e il loro concatenamento.....	151
4.2.3	Proprietà stilistiche	151

4.2.4	Composizione e strutturazione del testo	154
4.3	Analisi semantica.....	155
4.3.1	Designazione del Padre: <i>dikaioj, to onoma</i>	156
4.3.2	Attività di Dio: <i>didomi, agapaw agaph</i>	159
4.3.3	La volontà di Gesù: <i>qelw</i>	164
4.3.4	Idea di conoscenza: <i>gwrizw, qewrev</i>	165
4.3.5	Il mondo: <i>kosnoj, h' katabolh, kosnou</i>	168
4.4	Analisi narrativa	170
4.5	Analisi pragmatica.....	174
4.6	Rilettura del brano a partire dal contesto più largo.....	175
4.7	Rilettura del brano sullo sfondo storico.....	180
4.8	Riflessione teologica sulla conoscenza di Gesù	181
4.9	Sintesi	183
CONCLUSIONE DELLA PARTE ESEGETICA		184
PARTE II. TEOLOGIA DELLA CONOSCENZA DI GESÙ		187
CAPITOLO V: GESÙ CONOSCE IL PADRE.....		191
5.1	Il Padre nelle frasi secondarie oggettive (con <i>ofij</i>).....	191
5.2	La conoscenza del Padre da parte di Gesù espressa con i verbi di percezione sensitiva.....	193
5.3	Gesù conosce il cuore del Padre	196
5.4	Gesù sa quanto il Padre fa nei suoi riguardi	196
CAPITOLO VI: L'ESSERE DI GESÙ DAL PADRE.....		199
CAPITOLO VII: RAPPORTO TRA LA CONOSCENZA DEL PADRE DA PARTE DI GESÙ E IL SUO ESSERE DAL PADRE.....		203
CAPITOLO VIII: LA MISSIONE DI GESÙ IN RAPPORTO ALLA SUA CONOSCENZA DI DIO E IL SUO ESSERE DA LUI		211
8.1	Obiettivo della missione di Gesù.....	211
8.2	Rapporto della missione con l'essere da Dio e la conoscenza	214
8.3	Svolgimento della missione di Gesù	218
8.3.1	Punto di partenza: ignoranza del mondo.....	218
8.3.2	La rivelazione di Gesù	220
EXCURSUS: ORIGINALITÀ DELL'IMPOSTAZIONE GIOVANNEA DI CONOSCENZA.....		229
CONCLUSIONE.....		233
BIBLIOGRAFIA.....		239

SIGLE E ABBREVIAZIONI

Sigle dei libri biblici

AT	Antico Testamento, Altes Testament, Ancien Testament		
NT	Nuovo Testamento, Neues Testament, New Nestament, Nouveau Testament		
LXX	I Settanta		
OT	Old Testament		
Abc	Abacuc	Gb	Giobbe
Agg	Aggeo	Gd	Lettera di Giuda
At	Atti degli Apostoli	Gdc	Giudici
Ap	Apocalisse di Giovanni	Gen	Genesi
<i>1Baj</i>	Il primo libro dei Re nei LXX (= 1Sam)	Ger	Geremia
2Cr	Secondo libro delle Cronache	Gs	Giosué
Ct	Cantico dei Cantici	Gv	Giovanni (Vangelo)
Dn	Daniele	1Gv	Prima lettera di Giovanni
Dt	Deuteronomio	Is	Isaia, Isaiah
Eb	Lettera agli Ebrei	Joh	Johannesevangelium
Ef	Lettera agli Efesini	Joh-Ev	Johannesevangelium
Es	Esodo	JohEv	Johannesevangelium
Ez	Ezechiele, Ezekiel	John	John (Gospel)
Ex	Exodus (Esodo)	1Joh	Der erste Brief des Johannes (Prima lettera di Giovanni)
Flm	Lettera a Filemone	Js	Jesaja (Isaia)
Flp	Lettera ai Filipesi	Lc	Luca
Gal	The Letter to the Galatians, Lettera ai Galati	Lk	Luke, Lukas (Evangelium)
		Lv	Levitico
		2Mac	Secondo libro del Maccabei

Mal	Malachia	1Re	Primo libro dei Re
Mc	Marco	2Re	Secondo libro dei Re
Mi	Michea	Rom	Lettera ai Romani
Mk	Markus (Marco)	Rt	Rut
Mt	Matteo, Matthew	Sal	Salmi
Ne	Libro di Neemia	1Sam	Primo libro di Samuele
Nu	Numeri	Sap	Libro di Sapienza
Os	Osea	Sof	Sofonia
Pr	Proverbi	Sir	Siracide
Ps	Psalm (Salmo)	1Tm	Prima lettera a Timoteo
1Pt	Prima lettera di Pietro	2Tm	Seconda lettera a Timoteo
Qo	Qoèlet	Zc	Zaccaria

Sigle dei manoscritti e delle antiche traduzioni del NT

A	Codex Alessandrinus	<i>D</i>	Codex Sangallensis
B	Codex Vaticanus	<i>Q</i>	Codex Coridethianus
C	Codex Efraemi Syri Rescriptus	<i>L</i>	Codex Tischendorfianus
D	Codex Bezae Cantabrigiensis	<i>Y</i>	Codex Athous Lavrensis
L	Codex Regius	bo	Versione copta bohairica
N	Codex Purpureus Petropolitanus	sa	Versione copta sahidica
W	Codex Washigtoniensis	sy ^h	Versione siriana harcense
<i>Ⲁ</i>	Codex Sinaiticus	sy ^p	Versione siriana peshitta

Sigle di opere, collezioni e riviste

<i>Bib</i>	<i>Biblica</i>
<i>BibKirch</i>	<i>Bibel und Kirche</i>
<i>BiblTheolBull</i>	<i>Biblical Theology Bulletin</i>
<i>BibToday</i>	<i>The Bible Today</i>
<i>BibVieChrét</i>	<i>Bible et vie chrétienne</i>

<i>BNVNT</i>	<i>La Bibbia. Nuovissima versione dai testi originali, III. Nuovo Testamento</i> (Edizioni paoline, Milano 1991)
<i>CivCatt</i>	<i>Civiltà Cattolica</i>
<i>DS</i>	DENZINGER, H., <i>Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum</i>
<i>EWNT</i>	<i>Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament</i> (ed. H. Balz – G. Schneider)
<i>IKZ</i>	<i>Internationale Katholische Zeitschrift Communio</i>
<i>IndTheolStud</i>	<i>Indian Theological Studies</i>
<i>Interp</i>	<i>Interpretation</i>
<i>IrTheolQuart</i>	<i>Irish Theological Quarterly</i>
<i>JBL</i>	<i>Journal of Biblical Literature</i>
<i>NDTB</i>	<i>Nuovo Dizionario di Teologia Biblica</i> (ed. P. Rossano – G. Ravasi – A. Girlanda, Milano 1988)
<i>NovVet</i>	<i>Nova et Vetera</i>
<i>NTS</i>	<i>New Testament Studies</i>
<i>PG</i>	<i>Patrologia Graeca</i>
<i>PL</i>	<i>Patrologia Latina</i>
<i>RivBib</i>	<i>Rivista Biblica (italiana)</i>
<i>ScCatt</i>	<i>La Scuola Cattolica</i>
<i>SciEsp</i>	<i>Science et Esprit</i>
<i>StMis</i>	<i>Studia missionalia</i>
<i>ThWNT</i>	<i>Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament</i> (ed. G. Kittel – G. Friedrich)
<i>TheolLitZeit</i>	<i>Theologische Literaturzeitung</i>
<i>TheolStud</i>	<i>Theological Studies</i>
<i>VivHom</i>	<i>Vivens Homo</i>
<i>ZNTW</i>	<i>Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft</i>

Abbreviazioni

a.C.	avanti Cristo	alt.	alttestamentlich (veterotestamentario)
A.D.	Anno Domini (dopo Cristo)	at.liche	alttestamentliche (veterotestamentaria)
abs.	absolut (assoluto)	Bdtg.	Bedeutung (significato)
Akk.	Akusativ (accusativo)		

bes.	besonders (soprattutto)	nt.liche	neutestamentliche (neotestamentaria)
c.	capitolo	Lit.	Literatur (letteratura)
cc.	capitoli	p.	page (pagina)
cca.	circa, approssimativamente	par.	luogo/hi parallelo/i
C.E.	Common, Christian, Current Era (dopo Cristo)	p.es.	per esempio
cf.	confronta	Q	Fonte Q (logia di Gesù)
ch.	chapter (capitolo)	s.	versetto (capitolo) seguente
chs.	Chapters (capitoli)	sec.	secolo
Dat.	Dativ (dattivo)	ss.	versetti (capitoli) seguenti
dh.	das heißt (ciò significa)	trad. it.	traduzione italiana
ecc.	et cetera	urspr.	ursprünglich (originalmente)
e.g.	exempli gratia (per esempio)	v.	versetto
f.	folgend (seguente)	V.	Vers (versetto)
ff.	folgende (seguenti)	vgl.	vergleiche (confronta)
Gen.	Genitiv (genitivo)	vs.	vers (versetto)
ivi	allo stesso posto	vv.	versetti
joh.	johanneisch (giovanneo)	z.B.	zum Beispiel (per esempio)
ntl.	neutestamentlich (neotestamentario)	z.T.	zum Teil (parzialmente)

INTRODUZIONE

In Gv 7,29, in una disputa assai aspra con i Giudei, Gesù dice riguardo al Padre: *egw. oida autou/ ofi parV autou/ eivi kakeinoj ne apesteilen*. In questa frase Gesù pretende di possedere una specifica ed esclusiva conoscenza del Padre la quale sta in contrasto con l'ignoranza di Dio da parte dei suoi avversari, costata da parte di Gesù stesso nel versetto precedente.

La «conoscenza» appartiene senza dubbio tra i concetti fondamentali e centrali del Quarto Vangelo e come tale è collegata con altre nozioni tipicamente giovanee, come la luce (e la tenebra), credere (e non credere), la gloria, la vita, la verità (e la menzogna) e la testimonianza. Già a una prima lettura del Vangelo di Giovanni ci si può rendere conto della frequenza dei vocaboli che esprimono l'idea di conoscenza. Oltre ai verbi *gimnaskw* *oida* ci sono tanti termini di percezione («vedere», espresso con verbi diversi, e «udire»), ma la realtà di conoscere o di non conoscere, di misconoscere e di ignorare viene anche narrata più volte senza che si utilizzino i verbi di conoscere o percepire.

È significativo che i verbi di conoscere siano applicati a tutte le categorie di persone che appaiono nel Vangelo (eccetto Satana): Dio il Padre, Gesù, i discepoli o i discepoli potenziali, gli avversari di Gesù e persino il mondo. Possiamo dire che il concetto di conoscenza abbraccia in qualche modo tutto: il rapporto singolare ed unico tra Gesù e Dio, la posizione straordinaria di Gesù tra gli uomini e, per converso, la «terrenità» di questi ultimi. La lotta drammatica tra la luce e le tenebre viene pure espressa nei termini di conoscenza e di ignoranza. La linea divisoria tra il regno di Dio e il mondo, tra i credenti in Gesù e i suoi nemici si identifica con la linea di separazione tra la conoscenza e l'ignoranza nei riguardi di Gesù. Infine l'escatologia giovannea utilizza ugualmente i termini di conoscenza. Insomma, si tratta di una nozione che rappresenta una delle sintesi possibili di tutto il messaggio evangelico di Giovanni.

Questo lavoro cerca di presentare la sintesi del messaggio del Quarto Vangelo a partire proprio da questo concetto, concentrandosi sulla conoscenza che Gesù ha del Padre. In 7,29 questa sua conoscenza di Dio, unica ed esclusiva, viene giustificata con il richiamo al suo essere dal Padre che lo ha mandato. La conoscenza del Padre da parte di Gesù, l'essere filiale di quest'ultimo e la sua missione nel mondo, sono tre elementi

intimamente uniti tra di loro. E di questo rapporto intimo tra di essi si occupa il mio lavoro. Esso si prefigge dunque come scopo di mettere in rilievo l'unità del messaggio del Vangelo secondo Giovanni a partire dal concetto di conoscenza di Gesù in relazione al suo essere filiale e alla sua missione nel mondo.

In diversi studi dedicati al Vangelo di Giovanni che sono apparsi negli ultimi decenni si analizza assai spesso il tema della fede oppure della conoscenza di Gesù (identificata con la fede in lui) e, mediante lui, del Padre.¹ In quei saggi Gesù è l'oggetto della conoscenza, il soggetto della quale è il discepolo. Ma non ho trovato nessuno studio che si dedichi alla conoscenza di Gesù in quanto soggetto. Tanto meno ho trovato uno studio esegetico-teologico che si occupi della conoscenza che Gesù ha del Padre in rapporto alla missione di Gesù – come essa si trova in 7,29. Del resto questo versetto 29 del capitolo 7 di Giovanni viene molto trascurato nei commentari al Quarto Vangelo, mentre per me rappresenta una sintesi possibile di tutto il messaggio giovanneo. Questo lavoro dunque vuole essere un tentativo di contribuire a una riflessione sul tema contenuto in questo versetto, scelto come titolo della tesi. Non ambisce a fare una scoperta rivoluzionaria, né proporre una tesi assolutamente nuova, si propone piuttosto un compito più modesto: quello di mettere in rilievo la conoscenza del Padre da parte di Gesù come fondamento della sua identità filiale e punto di partenza per la sua missione nel mondo. Non intendo di occuparmi largamente della questione dell'originalità giovannea del concetto di conoscenza: se Giovanni subì un influsso dello gnosticismo nascente oppure reagì piuttosto criticamente ad esso. Questo tema infatti è stato studiato già abbastanza. Ne farò solo qualche osservazione nell'exkursus alla fine del lavoro.

Per far emergere l'unità del pensiero giovanneo con il concetto di conoscenza di Gesù nel centro vorrei partire dall'esegesi di alcuni testi chiave. Si tratta di quattro detti di Gesù in cui afferma di conoscere il Padre in modo diretto. Questi detti in cui il Padre è il complemento diretto della conoscenza di Gesù si trovano in 7,29; 8,55; 10,15; 17,25. Ci sono poi in Gv dei passi in cui Gesù esprime la sua conoscenza di Dio in un altro modo – anche essi saranno presi in considerazione, nella seconda parte del lavoro.

¹ Per esempio: M. CAGIN, «Voir Jésus», *NovVet* 52 (1, 1997) 5-18; S.E. FARRELL, «Seeing the Father (John 6:46, 14:9)», I-III, *SciEsp* 44 (1-3, 1992) 1-24.159-183.307-329; J. GAFFNEY, «Believing and knowing in the Fourth Gospel», *TheolStud* 26 (2, 1965) 215-241.

Ma i quattro detti sono fondamentali per il tema scelto, perciò sarà dedicata loro un'attenzione maggiore.

La prima parte del lavoro presenta quindi l'esegesi di quattro pericopi che contengono i summenzionati detti di Gesù. Il metodo esegetico² che voglio usare sarà quello sincronico, cioè partirò dal testo attuale in quanto prodotto finale di un processo formativo, come un insieme unitario. Voglio spiegare il senso delle parole del Vangelo a partire dal testo evangelico stesso, dal contesto immediato ma anche quello generale di tutto il Vangelo. Il testo verrà esposto all'esame di critica testuale, analisi linguistico-stilistica, semantica, narrativa e pragmatica. Con l'aiuto di commentari e studi altrui voglio concentrarmi sullo sfondo storico per scoprire il senso del testo come poteva essere compreso dai suoi primi lettori. Concretamente procederò nella seguente maniera:

a) *critica testuale*: Il primo passo dello studio consiste nel determinare il testo autorevole. Questo lavoro, lo hanno già svolto gli studiosi delle generazioni precedenti, ricostruendo dai vari manoscritti il testo originale e fornendolo con un minuto apparato critico³. Voglio ricordare qui alcuni esiti del loro lavoro, concentrandomi solo sulle varianti testuali che hanno una rilevanza notevole per il soggetto del lavoro presente e giustificando la scelta della lettura.

b) *analisi linguistico-sintattica*: Lo studio linguistico è una parte necessaria per determinare il senso teologico del brano. Concerne l'esame del lessico, delle categorie e delle forme grammaticali e lo studio della sintassi, dello stile e della struttura del brano che ora c'interessa.

c) *analisi semantica*: Il compito di questa parte è quello di determinare il significato dei diversi termini e espressioni usati dall'autore nelle singole pericopi. Bisogna, innanzitutto, individuare queste espressioni e i campi semantici ossia i gruppi dei termini affini. Va quindi cercato il significato stesso dei singoli termini o espressioni. Questo significato è dato soprattutto dal senso elementare delle parole greche, ma l'autore può attribuire loro anche delle connotazioni e sfumature specifiche. Per stabilire il senso delle singole espressioni nelle diverse pericopi bisogna tener conto del loro significato generale nella lingua greca⁴, ma anche del significato specifico

² Nella metodologia seguo soprattutto W. EGGER, *Methodenlehre zum Neuen Testament. Einführung in linguistische und historisch-kritische Methoden*, Leipzig 1989.

³ Come fonte uso NESTLE-ALAND, *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart²⁷ 2004.

⁴ Mi appoggio ai lessici: H. BALZ – G. SCHNEIDER, *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, I-III, Stuttgart Berlin Köln Mainz 1980, 1981, 1983; G. KITTEL – G. FRIEDRICH, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, I-X, Stuttgart Berlin Köln 1990.

giovanneo di esse, il quale emerge tra l'altro dal confronto con altri passi giovannei.

d) *analisi narrativa*: L'analisi narrativa studia il modo di costruire il racconto da parte del suo autore, i mezzi letterari utilizzati per sviluppare la trama e le peculiarità del suo narrare. Il compito principale dell'analisi narrativa è quello di individuare gli attori e le azioni. Gli attori o le persone aggenti svolgono ciascuno una funzione determinata nella narrazione, entrano nell'azione e ci lasciano la loro impronta. Interagiscono e si influenzano vicendevolmente, vengono sfidati dall'azione, percorrono un cammino e ne escono cambiati oppure viene svelato nel corso della narrazione ciò che erano sin dall'inizio ma in modo nascosto. L'azione narrata nel racconto svela la loro verità.

I personaggi che entrano in scena non sono tutti dello stesso ordine, ma si distinguono per la loro caratteristica e la funzione che svolgono nella trama. Diversi autori propongono svariate categorie di personaggi. E. M. Forster ne distingue tre tipi: 1) *personaggi «a tutto tondo»* (round characters) che possiedono una varietà di tratti, alcuni dei quali possono essere anche in conflitto, in modo che il loro comportamento non è necessariamente prevedibile. Sono le «persone reali»; 2) *personaggi «piatti»* (flat characters) sono quelli che possiedono solo pochi tratti che in ogni caso sono prevedibili nel loro comportamento. Sono le «persone tipiche»; 3) *personaggi «agenti»* possiedono solamente *un* tratto e appaiono nella trama solo per svolgere un'azione determinata, senza avere un'importanza personale propria⁵.

Alan Culpepper, in dipendenza da W. J. Harvey, usa un'altra distinzione: 1) *protagonista*: il personaggio centrale la cui motivazione e storia è pienamente stabilita; 2) *personaggi intermedi* (ficelles): tipici, facilmente riconoscibili dal lettore, hanno nella trama una funzione ben determinata, spesso quella di rivelare il protagonista. Hanno un valore rappresentativo e simbolico; 3) *personaggi di sfondo* (background characters): si tratta per lo più di un gruppo di persone anonime. Non svolgono un ruolo importante, possono però servire come un'occasione, creano una situazione⁶.

Applicando queste distinzioni al Quarto Vangelo, possiamo osseverare fin d'ora che Gesù è il protagonista, mentre la maggioranza degli altri personaggi sono «ficelles» o «flat characters». Il loro ruolo essenziale è quello di rivelare Gesù che a sua volta è un carattere «statico, non cambia.

⁵ Cf. E.M. FORSTER, *Aspects of the Novel*, New York 1954, 103-118.

⁶ Cf. R.A. CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel*, Philadelphia 1983, 103-104.

Solo emerge più chiaramente ciò che egli è sin dall'inizio»⁷. Gli altri personaggi dunque con le loro azioni aiutano a rivelare ciò che Gesù è e nello stesso tempo determinano se stessi di fronte a lui⁸. Dire che la maggioranza dei personaggi sono «piatti» non vuol dire che sono come senza corpo e sangue. Sono delle persone vive, con il proprio destino personale che loro stessi determinano proprio di fronte a Gesù, decidendosi per o contro di lui e, in conseguenza di ciò, decidendosi in modo assoluto per o contro Dio. Questi personaggi hanno un proprio sviluppo nella trama del vangelo: la fede dei discepoli non è subito matura, deve crescere, come cresce e si accanisce sempre di più l'opposizione degli avversari giudei. Comunque tutti questi personaggi sono tipizzati. Secondo R. F. Collins vi è in Gv solo un personaggio veramente «reale», «a tutto tondo»: Simon Pietro⁹.

Dopo aver individuato i personaggi, l'analisi narrativa segue le loro azioni e interazioni, l'impatto delle azioni di uno sugli altri, le trasformazioni che i diversi personaggi subiscono ecc.

L'analisi narrativa è un metodo che si addice ai testi narrativi, cioè ai racconti. Per questo motivo può sembrare una cosa azzardata se in questo lavoro i brani scelti vengono sottoposti a tale analisi, visto che nei primi due il discorso diretto prevale sull'azione e gli ultimi due contengono solamente il discorso diretto. Del resto questa prevalenza del discorso diretto è tipica per il Quarto Vangelo: di tutto il suo materiale ben 60% occupano le grandi scene dialogiche, altri 20% contengono dialoghi più brevi o monologhi, mentre solo rimanenti 20% sono riservati alla narrazione stessa. Per questo fatto Ludger Schenke vuole ritenere il Quarto Vangelo per un dramma piuttosto che per un racconto¹⁰. Nonostante ciò – o forse meglio perciò è

⁷ R.A. CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel*, 103: «In John, the character of Jesus is static; it does not change. He only emerges more clearly as what he is from the beginning».

⁸ R.A. CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel*, 104: «They are in effect the prism which breaks up the pure light of Jesus' remote epiphany into colors the reader can see. In John's narrative world the individuality of all characters except Jesus is determined by their encounter with Jesus. The characters represent a continuum of responses to Jesus which exemplify misunderstandings the reader may share and responses one might make to the depiction of Jesus in the gospel. The characters are, therefore, particular sorts of choosers. Given the pervasive dualism of the Fourth Gospel, the choice is either/or. All situations are reduced to two clear-cut alternatives, and all the characters eventually make their choice».

⁹ Cf. R.F. COLLINS, «From John to the Beloved Disciple», *Interp* 49 (1995) 359-366.

¹⁰ L. SCHENKE, *Johannes. Kommentar*, Düsseldorf 1998, 398: «Das JohEv kann nicht Erzählung genannt werden. Dann bleibt nur übrig, es als Drama zu bezeichnen. Es ist

possibile studiare anche il Vangelo di Giovanni dal punto di vista narrativo. Infatti l'autore può «raccontare» anche tramite i dialoghi – come succede nei romanzi e appunto nel dramma. Quando i personaggi parlano uno con l'altro, si sviluppa la trama dell'azione. Alcuni autori perciò leggono anche il Quarto Vangelo nella prospettiva narrativa¹¹. La ragione è ovvia: non solo la descrizione oggettiva del comportamento degli attori crea la trama, ma anche il discorso diretto. Anche la parola infatti è un'azione, un «actus linguisticus». Questo vale soprattutto per le controversie a Gerusalemme (cc. 5-10) nelle quali Giovanni descrive uno svolgimento molto drammatico degli scontri tra vari personaggi e Gesù. In queste dispute i discorsi diretti non hanno solo un valore contenutistico, indipendente dallo svolgimento dell'azione drammatica. Quando Gesù e i suoi interlocutori si scambiano le parole, nelle loro repliche succede qualcosa. Anzi, persino un monologo può avere un aspetto narrativo – come avviene nelle parabole di Gesù. Anche dentro un monologo possono apparire diversi personaggi che sono in moto, che agiscono e interagiscono e che alla fine escono diversi da come sono entrati nel racconto. Per queste ragioni mi sento giustificato di adoperare l'analisi narrativa anche rispetto ai brani scelti nella prima parte di questo lavoro.

e) analisi pragmatica: Ogni autore quando scrive un testo, lo fa con un'intenzione precisa e per un determinato scopo. Scrivendo egli ha in mente non solo l'oggetto di cui si occupa ma anche i suoi lettori, sui quali vuole in qualche modo influire, nei quali vuole lasciare un'impronta, che vuole spingere a una riflessione, ai quali vuole far capire qualcosa e ai quali desidera di far condividere i suoi valori. A tale scopo egli sceglie una certa strategia letteraria. L'aspetto pragmatico dell'analisi di un testo riguarda appunto lo scopo per cui egli scrive e la strategia che sceglie per raggiungerlo.

Fortunatamente Giovanni stesso ci ha svelato lo scopo del suo scritto nella prima conclusione del libro: «Questi (segni) invece sono stati scritti, affinché crediate che Gesù è il Cristo, il Figlio di Dio, e affinché, credendo, abbiate la vita nel suo nome» (20,31). Se tutto il libro evangelico ha tale

aufgebaut wie ein Drama (...), alle Teile in ihm funktionieren wie in einem Drama, und es kann als Drama gelesen und rezipiert werden».

¹¹ Cf. R.E. BROWN, *An Introduction to the Gospel of John*, New York 2003, 30-39; R.A. CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel*; V. MANNUCCI, *Giovanni il Vangelo narrante. Introduzione all'arte narrativa del quarto Vangelo*, Bologna 1993; G.R. O'DAY, «Narrative Mode and Theological Claim: a Study in the Fourth Gospel», *JBL* 105 (4, 1986) 657-668.

scopo, possiamo supporre che lo abbia anche ogni sua singola parte, dunque anche le pericopi che vengono esaminate in questo lavoro.

f) rilettura a partire dal contesto più largo: Non possiamo capire una pericope senza tener conto del suo contesto più largo. Questo vale tanto più per il Quarto Vangelo con il suo stile di raccontare a spirale: diversi motivi e concetti tornano di nuovo, precisandosi, assumendo nuove connotazioni, creando sempre più punti di contatto con altri temi. In un certo senso si può dire che nel singolo si trova il tutto. In questa rilettura voglio interrogarmi su quanto la pericope in questione riceva dal contesto in cui si trova e, d'altra parte, quale funzione abbia nel suo contesto.

g) rilettura sullo sfondo storico: Questa parte potrebbe essere inserita nell'analisi pragmatica perché cerca la risposta alla domanda di quanto l'autore del Quarto Vangelo volesse comunicare ai suoi lettori contemporanei. Se viene creata una nuova sezione, è per uno specifico punto di vista che domina in essa. Si tratta di una rilettura del brano sullo sfondo storico. Se infatti vogliamo sapere che cosa voleva dire l'autore del Vangelo di Giovanni ai suoi contemporanei, dobbiamo cercare di cogliere i loro presupposti culturali e spirituali, le loro credenze e attese, insomma la situazione in cui hanno ricevuto il testo da leggere. Le analisi menzionate finora, forse, non rispondono a tutte le domande che il testo ci pone. Può essere d'aiuto una lettura sullo sfondo storico, cioè ricorrendo a dati storici extratestuali. Per procurare questi dati mi affiderò agli studi di diversi autori.

h) riflessione teologica sulla conoscenza: Alla fine dello studio esegetico di ciascuna delle quattro pericopi, dopo tutto il lavoro analitico, mi concentrerò sul tema proprio di questo lavoro, vale a dire sulla conoscenza che Gesù ha del Padre e sul rapporto di essa alla sua missione.

Dopo la prima parte, quella esegetica, segue la seconda, più riflessiva, speculativa e sintetica, che presenta una rilettura di tutto il libro del Quarto Vangelo con attenzione focalizzata sul tema della conoscenza del Padre da parte di Gesù in rapporto al suo essere dal Padre (dipendenza del suo essere e operare da lui) e alla sua missione (oggetto, fine, modo di compierla). Però prima di riflettere sul rapporto di questi elementi è necessario individuare i passi in cui Giovanni esprime, in modo esplicito e anche implicito, questi elementi (la conoscenza di Gesù, il suo essere dal Padre e la sua missione) e descriverli più precisamente. Il frutto di questa seconda parte, insieme con la prima, dovrebbe essere una teologia unitaria della conoscenza di Gesù, della sua figliolanza divina e della sua missione.

Le citazioni del testo neotestamentario sono tradotte in italiano da me stesso, come pure le citazioni dei testi originalmente non italiani, se nella

nota bibliografica non viene indicato un riferimento a una edizione italiana. Per le citazioni veterotestamentarie ho usato la traduzione della CEI, correggendola talvolta leggermente. Nelle citazioni ho unificato il modo di scrivere i riferimenti biblici, mentre le traslitterazioni dell'ebraico e del greco (fatte da vari autori in modo diverso), le ho sostituite con la scrittura nell'alfabeto originale. Allo stesso modo ho unificato la punteggiatura nelle abbreviazioni. Nelle citazioni in tedesco dei testi di una data più vecchia ho cambiato l'ortografia secondo le norme oggi vigenti.

PARTE PRIMA

ESEGESI

CAPITOLO I

DISPUTA DI GESÙ CON I GEROSOLIMITANI SULL'ORIGINE DEL MESSIA (7,25-30)

Testo

*25 :Elegon oim tinej ek twh Jerosolimitwn/
Oiw outoj estin oh zhtousin apokteitaiÈ
26 kai. ipe parrhsia/ lalei/ kai. ouden autw/ legousinÁ
nhpote athqw/ egmsan oi`arcontej ofi outoj estin o`CristojÈ
27 alla touton oidanen pogen estin/
o`de Cristoj ofan erchtai oudenj gimvskei pogen estinÁ
28 ekraxen oim eu tw/ièrw/ didaskwn o` Wsouv/ kai. legwn/
Kame oidate kai. oidate pogen eini/
kai. apVemutou/ouk ehllyga/
alVestin athqinoj o`penyaj ne/
oh uinej ouk oidate/
29 egw. oida auton/ ofi parVautou/ eini kakeinoj ne apestelenÁ
30 Ezhtoun oim auton piasai/
kai. oudenj epehalen epVauton thm ceira/
ofi oupw ehllypei h`wfa autouÁ*

Traduzione

25 Dicevano allora alcuni dei gerosolimitani:
«Non è questi colui che cercano di uccidere?»
26 Ed ecco che parla pubblicamente e non gli dicono nulla.
Non hanno forse riconosciuto veramente i capi che questi è il Cristo?
27 Ma costui sappiamo di dove è.
Il Cristo, quando viene, nessuno sa di dove è».
28 Esclamò allora Gesù, mentre insegnava nel tempio, e disse:
«Voi mi conoscete e sapete di dove sono.
Eppure non sono venuto da me stesso,
ma è veritiero Colui che mi ha mandato,
che voi non conoscete.
29 Io lo conosco perché sono da lui ed egli mi ha mandato».
30 Cercavano allora di catturarlo, ma nessuno gli mise la mano addosso,
perché non era ancora venuta la sua ora.

1.1 Critica testuale

Nel v. 29 alcuni manoscritti (P⁶⁶, **Ⲛ** e altri) inseriscono tra *egw* e *oida* la particella oppositiva *de*, accentuando il contrasto tra la conoscenza di Gesù e l'ignoranza dei gerosolimitani, constatata nel versetto precedente. Ma è da preferire la lettura senza la particella, perché testimoniata dalla maggioranza dei manoscritti e perché per lo stile giovanneo è caratteristico lasciare cadere un *de* dove il lettore se lo aspetterebbe¹².

Esiste una diversa lettura di *par Vautou/eini*, sempre nel v. 29: mentre nel nostro testo la preposizione *para* regge il pronome col genitivo nel senso «sono da lui», nel codice **Ⲛ** la preposizione *para* regge il pronome con il dativo: «sono con lui». Questa lettura viene appoggiata dal codice **Q**, dalla vecchia traduzione siriana e da quella sahidica e da Tertulliano¹³. Essa cambia notevolmente il senso della frase. Si tratta forse, nella versione col dativo, di una correzione in vista di un testo più logico: sembra infatti più ragionevole dedurre la conoscenza di qualcuno dalla vicinanza presso di lui che dall'origine in lui.

1.2 Analisi linguistico-sintattica

1.2.1 Lessico

Già uno sguardo sul vocabolario del testo dà una prima indicazione del suo senso. Nel breve brano in questione, composto da 83 parole, certi vocaboli ricorrono più volte, di cui alcuni sono molto frequenti in Gv e hanno una grande importanza teologica. Si tratta soprattutto dei verbi *oida* (5 volte) e *gimskw* (2) che stanno nel centro d'attenzione di questo lavoro, poi *erconi* (3) che, riferito a Gesù, spesso in Gv ha un senso specifico della sua provenienza da Dio. A quest'ultimo argomento mira pure l'avverbio interrogativo *pojen* (3 volte). Anche altri vocaboli, che nel brano presente appaiono solo una volta, sono dei termini teologicamente rilevanti in Gv. Si tratta di due verbi che indicano la missione, *apostellwe* *perpw*.

¹² R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, II, Freiburg im Breisgau 1971, 204: «Doch ist es für den joh. Stil charakteristisch, dass ein erwartetes *de* auch wegfallen kann».

¹³ Cf. R.E. BROWN, *The Gospel according to John I-XII*, Doubleday 1966, 313; R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, II, 204.

1.2.2 *Categorie e forme grammaticali e il loro concatenamento*

In 7,25-30 ci sono relativamente pochi sostantivi. Molto appariscente invece è la frequenza dei pronomi, specialmente di quelli personali (11). Il brano in questione è uno scambio vivo e personale tra gli interlocutori. A ciò corrisponde l'uso dei pronomi nella 1^a e 2^a persona. Di tutti i 22 pronomi 13 si riferiscono a Gesù (4 a Dio, 3 ai gerosolimitani, 2 sono indefiniti): egli sta al centro dell'attenzione. Dei pronomi che si riferiscono a Gesù 5 sono alla 1^a persona singolare (Gesù parla di sé), gli altri alla 3^a singolare: 3 sono usati dal narratore, 5 sono messi nella bocca dei gerosolimitani nel discorso diretto. Dei 3 pronomi che si riferiscono a loro 2 usa il narratore (3^a plurale) e uno Gesù che si rivolge a loro (2^a plurale). Tutti e 4 pronomi riguardanti Dio sono nella 3^a singolare e si trovano sempre nella bocca di Gesù. Questo uso dei pronomi è degno di attenzione. Gesù parla ai gerosolimitani di Dio e di se stesso, gli rivolge un discorso della rivelazione del Padre e della sua persona. Ma questo discorso non è un vero dialogo. Mentre Gesù parla con loro (*uineij*), loro non parlano con lui, ma solo di lui, alla 3^a persona.

Per quanto riguarda le 30 forme verbali, più frequenti sono i verbi al presente (11 + 5 *oija* perfetto con valore presente) che si riferiscono a uno stato o atteggiamento duraturo (*zhtousin apokteitai*) o attuale (*legousin oiktanen*) oppure a una verità permanente, riguardante il Messia, Gesù, Dio (*erchtai, estin oida*). All'inizio e alla fine del brano è usato l'imperfetto di 3^a plurale, il cui soggetto sono i gerosolimitani. Nel primo caso (*elegon*) si tratta di un'azione che dura un certo tempo e serve da sfondo per un'altra azione, puntuale e conclusa, espressa con aoristo, quella di grido di Gesù (*ekraxen*), sviluppata con due participi di presente *didaskwn* e *legwn*. Il secondo imperfetto con i gerosolimitani come soggetto (*erhtoun piasai*), alla fine del brano, descrive la loro reazione al discorso di Gesù che non è solo momentanea, ma diventa un atteggiamento duraturo che mira al compimento in un'azione puntuale, compiuta (infinito aoristo).

1.2.3 *Proprietà stilistiche*

Nella pericope in questione troviamo una specificità stilistica giovannea: è il modo di collegare il discorso di Gesù a quello dei suoi interlocutori. Lo possiamo chiamare «apparente non corrispondenza». Si tratta formalmente di un dialogo che però in realtà non è un vero dialogo. Gesù reagisce a una parola di qualcuno o a una situazione (p.es. l'uscita di Giuda in 13,30), ma come senza connessione, non rispondendo all'altro, apparentemente parla di una cosa totalmente diversa, come se non avesse capito, come se non avesse

nemmeno sentito bene¹⁴. Come se una parola di qualcuno fosse per Gesù solo l'occasione di continuare il suo monologo. Ma questa assenza di nesso e di continuità, di logica e di corrispondenza è solo apparente. La parola di Gesù infatti riguarda quanto hanno detto i suoi interlocutori, solo che bisogna cercare il nesso logico più in profondità. La cesura apparente è un mezzo letterario per stimolare più attenzione, per costringere il lettore a cercare il senso sotto la superficie di un testo «disordinato».

Come esempio possiamo prendere la scena nel c. 4. Alla domanda della Samaritana di darle sempre l'acqua zampillante, Gesù *ex abrupto* dice a lei: «Va' a chiamare tuo marito...» (4,16). Questo comando sembra senza nesso con quanto ha detto la donna, ma alla fine la porta a riconoscere in Gesù il Profeta, il Messia (4,19.25), e con ciò riceverà la risposta alla domanda precedente: «Sei tu forse più grande del nostro padre Giacobbe...?» (4,12).

Similmente anche in 7,28-29 Gesù reagisce a quanto hanno detto i gerosolimitani, ma solo per dire il suo. E dicendo il suo dà alla loro domanda una risposta inaspettata, più completa e più profonda di quanto possano aspettarsi. I gerosolimitani dicono: *touton oitaneu pogen estin* (v. 27a) e Gesù riprende quasi alla lettera questa loro affermazione: *kane oijate kai oijate pogen eini*, (v. 28b). Ma subito cambia la direzione del discorso. Ci si aspetterebbe infatti che Gesù rispondesse negando la loro conoscenza: «Ma no, voi non sapete dove vengo», oppure precisando: «Va bene, voi sapete da dove vengo, ma quel luogo non esaurisce il mistero della mia origine, io vengo anche da un altro luogo». Lui invece dice: «Ma io non sono venuto da me stesso». Apparentemente queste parole non rispondono alla loro domanda che riguarda il luogo della sua provenienza. In un senso più profondo però questo «sviamento» del discorso è in realtà una «scorciatoia» che porta alla piena verità, alla vera, unica vera risposta alla domanda da dove sia Gesù. Gesù sposta il senso della domanda da «da dove» a «da chi», in altre parole cambia il senso della domanda sull'origine da quello locale a quello personale. Solo quando dice alla fine *par Vautou eini*, diventa chiaro che in realtà ha risposto alla domanda sul suo vero *pogen* ma in un senso inaspettato e molto più profondo. Essendo da Lui, Gesù può essere ciò che hanno intuito, anche se solo per un momento, e lo hanno scartato subito con la loro obiezione, vale a dire Gesù può essere il Cristo. Il narratore lo suggerisce: infatti i gerosolimitani hanno parlato del Cristo che sarebbe «venuto» non si sa da dove. Ora Gesù dice di «esser venuto» non da sé ma da colui che loro non conoscono. In questo modo il punto di partenza per

¹⁴ Tali situazioni si trovano in 2,18ss.; 4,9ss.12s.; 6,25s.42-46.53s.; 7,15s.; 8,19.22s.; 11,8-10; 12,21ss.34ss.; 13,30s.; 14,22ss.

Gesù è loro sconosciuto come deve essere sconosciuta la provenienza del Messia.

1.2.4 Composizione e strutturazione del testo

Per la struttura del brano sono determinanti tre verbi connessi con la congiunzione conclusiva **οὐκ** che stanno a capo delle frasi: **εἶπον οὐκ** *tinej* (v. 25), **ἐκράξαν οὐκ.. οὐκ ὤπισθεν** (v. 28a), **ἐζητούν οὐκ** (v. 30a). Questi tre verbi sono gli unici che esprimano ciò che fanno gli attori. Tutte le altre frasi formano il discorso diretto. Queste tre frasi col verbo a capo dividono il brano in due discorsi diretti incorniciati da due introduzioni e una conclusione narrativa.

- 25 a *:Εἶπον οὐκ* *tinej ek twñ Ierosolimitwn*
 b *Οὐκ* *outoj estin oh zhtousin apokteintaiÈ*
 26 a *καὶ ἰδε* *parrhsia/ lalei/*
 b *καὶ οὐκ* *autw/ legousinÁ*
 c *ὄπισθεν* *alhqw/ egwsan oi`arcontej*
 d *οἱ outoj estin o`CristojÈ*
 27 a *ἀλλὰ* *touton oiplanen pogen estin/*
 b *οὐκ* *de Cristoj ofan erchtai*
 c *οὐκ* *ej gimwskei pogen estinÁ*
 28 a *ἐκράξαν οὐκ* *en tw/ièrw/ didaskwn o` ὤπισθεν* *kai. legwn/*
 b *Καὶ* *oiplate kai. oiplate pogen eini/*
 c *καὶ* *apVautou/ ouk ethlupa/*
 d *ἀλλ* *Vestin alhqinw/ o` penyaj ne/*
 e *oh uicij ouk oiplate/*
 29 a *εἶπ* *oída auton/*
 b *οἱ parVautou/ eini*
 c *κακ* *εινω/ ne apesteilenÁ*
 30 a *Ἐζητούν οὐκ* *auton piasai/*
 b *καὶ* *οὐκ* *ejelalen epVauton thn ceira/*
 c *οἱ oupw ethlupoi h`wfa autouÁ*

Il primo verbo con **οὐκ εἶπον** all'imperfetto, ha per soggetto i gerosolimitani, che tengono la parola nel primo discorso (25b-27) e che sono pure soggetto del terzo verbo (**ἐκράξαν**), di nuovo all'imperfetto, che descrive nella conclusione narrativa (v. 30) la loro reazione al discorso di Gesù che sta al centro, introdotto con l'aoristo **ἐκράξαν** (con **οὐκ**) (v. 28). Si tratta di un'inclusione: tra le due azioni dei gerosolimitani sta l'intervento di Gesù. La rivelazione di Gesù si trova al centro in mezzo alle discussioni vane e degli attentati non riusciti alla sua persona da parte dei gerosolimitani. C'è anche una corrispondenza tra il contenuto del discorso di

gerosolimitani e la loro reazione finale. Infatti nel v. 25b menzionano il tentativo omicida dei capi nei riguardi di Gesù, mentre alla fine gli stessi gerosolimitani cercano di catturarlo. E come all'inizio si costata che i capi non impediscono Gesù di parlare così alla fine i gerosolimitani non pongono la mano su Gesù. In tal modo i gerosolimitani nel loro atteggiamento verso Gesù si uniscono ai capi del popolo con i quali però condividono anche l'impotenza di fronte a lui.

1.3 Analisi semantica

Nel brano in questione ci sono alcune parole ed espressioni tipiche per lo stile e la teologia di Giovanni. Ora voglio esaminare il significato che Giovanni dà a questi concetti nel suo vangelo e soprattutto in questa pericope. Possiamo raggrupparli nei seguenti campi semantici:

- 1) l'attività orale: *lalew legw, parrhsia, krazw, didaskw,*
- 2) la venuta: *erconi* riferito al *Cristoj* e alla *wfa autow/*
- 3) la conoscenza: *ginwskw oida*
- 4) la provenienza: *popen, apo, para*, insieme con i verbi *eini, erconi,*
- 5) la missione: *apostel lw pepw.*
- 6) la reazione nemica: *oi arcontej, zhtew apokteinaj piasai.*

1.3.1 Attività orale di Gesù: *lalew legw, parrhsia, krazw, didaskw*

Il primo campo semantico riguarda l'attività orale di Gesù. Gli abitanti di Gerusalemme si stupiscono perché Gesù parla con *parrhsia*. Dopo la loro breve discussione sull'ipotesi, che Gesù possa essere il Messia, prende lui stesso la parola: grida insegnando nel tempio.

1) *lalein legein* I gerosolimitani esprimono il loro stupore riguardo a Gesù: *kai. ite parrhsia/ lalei/ kai. ouden autw/ legousin* (v. 26). In questa frase si incontrano i due verbi con cui Giovanni descrive più frequentemente l'azione di parlare: *lalein* e *legein*. Il secondo, *legein* è molto più presente in Gv (475 volte) del primo, *lalein* (59 volte), che è però più significativo per l'esegesi del brano in questione, poiché è riferito a Gesù. Sembra, che nel Quarto Vangelo venga preferito per designare l'attività orale-rivelatoria di Gesù.

a) Il verbo *legw* originalmente significa *raccogliere*, non solo nel senso di *radunare, accumulare*, bensì anche di *ordinare* le cose raccolte, cioè di *contare, enumerare, raccontare*. Dopo Omero viene usato nel senso di *dire*,

*parlare, narrare, esprimere*¹⁵. In questo senso, e solo in esso, è usato nel NT, dove per lo più introduce un discorso diretto¹⁶.

In 7,26 *legw* ha un senso particolare in riferimento al fatto che i capi non impediscono a Gesù di parlare in pubblico: *ouden autw/ legousin* I gerosolimitani se ne stupiscono e ipotizzano che i capi abbiano creduto in Gesù. La ragione di tale opinione sta proprio nel senso specifico della formula *ouden autw/ legousin* che è «tipica dello stile rabbinico e suppone una sorte di approvazione o almeno di tolleranza tacita da parte di coloro che erano abituati a criticare senza riguardi colui che pareva contrario alla tradizione»¹⁷. I testi giudaici tardivi confermano quest'usanza¹⁸.

b) Il verbo *lalew* nel NT (269 ricorrenze) viene usato nel senso di parlare e dire¹⁹. In Gv ricorre 59 volte e nella maggioranza dei casi ha un valore teologico molto forte. Di preferenza viene usato per esprimere il parlare di Gesù (44 volte). È interessante che Gesù mai utilizza il verbo *lalein* per indicare il parlare di Dio; lo fanno i Giudei, convinti che Dio ha parlato a Mosè (9,29). Gesù invece usa 32 volte lo stesso verbo per esprimere il suo

¹⁵ Cf. H. HÜBNER, «*legw* legō sagen, nennen», in *EWNT*, II, 853-854.

¹⁶ Tipico per i vangeli e gli Atti è introdurre un discorso diretto con il participio *legwn* dopo un *verbum dicendi* finito: è un ebraismo creato dai LXX (rende l'ebraico לֵאמֹר). In Gv questa formula si trova una ventina di volte, di cui 4 volte riferita a Gesù (anche in questa pericope: 7,28). Inoltre si può osservare, riguardo all'uso di *legw*, che la 1^a persona singolare del presente *legw* compare nei sinottici e in Gv soltanto in bocca di Gesù. Così si esprime l'alta autocoscienza di Gesù, soprattutto con la formula *auln auln legw uin̄t soi* che in Gv ricorre 25 volte (1,51; 3,3.5.11; 5,19.24.25; 6,26.32.47.53; 8.34.51.58; 10,1.7; 12,23; 13,16.20.21.38; 14,12; 16,20.23; 21,18).

¹⁷ M.J. LAGRANGE, *Évangile selon Saint Jean*, 209: «La formule *ouden autw/ legousin* est bien dans le style rabbinique (...) et suppose une sorte d'approbation ou moins de tolérance tacite, de la part de ceux qui s'étaient fait une habitude de critiquer sans ménagement ce qui paraissait contraire à la tradition».

¹⁸ Cf. C.S. KEENER, *The Gospel of John. A Commentary*, I, Massachusetts 2003, 718: «Later Jewish texts include a similar idiom about not speaking a word to a person, implying quiet approval».

¹⁹ Secondo H. HÜBNER, «*lalew* laleō reden, sprechen», in *EWNT*, II, 828, si tratta in origine di un verbo onomatopeico che significa *balbettare* dei bambini piccoli, poi, applicato ad adulti, *chiacchierare* e *ciarlare*: «bedeutet urspr. in lautmalerischer Weise *lallen* als das unbeholfene Sich-äußern kleiner Kinder, dann, auf Erwachsene übertragen, *plaudern* und *schwätzen*, zuweilen sogar in bewusstem Gegensatz zum vernünftigen Reden».

proprio parlare, sempre però in dipendenza dal Padre²⁰. Se il *lalein* di Gesù lo mette, da una parte, in relazione col Padre, quella di dipendenza, lo relaziona pure, dall'altra parte, agli uomini. Sono loro i destinatari di questa sua attività²¹. Possiamo dire che già questo solo verbo svela tutta la natura della missione di Gesù e del suo drammatico compimento²². Gesù stesso identifica la sua pubblica con il suo *lalein*. Nell'interrogatorio davanti ad Anna Gesù sintetizza tutta la sua attività dicendo: *Egw parrhsia/ lalalhka tw/ kosmw/*(18,20); siccome il verbo è qui senza oggetto, riceve un valore assoluto: non si tratta di una o due prediche, bensì include tutta l'attività di Gesù. Da notare è che anche in 7,26 il verbo *lalein* riferito a Gesù, è senza oggetto, e similmente come in 18,20 (e anche in 16,29) viene determinato da *parrhsia*. Si tratta di una situazione tipica, simbolica. Gesù viene presentato dai gerosolimitani, a loro insaputa, nei termini che esprimono perfettamente l'essenza della sua missione.

2) *parrhsia*. Il sostativo *parrhsia* è una parola composta, *pah* + *rhsij*, che significa letteralmente «dire tutto» e indica la libertà di parlare, la franchezza, il coraggio e la sincerità²³.

²⁰ Gesù dice solo ciò che ha udito dal Padre (8,26.40), ciò che Egli gli ha insegnato (8,28), ciò che ha visto presso di lui (8,38), ciò che gli ha dato come comandamento (12,49). Gesù non parla mai da se stesso (12,49). Così si distanzia radicalmente dal modo di parlare del diavolo, il quale *ofan lalh/ to yeulof/ ek twh iulwn lalei*(8,44).

²¹ Gesù parla «a te» (4,26), «con una donna» (4,27), «con te» (9,37), «a voi» (6,63 ecc.), «loro» (8,12 ecc.), «al mondo» (8,26; 18,20).

²² Il suo *lalein* infatti suscita un'incomprensione sia da parte della folla (10,6), che da parte dei discepoli (16,18). Così crea una situazione di discriminazione. Per alcuni il suo *lalein* crea degli effetti negativi: la verità che ha parlato provoca in loro la voglia di ucciderlo (8,40), ma la stessa parola li giudicherà nell'ultimo giorno (12,48), perché fa sì che hanno il peccato che non avrebbero se Gesù non avesse parlato loro (15,22). Ma lo stesso *lalein* di Gesù ha anche degli effetti positivi: «molti credettero in lui» (8,30). Nei discorsi d'addio Gesù svela la finalità del suo *lalein* per i discepoli: li purifica (15,3), gli dà una protezione preventiva dagli scandali (16,1), gli dà possibilità di ricordare più tardi (16,4), e anche se nel momento presente desta la tristezza (16,6), gli conferisce la pace in lui (16,33) e la sua gioia (17,13).

²³ Nell'ambito linguistico greco la parola viene usata soprattutto dagli autori politici, per i quali significa *la libertà di parola*, di cui gode un libero cittadino nella democrazia attica. Tale libertà è ammessa solo tra uguali, cosicché se usurpata dagli schiavi viene considerata come arroganza. Con gli autori cinici l'ideale della *parrhsia*, originalmente aristocratico, diventa un ideale morale: *franchezza* di fronte ai concittadini. Se chi vuole dire la verità sinceramente trova opposizione e ostacoli, deve avere *coraggio* di parlare con franchezza. Nei LXX il concetto *parrhsia* (12 volte) assume un nuovo significato. Viene attribuito sia a Dio, che all'uomo. Dio guida con «libertà» il suo popolo dalla

In Gv la *parrhsia* è attribuita quasi esclusivamente a Gesù (7 volte su 9 in totale)²⁴. Possiamo dire con Heinrich Schlier che questo concetto «è associato in modo particolare all’operare di Gesù e rientra anch’esso nella dialettica della rivelazione del Gesù giovanneo»²⁵. In che cosa consiste questa dialettica? Nel paradosso del carattere pubblico della predicazione di Gesù, da una parte, e dell’inaccessibilità del suo messaggio per alcuni, dall’altra. Gesù stesso si comporta in modo ambiguo: da una parte evita la pubblicità, dall’altra parla pubblicamente²⁶. La tensione nel comportamento di Gesù, caratterizzato dai termini *parrhsia*– *en kruptw*/ha la sua ragione nell’ «asincronia» tra Gesù e gli uomini. All’invito dei fratelli di mostrarsi al mondo Gesù risponde: «Il mio *kairoj* non è ancora venuto, il vostro *kairoj* invece è sempre pronto» (7,6). Questa «asincronia» finirà con l’Ora di Gesù, come promette ai discepoli nel discorso d’addio: *Tauta en paroimajj Ielalhka unih ercetai wfa ofe ouketi en paroimajj Ialhsu unih alla parrhsia/peri tou patroj apaggelw unih* (16,25). Fino a questo punto il discorso di Gesù, anche se pronunciato pubblicamente, rimaneva enigmatico, anche per i discepoli che non lo capivano (cf. 11,14). Prima dell’Ora di Gesù, del *kairoj* stabilito dal Padre, non aiuta niente sfidarlo con

schiavitù (Lv 26,13), mentre l’uomo giusto può godere della «libertà, ferma speranza e gioiosa fiducia» (Gb 22,26). Cf. H. BALZ, «*parrhsia* *parrēsia* Offenheit, Öffentlichkeit, Freimütigkeit, (freudige) Zuversicht», in *EWNT*, III, 106-107; H. SCHLIER, «*parrhsia* *parrhsiazomai*», in *ThWNT*, V, 869-872.

²⁴ Nel NT *parrhsia* si trova 31 volte, di cui una sola volta nei sinottici (Mc 8,32). Solo Mc e Gv attribuiscono *parrhsia* a Gesù.

²⁵ H. SCHLIER, «*parrhsia*», 877: «Im Evangelium ist der Begriff *parrhsia* in eigentümlicher Weise mit der Wirksamkeit Jesu verbunden und nimmt an der Dialektik der johanneischen Jesusoffenbarung teil».

²⁶ Per la prima volta incontriamo in Gv il termine *parrhsia* nell’invito che fanno a Gesù i suoi «fratelli» della Galilea di andare in Giudea alla festa per farsi vedere. L’evangelista interpreta questa loro esortazione come segno di incredulità nei riguardi di Gesù (7,4-5). Gesù alla fine sale a Gerusalemme per la festa, ma non in modo vistoso (*ouv fanerw*), bensì segretamente (*en kruptw*) (7,10). D’altra parte Gesù parla con *parrhsia*, proprio venuto a Gerusalemme, durante la festa delle Capanne, malgrado i tentativi omicidi dei capi (7,25-26). Questa impavidità di Gesù contrasta con la pusillanimità di tutti nella folla che discutono di lui: *oukeij nestoi parrhsia/etalei peri autou dia ton fobon twi Youkaiym* (7,13). Alla fine Gesù stesso davanti ad Anna dirà di aver parlato sempre pubblicamente, mai in segreto – a modo dei maestri esoterici: *Egw parrhsia/Ielalhka tw/kosmw... kai en kruptw/etalhsa outen* (18,20). Ma ancora poco prima di quest’ultima confessione solenne, Gesù in un momento pericoloso si sarà ritirato (*ouketi parrhsia/peri pateri*) e avrà soggiornato in un luogo vicino al deserto (11,54).

i Giudei: *eivsu ei-o`Cristoj(eipe hinh parrhsia)(10,24)*. La *parrhsia* in fin dei conti esprime la libertà della sua autorivelazione al mondo.

3) *krazw*. In risposta alla discussione se Gesù potesse essere il Messia egli risponde con una proclamazione forte: *ekraxen oum en tw/ièrw/ didaskwn o` Vhsouf* (v. 28). Il verbo *krazein* è una delle parole onomatopeiche composte da *kr*+vocale+gutturale, esprimenti suoni striduli, rauchi, aspri. In tal modo è in grado di imitare il gracchiare dei corvi²⁷. Significa prima di tutto *gridare con voce alta, strillare*. Può trattarsi di un grido inarticolato²⁸, ma significa anche, e nel NT più spesso, *proclamare, annunciare ad alta voce* (spesso unito con *Iegw*, come nel caso di Gv 7,28).

Per quanto riguarda l'uso veterotestamentario di *krazein* i LXX con esso traducono i verbi ebraici צעק, זעק e קרא. Soprattutto l'ultimo di essi ricorre spesso nei salmi dove designa il grido dell'orante a Dio, per lo più nella situazione di necessità. Importante per l'uso neotestamentario, e anche per il nostro caso, è lo sviluppo dell'uso di *krazw* nella letteratura giudaica. Giuseppe Flavio e i rabbini lo utilizzano per l'attività dei profeti. L'espressione «il profeta... gridò dicendo» è divenuta una formula di citazione dei passi della Scrittura²⁹.

Nei sinottici questo verbo viene adoperato per lo più laddove qualcuno rende testimonianza a Gesù, come i demoni urlanti che lo riconoscono come il Figlio di Dio (Mc 5,7 ecc.), i ciechi che lo invocano come il Figlio di Davide (Mc 10,47) o la folla che lo accoglie con giubilo a Gerusalemme (Mc 11,9 par.)³⁰. Giovanni nei casi analoghi usa *kraugazw*³¹, mentre *krazw* lo riserva per Gesù, con eccezione di una sola presenza dove il verbo si riferisce al Battista; si tratta comunque sempre del contesto delle discussioni sull'identità di Gesù. Già il Battista nel prologo proclama solennemente

²⁷ W. GRUNDMANN, «*krazw, awakrazw, kraugh, kraugazw*», in *ThWNT*, III, 898: «*Krazw* entspricht unserem "krächzen", wie überhaupt verschiedene Schallwörter, bestehend aus kr + Vocal + Guttural für kreischende, rauhe, heisere Töne gebildet sind. Es ist dem Krächzen der Raben nachgebildet».

²⁸ In questo senso si può trattare di raglio dell'asino (Gb 6,5), di grida di spavento dei discepoli (Mt 14,26) o di urla degli ossessi (Mc 5,5 ecc.), di grida di una donna partoriente (Ap 12,2) e del grido di Gesù morente (Mt 27,50).

²⁹ Cf. W. GRUNDMANN, «*krazw*», 900.

³⁰ Per una visione più dettagliata cf. H. FENDRICH, «*krazw*krazō schreien, rufen», in *EWNT*, II, 774-775.

³¹ In 12,13 si tratta del grido «Osanna» alla venuta di Gesù a Gerusalemme; in 18,40; 19,6.12.15 invece sono le grida della folla che chiede da Pilato la morte di Gesù e in 11,43 Gesù stesso con questo grido chiama Lazzaro dal sepolcro.

(*kelragen legwn* 1,15) la sua testimonianza su Gesù. Negli altri tre casi il soggetto del verbo è sempre Gesù e il verbo è sempre in aoristo. La prima presenza è proprio in 7,28. Gesù reagisce all'obiezione contro la sua messianicità gridando e rivelando il mistero della sua vera origine. Altra ricorrenza di *krazw*, la troviamo poco dopo, in 7,37: Gesù nell'ultimo giorno della festa di nuovo alza la voce, anche qui nel contesto delle discussioni circa la sua persona, questa volta non riguardo alla sua provenienza, bensì alla sua partenza (7,31-36), e invita a sé chi è assetato, per dargli l'acqua viva (7,38). L'ultimo luogo dove Gesù grida è 12,44, dove reagisce alla fede di «molti capi» che a causa della paura dei farisei non la confessano (12,42s.). A questa pusillanimità Gesù risponde con una parola forte (gridata) di rivelazione (dell'unità tra Gesù e Colui che lo ha mandato), d'invito implicito alla fede in Gesù-luce e di ammonimento (parla del giudizio) (cf. 12,44ss.). Possiamo concludere che in tutti i casi in cui Gesù in Gv grida, si tratta «di proclamazioni di ben precisi misteri relativi alla sua persona e alla sua opera, che egli annuncia solennemente, gridando»³². Il verbo, riferito a Gesù, è da leggere nel senso giudaico-rabbinico come un grido d'annuncio profetico e di rivelazione, e non in quello veterotestamentario (dell'orante).

4) *didaskw*. Il grido di Gesù in 7,28 viene caratterizzato mediante il participio attivo *didaskwn* con una determinazione spaziale: *en tw/ ièrw/*. Giovanni usa questo verbo 10 volte, 7 volte riferito proprio a Gesù, una volta al Padre (8,28), una volta al Paraclito (14,26) e una volta al cieco nato, accusato dai Giudei di pretendere di poter insegnar loro (9,34). In Gv non si dice mai dei Giudei, dei sacerdoti, dei farisei e dei dottori della Legge di insegnare. Gesù dunque è l'unico insegnante autorizzato e competente secondo Giovanni che descrive con predilezione la sua attività con il verbo *didaskw*³³.

³² W. GRUNDMANN, «*krazw*», 902: «Jeweils handelt es sich um Proklamationen von ganz bestimmten Geheimnissen seiner Person und seines Werkes, die er feierlich kündigt und ausruft (*krazein*)».

³³ Delle 7 ricorrenze di *didaskw* riferito a Gesù, 5 sono usate dal narratore per descrivere l'attività di Gesù, una volta si trova nella bocca dei Giudei, sospettosi che Gesù intenda di andare a insegnare ai Greci (7,35), e l'ultima volta Gesù stesso, davanti al sommo sacerdote Anna, confessa di aver insegnato in pubblico: nelle sinagoghe e nel tempio (18,20). Il narratore conferma questa confessione pubblica: secondo lui Gesù insegna una volta nella sinagoga a Cafarnaò (6,59) e 4 volte nel tempio (7,14.28; 8,2.20). Il tempio di Gerusalemme è dunque il luogo privilegiato per l'insegnamento di Gesù.

Quando Gesù, in 7,29, per la prima volta in Gv, afferma di conoscere Dio, allora questa parola rivelatoria fa parte della sua attività caratteristica, d'insegnare, un'attività che sulla terra spetta solo a lui³⁴ ed è invece propria anche al Padre e allo Spirito e inserisce dunque Gesù tra gli insegnanti divini.

1.3.2 Venuta: *ercomi* riferito a *Cristoj*, a Gesù e all' *wfa autou*

Nella presente pericope il verbo *ercomi*, venire, si trova tre volte con tre soggetti diversi: *o' Cristoj* che deve venire (v. 27), Gesù (in prima persona) che non è venuto da se stesso (v. 28) e *li' wfa* di Gesù che non è ancora venuta (v. 30).

Il verbo *ercomi* significa fondamentalmente *venire* e *andare*. Si usa riferito sia a persone che si muovono nello spazio che alle realtà inanimate, come il tempo, la sorte, il fato, gli stati d'animo. Può avere la forma composta e allora determinati prefissi precisano la direzione del movimento³⁵. In Gv il verbo *ercomi* ricorre 153 volte³⁶. Per soggetto ha Gesù (42 volte), il Messia o il Profeta o «colui che viene dopo di me» (13), il Battista (2), la luce (3), il vento (1), il Paraclito (4), poi molte volte diverse persone (discepoli, credenti, i romani ecc.), ma anche determinate realtà come metitura, barche, notte, ladro, lupo, il principe di questo mondo, la voce dal cielo, sangue e acqua, la parola. Spesso il significato del verbo è quello comune, di uno spostamento locale, in alcuni casi però ha un senso teologico più profondo. Così l'espressione *ercesqai proj* con Gesù come complemento equivale a seguire Gesù, credere in lui, essere suo discepolo (3,26; 6,35 ecc.). Rispetto alla pericope in questione sono importanti le ricorrenze in cui *ercomi* viene riferito al Cristo, a Gesù e alla sua Ora.

³⁴ Oltre al verbo *didaskain* Giovanni usa 8 volte il sostantivo *didaskaloj*, 7 volte riferito a Gesù che viene chiamato così dai primi discepoli (1,38: come traduzione dell'aramico *Rabbi*, da Nicodemo (3,2), dai dottori della Legge e farisei (8,4), da Marta (11,28), dai discepoli (13,13-14), dalla Maddalena (20,16: *Rabbouni*). Gesù ricorda Nicodemo a essere *o' didaskaloj tou Israhel* (3,10), ma con ironia, facendo apparire ancora di più l'ignoranza del vecchio rabbi. Gv usa anche tre volte il sostantivo *didach*, si tratta sempre della dottrina di Gesù, anche se la sua vera origine è «colui che lo ha mandato» (7,16), «Dio» (7,17). Il sommo sacerdote interroga Gesù «riguardo ai suoi discepoli e alla sua dottrina» (18,19), concentrandosi sulla parte essenziale della missione di Gesù secondo Giovanni.

³⁵ Cf. J. SCHNEIDER, «*ercomi*», in *ThWNT*, II, 662-663; T. SCHRAMM, «*ercomi* *erchomai* kommen, gehen», in *EWNT*, II, 139.

³⁶ Oltre al verbo semplice Gv 74 volte usa i verbi composti: 1 *auercomi*, 20 *apercomi*, 1 *diercomi*, 15 *eisercomi*, 30 *ercomi*, 1 *prosercomi*, 5 *sunercomi*.

1) *La venuta del Cristo*: La parola **crístoj** è un aggettivo verbale (participio passivo) derivato dal verbo **crìw**, *spalmare, ungere*, e significa dunque *spalmabile* o *spalmato, unto*. All'infuori della Bibbia (LXX e NT) e degli scritti giudaici e cristiani **crístoj** non viene mai usato per persone. Nel NT invece si riferisce esclusivamente a persone, sia al Messia atteso dai Giudei in futuro, sia a Gesù di Nazaret, confessato dai cristiani come il Messia ormai venuto³⁷. Per quanto riguarda le radici veterotestamentarie dell'attesa messianica al tempo neotestamentario, è interessante che nell'AT la figura dello strumento prescelto di Dio per attuare la salvezza non viene denominata מָשִׁיחַ³⁸. È il giudaismo primitivo che con la parola «Messia» denomina la figura attesa per il tempo della salvezza.

Nel NT **Crístoj** ricorre 531 volte (in tutti gli scritti tranne 3Gv), di cui 19 volte in Gv. Qui il titolo viene riferito tre volte a Giovanni che nega di essere il Cristo (1,20; 3,28) ed è interrogato da parte dei farisei perché allora battezzasse se non lo è (1,25). Sei volte **Crístoj** si riferisce al Messia atteso con delle aspettative formulate in un «dogma messianico» (4,25; 7,27.31.41b.42; 12,34); in questi casi ci si domanda se Gesù possa essere il Messia, ma tale possibilità viene per lo più scartata. Sei volte il nome **Crístoj** è usato come predicato, di cui soggetto è Gesù³⁹. Due volte incontriamo il titolo «Gesù Cristo»: nel prologo (1,17) e nella preghiera sacerdotale (17,3). Due volte Giovanni adopera la parola **Messiaj** (1,41; 4,25; nel NT si trova solo qui!), una traslitterazione dell'aramaico מְשִׁיחָא, fornita dalla traduzione greca. Mettendo nella bocca di vari personaggi (la

³⁷ Così il NT prosegue nella linea dell'AT. Nei LXX infatti con la parola **crístoj** viene tradotto l'ebraico מָשִׁיחַ che è participio sostantivizzato del verbo מָשַׁח, *ungere*. Tale parola ebraica si trova nell'AT per lo più nello stato costruito nell'espressione מְשִׁיחַ יְהוָה o con suffisso possessivo («mio unto»). Con questa espressione non si designano mai cose, per esempio oggetti cultuali, ma sempre persone. Unto è il re, poi il sacerdote, solo raramente anche il profeta (1Re 19,16; Is 61,1).

³⁸ Si parla invece del «germoglio dal tronco di Iesse» (Is 11,1), del «dominatore in Israele» (Mi 5,1), di «un ramoscello dalla cima del cedro» (Ez 17,22), del «pastore», di «Davide mio servo» (Ez 34,23) ecc. Il salvatore atteso ha certamente tratti reali: «Ecco, a te viene il tuo re...» (Zc 9,9).

³⁹ Si tratta della domanda se lui non sia per caso il Cristo (4,29), o se i capi non abbiano creduto che lo fosse (7,26), o dell'opinione seria al riguardo (7,41), o di una domanda fatta direttamente a Gesù da parte dei Giudei (10,24), o di una meravigliosa confessione di fede da parte di Marta (11,27), o, alla fine, della prima conclusione del vangelo la quale esprime il fine per cui il libro è stato scritto: **ija písteušite oti Vlsouj estin o Crístoj**... (20,31).

Samaritana, la folla, i Giudei, Marta) le affermazioni riguardo al Cristo, Giovanni ci offre una rassegna delle credenze sul Cristo del suo tempo⁴⁰.

2) *La venuta di Gesù*: All'obiezione che il Cristo quando verrà, nessuno saprà da dove, Gesù risponde, affermando di non esser venuto da se stesso: *apVenutou/ouk ethluga* (7,28). In Gv Gesù è soggetto di *erconi* 42 volte (più 24 volte dei verbi composti). In una metà di queste ricorrenze il verbo ha un semplice senso di movimento locale: Gesù va qua e là, esce da una località ed entra in un'altra. Ma nel resto dei casi *erconi* acquista un significato più profondo: esprime l'origine ultraterrena di Gesù o della sua missione: lui «viene» nel mondo da Dio, dal Padre⁴¹. Alcune volte Gesù precisa la finalità della sua venuta⁴². Con lo stesso verbo esprime anche il ritorno al Padre mediante la sua morte (16,7; 17,11.13). Ai discepoli però promette di «venire di nuovo» a loro dopo la sua partenza (14,3.18.23.28). E infatti le apparizioni del Risorto sono descritte come la sua venuta (20,19.24.26; 21,13). Ma questo non è l'ultima venuta di Gesù. Ancora come risorto, con la sua ultima parola in Gv, Gesù promette di nuovo di venire (21,22.23).

Il verbo *erconi* riferito a Gesù dunque include tutto il mistero della sua persona e della sua missione: l'origine e il fine ultimo nel Padre (non viene da se stesso, bensì dal Padre e a lui torna), il senso salvifico della sua esistenza terrena («sono venuto per...»), il rapporto con il mondo, in cui viene e che lascia, il rapporto con i discepoli, ai quali tornerà: si tratta della sua venuta dopo la morte, attraverso le sue apparizioni, ma anche attraverso il dono dello Spirito (15,26; 16,7.8.13), mediante cui Gesù e il Padre vengono nell'intimo dei fedeli (14,23).

⁴⁰ Sei volte si attesta l'attesa della sua venuta: 4,25; 7,27.31.41.42; 11,27. Quando verrà, ci annuzierà tutto (4,25), non si saprà la sua origine (7,27), farà dei segni (7,31), non verrà dalla Gallilea (7,41), ma dalla Giudea, da Betlemme, dal seme di Davide (7,42). Il Messia rimarrà in eterno (12,34).

⁴¹ In 3,2 è Nicodemo che ha riconosciuto in Gesù un «maestro venuto da Dio», mentre in tutti gli altri casi è Gesù stesso che afferma di esser venuto da Dio (5,43; 7,28; 8,14.42; 9,39; 10,10; 12,27.46.47; 13,3; 15,22; 16,27.28; 18,37) e in 16,30 lo ripetono i suoi discepoli.

⁴² Gesù è venuto nel mondo «per il giudizio» (9,39), «perché abbiano la vita» (10,10), a causa dell'Ora (12,27), «perché chi crede non rimanga nelle tenebre» (12,46), «non per giudicare il mondo ma per salvare il mondo» (12,47), «per testimoniare sulla verità» (18,37).

3) *La venuta dell’Ora*: I gerosolimitani non riescono a catturare Gesù, *qfi oupw ethluxeì hì wfa autou* (v. 30). L’ultimo soggetto di *erconi* nel passo in questione è «la sua ora».

Il vocabolo *wfa* nel greco classico significa anzitutto *il tempo opportuno, fissato per qualcosa*. È sempre un tempo concreto, determinato di/per qualche cosa o qualche azione. Solo più tardi si passa al significato di *breve spazio di tempo* per arrivare finalmente alla *dodicesima parte del giorno o della notte*. Nei LXX quando il vocabolo traduce l’ebraico עֵת, ha un significato simile a quello greco classico, cioè di *tempo stabilito per qualcosa, di tempo opportuno o di breve tratto di tempo*. Solo nelle parti originalmente greche si trova *wfa* nel senso di *ora*. Il NT (106 ricorrenze) continua a usare il termine *wfa* nel senso greco classico e in quello dei LXX, e quindi designa soprattutto il *periodo stabilito per qualcosa*, ma talvolta anche $\frac{1}{12}$ del giorno. Nel tempo neotestamentario era diffuso anche il senso del *tempo stabilito da Dio per la realizzazione di eventi apocalittici*⁴³.

In 14 delle 26 ricorrenze in Gv l’*wfa* è soggetto di *erconi* in vari tempi. Due volte la formulazione è negativa: l’ora non è ancora venuta (7,20; 8,20), in altri casi si tratta delle affermazioni positive: l’ora viene o è già venuta⁴⁴. In tutte le ricorrenze di *wfa* connessa con *erconi* possiamo distinguere quelle in cui *wfa* è riferita a Gesù mediante l’articolo determinato o il pronome possessivo, *hì wfa, hì wfa autou*⁴⁵, da quelle in cui *wfa* è indeterminata, «un’ora», o si riferisce ad altre persone: alla donna partoriente (16,21), ai persecutori futuri dei discepoli (16,2.4) o ai discepoli nella loro fuga (16,25).

Nei casi del primo tipo, quelli dell’ora determinata, si tratta dell’Ora di Gesù, di un momento importante, anzi, del momento più importante della sua vita. È l’ora del passaggio da questo mondo al Padre (13,1), della sua glorificazione (12,23; 17,1). È il momento che Gesù non vuole anticipare (2,4), che però determina tutta la sua vita, a cui essa tende. Si tratta del momento per cui Gesù è venuto, che turba la sua anima, essendo l’ora della passione, ma che comunque è un’ora benvenuta, perché gli dà l’occasione di esclamare: «Padre, glorifica il tuo nome!» (12,28). Quest’Ora è il momento

⁴³ Cf. G. DELLING, «*wfa*», in *ThWNT*, IX, 675-679.

⁴⁴ Una volta il verbo *venire* è unito all’*wfa*, senza che essa ne sia il soggetto, lo è invece Gesù: *dìa touto helqon eij thn wfan tauthn* (12,27). Un’altra volta l’ora è collegata con l’idea della venuta, però mediante un altro verbo: *oupw hkei hì wfa nou* (2,4).

⁴⁵ In questa categoria possiamo inserire anche 2,4, dove *wfa* appare con un altro verbo: *oupw hkei hì wfa nou*

della glorificazione reciproca tra il Padre e il Figlio (17,1), è l'ora culminante di tutta la vita e la missione di Gesù. Perciò non è a disposizione dell'uomo. Finché non è arrivata, i nemici non possono catturarlo, come avviene proprio nella pericope in questione (7,30; 8,20).

Nella seconda serie delle ricorrenze di *wfa* manca la determinazione con l'articolo o il pronome possessivo. «Sembra che questi passi applichino gli effetti dell'ora di Gesù a coloro che credono in lui»⁴⁶. Gesù parla di un'ora in cui Dio non si adorerà più a Gerusalemme o a Garizim, bensì in spirito e verità (4,21.23), e i morti nei sepolcri, sentendo la voce del Figlio di Dio, vivranno (5,25.28). Si tratta di un futuro, che però, nello stesso tempo, si dichiara già presente: *ercetai wfa kai nuh estin* La promessa escatologica in Gesù diventa una presenza storica. Ma questo *nuh estin* anche se lo pronuncia il Gesù terreno, si realizzerà solo attraverso l'Ora di Gesù. È un *nuh* che si riferisce a tutta l'opera di Gesù, incominciata con la sua venuta nel mondo, compiuta nell'Ora, ma continuata anche dopo la risurrezione. Nel capitolo 16 il termine *wfa* di nuovo senza determinazione, designa il tempo dei discepoli. Gesù si congeda con loro prima di entrare nell'Ora della passione. Promette loro di non parlare più in enigmi, ma apertamente (16,25). Ma sarà anche un momento critico per i discepoli⁴⁷. Quest'ora del dolore, della persecuzione e della fuga dei discepoli ha parte all'Ora di Gesù, che lo turba nell'anima, eppure è già l'ora piena della luce di gloria; così anche l'ora di tribolazione dei discepoli è già penetrata dalla luce di gioia.

Gv usa 8 volte il vocabolo *wfa* anche nel senso cronologico della dodicesima parte del giorno (11,9). Ma anche qui si tratta non di una mera indicazione cronologica, bensì, data l'importanza dell'avvenimento che in essa si compie, di un momento opportuno e decisivo, di un momento di presenza salvifica di Gesù⁴⁸.

⁴⁶ R.E. BROWN, *The Gospel according to John I-XII*, 518: «It seems that these passages apply the effects of Jesus' hour to those who believe in him» (traduz. it. *Giovanni*,1460).

⁴⁷ Si avvicina infatti un'ora della caduta dei discepoli, della loro fuga e dispersione (16,32). Anzi, Gesù preannuncia loro un'ora di grande tribolazione, della persecuzione, un'ora dei loro persecutori, *h' wfa autwn* (16,4), in cui «chiunque vi ucciderà crederà di rendere culto a Dio» (16,2). Ma quest'ora di tribolazione è come un'ora del parto, sarà seguita da una gioia, quando Gesù rivedrà i suoi (16,21).

⁴⁸ Nell'ora decima i due discepoli vedono dove Gesù rimane (1,39). Nell'ora sesta, cioè a mezzogiorno, alla luce più forte, Gesù si rivela alla Samaritana come il Messia (4,6). Nell'ora settima è stato guarito il figlio del funzionario reale, fatto condizionato dalla sua fede e che porta alla fede tutta la sua casa (4,52s.). Di nuovo nell'ora sesta, a mezzogiorno, all'ora in cui si uccidono gli agnelli nel tempio e nel momento di piena luce, Pilato presenta ai Giudei Gesù come il loro re, pronunciando proprio adesso l'unico

1.3.3 Conoscenza: *gimskw oida*

Il terzo campo semantico riguarda il tema proprio di questo lavoro, cioè la conoscenza. In 7,25-30 tale concetto ricorre 7 volte, espresso con due verbi, *gimskw* e *oida*. Prima i gerosolimitani esprimono l'ipotesi che i capi abbiano riconosciuto (*egmsan*) Gesù come il Cristo (v. 26), l'ipotesi che loro stessi subito scartano in base al fatto di sapere (*oiklanen*) di dove è Gesù, mentre del Cristo nessuno sa (*gimsker*) donde sia (v. 27). Gesù ammette che loro conoscano (*oikate*) lui e la sua provenienza, eppure non conoscono (*ouk oikate*) Colui che l'ha mandato (v. 28), che lui invece conosce (*oika* v. 29). Ora bisogna determinare il significato di questi due verbi in Gv e la differenza tra di loro, se c'è.

1) *gimskw*. Il verbo *gimskw* (forma più antica *gigmskw*) indica la percezione intellettuale di un oggetto o di un rapporto obiettivo, sia che esso entri per la prima volta o rientri nella coscienza del soggetto (venire a sapere), sia che esso sia già in essa presente (riconoscere)⁴⁹. Etimologicamente *gimskw* è apparentato con *ginonai*, che significa *nascere, diventare*. Questa vicinanza lessicale è segno dell'intuizione primordiale di analogia tra il processo naturale di concepimento e nascita con il processo conoscitivo. Il verbo *gimskw* ha avuto originalmente questo significato di processo, con cui si arriva al possesso della conoscenza, anche se poi ha acquistato anche l'altro senso, quello di possesso della conoscenza⁵⁰.

Nel NT il verbo *gimskw* ricorre 222 volte, di cui 57 sono in Gv che si trova con una tale frequenza al primo posto tra gli scritti neotestamentari.

verdetto del processo con Gesù (19,14). Anche quando si dice che il discepolo prediletto «da quell'ora» ha preso la madre di Gesù con sé (19,27), si tratta di un dato cronologico, vero, ma anche teologico: la prima cellula della comunità di Gesù è il frutto della sua Ora.

⁴⁹ R. BULTMANN, «*gimskw*», in *ThWNT*, I, 688-689: Das Verb «bezeichnet im griechischen Sprachgebrauch das verstehende Erfassen eines Gegenstandes oder Sachverhalts, einerlei ob dieser neu bzw. wieder in den Gesichtskreis des Erfassenden tritt (*kennenlernen, erfahren, [wieder]erkennen*), oder ob er schon in ihm vorhanden war (*erkennen*)».

⁵⁰ R. BULTMANN, «*gimskw*», 689: «Ursprünglich ist, wie die inchoative Bildung zeigt, das Ingressive des Aktes des Erfassens betont, doch kann dieses zurücktreten und verschwinden, so dass der Sinn der von *kennen, verstehen, wissen* ist, wie denn überhaupt der Gebrauch des Perfekt *egmka* weithin durch den von *oida* verdrängt ist, und wie umgekehrt zu *eidenai* das Substantiv *eiphsij* fast durch *gmsij* oder *gmwnt* verdrängt ist».

Non usa invece mai il sostantivo *gimšij*, «senza dubbio perché in quell'epoca di gnosticismo nascente la parola aveva già delle risonanze sospette»⁵¹. Ma la ragione può essere anche semplicemente quella della preferenza ben nota, da parte di Giovanni, dei verbi ai sostantivi. Quando Gesù è soggetto di *gimškw*, allora oggetto ne è 2 volte Dio, in altri 10 casi gli uomini. Altri soggetti di *gimškw* sono: i discepoli, gli avversari, altre persone umane, una volta il Padre (10,15) e 5 volte il «mondo»; nella maggioranza di queste presenze l'oggetto complemento è Dio, il Padre, Gesù e il Paraclito. Quando Gesù è oggetto di *gimškw*, c'è una differenza nell'uso del verbo: solo il Padre conosce il Figlio (10,15), mentre gli uomini e il «mondo» o non lo conoscono affatto (il verbo in negativo) o lo devono ancora conoscere (il verbo in una frase finale), con l'eccezione dei «miei» in 10,14 che lo conoscono già.

2) *oida*. Il verbo *oida* è antico perfetto di *eidon* che a sua volta è aoristo di *oraw* il quale significa *vedere*. Pur essendo un perfetto, *oida* è usato sempre con valore di presente: *ho percepito, ho visto, dunque so, conosco*⁵². Si tratta di «vedere» con l'occhio della mente e dunque della conoscenza puramente intellettuale che di per sé prescinde dall'esperienza sensitiva. Nel greco classico designa il possesso teoretico di un sapere, a differenza di *gimškw* (riconoscere), originalmente incoativo, che significa acquisizione di una conoscenza, e del risultativo *epistami*, che indica più una capacità pratica⁵³.

In Gv *oida* si trova 84 volte (nel NT 318 volte), 25 volte ha Gesù per soggetto, negli altri casi i soggetti sono diverse persone umane. Mai si trova in Gv Dio come soggetto di *oida*. Quando Gesù è il soggetto, la sua conoscenza riguarda Dio, il Padre (8 volte, di cui in 4 casi Dio è in accusativo come complemento diretto), gli uomini (la maggioranza delle ricorrenze), o anche «tutto» (*panta* 16,39; 21,17), le «lettere» (7,15), tutto ciò che riguarda la sua persona (8,14), la sua missione (6,6; 13,3; 19,28), il suo destino (18,4), la sua Ora (13,1). Con questa onniscienza di Gesù contrasta l'ignoranza umana. Infatti quando sono gli uomini a essere il soggetto (i discepoli di Giovanni Battista, il Battista stesso, i discepoli di Gesù, i nemici di Gesù e altre persone), il verbo *oida* per lo più è formulato negativamente oppure, in alcuni casi d'affermazione positiva, esprime

⁵¹ I. DE LA POTTERIE, «*oida* e *gimškw*. I due modi di “conoscere” nel quarto vangelo», in *Studi di cristologia giovannea*, Genova 1992, 303.

⁵² Cf. H. SEESEMANN, «*oida*», in *ThWNT*, V, 120.

⁵³ Cf. A. HORSTMANN, «*oida* oida wissen, (er)kennen, verstehen», in *EWNT*, II, 1207.

l'ignoranza umana mediante ironia: qualcuno è convinto di sapere, pur non sapendo niente (9,24).

3) *Rapporto tra i verbi oida e gimskw in Gv*: Si discute molto sulla differenza o meno nel significato tra i verbi *oida* e *gimskw* nell'uso giovanneo. Ignace de la Potterie⁵⁴, schierandosi dalla parte degli autori a cavallo dei secoli XIX-XX, prevalentemente inglesi, come B. F. Westcott, J. B. Lightfoot, E. A. Abbott, condivide la loro convinzione che Giovanni mantenga la differenza di senso dei due verbi quale si trova nel greco classico. Secondo de la Potterie, dunque, Giovanni usa *gimskw* ogni volta quando si tratta di acquisizione della conoscenza. Al contrario *oida* indica la conoscenza in quanto oramai acquistata, posseduta, come un assoluto: considerata in se stessa. In negativo designa un'ignoranza totale (mentre la negazione di *gimskw* significa solo un'ignoranza relativa, provvisoria: non ho notato, di questo non so niente). Se *gimskw* viene applicato a Gesù, si tratta di una conoscenza naturale, acquisita in modo umano ordinario. Se invece Gesù è il soggetto di *oida*, si tratta di una conoscenza assoluta, non acquisita per vie umane; così Gesù conosce le cose divine: non solo il Padre, ma anche l'opera che il Padre gli ha affidato. In tal modo de la Potterie trova nella variazione dei due verbi un'espressione della cristologia giovannea, vale a dire della distinzione, in Gesù, di una capacità conoscitiva puramente umana accanto a quella divina⁵⁵. Quando *gimskw* riguarda i discepoli, allora sottolinea il carattere progressivo della loro conoscenza nei riguardi di Cristo: per mezzo del suo insegnamento. La condizione dalla loro parte è la fede. Designata con *oida* la conoscenza dei discepoli è ormai posseduta, una certezza assoluta, o anche un coglimento immediato, intuitivo, un sapere tutto di una cosa; oppure, se formulato in negativo, un'ignoranza totale.

Questa distinzione tra i due verbi nell'uso giovanneo è condivisa fino ad oggi da diversi autori⁵⁶, nello stesso tempo però contestata da altri. Secondo

⁵⁴ I. DE LA POTTERIE, «*oida e gimskw...*», 303-315.

⁵⁵ I. DE LA POTTERIE, «*oida e gimskw...*», 309: «Da una parte Cristo possiede la conoscenza divina del Verbo, che parla del Padre come testimone oculare, e al cui sguardo nulla è nascosto dell'opera della salvezza; dall'altra parte il Quarto Vangelo ci mostra anche la conoscenza ordinaria dell'uomo Gesù, di colui che penetra, per simpatia e intuizione, fin nei recessi del cuore umano, o che, semplicemente, è messo al corrente degli avvenimenti come tutti gli altri uomini. La sua conoscenza non è quella del 'perfetto gnostico' (cf. Bultmann), ma quella del Figlio dell'Uomo, del Verbo fatto carne: la sua conoscenza divina è messa in piena luce; ma anche la sua conoscenza umana, sperimentale, è chiaramente affermata».

⁵⁶ Cf. per esempio A. HORSTMANN, «*oida...*», in *EWNT*, II, 1207.

C. S. Keener si tratta semplicemente dei sinonimi, del tutto interscambiabili, anche se ammette che Giovanni sembri preferire *oida* quando si tratta della conoscenza dell'origine o del fine⁵⁷. Heinrich Seesemann osserva che *oida* in generale molte volte sostituisce il perfetto *egnwka* e che può ricorrere anche altrimenti come sinonimo di *gimwkw*, e «quando i due verbi vengono usati assolutamente nel greco della koiné non si può cogliere (...) quasi alcuna differenza di significato, particolarmente dove il carattere incoativo di *gimwskain* non è preminente o manca del tutto»⁵⁸. Poi adduce i luoghi in Gv dove i due verbi sono sinonimi (7,27; 8,55; 17,7; 21,17) e conclude: «Sarà dunque bene esser cauti nell'accentuare troppo il significato peculiare di questi due termini»⁵⁹.

A mio avviso, la tesi di I. de la Potterie è in parte vera. Per Giovanni i verbi *oida* e *gimwkw* non sono semplici sinonimi che adopera a piacere. Basta contare le ricorrenze dei due verbi nel Quarto Vangelo per rendersi conto che il suo autore preferisce *oida*, soprattutto quando si tratta della conoscenza di Gesù, e se questa viene riferita al Padre come oggetto, *oida* è usato quasi esclusivamente⁶⁰. Anche in tutti i casi in cui si tratta della conoscenza di se stesso, del suo destino, della sua Ora, da parte di Gesù, Gv usa *oida*. È pure significativo che la (non)conoscenza da parte del mondo è espressa sempre con *gimwkw*. Dall'altra parte è vero, come osserva Seesemann, che in 7,27; 8,55; 17,7; 21,17 i due verbi sono sinonimi, anzi, si può aggiungere ancora 15,21 in confronto con 16,3 e forse anche 8,27 in confronto con 16,18. Dobbiamo dunque concludere che Giovanni dà una sfumatura al significato di ciascuno di essi, fino al punto da dare a una determinata situazione il senso proprio attraverso il confronto tra questi due significati. Ma questo non vale sempre. Altre volte la varietà dei verbi può avere semplicemente una ragione stilistica. Se allora si vuole affermare che

⁵⁷ Cf. C.S. KEENER, *The Gospel of John*, I, 244s.

⁵⁸ H. SEESEMAN, «*oida*», 120: «Bei der abs. Verwendung der Verben wird im Koine-Griech häufig kaum ein Unterschied in der Bdtg. festgestellt werden können; insonderheit ist das dort der Fall, wo das inchoative Moment des *gimwskain* zurücktritt oder fehlt».

⁵⁹ H. SEESEMAN, «*oida*», 120: «Man wird sich demnach hüten müssen, diese Vokabeln in ihrer Bedeutung zu pressen».

⁶⁰ Solo in due casi, infatti, la conoscenza del Padre da parte di Gesù è designata con il verbo *gimwkw* (10,15; 17,25), ma in questi due casi la ragione è evidente: in 10,15 Gesù paragona la conoscenza reciproca tra lui e i suoi con quella che c'è tra lui e il Padre; ora tale confronto è possibile solo con l'uso dello stesso concetto. La stessa ragione si può cercare nel secondo caso, in 17,25, dove Gesù giustappone l'ignoranza del Padre da parte del mondo e la sua propria conoscenza del Padre.

Giovanni dà a ciascuno dei due verbi un senso preciso, dobbiamo ammettere che non sia in ciò del tutto conseguente. Non sembra cioè che ponga il fulcro nella diversità dei termini, quasi come se si definisse uno in opposizione all'altro. Possiamo parlare più di una sfumatura di significato nei verbi diversi, piuttosto che di un significato differente precisamente definito. Se volessimo attribuire a Giovanni la seconda intenzione, dovremmo, con de la Potterie, spingere un po' troppo l'idea e arrivare a delle interpretazioni un po' forzate, come quelle di 2,24-25 e 21,17⁶¹.

1.3.4 Provenienza: *pojen apo e para*

Il quarto campo semantico riguarda il tema di provenienza e di origine che costituisce il fulcro di tutto il brano. Si tratta della provenienza di Gesù e del Messia. L'ipotesi dei gerosolimitani, che i capi del popolo abbiano riconosciuto in Gesù il Cristo, collide col fatto che loro sanno donde è Gesù (*oikianen pojen estin*), mentre del Cristo *oudeij gimnskei pojen estin* (v. 27). Gesù nella sua risposta riprende la loro affermazione: *oidate pojen eimi*, ma la riporta alla giusta misura, mostrando la sua vera provenienza: con una proposizione negativa (*apV exautou/ ouk ethluga*, v. 28) e una positiva (*parV autou/ eimi*, v. 29). La provenienza o l'origine di Gesù/il Cristo è in questo brano espressa con l'avverbio interrogativo di moto da luogo *pojen* e con le preposizioni *apo e para*, in collegamento con i verbi *eimi*, o *erconai*.

1) *pojen* L'avverbio interrogativo *pojen da dove*, si utilizza laddove si pone una domanda sul punto di partenza di un movimento o su provenienza

⁶¹ I. DE LA POTTERIE, «*oida e gimnsw...*», 306-307: Rispetto al *gimnskein* di Gesù in 2,24-25 non si tratta, secondo l'autore, di una conoscenza soprannaturale dello stato d'animo degli uomini, della sua onniscienza, ma piuttosto di uno sguardo umano scrutatore e penetrante e di un'esperienza con uomini. Anche il 21,17 si tratta della conoscenza umana, cui Pietro si appella nella risposta alla terza domanda di Gesù sull'amore: *panta su oidaj/ su gimnskeij ofi filw/ se* I due verbi non sono qui sinonimi. «Al contrario, il cambiamento di verbo nella terza risposta è l'indizio di una nuova connotazione. Le prime due volte Pietro, sicuro di sé (...), fa appello all'intuizione soprannaturale di Cristo; la terza volta egli esita e si limita a richiamare questa onniscienza in modo generale (*panta su oidaj*, cf. 16,30), ma per ciò che riguarda il proprio atteggiamento, egli osa invocare come prova del suo amore soltanto l'esperienza che Cristo ne ha fatta: *gimnskeij* deve essere inteso qui con la seguente connotazione: "tu hai potuto costatare, tu devi sapere che ti amo."» – Questo è troppo spinto! Al contrario, Pietro non può contare sulla conoscenza sperimentale che Gesù ha di lui: Pietro non poteva aver convinto Gesù del suo amore, avendolo rinnegato per tre volte!

di una persona o cosa o su causa/motivo. Introduce domande sia dirette, sia indirette. In Gv si trova 12 volte, quasi sempre riferito in qualche modo a Gesù. Solo in 3,8 si tratta del movimento imprevedibile del *pnenta* di cui non si sa *pojen ercetai kai. pou' upagei*, negli altri casi *pojen* riguarda la provenienza misteriosa di Gesù o dei suoi doni e del mistero della sua conoscenza. Dall'inizio del vangelo fino alla fine ricorre sempre questo *pojen* riferito a Gesù⁶². Particolarmente significativa è la sua ultima ricorrenza: Pilato domadna a Gesù: *Pojen ei-sutē*(19,9), ma Gesù non dà al procuratore nessuna risposta (essendo l'unica quella espressa da Gesù già poco prima: *h' basileia h' euk ouk estin euteufen*). La domanda *pojen* ci indirizza verso il mistero dell'identità personale di Gesù. Pilato, infatti, domandando a Gesù «dove fosse» voleva sapere in realtà «chi era». La sua domanda segue immediatamente all'accusa, fatta da parte dei Giudei, che Gesù si fece il Figlio di Dio. Ora, Gesù non potendo rivelare a Pilato il mistero della sua persona, dato che il procutarore col suo scetticismo – «Che cosa è la verità?» (18,38) – non è disponibile per accogliere la verità, non può nemmeno dirgli dove è, perciò tace.

Quando in 7,27-28 i Giudei parlano della provenienza sconosciuta del Messia e affermano invece di conoscere quella di Gesù, allora Giovanni, usando la parola *pojen* punta già al centro: al mistero di Gesù, il vero Messia, la cui vera origine è inaccessibile alle capacità umane.

2) *apo*. La vera origine di Gesù è «colui che mi ha mandato». Gesù non è venuto da sé: *ap' emautou/ ouk ehllysa* (v. 28). La preposizione *apo* (645 volte nel NT) si usa col genitivo. Originalmente esprime la separazione da una persona, da una cosa o da un luogo. Da questo significato fondamentale derivano altri significati. In senso locale esprime allontanamento, punto di partenza, luogo di origine o di provenienza; nel senso temporale indica il momento da cui qualcosa viene datato o da cui dura; può indicare l'origine

⁶² Natanaele si stupisce: *pojen ne gimnskeijē*(1,48). Il capotavola alle nozze di Cana non sapeva della fonte misteriosa del vino nuovo: *ouk hpei pojen estin* (2,9). La Samaritana domanda sulla fonte dell'acqua viva che Gesù le offre: *pojen oua ecej ta ulvr ta zwidē*(4,11), mentre egli stesso domanda a Filippo, introducendolo nel mistero del suo pane: *pojen agoraswnen artouj* (6,5). Nella pericope in questione *pojen* si riferisce alla provenienza del Cristo e di Gesù (7,27-28). In 8,14 Gesù giustappone la sua autocoscienza, basata sulla conoscenza dell'origine e del fine della propria esistenza, e l'ignoranza di tutti e due da parte dei Giudei: *oida pojen lelqon kai. pou' upagw/ uineif de ouk oidate pojen erconai h' pou' upagw*. I Giudei confessano la loro ignoranza nei riguardi di Gesù: *ouk oidanen pojen estin*(9,29.30).

personale (la persona da cui si riceve qualcosa), la causa, lo strumento, il movente, motivo e l'autore di un'azione⁶³.

In Gv *apo* si trova 35 volte, di cui 9 volte esprime il rapporto tra Gesù e il Padre, il quale è il punto di partenza di Gesù venuto nel mondo e l'origine di tutto quanto egli parla e fa⁶⁴. Analogamente anche il Paraclito non parlerà da sé, *afVèautou* ma in dipendenza da Gesù (16,13).

3) *para*. Alla locuzione negativa «non sono venuto da me stesso», nel v. 28, corrisponde una positiva nel v. 29, in cui Gesù afferma di essere «da lui», *parVautou* cioè da «colui che mi ha mandato». Gesù qui esprime il suo rapporto con Dio mediante la preposizione *para*. Essa regge il nome con genitivo, dativo o accusativo. Originalmente significa la vicinanza, ma secondo il caso si tratta rispettivamente dell'allontanamento dalla vicinanza (genitivo), del rimanere nella vicinanza (dativo) e del movimento che porta in vicinanza (accusativo)⁶⁵.

In Gv *para* ricorre 30 volte, col genitivo (26 volte) e col dativo (4 volte). Usata col genitivo, la preposizione può avere prima di tutto il senso locale, *da, da parte di*, e si unisce ai verbi di movimento: venire, uscire, allontanare. Ma esprime anche origine o provenienza e allora si trova dopo i verbi di preghiera e richiesta, di prendere e ricevere o di udire e apprendere. Unita col passivo, indica l'agente.

Per lo scopo di questo lavoro sono importanti solo 14 ricorrenze di *para* con Dio in genitivo in rapporto a Gesù. Il Padre è per lui il punto di partenza nel suo viaggio nel mondo: *egw para tou qeou ehlgon* (16,27; cf. 16,28; 17,8). Gesù è dipendente dal Padre in tutto: parla ciò che ha ascoltato da lui (8,26.40; 15,15). Ma Gesù non solo ascolta dal Padre, non solo viene da lui, egli è da lui! Tutto il suo essere deriva dal Padre. In 4 passi troviamo *para* con Dio come complemento dopo il verbo essere con Gesù come soggetto. Questo ricorre due volte nel capitolo 9. Anche se i farisei lo mettono in dubbio (9,16: *ouk estin outoj para qeou o` anqrwpoj/ ofi to sabbaton ouv*

⁶³ Cf. G. SCHNEIDER, «*apo* apo von (-weg, -her)», in *EWNT*, I, 297.

⁶⁴ Gesù è maestro venuto *apa qeou* (3,2), non può fare niente da se stesso, *afV èautou/apVèautou* (5,19.30), è sceso dal cielo, *apo tou ouranou* per compiere la volontà di colui che lo ha mandato (6,38), non parla da se stesso, *apVèautou* (7,17; 14,10), non è venuto da se stesso, *apVèautou/ouk ehluga* (7,28; 8,42), è uscito *apo qeou* (13,3).

⁶⁵ W. KÖHLER, «*para* para von, von-her, mit, bei, nach der Meinung von, an, anvorbei, in Vergleich zu, gegen», in *EWNT*, III, 28: «*para* bezeichnet ursprünglich die Nähe (...) Je nach Kasus handelt es sich um die Entfernung aus der Nähe (Gen.), das Verweilen in der Nähe (Dat.) und die Bewegung in die Nähe (Akk.)».

threi), il cieco nato guarito è convinto dell'origine di Gesù in Dio, e ciò sulla base del segno della sua guarigione: *eivnh ha outoj para geouf ouk haburato poiein ouden* (9,33). Le altre due ricorrenze di costruzione essere+*para*+genitivo con Dio come complemento si trovano nella bocca di Gesù stesso. In 6,46 dopo aver negato agli altri la possibilità di vedere Dio, la attribuisce a sé, in modo implicito: *ouf ofi ton patera eivraken tij eivnh o'wh para tou geouf outoj eivraken ton patera*. Solo in quanto «è dal Padre» può pretendere di averlo visto. L'ultimo passo si trova nel luogo che più ci interessa, cioè in 7,29: Gesù giustifica la coraggiosa affermazione di conoscere Dio con la constatazione, non meno audace, della sua origine in Dio (e della sua missione): *ofi par' autou' eimi*. Questi due detti di Gesù, cioè 6,46 e 7,29, stanno molto vicini l'uno all'altro: mettono infatti in relazione l'origine di Gesù in Dio con la possibilità di vederlo/conoscerlo. La stessa preposizione *para*, indica il rapporto tra Gesù e Dio anche in collegamento con i verbi complementari *didwmi* e *lanhanw*. Tutto ciò che Gesù ha, lo ha ricevuto in dono dal Padre⁶⁶. Ricevendo tutto da Dio, Gesù è indipendente dagli uomini: non riceve la testimonianza *para anqrwpou* (5,34), né la gloria *para anqrwpwn*(5,41).

1.3.5 Missione: *peipw apostellw*

Concetto complementare a quello di «essere da» e «venire da» è la missione. Gesù non viene da sé, ma essendo dal Padre, è nello stesso tempo mandato da lui. Nel v. 28 lo definisce *o'peipaj me*, mentre nel v. 29 Dio diventa soggetto implicito di *me apeteilen*

1) *peipw*. Il verbo *peipw* indica l'invio delle *persone* o delle *cose*. Nell'AT greco (LXX) è usato molto meno (26 volte) del verbo *apostellw* (più di 700 volte) e solo in 6 casi equivale all'ebraico שלח che viene quasi sempre tradotto con *apostellw*⁶⁷. Nel NT *peipw* ricorre 79 volte. In Gv nella maggioranza delle 32 ricorrenze tale verbo esprime l'invio di Gesù da parte

⁶⁶ Nel discorso del Buon Pastore Gesù parla della sua potenza di dare la vita e di riceverla di nuovo. E questa potenza, questa potestà sulla propria vita è l'oggetto del comandamento che ha ricevuto dal Padre: *tauthn thn entollm elabon para tou patroj nou* (10,18). Tutta la sua vita, donata e ricevuta di nuovo, dipende dal Padre. Nella preghiera sacerdotale Gesù esprime questa sua dipendenza dal Padre in modo breve e sintetico: *panta ofa dedwkej noi para sou' eisin* (17,7).

⁶⁷ Per l'uso veterotestamentario dei verbi di mandare cf. K.H. RENGSTORF, «*apostellw* (*peipw*)», in *ThWNT*, I, 397-402.

di Dio⁶⁸. Sette volte Gesù usa l'espressione *o'penyaj ne pathr* che funziona quasi come un titolo, un nome di Dio. Possiamo trovare anche un parallelismo tra *o'penyaj ne* e *o'pathr*⁶⁹. Questa identificazione di *o'penyaj ne* con *o'pathr* spinge a considerare l'invio di Gesù da parte di Dio una realtà interpersonale.

Il participio sostantivizzato *o'penyaj ne* riferito a Dio, viene in 7,28 qualificato con l'aggettivo *athqinoj* che non è sinonimo di *athqij*, "veridico", ma come sempre in Gv significa «digne du nom de»⁷⁰, uno di cui si può dire che veramente ha inviato. Non si tratta di proprietà di carattere del Padre ma della certezza del fatto che ha mandato Gesù. Dio è vero nel suo mandare Gesù. «Colui che ha inviato Gesù è veramente Qualcuno che manda»⁷¹. Secondo Schnackenburg con *athqinoj* Giovanni vuole affermare l'esistenza e la divinità di Colui che ha mandato Gesù. «Infatti *athqinoj* è un attributo di Dio (17,3), il quale gli spetta in quanto è l'assolutamente Esistente e Vivente in un modo unico (cf. 1 Gv 5,20)»⁷².

2) *apostellw*. Il verbo *apostellw* ha nel greco antico un significato fondamentale di *mandare, inviare*. Si differenzia da *pepww*. «Mentre *pepww* indica prevalentemente il fatto dell'inviare..., con *apostellein* si vuol significare piuttosto che *l'invio è fatto con uno scopo ben determinato, speciale e particolare*; questo scopo stabilisce un rapporto non soltanto tra chi manda e chi riceve, ma proprio tra colui che viene inviato o la cosa che è l'oggetto dell'invio e colui che invia»⁷³.

⁶⁸ Tre volte il verbo è in futuro, sempre con il Paraclito come oggetto: una volta è il Padre che lo manderà (14,26), due volte Gesù (15,26; 16,7). Una volta *pepww* è in presente: Gesù risorto manda i discepoli (20,21). In tutte le altre 27 ricorrenze *pepww* è in participio aoristo. Quello solo una non si riferisce a Dio (1,22: si tratta dei Giudei di Gerusalemme che hanno mandato da Giovanni i sacerdoti e i leviti), nelle altre 26 ricorrenze *o'penyaj (ne)* è Dio. A parte 7,18 e 13,16 dove Gesù esplicita una norma e un principio generali, nelle 24 ricorrenze rimanenti si tratta esplicitamente della missione di Gesù da parte del Padre.

⁶⁹ Il primo: 6,39: *touto de estin to qellun tou penyantoj ne* – 6,40: *touto gar estin to qellun tou patroj nou*, il secondo: 15,21: *ouk oidasin ton penyanta, ne* – 16,3: *ouk egwisan ton patera*

⁷⁰ M.J. LAGRANGE, *Évangile selon Saint Jean*, 210.

⁷¹ H. VAN DEN BUSSCHE, *Giovanni*, Assisi 1971, 334.

⁷² R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, II, 204: «Denn *athqinoj* ist Attribut Gottes (17,3), das ihm als dem Absolut-Seienden und Lebendigen in einmaliger Weise zukommt (vgl. *o'athqinoj* 1 Joh 5,20)».

⁷³ K.H. RENGSTORF, «*apostellw (pepww)*», 397: «Während es nämlich bei *pepww* vorwiegend um die Sendung als solche geht, um die Tatsache des Sendens, wie sie etwa

Nel NT *apostellw* appare 135 volte, di cui 27 nel Quarto Vangelo, dove soggetto del verbo può essere o Dio o gli uomini, però nella maggior parte delle ricorrenze si tratta dell'invio di Gesù da parte del Padre⁷⁴. Caratteristica per Giovanni è la formula di tipo *ofi su ne apasteilaj* (Dio è soggetto e Gesù oggetto) che esprime l'oggetto di fede (o conoscenza) degli uomini⁷⁵. Il fatto che il Padre ha mandato Gesù figura come una formula di fede, come la verità fondamentale e centrale alla quale devono arrivare gli uomini. Infatti, conoscere l'unico vero Dio e «colui che ha mandato», in ciò consiste la vita eterna (17,3).

3) *Rapporto tra pepwwe apostellw*. Il fatto che Giovanni usa due termini per designare la missione porta alla domanda circa il rapporto tra di loro e la differenza eventuale del loro senso.

Cominciamo con la grammatica. Il verbo *apostellw* viene usato in Gv nella forma attiva di aoristo e perfetto e in participio perfetto passivo, mentre *pepw* appare in indicativo futuro e presente e, nella maggior parte dei casi, in participio aoristo attivo. Ma questa diversità grammaticale riflette anche una differenza semantica? Le opinioni degli studiosi non sono unite: secondo alcuni non c'è differenza sostanziale tra i due verbi, secondo altri invece sì⁷⁶.

in der Übermittlung eines Gegenstandes oder eines Auftrages oder auch in der Zusendung oder Entsendung eines Menschen vorliegt, kommt in *apostellein* vorwiegend zum Ausdruck, dass die Sendung unter einem ganz bestimmten, einmaligen und einzigartigen Gesichtspunkt erfolgt, einem Gesichtspunkt, der nicht nur Absender und Empfänger in Beziehung setzt, sondern gerade den, der gesandt wird, oder das, was Gegenstand der Sendung ist, aus der Situation heraus mit der Sendenden verbindet».

⁷⁴ Quando in Gv il verbo viene usato in attivo, nella maggior parte dei casi (17) ha per oggetto Gesù che è mandato 16 volte dal Padre, una volta dal sommo sacerdote Anna a Caifa (18,24). Due volte Gesù è invece soggetto del verbo, mentre oggetto ne sono i suoi discepoli (4,38; 17,18). Due volte i capi Giudei mandano qualcuno da Giovanni (1,19; 5,33) e una volta i sommi sacerdoti insieme con i farisei mandano delle guardie per arrestare Gesù (7,32).

⁷⁵ In 5,36 le opere che il Padre ha dato a Gesù rendono testimonianza all'invio di Gesù dal Padre. In 5,38 Gesù rimprovera ai Giudei di non credere in essa. Tale fede è «l'opera di Dio» (6,29). In 11,42 Gesù prega davanti alla tomba di Lazzaro «a causa della folla circostante, affinché credano...». Nella preghiera sacerdotale Gesù può constatare che i discepoli hanno creduto e conosciuto «che tu mi hai mandato» (17,8.25). Lo stesso deve credere e conoscere il mondo (17,21.23).

⁷⁶ Per una rassegna di diverse opinioni cf. C. MERCER, «*APOSTELLEIN AND PEMPEIN IN JOHN*», *NTS* 36 (4, 1990) 619-620.

Giustamente osserva Karl Heinrich Rengstorf che Gesù in Gv, quando parla del suo invio da parte di Dio, usando il verbo *penpein* definisce il Padre come *o`penyaj ne* «Questo modo di dire è limitato esclusivamente a Dio, e allora la formula viene talvolta ampliata in *o`penyaj ne pathr*. Al contrario Gesù usa altre forme di *penpein* quando parla di se stesso»⁷⁷. Dall'altra parte, Gesù in Gv non designa mai Dio come *o`apesteilaj ne*, per indicare l'invio di Gesù da parte di Dio *apostellein* viene usato in una frase assertiva. «Questo fatto, che in un primo momento può apparire molto strano, si spiega pensando che nel Vangelo di Giovanni *apostellein* viene usato da Gesù per fondare la sua autorità in quella di Dio, come colui che è responsabile delle sue parole ed azioni ed è garante della loro giustizia e verità; invece la formula *o`penyaj ne (pathr)* serve a fissare la partecipazione di Dio all'opera di Gesù proprio nell'atto del suo invio»⁷⁸.

Ma questa distinzione troppo radicale tra *penpw* e *apostellw*, presentata da Rengstorf, è da rivedere. Prima di tutto non è del tutto vero che l'uso del participio aoristo attivo *penyaj* è un modo di dire limitato esclusivamente a Dio, dato che in 1,22 si trova nella bocca dei sacerdoti e leviti in riferimento ai Giudei di Gerusalemme che li hanno mandati: *ifa apokrisin dwnen toij penyasim hinas*. Poi, come osserva giustamente Calvin Mercer, ci sono passi in cui tutti e due verbi, e non solo *apostellw*, designano un incarico e un'autorizzazione. La volontà di Gesù (4,34; 5,30), la sua opera (4,34), la sua parola (3,34; 14,24), la sua dottrina (7,16), il suo giudizio (5,30; 8,16), il suo parlare (12,49), la sua vita (6,57), tutto ha la fonte nel Padre che l'ha mandato. In 15,26 Gesù manderà (*penyw*) il Paraclito «dal Padre». Tra tutti questi casi solo in 3,34 e 6,57 si trova *apostellw*, nel resto c'è *penpw*, evidentemente con lo stesso senso che è nelle locuzioni con *apostellw*. Più ancora: in 5,37.38 si trovano tutti e due i verbi in evidente parallelismo,

⁷⁷ K.H. RENGSTORF, «*apostellw (penpw)*», 404: «Dieser Sprachgebrauch ist bei Jesus ganz ausschließlich auf Gott beschränkt, wobei die Formel z.T. zu *o`penyaj ne pathr* erweitert wird; umgekehrt gebraucht Jesus andere Formel von *penpein* wenn er es von sich sagt».

⁷⁸ K.H. RENGSTORF, «*apostellw (penpw)*», 404: «Der zunächst recht seltsame Tatbestand findet seine Erklärung darin, dass im Johannesevangelium *apostellein* von Jesus da gebraucht wird, wo es sich um die Begründung seiner Autorität in Gottes Autorität als der Autorität des für seine Worte und Werke Verantwortlichen und sich für ihr Recht und ihre Wahrheit Verbürgenden handelt, dass dagegen die Formel *o`penyaj ne (pathr)* dazu dient, die Beteiligung Gottes am Werke Jesu eben in der actio seiner Sendung festzustellen». Per confermare la validità della sua tesi sulla differenza tra *apostelleine penpein* l'autore adduce i passi come 5,36ss.; 7,28s.

come anche in 7,28.29. In 20,21 i discepoli sono mandati da Gesù *kaqvj* («come», cioè nello stesso senso) il Padre ha mandato Gesù, eppure il Padre ha mandato Gesù con *apostellw*, mentre Gesù manda i discepoli con *peipw*: *kaqvj apestalken ne o` pathr(kagw. peipw uiaj*⁷⁹. Per Rengstorf invece questo cambio del verbo in 20,21 conferma la sua tesi: Dio ha mandato Gesù, investendolo con autorità, mentre i discepoli sono mandati da Gesù in modo che lui stesso partecipa alla loro opera: «l'opera che essi devono compiere è in fondo la sua opera, perché appunto egli li “invia”»⁸⁰. Questo può essere vero, ma si può anche obiettare:

a) Gesù nella scena dell'invio dà ai discepoli indiscutibilmente un'autorità, quella di rimettere i peccati (20,23), che, secondo i sinottici appartiene solo a Dio (Mc 2,7 par.);

b) in 4,38 e 17,18 i discepoli sono mandati da Gesù proprio con il verbo *apostellw*; in più nel secondo passo (17,18) l'invio dei discepoli da parte di Gesù è espresso, diversamente da 20,21, con lo stesso verbo *apostellein* che figura nell'invio di Gesù da parte del Padre: *kaqvj eue apestelaj ejy ton kosnon(kagw. apestela autouj ejy ton kosnon*

c) In 12,44-45 Gesù si presenta come qualcuno che gode della piena potenza del Padre, non solo della sua presenza nel momento dell'invio. Eppure il Padre è definito come *o`peiyaj ne pathr*:

Bisogna dunque essere cauti a non esagerare la differenza di significato tra i due verbi. Senza dubbio, la differenza nell'uso dei due verbi da parte di Giovanni è evidente, ma non bisogna interpretarla come Rengstorf. Forse si può dire che il verbo *peipw*, soprattutto il suo uso in participio aoristo attivo riferito al Padre, funziona quasi come un titolo con cui si identifica il Padre, proprio in quanto manda il Figlio e sta dietro di lui e dietro tutto ciò che è di Gesù e che Gesù fa: la sua volontà, dottrina, parola ecc. Qui si accentua più il fatto dell'invio e l'origine di Gesù e della sua opera nel Padre. Il verbo *apostellw* con Gesù come oggetto evidenzia il suo rapporto col Padre, lo identifica proprio mediante questo rapporto e gli attribuisce tale importanza che lui, proprio in quanto inviato da Dio, è degno di fede. Anzi, il fatto che Gesù è mandato dal Padre (la formula *ofi su ne apestelaj*) è il contenuto fondamentale e centrale della fede. Occorre ancora aggiugnere che in 3,17, e qui solo, si esplicita la finalità della missione del Figlio nel mondo, e ciò prima negativamente: *oungar apestelen o` qeoj ton uion ejy ton kosnon ifa krinh/ ton kosnon*, poi positivamente: *atlv ifa swqly/ o` kosnoj diV*

⁷⁹ Cf. C. MERCER, «*APOSTELLEIN AND PEMPEIN IN JOHN*», 623.

⁸⁰ K.H. RENGSTORF, «*apostellw(peipw)*», 436: «Das Werk, das sie zu tun haben, ist letztlich sein Werk; denn er „schickt“ sie ja».

autou/L'effetto salvifico dell'invio del Figlio è espresso anche in 17,3, dove la conoscenza dell'unico vero Dio e di Gesù Cristo, che lui ha mandato, conferisce la vita eterna. Ma proprio questo significato salvifico di *apostel*lwriferito a Gesù di nuovo avvicina questo verbo all'altro. Infatti in 6,39-40.44 si esprime con *pepww*l'invio del Figlio da parte del Padre che mediante esso vuole realizzare la sua volontà che nessuno si perda, ma, mediante la fede nel Figlio, risusciti e abbia la vita eterna.

1.3.6 Reazione nemica: *oi`arcontej zhtew apokteitai piasai*

L'ultimo campo semantico in 7,25-30 è quello che possiamo chiamare «reazione nemica». Si tratta delle espressioni con cui si manifesta, all'inizio e alla fine della pericope, la reazione degli uditori di Gesù alla sua parola e, più generalmente, alla sua persona. In tutti e due i casi è usato il verbo *zhtew* con infinito: prima *apokteitai*, poi *piasai*. Soggetto di tale tentativo sono nel primo caso probabilmente *oi`arcontej* del v. 26, nel secondo caso gli stessi *tinej ek twh Jerosolimitwh*

1) *Soggetti*: I soggetti della reazione nemica nei riguardi di Gesù sono i capi del popolo (probabilmente) e i gerosolimitai. Di questi ultimi non vi è molto da dire dal punto di vista semantico, poiché il termine ricorre in tutto il NT solo qui (*tinej ek twh Jerosolimitwh*) e in Mc 1,5: *oi`Jerosolimitai pantej*. Il soggetto del primo tentativo nel nostro brano, *oi`arcontej*, invece ricorre 37 volte nel NT, di cui 7 volte in Gv. Il sostantivo *arcwn* significa generalmente *principe, capo, sovrano* e nel NT si usa per designare: a) Cristo (solo in Ap 1,5); b) funzionari terreni (autorità), romani o giudaici, o le persone singole in posizione eminente; c) potenze ultraterrene in concorrenza con Dio⁸¹. In Gv si riferisce ai membri del sinedrio, singoli o in gruppo (3,1; 7,26.48; 12,48) e a Satana, il «principe di questo mondo» (12,31; 16,11; 14,30). Per il nostro brano è importante solo l'uso di *arcwn* riferito agli uomini, specialmente nel plurale. Nella pericope stessa, nel v. 26, *oi`arcontej* sono soggetto della frase con cui i gerosolimitani domandano a se stessi, se *oi`arcontej* non abbiano per caso riconosciuto in Gesù il Cristo, visto che «non gli dicono niente». Questo fatto desta nei gerosolimitani meraviglia, perché identificano Gesù (v. 25) come «colui che cercano di uccidere». Non è chiaro se quelli che vogliono uccidere Gesù

⁸¹ Cf. O. MERK, «*arcwn*archōn archōn Herrscher», in *EWNT*, I, 402.

sono gli stessi che non dicono niente e se sono *oi` arcontej*, ma sembra implicito⁸².

2) Verbi: *zhtew apokteinaï piasai*. I gerosolimitani si meravigliano della *parrhsia* con cui Gesù parla, malgrado il tentativo, da parte degli impliciti «loro», di ucciderlo: *Oue outoj estin oh zhtousin apokteinaï*. Il verbo *zhtew* significa, secondo il contesto, *cercare, investigare, desiderare, esigere*⁸³. Questo verbo ricorre nel NT 117 volte, di cui 34 in Gv. Può essere usato semplicemente con un complemento diretto o collegato con l'infinito nel senso di *cercare di*, come nel nostro brano. Usato con complemento diretto, *zhtew* ha in Gv come soggetto due volte Dio⁸⁴, altre due volte è Gesù⁸⁵, nel resto delle gli uomini. In 13 casi l'oggetto della cerca umana è Gesù, con i propositi o positivi o negativi.

Nei casi della costruzione *zhtew*+infinito (*cercare di*) il soggetto sono sempre gli uomini. Secondo i fratelli di Gesù «nessuno opera di nascosto e (nello stesso tempo) cerca di essere in pubblico (*zhtei/ autoj en parrhsia/ einaï*)» (7,4). Pilato cerca di liberare Gesù (19,12). Nelle altre 9 ricorrenze della costruzione *zhtew*+infinito si tratta di un tentativo omicida da parte degli avversari di Gesù nei suoi riguardi. Le due ricorrenze nel brano ora studiato appartengono appunto ad esse. Il proposito assassino dei Giudei

⁸² In 7,48 *oi` arcontej* sono caratterizzati come coloro che non hanno creduto in Gesù, ma questo fatto viene menzionato nel discorso diretto dei sommi sacerdoti e farisei, i quali vogliono così confondere i servi che non hanno potuto resistere all'impressione che Gesù aveva fatto loro: No, Gesù non può essere degno di fede, se *oi` arcontej* e i farisei non hanno creduto in lui. La domanda retorica (*nh tij ek twñ arcontwn episteusen*) suppone una risposta negativa. In ciò sta un'ironia: mentre loro sono sicuri che nessuno «dei capi», *twñ arcontwn* ha creduto in Gesù, «uno di loro» (7,50), *arcwn twñ Noukaiwn* (3,1), Nicodemo, alza la voce per difendere Gesù. Così confuta la convinzione dei sommi sacerdoti e nello stesso tempo ripara un po' l'impressione negativa degli *arcontej*. E Giovanni stesso dirà più avanti che molti dei capi hanno creduto in Gesù, *ek twñ arcontwn polloi episteusan eij auton* anche se l'impressione positiva che fanno in questo luogo viene subito ridimensionata dall'affermazione seguente: «ma a causa dei farisei non lo confessavano per non essere scomunicati» (12,42).

⁸³ E. LARSSON, «*zhtew* zēteō suchen», in *EWNT*, II, 253: «suchen, aufsuchen, untersuchen, (er-)forschen, Erwähnung anstellen (...), nach etwas streben».

⁸⁴ Dio «cerca tali adoratori» i quali l'adoreranno «in spirito e verità» (4,23) e la gloria per il Figlio (8,50).

⁸⁵ In 5,30 Gesù confessa di non cercare la sua volontà, ma la volontà di colui che l'ha mandato, e in 8,50 afferma di non cercare la sua gloria perché è un altro che la cerca per lui. In questi due passi il verbo *zhtew* esprime l'apertura di Gesù al Padre verso cui tende con tutto il suo essere: tutta la sua vita è un cercare Dio, la sua volontà e la sua gloria.

viene espresso con tre infiniti in aoristo: *apokteintai* (5,18; 7,1.19.20.25; 8,37.40), *piasai* (7,30; 10,39) e *liqasai* (11,8). Per la pericope in questione ci interessano solo i primi due.

a) *apokteinein* *uccidere*: Il soggetto di *apokteimw* in Gv sono sempre i Giudei (eccetto 8,22, dove lo è Gesù, ma si tratta dell'opinione assurda dei Giudei che Gesù si suiciderà). Sin da 5,18 «cercano ancora più di ucciderlo» (anche se tale tentativo è menzionato esplicitamente per la prima volta; ma in 5,16 lo cominciano a «perseguitare»).⁸⁶ In 7,1 Gesù non vuole andare in Giudea, «perché i Giudei cercavano di ucciderlo». Gesù stesso lo ricorda ai Giudei nel tempio (7,19), ma loro non vogliono ammetterlo e hanno Gesù per un idemoniato (7,20), trattandosi forse di un altro gruppo dei Giudei. Eppure gli stessi gerosolimitani confermano che alcuni «cercano di ucciderlo» (7,25). Nel c. 8 Gesù di nuovo accusa i Giudei di cercare di ucciderlo (8,37.40). In 11,53 decidono ufficialmente di ucciderlo (ma in realtà si comportavano come se avessero deciso della sua uccisione già in precedenza). In 12,10 i sommi sacerdoti decidono di uccidere anche Lazzaro, perché a causa di lui molti hanno creduto in Gesù. La volontà di uccidere da parte dei Giudei va oltre la vita di Gesù: si protrarrà nel destino dei suoi discepoli. Lui stesso glielo predice: «Verrà l'ora in cui chiunque vi ucciderà crederà di rendere culto a Dio» (16,2). Con l'ultima ricorrenza di *apokteinein* Giovanni conclude questa serie dei tentativi omicida dei Giudei, mettendo, con un'ironia assurda, nella loro bocca: «A noi non è lecito di uccidere qualcuno» (18,31).

b) *piazein* *prendere, catturare, arrestere*: Il verbo ricorre in Gv 8 volte. A parte le ultime due ricorrenze in cui si tratta dei pesci non presi durante la pesca notturna e presi invece nel giorno per l'iniziativa del Risorto (21,3.10), Giovanni adopera *piazein* sempre in riferimento ai tentativi dei Giudei di catturare Gesù (7,30.32.44; 8,20; 10,39; 11,57). Rispetto a *apokteimw*, questo verbo rappresenta meno violenza, comunque coincide con quello primo, siccome i due verbi ricorrono nello stesso contesto. I Giudei non vogliono prendere Gesù per metterlo in prigione, ma per ucciderlo. Il verbo *piazw* ha una connotazione specifica. Quasi sempre appare insieme con la notizia che il tentativo di catturare Gesù non è riuscito⁸⁷. Il tentativo di privare Gesù

⁸⁶ Alcuni manoscritti (A, *Q*, *Y* e altri) aggiungono qua che «cercavano di ucciderlo», il che giustifica appunto la constatazione nel v. 18 che «ancora più cercavano di ucciderlo».

⁸⁷ «Allora cercarono di arrestarlo, ma nessuno riuscì a mettergli mani addosso, perché non era ancora giunta la sua ora» (7,30), «ma nessuno gli mise le mani addosso» (7,44),

della sua libertà da parte dei Giudei contrasta con il possesso reale della libertà da parte di Gesù. Lui è sovrano, loro impotenti.

Sullo sfondo di questi molteplici attentati alla vita di Gesù da parte degli avversari, possiamo valutare il tentativo di catturare Gesù da parte dei gerosolimitani, in 7,30, come una situazione modello: Gesù dona la sua rivelazione, gli avversari lo vogliono catturare e uccidere, ma lui sempre sfugge. La reazione di rifiuto e di odio dei Giudei alla rivelazione di Gesù che ricorre in Gv quasi come un ritornello si protrae fino alla sua Ora, in cui tutti i tentativi assassini dei Giudei finalmente riescono (e ironicamente causano la definitiva rivelazione di Gesù). Quando Gesù davanti ad Anna ricapitola tutta la sua attività rivelatoria, segue una reazione simbolica: uno schiaffo dato da una delle guardie (18,22). E quando Gesù, ormai catturato, viene rivelato ai Giudei da parte di Pilato, con il doppio «Ecco...», come l'Uomo e il loro Re, la loro reazione è stereotipata: «Crocifiggilo!» (19,5.6.14.15).

1.4 Analisi narrativa

Nel brano in questione prevalgono i discorsi sull'azione. Si potrebbe dire che è un dialogo, ma solo con riserva, visto che sono piuttosto due monologhi. I due discorsi però sono incorniciati dalle proposizioni che indicano azione. E anche il contenuto dei discorsi stessi, sia quello di Gesù che quello dei suoi oppositori, fa parte della trama drammatica del racconto evangelico.

Prima bisogna individuare, nel brano in questione, le persone agenti. Non è difficile. Le persone agenti esplicite sono due: i gerosolimitani e Gesù. Ci sono però anche delle persone implicite che non entrano nell'azione ma vengono solo alluse dagli altri nel discorso diretto: coloro che cercano di uccidere Gesù e che sono da identificare con gli *arcontej* (stanno nello sfondo), poi *o`Cristoj* e Dio.

Gesù, secondo Culpepper, è il protagonista in tutto il Quarto Vangelo, e dunque anche qui. Nello stesso tempo è un personaggio «statico», non subisce nessun cambiamento, solo viene rivelato in modo sempre più perfetto mediante l'atteggiamento nei suoi riguardi da parte degli altri personaggi che in tal modo svelano anche chi sono loro nella loro verità più intima⁸⁸. Qui viene rivelata l'identità messianica di Gesù mediante le discussioni dei gerosolimitani. Questi come «personaggio piatto» incarnano

«nessuno lo arrestò, perché non era ancora giunta la sua ora» (8,20), «ma egli sfuggì dalle loro mani» (10,39).

⁸⁸ Cf. R.A. CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel*, 104.

un atteggiamento di dubbio apriori e di sfiducia nei confronti di Gesù che, mediante l'autorivelazione di lui, passa ad un'inimicizia in atto. Sullo sfondo stanno i capi del popolo, caratterizzati come i nemici notori di Gesù. Il loro atteggiamento attuale, cioè la passività nei confronti di Gesù, desta nei gerosolimitani un momentaneo confuso sospetto che il capi abbiano creduto che Gesù sia il Messia. Quest'ultimo, il Messia, non è un personaggio reale, ma solo viene menzionato dai gerosolimitani come contenuto delle loro aspettative e definito mediante il dogma messianico secondo cui non si sa da dove viene. In quanto tale serve ai gerosolimitani da criterio per escludere la messianicità di Gesù. Un altro personaggio che viene solo alluso è Dio, cui si riferisce Gesù come a *o'pnyaj ne*

Individuati i personaggi, possiamo seguire lo sviluppo del racconto. Il brano si apre con la comparsa dei gerosolimitani sulla scena, per la prima volta nella trama del vangelo. È vero, che in 7,14-24 Gesù già discute nel tempio nel mezzo della festa con i Giudei, ma non con questi. Quelli di prima infatti non sapevano niente dei tentativi omicidi dei capi nei riguardi di Gesù e se lui ne ha fatto accenno, lo ritenevano un indemoniato (7,19-20). I gerosolimitani invece sanno che i capi cercano di uccidere Gesù. È questa conoscenza dell'atteggiamento dei capi verso Gesù che caratterizza e forse predispone l'atteggiamento di loro stessi verso di lui. Non sono loro stessi che cercano di ucciderlo, vero, ma forse la conclusione fatta dai capi nei riguardi di Gesù (5,18), l'hanno assunta, almeno parzialmente, per propria. Forse sono indecisi, ma l'opinione dei circoli dirigenti ha troppa importanza per loro, forse ne hanno paura (7,13). Comunque sia, vedendo Gesù parlare nel tempio, subito lo identificano come colui che i capi cercano di uccidere. Si domandano se non sia proprio lui. Ciò significa che non lo conoscevano di persona fino a quel momento, e che dunque, prima di vederlo con i propri occhi, già ne avevano conosciuto la valutazione dei capi ed erano influenzati dal loro pregiudizio.

Ma adesso sono impressionati da Gesù stesso che possono vedere e sentire di persona. Lo stupore è causato appunto dalla discordanza tra ciò che hanno sentito di Gesù dagli altri e ciò che adesso sentono direttamente da lui stesso. Prima che il narratore ci dica che Gesù *ekraxen en tw/ièrw/ didaskwn kai. legwn* e citi le sue parole, sappiamo già dal discorso dei gerosolimitani che Gesù parla nel tempio in un modo affascinante, degno di attenzione (*idè*). Non si dice che i gerosolimitani siano impressionati dal contenuto delle sue parole (sarebbero quelle del suo discorso precedente: vv. 16-19.21-24), ma dal fatto che parla con *parrhsia* il che contrasta al tentativo dei capi di ucciderlo. La strana inerzia dei capi porta i gerosolimitani a formulare un'ipotesi: i capi hanno riconosciuto in Gesù il

Cristo. Non è la convinzione dei gerosolimitani stessi, ma solo un modo di spiegare il comportamento insolito dei capi. Non prendono però quest'ipotesi, cioè che i capi abbiano creduto, troppo sul serio. La domanda, introdotta con la particella interrogativa negativa *ulypote* è piuttosto retorica, non si aspetta una risposta positiva. Visto che i gerosolimitani conoscono le intenzioni omicide dei capi nei riguardi di Gesù, l'ipotesi che l'abbiano riconosciuto quale il Cristo, può avere in sé anche un po' di ironia maliziosa nei confronti dei capi. L'ipotesi però è una volta espressa, e dunque la prendono in esame. Escludono la risposta positiva. La ragione per cui Gesù non può essere il Cristo sta nel fatto che loro sanno da dove egli venga. Questa conoscenza della provenienza di Gesù da parte loro esclude la sua messianicità in base al «dogma messianico» secondo cui nessuno sa donde è il Cristo. I gerosolimitani dunque, infettati dal pregiudizio dei capi, di fronte alla realtà che avevano davanti agli occhi, Gesù con il suo imponente *Ialein* non hanno fatto un passo decisivo verso Gesù. Hanno formulato, è vero, un'ipotesi, in se stessa vera (ecco l'ironia giovannea!), ma con una distanza a priori, non l'hanno condivisa per niente, essendosi armati della loro conoscenza della provenienza di Gesù e del dogma messianico.

A queste discussioni dei gerosolimitani Gesù reagisce con la sua parola. Loro non parlavano con lui, ma solo di lui, tra di loro. Lui però rivolge la sua parola proprio a loro: *Kane oidate kai oidate pogen eimi*. Come capire questa frase? Secondo qualche autore Gesù pone una domanda ironica: «Voi mi conoscete, davvero, ne siete sicuri?»⁸⁹. Questa domanda sarebbe simile a quella con cui reagirà a una simile pretesa di conoscenza nei suoi confronti, quella volta da parte dei suoi discepoli. Alla fine dei discorsi d'addio di Gesù gli diranno: «Ora sappiamo (*nun oidamen*) che sai tutto... Per questo crediamo che sei uscito da Dio». Ma Gesù risponderà con la domanda piena di dubbio e ironia: «Adesso credete? Ecco, viene l'ora, ed è già venuta, in cui vi disperderete...» (16,30-31). Secondo altri autori invece Gesù, in 7,28, non pone una domanda ironica, bensì ammette che i gerosolimitani abbiano ragione, almeno in un certo senso⁹⁰. Se infatti Gesù rispondesse con una domanda ironica, «questo distruggerebbe il paradosso. Loro lo “conoscono”,

⁸⁹ Cf. C.K. BARRETT, *Gospel according to St John*, London ²1978, 322: «It is possible that these words should be punctuated with a question mark. If this is done Jesus at once begins to cast doubt upon the confident knowledge of the men of Jerusalem».

⁹⁰ Cf. G.R. BEASLEY-MURRAY, *John*, Waco 1987, 111; R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, 224; B. LINDARS, *The Gospel of John*, London 1972, 293; L. MORRIS, *The Gospel according to John*, Grand Rapids 1971, 413; L. SCHENKE, *Johannes*, 161; K. WENGST, *Das Johannesevangelium*, I, Stuttgart Berlin Köln, 2000, 284.

ma solo esteriormente, secondo la sua apparenza e provenienza terrene; ma non lo conoscono veramente, secondo il suo vero essere e origine»⁹¹. Gesù conferma la loro affermazione circa la loro conoscenza della sua persona e della sua provenienza, ma nello stesso tempo la nega. La sua vera origine non è determinata da un luogo o ambiente sociale, ma da Qualcuno. Questo Qualcuno non è nominato ed è identificato rispetto a Gesù come colui che lo ha mandato (*o` penyaj ne kakeinj ne apeteilen*) e che Gesù conosce, rispetto ai gerosolimitani come colui che loro non conoscono. Questo Qualcuno funziona come il punto di divisione tra Gesù e loro: lui lo conosce, loro no. Gesù, che non viene da se stesso, ma è mandato da lui, può essere capito da loro nella sua vera identità solo attraverso questo Qualcuno. Ma se non conoscono questo Qualcuno, non possono conoscere nemmeno Gesù. Lui però lo conosce. Da ciò è chiaro che per loro l'unica via per conoscerlo è Gesù. Se questo riuscisse, se conoscessero, mediante Gesù, colui che l'ha mandato, allora potrebbero alla fine conoscere, in lui, anche la vera origine di Gesù, e dunque Gesù stesso.

La loro situazione è dunque assai complicata e critica. Se per conoscere l'uno bisogna conoscere l'altro e loro non conoscono né l'uno né l'altro, sembra che si trovino nel vicolo cieco, nel circolo vizioso, senza poter uscirne. Possono sia accettare tutti e due, Gesù come il Messia e Colui che lo ha mandato come tale, ma per questo devono fare un passo fuori di sé, un passo della fede, appoggiati solo sull'autotestimonianza di Gesù (e di tutti i testimoni che in Gv parlano a suo favore). Se non riescono a fare questo passo, non possono fare altrimenti che rifiutare Gesù, ma con lui, ne siano consapevoli o meno, anche Colui che l'ha mandato. Non si può avere l'Uno senza l'Altro. I gerosolimitani di fatto non riescono a fare questo passo. Scelgono il rifiuto violento. La loro reazione è descritta come l'intenzione, di cui il narratore è a conoscenza: cercano di prendere Gesù. La loro reazione violenta suppone che abbiano capito che Gesù aveva parlato della sua relazione unica col Padre, il tema che anche altrove suscita grande scandalo nell'animo dei Giudei. Qui non gli rimproverano una bestemmia (come in 5,18; 10,33), però cercano di catturarlo. Forse vogliono consegnarlo alle autorità. Il narratore non lo dice. Ma il loro tentativo tradisce chiaramente l'atteggiamento preso di fronte a Gesù e alle sue pretese. Così la loro indecisione iniziale, uno stupore domandante, pur già

⁹¹ R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, II, 203: «Das würde die Paradoxie zerstören: Sie „kennen“ ihn, aber nur äußerlich, seiner irdischen Erscheinung und Heimat nach; aber sie kennen ihn nicht wirklich, seinem wahren Wesen und Ursprung nach».

appesantito da un pregiudizio dei capi, si risolve nella decisione univoca contro Gesù: cercano di catturarlo, schierandosi con i capi che già all'inizio cercavano di ucciderlo.

1.5 Analisi pragmatica

Ora ci domandiamo in che modo il brano in questione voglia suscitare o rafforzare la fede dei suoi lettori in corrispondenza al proposito fondamentale del libro (cf. 20,31). Infatti quanto ci viene raccontato in 7,25-30, non è solo, e forse non lo è per niente, una testimonianza di quanto è capitato il 18 o il 19 tišri A.D. 29 (o forse un altro). Secondo la critica storica, infatti, si tratta piuttosto della proiezione retrospettiva delle discussioni tra i Giudei e i primi cristiani dopo la risurrezione di Gesù, che sono state trasportate al tempo di Gesù. In questo modo si è dato ad esse un valore teologico sovratemporale⁹².

Il lettore postpasquale di Gv è sicuramente uno che già crede, condivide dunque fundamentalmente il punto di vista dell'autore. Nella pericope 7,25-30 sta al centro la domanda sulla messianicità di Gesù. Per il narratore e dunque anche per il lettore non è più una domanda (1,17; 4,25s.; 17,3; 20,31). Il lettore, usufruendo del vantaggio della condivisione del punto di vista del narratore onnisciente, può seguire la discussione dei gerosolimitani con una certa distanza e sorridere sentendo il loro sicuro *oijlanen* che ironicamente denuncia la loro ignoranza. Questa, unita all'inutile tentativo di catturare Gesù, copia del tentativo di ucciderlo da parte dei capi, sicuramente non desta nel lettore nessuna simpatia. Nessuno dei lettori giovannei vuole essere in errore, rimanere nell'ignoranza e compiere un male fatale, rifiutando in Gesù Colui che l'ha mandato (cf. 5,23.38.43; 8,19; 15,23) come lo vedono nei Giudei. Questi sono per i lettori un ammonimento. Ma come ci si può proteggere dal pericolo dell'ignoranza insanabile dei Giudei, premunita dagli attacchi della verità con baluardo della presuntuosa conoscenza (*oijlanen*)? Con l'atteggiamento docile. Nel centro della scena sta Gesù come insegnante, offrendo la sua parola di autorivelazione. Se uno l'ha già scelto come il suo maestro, se gli ha già

⁹² R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, 223: «Die historische Szene ist nur Verkleidung des wirklichen Geschehens, nämlich des Streites zwischen der Welt und dem Offenbarer vor Gottes Tribunal. Jesus antwortet nicht „einigen Jerusalemern“, sondern er antwortet der Welt, die in jenem Gerede zu Worte kam». Similmente R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, II, 205: «Es ist eine Begegnung des Offenbarers mit dem Unglauben, ein Gespräch, das nur äußerlich in eine damalige Situation verlegt ist, in Wirklichkeit aber die Leser in ihrer Situation erreichen soll».

creduto, ha bisogno ancora di rimanere nella sua parola, per diventare veramente suo discepolo e per essere liberato, mediante la conoscenza della verità, da ogni schiavitù di menzogna (8,31-32).

1.6 Rilettura del brano nel contesto più largo

Gv 7,25-29 fa parte della grande sezione che riguarda l'attività di Gesù a Gerusalemme durante la festa delle Capanne e le reazioni dei Giudei a quest'attività (7,1-10,21). Come contesto più largo possiamo determinare i cc. 5-10, che riguardano, con eccezione del c. 6, le controversie di Gesù con i Giudei a Gerusalemme⁹³.

Se ci concentriamo al solo capitolo 7 come il contesto più immediato del nostro brano, possiamo constatare una particolarità: mentre in tutte le altre controversie Gesù parla con un solo gruppo d'interlocutori, qui troviamo «la cosa unica in Gv: la sequenza rapida delle scene con i discorsi brevi di Gesù e le discussioni con i circoli diversi delle persone»⁹⁴. Si tratta dei fratelli di Gesù (vv. 2-9), dei Giudei a Gerusalemme (vv. 11-13.14-24: non è certo se si tratta di un solo gruppo o di due), i gerosolimitani chiaramente distinti dai gruppi precedenti (vv. 25-30), molti della folla che hanno creduto (vv. 31) ecc. Questo rapido cambiamento degli interlocutori di Gesù porta alcuni a considerare il capitolo 7 «una sequenza fatta dai pezzi singoli, raggruppati attorno alla festa delle Capanne»⁹⁵, con la struttura «molto frammentaria e complessa»⁹⁶. Questo però non significa che il capitolo non ha un'integrità. Anzi, come afferma Rinaldo Fabris, «l'analisi dei diversi elementi lessicali, stilistici e letterari conferma la sostanziale unità e coerenza del capitolo»⁹⁷. Ma non solo questi «elementi lessicali, stilistici e letterari» determinano l'unità del capitolo 7, e nemmeno solo l'unica cornice spazio-temporale (il tempio, la festa delle Capanne), bensì anche uno sviluppo interno della

⁹³ Le controversie riguardano diversi punti (il sabato, la Legge, la circoncisione, la paternità ecc.), ma nel centro sempre sta Gesù con le sue pretese. La cornice dei racconti è sempre la stessa: Gesù si presenta con un segno e con un discorso autorivelatorio e suscita reazioni differenti: fede o incredulità. Anche lo stesso capitolo 6 si inserisce molto bene in questa sezione malgrado la diversa topografia (Galilea), perché anche lì c'è un segno accompagnato da un discorso autorivelatorio di Gesù, che provoca una duplice reazione.

⁹⁴ R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, II, 190: «Diese schnelle Szenenfolge mit nicht langen Reden Jesu und Diskussionen über ihn in verschiedenen Kreisen steht im Joh-Ev einzig da und ist auffällig».

⁹⁵ R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, II, 190: «Joh 7 bringt eine Reihe von einzelnen Stücken, die sämtlich um das Laubhüttenfest in Jerusalem gruppiert sind».

⁹⁶ A. POPPI, *Sinossi dei Quattro vangeli*, II, Padova ³1991, 473.

⁹⁷ R. FABRIS, *Giovanni*, Roma ²2003, 345.

trama, che poi continua ancora nel capitolo 8. Caratteristico di questo sviluppo drammatico è il *duplice dinamismo*: da una parte si ha una *progressiva rivelazione del mistero di Gesù*, alla quale corrisponde, dall'altra parte, una *crescente ostilità dei Giudei* che si induriscono sempre più nella loro incredulità. Ma la reazione decisamente negativa all'autorivelazione di Gesù non è l'unica possibile. Gesù con la sua parola rivelatrice svolge un discernimento degli spiriti, cosicché si profilano di fronte a lui le forze opposte della fede e dell'incredulità.

Seguiamo questo doppio dinamismo nel c. 7. All'inizio, in 7,1-9, Gesù è sollecitato ad andare a Gerusalemme per farsi vedere al mondo. Ma egli rifiuta il messianismo terreno. Il suo tempo non è ancora venuto. Egli non può andare alla festa dei Giudei insieme con i suoi fratelli che non credono. Se alla fine va pure lui alla festa, ci va diversamente, *wj eu kruptw*(v. 10). Nel frattempo nella Città Santa si discute riguardo alla sua persona, ma non pubblicamente, per paura dei Giudei (7,11-13). Le opinioni del popolo nei suoi riguardi sollevano un po' il velo del mistero di Gesù, ma in modo molto implicito o addirittura sbagliato. Quando Gesù finalmente appare nel tempio (v. 14), allora non è come lo volevano i fratelli – come un taumaturgo – bensì come l'insegnante. «A partire dal v. 14, la specificazione del tempo e dello spazio ci colloca in un momento e in un luogo particolarmente strategici: in mezzo della festa e il tempio. Queste due dimensioni si concentrano nella persona di Gesù. Il suo nome compare al centro della frase: egli è il “mezzo”, il centro di questa festa»⁹⁸.

Da qui si sviluppa il primo dibattito tra i Giudei e Gesù (7,14-24). L'impulso per il dibattito è lo stupore dei Giudei sul fatto che Gesù, senza un'erudizione rabbinica, osi insegnare. Gesù rispondendo parla dell'origine della sua dottrina. La sua competenza di insegnare non deriva, è vero, dalla frequentazione di una scuola rabbinica, ma ciò non significa che Gesù insegna per conto suo. La sua dottrina non è sua, ma di colui che l'ha mandato. Ai Giudei non è dato un criterio esteriore che possa aiutarli a riconoscere se Gesù è l'autentico messaggero di Dio o no. Esiste solo un criterio «soggettivo», interiore, esistenziale, etico: chi vuole compiere la volontà di Dio, riconosce se Gesù parla da sé o da Dio. Così Gesù dice ai Giudei implicitamente che loro non vogliono compiere la volontà di Dio, se non possono riconoscere nella sua dottrina la voce di Dio. Gesù però offre

⁹⁸ Y. SIMOENS, *Selon Jean*, II, Bruxelles 1997, 333: «Dès le v. 14, la notation de temps et d'espace nous place en un moment et en un lieu particulièrement stratégiques : le milieu de la fête et le temple. Ces deux dimensions se concentrent dans la personne de Jésus. Son nom survient au centre de la phrase : il est lui-même le “milieu”, le centre de cette fête» (trad. it. *Secondo Giovanni*, Bologna 2000, 371).

anche un criterio «oggettivo», esteriore: «Chi parla da se stesso, cerca la propria gloria; ma chi cerca la gloria di colui che l'ha mandato, è veritiero...». Gesù non cerca la propria gloria (diversamente da quanto aspettavano da lui i suoi fratelli!). Dunque l'errore è dalla parte degli increduli – e Gesù ora lo dice esplicitamente: nessuno di loro compie la Legge, l'indicazione della volontà di Dio. Ora l'oggetto del dibattito è proprio la Legge, concretamente il precetto della circoncisione. Gesù mediante questo precetto difende la sua opera di guarigione del paralitico che ha compiuto nel c. 5 e che gli è stata rimproverata dai Giudei come una violazione del precetto del riposo sabatico. Gesù ha salvato un uomo intero, il che non può essere contro la Legge, mentre loro vogliono uccidere Gesù, il che è contro la Legge che dice: «Non uccidere».

Proprio in questo punto del dibattito entrano sulla scena i gerosolimitani. Siamo all'inizio del nostro brano. «Con questo nuovo intervento degli abitanti di Gerusalemme l'autore riporta al centro del dibattito la questione della messianicità di Gesù»⁹⁹. Non si tratta più dell'origine della sua dottrina, ma della sua persona. Si va più a fondo. La questione dell'origine della sua dottrina infatti dipende dall'origine della sua persona. Dopo l'affermazione audace di Gesù di provenire da Dio e dopo la reazione violenta degli uditori che cercano di catturarlo, per la prima volta in Gv (7,28-30), Gesù comincia a parlare della sua partenza, ugualmente misteriosa come la sua provenienza, cosicché nessuno lo troverà e nessuno potrà venire laddove lui se ne va (7,33-36).

Nell'ultimo giorno della festa Gesù invita tutti gli assetati a sé, di nuovo gridando, e promette l'acqua viva (7,37-39). Qui Gesù non parla più della sua persona in sé, né della sua provenienza, né della partenza, ma della sua importanza salvifica per quanti credono in lui. Segue un nuovo dibattito sull'identità messianica di Gesù; questa volta si tratta non del dogma del messia sconosciuto, bensì di quello del messia davidico e betlemmita (7,40-44). Il dibattito poi continua nel capitolo 8, dove l'accento non è più posto sulla messianicità di Gesù, ma sulla sua figliolanza divina: Gesù si rivela come la luce del mondo (8,12-20), il rivelatore del Padre (8,31-38), l'Inviato di Dio, superiore ad Abramo, poiché si può chiamare "IO SONO" (8,39-59). In questa catena di autorivelazioni Gesù viene contrastato dai Giudei con crescente ostilità fino al tentativo di lapidarlo (8,59).

Stando all'interno del capitolo 7 di Gv possiamo qualificare il nostro brano, specialmente i vv. 28-29, come uno dei culmini di tutto il capitolo, anzi di tutto il libro. Il grido nel tempio a metà della festa, insieme a quello

⁹⁹ R. FABRIS, *Giovanni*, 356.

dell'ultimo giorno festivo in 7,37 (e poi anche in 12,44), appartiene ai momenti più solenni del Quarto Vangelo. Sono sempre i momenti della proclamazione del mistero di Gesù, della sua autorivelazione. Se paragoniamo questi due culmini del c. 7 (28-29.37-39) tra di loro, possiamo dire che si completano a vicenda. Nel secondo (vv. 37-39) Gesù invita all'acqua viva, al dono dello Spirito che sarà dato quando Gesù sarà glorificato. Ma questo può promettere solo grazie alla sua identità personale, grazie al mistero della sua origine divina, della sua unità intima con Dio che lo ha mandato. La sua missione si compirà proprio nel dono dello Spirito, ma ha origine nel suo essere dal Padre. Il secondo culmine dipende dal primo, il quale non è per niente meno importante, malgrado l'impressione che può fare lo sguardo nei commenti al Vangelo di Giovanni o nella letteratura giovannea in generale. Infatti il brano 7,37-39 trova molto più interesse nei commenti e negli articoli che i vv. 28-29 dello stesso capitolo 7. Come esempio possiamo menzionare il voluminoso commento di Klaus Wengst (due volumi dell'originale tedesco hanno insieme 737 pagine) che al v. 29 del c. 7 dedica una sola frase: «Il v. 29 non dice sostanzialmente nulla di nuovo, ma riassume ancora una volta in forma positiva la rivendicazione di Gesù e conclude così il passo: “Io però lo conosco, perché vengo da lui ed egli mi ha mandato”»¹⁰⁰.

1.7 Rilettura del brano sullo sfondo storico

La domanda centrale della pericope in questione riguarda la messianicità di Gesù. Egli ha suscitato in alcuni dei suoi contemporanei il sospetto di essere il Messia, alcuni sono invece rimasti delusi di lui. Dietro ciò stanno delle aspettative messianiche che avevano e che parzialmente vengono fuori dal testo stesso, soprattutto con il «dogma messianico» sulla provenienza sconosciuta del Messia. Con aiuto di alcuni dati extratestuali possiamo chiarire di più questo punto. C'è anche un'altra domanda, che può essere risposta con l'aiuto dei dati extratestuali, quella riguardo al senso della circostanza temporale dell'intervento di Gesù nel tempio, vale a dire la festa delle Capanne. I punti da approfondire dunque sono due: a) l'origine del Messia; b) Gesù insegna nel tempio durante la festa delle Capanne.

¹⁰⁰ K. WENGST, *Das Johannesevangelium*, I, 285: «V. 29 bietet keine Weiterführung in der Sache, sondern fasst noch einmal in positiver Form den Anspruch Jesu zusammen und schließt so den Abschnitt ab: “Ich aber kenne ihn, denn von ihm her bin ich, und er hat mich gesandt» (traduzione it: *Il Vangelo di Giovanni*, 311).

1.7.1 «Da dove» viene il Messia?

I gerosolimitani scartano l'ipotesi che Gesù sia il Cristo in base al «dogma messianico» secondo cui nessuno sa di dove viene il Messia. Ci interessa dove è nata questa convinzione sulla provenienza sconosciuta del Messia, poi che cosa questa idea significa esattamente e, in ultimo, in che rapporto sta questa credenza con un'altra, menzionata nello stesso capitolo 7, che il Messia debba provenire da Betlemme, «come dice la Scrittura» (7,42).

1) *Il Messia di Betlemme*: Secondo una delle aspettative giudaiche il Messia doveva provenire come discendente di Davide da Betlemme. Benché non si trovi nell'AT nessun oracolo esplicito al riguardo, tale credenza ha comunque le sue radici bibliche¹⁰¹. Ma la credenza stessa nella provenienza del Messia dalla stirpe di Davide è testimoniata esplicitamente per la prima volta nei Salmi di Salomone 17,21 (cf. Mt 22,42 e par.), e dunque circa dalla metà dell'ultimo secolo precristiano¹⁰². Nello stesso tempo doveva sorgere la credenza che il Messia sarebbe nato a Betlemme la quale viene non solo testimoniata, ma anche condivisa da Matteo, il quale considera la nascita del Messia Gesù a Betlemme di Giuda il compimento della profezia di Michea (Mt 2,5-6). Giovanni, dalla sua parte, conosce pure questa credenza, ma sembra non dividerla. La mette solo nella bocca di quanti negano la messianicità di Gesù, richiamandosi alla sua provenienza dalla Galilea. Giovanni non cerca di smentire la convinzione che Gesù è provenuto dalla Galilea. Per lui è «figlio di Giuseppe di Nazaret» (1,45)¹⁰³. In ogni caso l'idea di un Messia, figlio di Davide, proveniente da Betlemme, fa parte del messianismo terreno e politico che Gesù non divideva.

2) *Il Messia sconosciuto*: Sembra che il «dogma messianico» riguardo a provenienza sconosciuta del Messia non riguardasse né l'origine

¹⁰¹ Davide, il grande re di Giudea e di tutto Israele, proveniva da Betlemme (1Sam 16). Dal momento in cui il Messia si è considerato il discendente di Davide, è nata anche l'idea che il «figlio di Davide» sarebbe venuto di là. A questo si è aggiunta l'antica profezia di Michea, contemporaneo di Amos e Isaia, che prometteva alla dinastia di Davide una nuova gloria: «E tu, Betlemme di Efrata..., da te mi uscirà colui che deve essere il dominatore in Israele...» (Mi 5,1).

¹⁰² Cf. F. TILLMANN, *Das Johannesevangelium*, Bonn 1931, 163.

¹⁰³ J. ASHTON, *Understanding the Fourth Gospel*, Oxford 1991, 302: «The author of the story at the end of chapter 7 either did not know of or else was uninterested in any claim that Jesus was actually a linear descendent of David, born in Bethlehem and of Jewish, that is to say, Judean nationality. He is content to leave unanswered the scriptural argument that the Messiah was to come from Bethlehem (v. 42) and that the Prophet was not to come from Galilee (v.52)».

ultramondana secondo la credenza apocalittica, né il luogo sconosciuto della sua nascita ma il luogo dove il Messia avrebbe dovuto dimorare prima della sua apparizione pubblica. Tale convinzione viene testimoniata da Giustino (100-165) nel suo *Dialogo con il giudeo Trifone*: «Anche se il Messia è già nato ed esiste in qualche luogo, è tuttavia sconosciuto; nemmeno lui sa chi è, né possiede alcun tipo di potere sino a quando non giungerà Elia a ungerlo e a rivelarlo a tutti»¹⁰⁴. Anche scritti giudaici più tardivi attestano che l'idea di un Messia nascosto riguarda il luogo in cui è nascosto prima del suo entrare sulla scena. La tradizione rabbinica spesso collega il Messia con Mosè che pure era nascosto prima di apparire davanti a Israele¹⁰⁵. Questa tradizione del Messia sconosciuto era probabilmente familiare anche a Giovanni: è riflessa nelle parole di Giovanni Battista, «In mezzo a voi sta uno che non conoscete... io stesso non lo conoscevo» (1,26.31; cf. 1,33). Il c. 7 dipende dalla stessa tradizione, ma «se ne discosta bruscamente per un aspetto importante: infatti insiste, contro la tradizione, che Gesù sa da dove viene, perché la sua origine è precisamente “colui che lo ha mandato”»¹⁰⁶.

3) *Gesù e di fronte alle aspettative messianiche*: Può sembrare che tra le due aspettative, cioè del Messia Betlemmita e del Messia dalla provenienza sconosciuta, ci sia una contraddizione, ma essa scompare, se considerate su uno sfondo storico. Sembra però che Giovanni abbia usufruito di questa contraddizione apparente per i suoi fini. Secondo Keener, la contraddizione apparente «crea una situazione dell'ironia giovannea: i critici di Gesù lo screditano in base a fondamenti contraddittori, uniti solo nella loro opposizione contro di lui. In altre parole: utilizzavano qualsiasi argomento necessario per arrivare alla conclusione prestabilita»¹⁰⁷.

Il mormorio dei Giudei riflette il fatto che Gesù non corrispondesse alle loro aspettative messianiche¹⁰⁸. Ma questo non significa che egli non fosse

¹⁰⁴ *Dial.* 8,4; cf. 110,1, citato in J. ASHTON, *Understanding the Fourth Gospel*, 305.

¹⁰⁵ Cf. C.S. KEENER, *The Gospel of John*, I, 718.

¹⁰⁶ J. ASHTON, *Understanding the Fourth Gospel*, 305: «But although the passage in chapter 7 clearly depends upon the same tradition, it sharply diverges from it in one important respect by insisting, *against* the tradition, that Jesus does know where he comes from, for his origin is precisely “the one who sent him”» (trad. it. *Comprendere il Quarto Vangelo*, 290).

¹⁰⁷ C.S. KEENER, *The Gospel of John*, I, 719: «The seeming contradiction [...] plays well to Johannine irony: Jesus' critics occasionally disbelieve him on contradictory grounds (see also 9:29), united only in their opposition to him. In other words, people used whatever necessary to achieve their predetermined conclusion».

¹⁰⁸ Le rappresentazioni giudaiche del Messia erano divergenti. I farisei aspettavano un Messia reale, il figlio di Davide, che avrebbe instaurato un regno di pace e di giustizia.

in grado di adempiere le autentiche promesse messianiche. Con Lagrange possiamo affermare che «Gesù approfitta di tutto quanto vi è di giusto nell'attesa del Messia per rivelare la sua origine divina»¹⁰⁹. Gesù in realtà risponde, anche se a modo suo, a tutte le aspettative giudaiche, che però nello stesso tempo purifica e approfondisce. Giovanni è d'accordo con la credenza in un Messia d'origine sconosciuta, egli prende per sua quest'idea contemporanea, ma la radicalizza. Come se dicesse ai Giudei: Sì, il Messia sarà misterioso, ma molto più che voi pensiate. «Giovanni [...] ha teologizzato, riteologizzato un concetto che è diventato secolarizzato»¹¹⁰. Gesù dunque compie le attese messianiche contemporanee, ma nello stesso tempo le supera e le «capovolge», cosicché la cristologia cristiana non può essere in nessun modo considerata come una pura proiezione di queste attese. In questo senso Ashton scrive:¹¹¹

La curiosità perfettamente naturale sulle origini di Gesù non può di per sé esser stata l'origine di tutta questa rilevante teologia dell'alienazione, né potrebbe essere stata sviluppata senza un consapevole capovolgimento della tradizione secondo cui lo stesso Messia sarebbe stato all'oscuro delle proprie origini come quelli per i quali venne. Secondo la concezione di Giovanni un elemento essenziale del messaggio di Gesù fu una costante affermazione che le sue reali origini erano divine, che la sua prima e vera dimora era in cielo.

Questo messianismo veniva condiviso anche dagli zeloti, mentre gli esseni di Qumran aspettavano, oltre a un profeta del tempo finale (secondo Dt 18,18s.), due figure di messia discendenti di Giacobbe (la «stella da Giacobbe», Nu 24,15-17) e di Levi (secondo Dt 33,8-11: la benedizione della tribù sacerdotale da parte di Mosè). In quanto eredi del sacerdozio sadocita, gli esseni preferivano naturalmente il messia sacerdotale. Anche gli apocalittici aspettavano un messia, pur non condividendo il messianismo terreno; il messia doveva precedere la fine di questo eone essendo governante del regno millenario, la cui conclusione solo avrebbe istaurato il nuovo eone. Cf. F. HAHN, «*Cristof* christos Christus», in *EWNT*, III, 1149-1154.

¹⁰⁹ M.J. LAGRANGE, *Évangile selon Saint Jean*, 208: «Jésus met à profit ce qu'il y a de juste dans l'attente du Messie pour révéler son origine divine».

¹¹⁰ C.K. BARRETT, *Gospel according to St John*, 322: «John [...] is theologizing, or retheologizing, a concept that had become secularized».

¹¹¹ J. ASHTON, *Understanding the Fourth Gospel*, 398: «The perfectly natural curiosity concerning Jesus' origins cannot of itself have precipitated the whole of this remarkable theology of alienation, nor could it have been carried through without a conscious reversal of the tradition that the Messiah himself would be as much in ignorance of his own origins as those on whose behalf he came. According to John's conception one essential element in Jesus' message was a steady affirmation that his real origins were divine, that his first and only true home was in heaven» (trad. it. *Comprendere il Quarto Vangelo*, 293).

4) *Gesù, la Sapienza divina*: Se leggiamo Gv 7,25-30 sullo sfondo veterotestamentario, non possiamo non accorgerci di quanto presente sia il parallelismo tra Gesù e la Sapienza divina¹¹². La questione sul *pojen* di Gesù, la principale questione cristologica che mira all'origine e all'identità divine di Gesù, richiama alcuni brani della letteratura sapienziale. «Ma la sapienza da dove si trae?... Ma la sapienza donde viene?» (Gb 28,12.20; cf. Bar 3,14-15). Ma non solo il tema dell'origine, bensì anche quello della missione costituisce un punto di contatto tra la Sapienza veterotestamentaria e Gesù in Gv 7,28-29. Salomone prega Dio: «Invia (la tua sapienza) dai santi cieli, mandala dal trono della tua gloria» (Sap 9,10). Pure il tema di consocenza costituisce un punto di contatto tra la Sapienza e Gesù giovanneo. Gesù conosce il Padre, al contrario dei Giudei. Ora, conoscere Dio e le sue opere è la prerogativa della Sapienza (Sap 9,9.11), mentre gli uomini, senza di essa, non conoscono il pensiero divino (Sap 9,17). C'è ancora un altro punto di contatto: il tema di cercare. In Gv 7,34 Gesù dice ai farisei: «Mi cercherete e non mi troverete e dove sono io voi non potete venire». Anche nell'AT questo tema è frequente. «Cercate il Signore mentre si fa trovare!» (Is 55,6). Dio stesso è per l'uomo il primo oggetto della sua cerca, però nella letteratura sapienziale lo diventa la Sapienza. «Splendida e incorruttibile è la sapienza, facilmente è conosciuta da quanti l'amano e si lascia trovare da quanti la cercano. Per farsi riconoscere previene quanti la desiderano» (Sap 6,12-13). E nei Proverbi dice la stessa Sapienza personificata una parola che viene parafrasata da Gesù in Gv 7,34: «Allora mi chiameranno, ma non risponderò, mi cercheranno, ma non mi troveranno» (Pr 1,28). Insomma, Giovanni vede in Gesù la Sapienza divina incarnata. Già nel Prologo Gesù viene identificato col Logos fatto carne, che si fece la tenda in mezzo a noi (1,1.14). Questo fatto richiama di nuovo la Sapienza personificata che dice: «Io sono uscita dalla bocca dell'Altissimo, e come vapore ho ricoperto la terra... Allora il Creatore di tutto mi diede un comando, il mio Creatore mi ha dato una sede per riposare e mi ha detto: Metti tenda in Giacobbe, sia in Israele la tua eredità» (Sir 24,3.8).

1.7.2 Gesù insegna nel tempio durante la festa delle Capanne

Anche l'indicazione delle circostanze della disputa di Gesù con i Giudei sulla sua identità messianica è illuminante: Gesù insegna nel tempio di Gerusalemme dalla metà alla fine della festa delle Capanne.

L'ultima delle tre feste annuali di pellegrinaggio, la festa delle Capanne, חַג הַסֻּכּוֹת, chiamata «la festa di Adonaj» (Lv 23,39) o semplicemente «la

¹¹² Cf. R.E. BROWN, *The Gospel according to John I-XII*, 318.

festa» (1Re 8,65; 2Cr 7,8), si celebrava prima 7, più tardi 8 giorni, a partire dal 15 del settimo mese (tišri)¹¹³. Durante la settimana festiva si viveva nelle capanne. La celebrazione stessa si svolgeva nel tempio. L'ultimo giorno della festa si andava in processione alla piscina di Siloe ad attingere dell'acqua che un sacerdote versava sull'altare. Il rito dell'acqua era connesso con la profezia di Ezechiele secondo cui dal lato destro del nuovo tempio sarebbe scaturita acqua (Ez 47,1-12) e con l'invito di Isaia: «Attingerete acqua con gioia alle fonti della salvezza» (Is 12,3). Al tempo di Gesù faceva parte della liturgia della festa anche un rito di luce. «Gli uomini pii e importanti della comunità ballavano nell'atrio del tempio, cantando e brandendo torce accese: era un giubilo popolare, di cui si usava dire: “Chi non ha visto la gioia di questa festa notturna, non ha, in tutta la sua vita, visto alcuna vera gioia”»¹¹⁴. Simboli caratteristici di questa festa erano dunque l'acqua e la luce. La festa è entrata anche delle speranze escatologiche. Secondo Zc 14,16 gli uomini di tutte le genti saliranno a Gerusalemme per celebrare la solennità delle Capanne. Ma anche la venuta del Messia faceva parte dell'attesa escatologica della grande festa¹¹⁵.

¹¹³ Originariamente era una festa agricola di rendimento di grazie per il raccolto d'autunno (soprattutto di frutta e vendemmia) e di preghiera per la pioggia da cui dipende la fertilità nell'anno nuovo (Es 23,16; 34,22; Dt 16,13-17). Durante il raccolto si viveva nei campi nelle tende o capanne provvisorie. Ma la festa del ciclo annuale si è storicizzata e collegata con diversi eventi storici. Il primo fondamento storico della festa delle Capanne è l'evento dell'Esodo (Lv 23,42-43): la dimora nelle capanne doveva ricordare il soggiorno nel deserto con il dono della Torâ. Questa spiegazione è evidentemente posteriore, siccome nel deserto il popolo dimorava nelle tende, non nelle capanne. I libri storici collegano questa festa con la dedicazione del primo tempio (1Re 8,2,65; 2Cr 7,8-9) e celebrano la scelta del Sion per dimora da parte di Dio. La celebrazione sotto Esdra (Ne 8,14-18) era collegata con la lettura della Legge. Per poter leggere il testo sacro, i membri della comunità tagliarono i rami e ne fecero delle capanne nell'atrio del Tempio e sulle piazze di Gerusalemme. Secondo 2Mac 10,6-8 la rinnovazione del Tempio dopo la vittoria maccabea fu celebrata a modo della festa delle Capanne. Più o meno in questo tempo si è aggiunto ancora un altro motivo storico della festa: secondo il *Libro dei Giubilei* (II sec. a.C.) Abramo per primo celebrò questa festa, dopo aver ricevuto l'annuncio della nascita di Isacco.

¹¹⁴ R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, II, Paris 1960, 399: «Les hommes pieux et importants de la communauté dansaint en chantant dans le parvis du Temple, en brandissant des torches allumées. C'était une liesse populaire et l'on avait coutume de dire: “Celui qui n'a pas vu la joie de cette fête de nuit n'a, dans toute sa vie, vu aucune vraie joie”».

¹¹⁵ Per tutto il paragrafo cf. R. FABRIS, *Giovanni*, 348-349; C.S. KEENER, *The Gospel of John*, I, 718; R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, II, 397-413.

La festa delle Capanne serve come sfondo per Gv 7-8. Soprattutto le due immagini, l'acqua e la luce, giocano in Gv un ruolo importante: Gesù si proclama fonte d'acqua viva (7,37-39) e luce del mondo (8,12). Gesù è il compimento di quanto i Guidei celebravano e in cui speravano a Gerusalemme durante la festa. Egli sostituisce il motivo della festa. «Non già la cerimonia per invocare la pioggia, ma Gesù stesso fornisce l'acqua viva; non l'illuminazione nel cortile del Tempio, ma Gesù stesso è la vera luce»¹¹⁶.

Nella pericope in questione non si trovano gli elementi più essenziali della celebrazione liturgica delle Capanne, l'acqua e la luce (ci sono invece in 7,37ss.; 8,12 e 9), però anche per essa la circostanza della festa è determinante: l'entrata di Gesù nel tempio durante la festa è da leggere come compimento dell'attesa messianica collegata con la celebrazione escatologica delle Capanne – secondo la profezia di Malachia: «Ecco, invio il mio messaggero; egli preparerà la via davanti a me. Subito entrerà nel suo santuario il Signore che voi cercate; l'angelo dell'alleanza che voi desiderate, eccolo venire, dice il Signore degli eserciti» (Ml 3,1). Nel tempio Gesù «grida» per comunicare in modo solenne il suo insegnamento. Così ancora una volta ricorda la Sapienza personificata, di cui leggiamo nei Proverbi: «La sapienza nelle strade grida, nelle piazze fa sentir la sua voce» (Pr 1,20). Non dimentichiamo che nella letteratura sapienziale la Sapienza era pure identificata con la Torâ (Sir 24,22), il cui dono viene celebrato proprio nella festa delle Capanne con i simboli d'acqua viva e di luce.

1.8 Riflessione teologica sulla conoscenza di Gesù

Quando Gesù in 7,29 dice, esplicitamente per la prima volta in Gv, di conoscere Dio, non lo esprime in un ambito chiuso, in un circolo esoterico di iniziati, bensì lo grida in pubblico. Questa dichiarazione solenne non fa parte di una predica premeditata, ma è una reazione spontanea alle dicerie dei gerosolimitani. Gesù parla della sua conoscenza di Dio per confutare la loro sicurezza riguardo alla sua origine.

Prima di mettere in dubbio la loro convinzione, ammette che loro lo conoscano e sappiano donde è: ***Kaine oipate kai oipate pogen eivi***, (v. 28). In questa frase Gesù mette in parallelo la conoscenza di sé e della sua origine, identificando in tal modo la sua persona con la sua origine. Proprio su questo principio di identificazione della persona con la sua origine Gesù

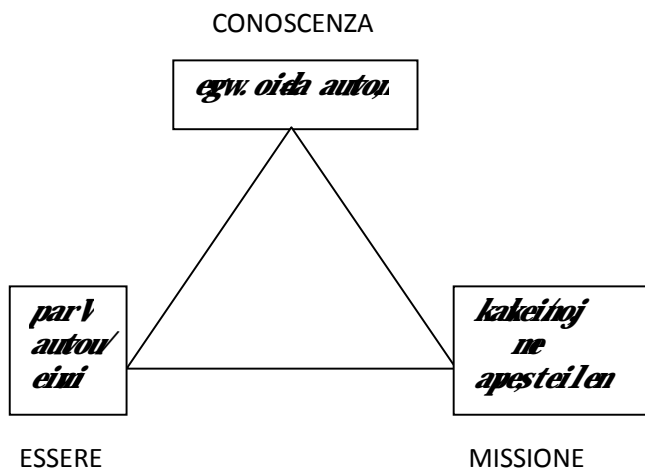
¹¹⁶ R.E. BROWN, *The Gospel according to John I-XII*, 104: «At Tabernacles, not the rain-making ceremony but Jesus himself is the living water; not the illumination in the temple court but Jesus himself is the real light» (trad. it. *Giovanni*, 135).

relativizza la conoscenza dei gerosolimitani nei suoi riguardi. Loro potrebbero sapere veramente chi è (la domanda centrale dei cc. 7-8), se conoscessero la sua vera origine. Ma proprio questo non vale. Per conoscere Gesù non basta sapere che è «figlio di Giuseppe di Nazaret» (1,45) e conoscere suo padre e sua madre (6,42), la conoscenza del luogo della sua provenienza terrena e dei suoi genitori terreni non esaurisce il mistero della sua persona. Si può conoscere Gesù, solo conoscendo la sua vera origine, Dio. I gerosolimitani non conoscono Gesù, perché non conoscono Colui che l'ha mandato (8,55). Dall'altra parte non conoscono Dio perché non conoscono Gesù, suo Figlio (8,19). «La vera conoscenza di Gesù e la vera conoscenza di Dio si condizionano reciprocamente»¹¹⁷.

Nel v. 29 Gesù dà la risposta positiva alle discussioni dei gerosolimitani circa la sua identità. Non dice però direttamente: «Io sono il Messia». La sua risposta è indiretta, comunque chiara: *egw. oida auton (ofi par' autou/eini kakeitroj ne apesteilen* In contrasto con la loro ignoranza di Dio egli lo conosce, lui solo lo conosce. Gesù non descrive questa sua esclusiva conoscenza, né la specifica, né delimita, non spiega come conosce Dio, non adduce mezzi né mediatori, cosicché la sua affermazione assume un carattere assoluto: *egw. oida auton* Comunque egli giustifica questa ardita affermazione con una doppia ragione che consiste nel richiamo alla sua origine in Dio e alla sua missione che ha ricevuto da lui. L'asserzione contiene tre elementi, la conoscenza di Dio, la coscienza di essere da lui e la coscienza della missione, che in Gesù si intrecciano e fondono in modo da non potersi pensare l'una senza le altre due. Sono come tre vertici di un triangolo che per definizione deve avere tre vertici (lo schema sulla pagina seguente).

Il periodo stesso offre la prima indicazione riguardo al rapporto tra questi tre elementi: dalla frase principale (*egw. oida auton*) dipendono le altre due, collegate tra di loro con un nesso copulativo, mentre verso la frase principale hanno rapporto causale (*ofi*), giustificando l'affermazione della frase principale: Gesù conosce il Padre *perché* «è» da lui ed è mandato da lui. La logica di questa giustificazione viene confermata dall'analogia col mondo umano: se uno viene da qualcuno che lo ha inviato con una missione, si suppone che lo conosca e che gli siano note le intenzioni e i fini dell'invio. Dunque anche Gesù, se viene da Colui che l'ha mandato, si suppone che lo conosca e sia al corrente dei fini della propria missione.

¹¹⁷ A. WIKENHAUSER, *Das Evangelium nach Johannes*, Regensburg ²1957, 157: «Die (rechte) Kenntnis Jesu und die (rechte) Kenntnis Gottes bedingen sich gegenseitig».



Il rapporto mutuo tra le due frasi secondarie, *par autou eini* – *kakei hoj ne apesteilen* non è del tutto univoco. Possono esprimere la stessa realtà, vista solo da due lati opposti (Gesù – il Padre). In altre parole, «sono da lui» riguarda pure l’origine della missione di Gesù, allo stesso modo come «egli mi ha mandato». In tal modo Gesù parla in tutte e due le frasi solo dell’origine della sua missione e non dell’origine del suo essere. Nell’antichità questa opinione è stata sostenuta da Giovanni Crisostomo. Lo stesso pensa George Beasley-Murray: «È meglio vedere tutti e due riferiti all’origine della missione di Gesù: lui nello stesso tempo *venne da Dio e fu mandato da Dio*»¹¹⁸. Anche secondo Bultmann la conoscenza di Dio da parte di Gesù si esaurisce nella mera coscienza di essere mandato. «Questa conoscenza di Dio consiste (...) semplicemente nel sapere del suo incarico (...) (Gesù) non pretende di avere alcune qualità metafisiche e non si richiama a qualche istanza che potrebbe essere riconosciuta anche dai Giudei, bensì solamente alla sua conoscenza della sua missione»¹¹⁹. Dello stesso parere è anche Schnackenburg¹²⁰.

¹¹⁸ G.R. BEASLEY-MURRAY, *John*, Waco 1987, 111: «It is better to see both as relating to the origin of the mission of Jesus: he both *came from God* and *was sent by God*».

¹¹⁹ R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, 225: «Diese seine Gotteskenntnis besteht (...) einfach im Wissen um seinen Auftrag (...) Er nimmt nicht irgendwelche metaphysischen Qualitäten für sich in Anspruch und beruft sich nicht auf irgendeine Instanz, die auch von den Juden anerkannt werden könnte, sondern nur auf das Wissen um seine Sendung».

¹²⁰ R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, II, 204-205: «Die beiden Aussagen, dass Jesus *par Vautou* ist und jener ihn gesandt hat, sind nicht voneinander zu trennen. Sie beleuchten denselben Gedanken, einmal von der Seite des Gesandten und dann von der des Sendenden her. Deswegen bezieht sich das *par Vautou eini* schwerlich

Molti altri autori invece sono di un parere diverso, distinguendo tra l'origine eterna del Figlio e la sua missione nel tempo. Così dice Agostino:¹²¹

Ha dimostrato magnificamente l'una e l'altra verità. Ha detto: vengo da lui, perché il Figlio viene dal Padre, e tutto ciò che il Figlio è, lo è da colui del quale egli è Figlio. Perciò diciamo che il Signore Gesù è Dio da Dio; del Padre non diciamo che è Dio da Dio, ma soltanto Dio... È in questo senso che dice *vengo da lui*. Ma in quanto mi vedete rivestito di carne, è *Lui che mi ha mandato*.

Nella scia di Agostino e Cirillo d'Alessandria vanno anche alcuni esegeti moderni. Brooke Foss Westcott per esempio distingue tra l'origine di Gesù da Dio e il suo invio da lui, tra l'essere e la missione¹²², lo stesso anche Marie-Joseph Lagrange, il quale parla esplicitamente, riferendosi a *parV autou/ eimi*, della preesistenza: «La conoscenza di Gesù è immediata (...) Di più questa conoscenza è fondata, come in 6,46, sul rapporto d'origine, *parV autou/* ma accentuando l'esistenza precedente e ancora attuale di Cristo presso il suo Padre (...) Gesù non ha ancora parlato così apertamente della sua preesistenza continuata»¹²³. Anche alcuni autori recenti sostengono la stessa idea. Domingo Muñoz León, pur con cautela, afferma: «È probabile che nell'espressione "vengo da lui" l'evangelista abbia presente

auf den innergöttlichen Ursprung Jesu, sondern wie in 6,46 auf das Herkommen vom Vater. Die Herkunft Jesu von Gott (vgl. 8,42; 17,8) wird im Joh-Ev stets von der zeitlich-geschichtlichen Sendung Jesu verstanden».

¹²¹ AUGUSTINUS, *In Evangelium Ioannis tractatus centum viginti*, PL 35 (31,4,10): «Magnifice utrumque monstravit. *Ab ipso*, inquit, *sum*; quia Filius de Patre, et quidquid est Filius, de illo est cuius est Filius. Ideo Dominum Iesum dicimus Deum de Deo; Patrem non dicimus Deum de Deo, sed tantum Deum: et dicimus Dominum Iesum Lumen de Lumine; Patrem non dicimus Lumen de Lumine, sed tantum Lumen. Ad hoc ergo pertinet, quod dixit: *Ab ipso sum*. Quod autem videtis me in carne, *ipse me misit*. Ubi audis, *ipse me misit*, noli intellegere naturae dissimilitudinem, sed generantis auctoritatem». (La traduzione italiana: AGOSTINO, *Commento al Vangelo di Giovanni*, Roma 2005, 566.)

¹²² B.F. WESTCOTT, *The Gospel according to St. John*, London 1958, 121: «*I am from him*. Now as always I rest upon Him, deriving my whole being from Him, and *he hath sent me*. The continuance of being and the historic mission are set side by side; and both are referred to God».

¹²³ M.J. LAGRANGE, *Évangile selon Saint Jean*, 210: «La connaissance de Jésus est immédiate (...) De plus cette connaissance est fondée, comme das 4,46, sur un rapport d'origine, *parV autou/* mais en insistant sur l'existence ancienne et encore actuelle du Christ auprès de son Père (...) Jésus n'avait pas encore parlé aussi ouvertement de sa préexistence continuée».

l'incarnazione e, di conseguenza, la preesistenza di Gesù (cf. 1,1.14)»¹²⁴. E persino Beasley-Murray, che nella costruzione *parV autou' eimi* vuole vedere, con Schnackenburg, l'origine della missione di Gesù, alla fine arriva a dire:¹²⁵

Ma questa missione comincia con Dio nel cielo. Infatti, l'ultima differenza tra la missione dei profeti (il Battista incluso) e quella di Gesù è questa: lui viene «dall'alto», cioè «dal cielo», e così è qualitativamente differente da «colui che è dalla terra» (3,31). In ciò sta il mistero dell'Incarnazione: l'uomo di Nazaret è dal cielo. Il dogma messianico proclamato dagli uomini di Gerusalemme ha più ragione di quanto non sapessero.

Penso che proprio il confronto tra Giovanni Battista e Gesù sia molto illuminante. Tutt'e due sono mandati da Dio, vero, però c'è una differenza essenziale: Giovanni è un *anqrwpoj(apostalwnoj para qeou* mentre Gesù può dire nel senso più proprio: *parV autou' eimi*. Giovanni è mandato da Dio, Gesù è da Dio. In quanto «uomo mandato da Dio», Giovanni *egeneto* (1,6), mentre Gesù come il Logos eterno *in eu arch'proj ton qeon* (1,2). Perciò Gesù che viene dopo Giovanni, è in realtà prima di lui (1,15). Gesù non comincia ad esistere con la missione nel mondo come Giovanni. Poiché Gesù non ha solo l'esistenza terrena: *prin Abraam genesqai egw. eimi*, (8,58). Gesù deriva da Dio non solo la sua missione, come Giovanni e altri profeti, ma anche il suo essere, e ciò in senso più profondo di quanto concerne il concetto di creazione da Dio. Proprio questo essere da Dio nel senso esclusivo è il punto di partenza per la sua missione, unica e incomparabile con le altre missioni, e anche causa dell'unica ed esclusiva conoscenza di Dio.

La ragione con cui Gesù giustifica la sua affermazione di conoscere Dio è dunque doppia. L'essere da Dio e la missione coincidono, ma non sono la stessa cosa.¹²⁶ Possiamo dunque riflettere sul rapporto tra la conoscenza e

¹²⁴ D. MUÑOZ LEÓN, *Vangelo secondo san Giovanni*, in *Nuovo Commentario Biblico. I Vangeli*, ed. A.J. Levoratti, Roma 2005, 994.

¹²⁵ G.R. BEASLEY-MURRAY, *John*, 111: «But that mission begins with God in heaven. Hence the ultimate difference between the sending of prophets by God (including that of John the Baptist, 1:6) and that of Jesus: he comes “from above”, that is “from heaven”, and so is qualitatively different from “him who is from the earth” (3:31). Herein lies the mystery of the Incarnation: the man of Nazareth is from heaven. The messianic dogma proclaimed by the men of Jerusalem had greater truth than they knew».

¹²⁶ M. THEOBALD, *Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1-12*, Regensburg 2009, 528: «Er (Jesus) kennt den „wahrhaftigen“ Gott aus einem doppeltem Grund: „ich bin von ihm (her) (vgl. 6,46b) und jener hat mich *gesandt*. Die Funktion Jesu, Gesandter Gottes zu sein, ist also nicht alles. Jesus ist mehr als ein Prophet! Sein „Gesandtsein hat

rispettivamente l'«essere da» e la «missione». Gesù al primo posto pone l'essere da lui: *parV autou' eivi*. Questo essere da lui condiziona la possibilità di conoscerlo. La conoscenza suppone l'essere dal Padre. «Solo colui che è da Dio, ha visto il Padre» (6,46). Questa visione del Padre, unica e immediata, è l'espressione dell'unico rapporto tra Gesù e Dio: «Come ogni vera conoscenza (secondo Giovanni), la conoscenza che Gesù ha di Dio, è basata sulla relazione»¹²⁷. Ma non solo è basata, ma a sua volta anche fonda la relazione stessa. La dipendenza è bilaterale. La conoscenza di Dio da parte di Gesù è una conoscenza personale, ma anche personalizzante. Gesù conosce Dio e nello stesso tempo si riconosce come colui che è «da lui». La sua identità personale deriva dalla conoscenza del Padre. Gesù conosce il Padre in quanto è da lui, ma è da lui in quanto lo conosce. L'identità di Gesù, la sua autocoscienza come la riflessione del suo essere si identifica con la conoscenza di Dio. L'essere personale di Gesù è l'essere da Lui, e questo essere coincide con il conoscere il Padre. Gesù *sa* chi è, anzi lui è in quanto conosce Dio. La sua identità personale è determinata dalla sua conoscenza di Dio. L'essere dal Padre di Gesù porta altrove in Gv un nome, «Figlio». L'oggetto di conoscenza del Figlio, cioè il Padre, determina l'essere filiale di Gesù. Egli è Figlio in quanto sta di fronte al Padre da cui è, conoscendolo. Con l'affermazione di «essere da Dio», cioè «essere Figlio» Gesù dà la risposta alla domanda sottostante al c. 7: «Chi è Gesù?». Non è una risposta evasiva, è la risposta più precisa che si possa dare. Niente è per lui tanto caratteristico, determinante, fondante per la sua identità, quanto l'essere dall'Altro, dal Padre. In Gesù infatti si identifica la persona e l'origine, come lui stesso ha implicato nel v. 28.

Gesù giustifica la sua conoscenza di Dio anche con la missione, e anche con essa egli si identifica. Questo è tipicamente biblico. Anche i profeti, e lo stesso Battista, conoscevano Dio mediante la loro missione. La loro specifica, originale conoscenza di Dio ha avuto l'origine nel momento del loro invio da parte di Dio e si è approfondita nell'esercitarla. La loro conoscenza di Dio e la coscienza di essere mandati coincidevano. Ma questa conoscenza di Dio e la comprensione della propria missione tocca anche l'io del mandato, la sua identità personale, il suo proprio essere. Nell'AT alcuni personaggi importanti ricevono il nome o gli viene cambiato il nome in vista della loro missione (Abramo, Israele) o comunque hanno dei nomi che

seine Grundlage in der Wesensgemeinschaft Jesu mit Gott“ (*Blank*, Joh 1b 88), die hier als ein „Sein von ihm her“ ausgesagt wird».

¹²⁷ C.K. BARRETT, *Gospel according to St John*, 323: «Like all true knowledge (according to John) the knowledge Jesus has of God is based on relation».

esprimono il nucleo della loro missione, del loro messaggio profetico (Isaia). Il loro nome, che designa la persona, esprime pure la loro missione, identificandole l'una con l'altra. Anche il Battista viene caratterizzato come *αγγελος/αποσταλμένος παρα θεου ονομα αυτου/ Vwamhij* (1,6): in tal modo la sua identità personale, la sua umanità viene determinata dal fatto di essere mandato da Dio; proprio questo gli dà nome. Anche nel caso di Gesù la missione svolge un ruolo importante per determinare la sua identità personale. Bisogna però sottolineare che si tratta di una missione fondata sull'essere da Dio nel senso più profondo che nei profeti. La sua missione deriva dal suo essere da Dio. È per così dire un prolungamento del suo «essere dal» Padre. «La sua missione non ha significato separazione. Mandare e essere si corrispondono»¹²⁸. Gesù si identifica con la propria missione in quanto la missione fa parte del suo «essere da» Dio, essendo un prolungamento del suo eterno uscire dal Padre. Solo così può valere che la missione di Gesù e la sua conoscenza di Dio coincidono. Tale conoscenza e missione sono ancorate tutte e due nel suo «essere da» Dio e ne sono l'espressione.

C'è un altro nesso tra il tema di conoscenza e la missione di Gesù. Abbiamo già visto che la conoscenza di Dio da parte di Gesù determina sia la sua identità personale sia la sua missione: lui si identifica con la conoscenza del Padre, come anche con la sua missione. È Dio che gli ha dato la missione e che gli ha affidato l'opera della salvezza, il che presuppone a sua volta una conoscenza più profonda della volontà e del piano di salvezza di Dio. Gesù per svolgere la sua missione deve aver conoscenza di Dio. Ma questo non solo in quanto Dio sta all'origine della sua missione, ma anche in vista della missione stessa. La conoscenza di Dio infatti diventa il fine della missione per il mondo ignorante. In 7,28-29 questo punto non è ancora esplicito, come lo è invece altrove nel Quarto Vangelo, ma anche qui si può già intuire la finalità della missione di Gesù.

Attraverso la contrapposizione «conoscere/ignorare» che percorre questo brano, Gesù lascia anche intravedere quale sia la sua missione. Secondo la formulazione del v. 28c, Colui che è veritiero e che la gente di Gerusalemme non conosce, è «Colui che mi ha inviato», cioè Dio secondo il suo progetto di grazia. Questo Dio vero, solo l'Inviato lo conosce bene, essendo venuto da lui e secondo la sua volontà. Parlando così, Gesù lascia capire che la sua missione è quella di rivelarlo (cf. 1,18)¹²⁹.

¹²⁸ H. VAN DEN BUSSCHE, *Giovanni*, 334.

¹²⁹ X. LÉON-DUFOUR, *Lettura dell'Evangelo secondo Giovanni*, Milano ²2007, 538. Cito questa opera nella traduzione italiana di Antonio Girlanda e Francesca Moscatelli,

1.9 Sintesi

In 7,25-30 si trova per la prima volta nel Quarto Vangelo l'affermazione esplicita che Gesù conosce Dio. Tale affermazione fa parte della discussione tra Gesù e i gerosolimitani. Tutto si svolge nel contesto della festa settimanale delle Capanne, che ricordava tra l'altro il dono della Legge di Dio sul monte Sinai e la dedicazione del Tempio sul monte Sion ed era anche connessa con delle aspettative messianiche. Possedendo la Legge i Giudei si vantavano di conoscere Dio e la sua volontà perché lui stesso ha rivelato la sua volontà e, tramite essa, se stesso nella Legge sinaitica. Gesù ora si presenta come un nuovo e definitivo rivelatore. Il tempio, il luogo dell'insegnamento per eccellenza al popolo di Dio, serve adesso a lui. Come se fosse stato costruito solo per quest'occasione. I gerosolimitani lanciano l'ipotesi, pur non condividendola, che Gesù sia il Messia. Egli non compie il criterio del dogma messianico secondo cui la provenienza del Messia deve essere sconosciuta. Di Gesù sanno dove è. Gesù, rispondendo con un discorso di rivelazione, parla della propria origine in tutt'altro senso che rimane loro nascosto. Non conoscono Gesù perché non conoscono la sua vera origine, Colui che lo ha mandato. Gesù li accusa di non conoscere Dio, loro che se ne vantavano in base al possesso della Legge. Ma proprio rifiutando Gesù dimostrano di non esser in sintonia con la volontà di Dio e dunque di non conoscerlo (7,17). «Ben diversa è la situazione di Gesù; egli, infatti, conosce Dio, e lo conosce esattamente grazie alla sua origine da Dio. Ora, questo Dio ch'egli conosce è colui che l'ha inviato nel mondo»¹³⁰. Gesù dunque afferma di conoscere Dio in base alla sua origine che è in Dio. Lo afferma in opposizione alla loro ignoranza di Dio e, conseguentemente, di Gesù. Gesù però fonda la sua conoscenza di Dio anche sul secondo elemento, sul fatto di essere mandato da Dio. La sua missione è la risposta di Dio all'ignoranza degli uomini. Gesù è stato mandato per rivelare il mistero di Dio, rivelando il suo proprio mistero. Ma questo dono della rivelazione non è accolto: tutto il discorso autorivelatorio di Gesù è incorniciato dal tentativo di liquidarlo da parte dei Giudei.

non avendo a disposizione, al momento della stesura di questo lavoro, l'originale francese: *Lecture de l'Évangile selon Jean*, I-IV, Paris 1988-1996.

¹³⁰ A. WIKENHAUSER, *Das Evangelium nach Johannes*, 159: «Im Gegensatz zu seinen Hörern kennt Jesus Gott (vgl. auch 8,55; 17,25), und diese seine (wahre) Kenntnis Gottes gründet auf seinem Ursprung aus Gott (vgl. auch 6,46). Und dieser Gott, den er kennt, hat ihn in die Welt gesandt» (traduz. it. *L'evangelo secondo Giovanni*, 224-225).

CAPITOLO II

DISPUTA CON I GIUDEI SULLA VITA CHE GESÙ DÀ (8,48-59)

Testo

- 48 *Apekriqhsan oi` Voudaióbi kai. eípan autw`
Ouvkalw` legomen hmeij
ofí Samarítij ei=su kai. dainonion eceijÈ*
- 49 *apekriqh Vhsouj(Egw. dainonion ouk erw`
alla timw/ton patera nou kai. uinei atimazete, neÁ*
- 50 *egw. de ouzhtw/thn doxan nou estin o`zhtw`n kai. krimnÁ*
- 51 *auhn auhn legw uinw` ean tij ton euan logon thrlsh`
qanaton ouvnh qevrlsh` eij ton aiwnÁ*
- 52 *eípon Iou`dautw` oi` Voudaióbi(
Nuh egmwkanen ofí dainonion eceijÁ
Abraamapeqanen kai. oi` profítai(
kai. su legeij(Ean tij ton logon nou thrlsh`
ouvnh geustai qanaton eij ton aiwnÁ*
- 53 *nh su neizwn ei=tou/patroj hmw`n Abraam`
ofí tij apeqanenÈ kai. oi` profítai apeqanon`
tina seauton poieijÈ*
- 54 *apekriqh Vhsouj(
Ean egw. doxasz eauton(h` doxa nou ouden estin`
estin o` pathr nou o` doxazwn neÁ
oh uinei legete ofí qej hmw`n estin`*
- 55 *kai. ouk egmwkate auton(egw. de oida autonÁ
kai eipw ofí ouk oida auton(esonai ofioj uin yeusthj`
alla oida auton kai. ton logon autou thrwÁ*
- 56 *Abraamo` pathr uinw`n hgalliasato
ifa ijlw/thn hieran thn eulw`
kai. eiden kai. evarhÁ*
- 57 *eípon oua oi` Voudaióbi proj auton(
Penthkonta eth oupw eceij kai. AbraameiwrakajÈ*
- 58 *eípen autoij Vhsouj(
Auhn auhn legw uinw` prin Abraamgenesqai egw. einiÁ*
- 59 *hean oua liqouj ifa halwsin epVauton`
Vhsouj de ekrubh kai. ehlqen ek tou ierouÁ*

Traduzione

48 Risposero i Giudei e gli dissero:

«Non diciamo noi bene
che tu sei un Samaritano e che hai un demonio?».

49 Rispose Gesù:

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

50 Io però non cerco la mia gloria.

C'è chi la cerca e giudica.

51 Amen, amen, vi dico:

se uno osserva la mia parola, non vedrà la morte in eterno».

52 (Allora) gli dissero i Giudei:

«Ora abbiamo riconosciuto che tu hai un demonio.

Abramo è morto e pure i profeti,
e tu dici: “Se uno osserva la mia parola,
non gusterà la morte in eterno”.

53 Sei tu forse più grande del nostro padre Abramo, che è morto?

Anche i profeti sono morti.

Chi fai di te stesso?».

54 Rispose Gesù:

«Se io glorifico me stesso, la mia gloria è nulla.

È il Padre mio che mi glorifica,
quello di cui voi dite: “È il nostro Dio”.

55 E non l'avete conosciuto,

io però lo conosco.

Se io dico: “Non lo conosco”, sarò simile a voi, un mentitore.

Ma io lo conosco e osservo la sua parola.

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

57 Dissero allora a lui i Giudei:

«Non hai ancora cinquant'anni e hai visto Abramo?».

58 Disse loro Gesù:

«Amen, amen, vi dico: prima che Abramo fosse nato, io sono».

59 Presero allora delle pietre per scagliarle su di lui.

Gesù però si nascose ed uscì dal tempio.

2.1 Critica testuale

Tra le varianti testuali più importanti c'è ne una nel v. 57: riguarda l'età non raggiunta di Gesù che serve a escludere, da parte dei Giudei, la possibilità che egli abbia visto Abramo. Il manoscritto **L** e Giovanni

Crisostomo leggono invece di *pentikonta* anni *tesserakonta*. Secondo Brown si tratta in questa variante probabilmente di un tentativo di armonizzare il testo con Luca, secondo il quale Gesù cominciò la sua opera da trentenne (Lc 3,23)¹³¹. Ireneo, seguendo Giovanni, afferma invece che Gesù è morto nell'età poco inferiore di cinquant'anni¹³². Del resto l'età reale di Gesù non sta al centro dell'attenzione, siccome i Giudei volevano soltanto contestare come assurda la pretesa di Gesù di aver incontrato Abramo.

L'altra variante nel v. 57 è pure assai importante. Nel nostro testo, appoggiato dalla maggioranza dei manoscritti, i Giudei si meravigliano per il fatto che Gesù abbia visto Abramo (*eirakaj*). Ci sono però alcune testimonianze (P⁷⁵, **N*** ecc.) per un'altra lettura: *eiraken se*, cioè Abramo ha visto Gesù: questa è «indubbiamente una correzione»¹³³ che cerca di armonizzare il testo con la parola precedente di Gesù secondo cui Abramo vide il giorno di Gesù.

Nel v. 58 il codice di Beza (D) e alcune antiche versioni latine omettono il verbo *genesqai* riferito ad Abramo, dicendo semplicemente: «Prima di Abramo io sono». La lettura preferita però è quella con il verbo, vista la quantità e l'importanza delle testimonianze testuali. In questo caso la decisione per una variante ha una rilevanza notevole: senza il verbo si tratta solo della precedenza temporale di Gesù rispetto ad Abramo, la quale presuppone la preesistenza di Gesù. Nella variante preferita, con il verbo, il confronto tra Abramo e Gesù è fondato sulla diversità dei verbi: *genesqai*, usato per Abramo, e *eini*, riferito a Gesù.

Alla fine del v. 59 alcuni codici maiuscoli (**N**¹, C, L, N, **J**) e minuscoli e alcune traduzioni antiche (sy^{p.h}, bo) aggiungono «e passando in mezzo a loro uscì e così se ne andò». Può trattarsi di un'interpolazione da Lc 4,30.

2.2 Analisi linguistico-sintattica

2.2.1 Lessico

Appariscente nel brano in questione è la frequenza dei verbi (56), soprattutto di quelli di parlare: 3 volte *apokrinonai* e 10 volte *legw*, essi introducono i discorsi diretti di Gesù e dei suoi interlocutori all'interno del dialogo. Solo i quattro ultimi verbi del brano, tutti in 8,59 e tutti usati nel brano solo una volta, esprimono un'azione (dei Giudei e di Gesù), narrando

¹³¹ Cf. R.E. BROWN, *The Gospel according to John I-XII*, 359.

¹³² Cf. IRENAEUS, *Adversus Haereses* II,22,5-6 (PG 7,784-785), *Fontes Christiani* 8/2, Freiburg im Breisgau 1993, 187-190.

¹³³ C.K. BARRETT, *The Gospel according to John*, 352: «It is doubtless a correction».

l'esito del dialogo precedente. Tutti gli altri verbi si trovano nei discorsi diretti. La ripetizione di alcuni di essi accentua i centrali punti tematici del dialogo: (*daimonion ecw* (3 volte), (*ton logon threw* (3 volte), *apokrihskw* (3 volte), *oika* (3 volte), *gimskw* (2 volte), *oraw* (3 volte), (*tin doxan zhtew* (2 volte), *doxazw* (2 volte).

Anche alcuni dei 28 sostantivi si ripetono, indicando i concetti più determinanti per il significato del brano: *pathr* (4 volte), *logoj* (3 volte), *daimonion* (3 volte), *doxa* (2 volte), *qaratoj* (2 volte). Nella pericope ricorrono anche due nomi propri, quello di Gesù (4 volte) e quello di Abramo (5 volte): si tratta infatti, in questo brano, del confronto tra di loro.

2.2.2 *Categorie e forme grammaticali e il loro concatenamento*

Ciò che spicca nel brano è una quantità dei pronomi (42), soprattutto personali, dovuta al genere del brano che è un dialogo, in cui Gesù e i Giudei si rivolgono l'uno agli altri, parlando di se stessi ma anche degli altri, di Abramo e di Dio. I pronomi si riferiscono a Gesù (22 volte), ai Giudei (10 volte), a Dio il Padre (6 volte), ad Abramo (una volta), all'indeterminato *tij* (3 volte) e *ouden* (una volta).

2.2.3 *Proprietà stilistiche*

La pericope è un dialogo, più esattamente una parte del dialogo, che inizia in 8,31 e finisce alla fine della pericope stessa, cioè in 8,59. Il brano comincia col verbo *apokrihisan* che lo collega col discorso precedente di Gesù nei vv. 42-47. Nella pericope stessa gli interlocutori si alternano 6 volte: cominciano i Giudei, Gesù reagisce ecc., per finire con un apoftegma di Gesù. I discorsi diretti sono introdotti 3 volte col verbo *apokrihisan apokriqh* 3 volte coll' *eipon eipen* Giovanni pone l'accento su alcune espressioni o costruzioni ripetendole. Alcune vengono ripetute tre volte¹³⁴, altre due volte¹³⁵. Tutte queste ripetizioni fanno la lettura molto

¹³⁴ I Giudei accusano Gesù di aver un demone (*daimonion ecej*) (v. 48), egli però rifiuta tale accusa: *Egw daimonion ouk ecw* (v. 49), ma loro ci insistono: *Nun egnikanen ofi daimonion ecej* (v. 52). Un'altra triplice ripetizione riguarda la costruzione *ton logon threw* (v. 51.52.55), che nei primi due casi ha per soggetto un generale *tij* e il *logoj* è quello di Gesù, mentre nell'ultima ricorrenza è Gesù che osserva il *logoj* del Padre. Ancora un'altra triplice ripetizione si trova nel v. 55, dove Gesù ripete tre volte *oika auton* (il Padre), sempre con diverse connotazioni. Tre volte viene ripetuto il verbo *apokrihskw* con soggetto Abramo e i profeti una volta insieme e poi una volta ciascuno singolarmente.

interessante, perché promettono di svelare delle nuove connotazioni attraverso il paragone delle stesse o simili espressioni usate con diversi soggetti o nelle diverse parti del brano.

In questa pericope incontriamo uno stile tipicamente giovanneo, cioè un linguaggio ambiguo ed enigmatico che conduce gli interlocutori di Gesù nella situazione di incomprensione, alla quale reagiscono svelando la loro ignoranza e, in tal modo, preparando una risposta ulteriore e più profonda di Gesù. Tale incomprensione riguarda la preservazione dalla morte che Gesù promette a chi osserva la sua parola: mentre i Giudei lo capiscono letteralmente, in riferimento (solo) alla morte fisica, Gesù, a quanto pare, parla della vita eterna. Un'altra incomprensione, da parte dei Giudei, riguarda la pretesa di Gesù: secondo loro essa è troppo ambiziosa, ma in realtà è ancora molto più alta di quanto loro intuiscono. Ironizzando la pretesa di Gesù (secondo la loro comprensione) – «Sei forse più grande del nostro padre Abramo»? – non si rendono conto di aver espresso la verità, preparando il posto per l'apoftegma finale di Gesù: «Prima che Abramo fosse nato, Io sono».

2.2.4 *Composizione e strutturazione del testo*

La struttura del brano non risulta semplice e formata secondo uno schema fisso. C'è chi vuole vedere nella pericope una struttura concentrica¹³⁶, ma siccome questa è plausibile solo se la pericope finisce con il v. 59a, dove i Giudei vogliono lapidare Gesù, senza menzionare più la reazione di Gesù, non è tanto adatta se vogliamo vedere la fine della pericope nel v. 59b. Del resto, le parti corrispondenti nella struttura concentrica, proposta da Marida Nicolaci, non si corrispondono del tutto dal punto di vista contenutistico. Preferisco dunque articolare il testo semplicemente come un susseguirsi delle repliche del dialogo. I Giudei prendono la parola reagendo alla parola precedente di Gesù con una obiezione (A), alla quale Gesù risponde, sviluppando il suo discorso rivelatorio (B). Questo schema si ripete 3 volte. La quarta volta non c'è più scambio di parole, ma una risposta, da tutte e due le parti, con un'azione: i Giudei cercano di lapidare Gesù (A³), il quale si nasconde e se ne va (B³).

¹³⁵ Due volte Gesù designa Dio come *o' patlr nou* (vv. 49.54), mentre Abramo viene definito come *o' patlr himh uimh* nei riguardi dei Giudei (vv. 53.56); questo riflette il confronto tra le due paternità che domina tutto il dialogo sin dal v. 31. Due volte Gesù esprime un oracolo solenne, introdotto con la formula stereotipa: *auln auln legw uimh* (vv. 51.58).

¹³⁶ Cf. M. NICOLACI, *Egli diceva loro il Padre. I discorsi con i giudei a Gerusalemme in Giovanni 5-12*, Roma 2007, 244.

48	A	<i>Ἀπεκρίθησαν οἱ Ῥουδαῖοι καὶ εἶπαν αὐτῷ</i> <i>Οὐκ ἀλὲν ἔγονεν ἡμεῖς οἱ Σαμαριτῆς εἰ-σὺ καὶ δαιμόνιον ἔχεις</i>
49	B	<i>ἀπεκρίθη Ἰησοῦς</i> <i>Ἐγὼ δαιμόνιον οὐκ ἔχω (ἀλλὰ ... (fino al v. 51)</i>
52	A ¹	<i>εἶπον ἰουδαῖοι οἱ Ῥουδαῖοι</i> <i>Νῦν ἐγνωκάνεν οἱ δαιμόνιον ἔχεις... (fino al v. 53)</i>
54	B ¹	<i>ἀπεκρίθη Ἰησοῦς</i> <i>Ἐὰν ἐγὼ δοξάζω ἑαυτὸν... (fino al v. 56)</i>
57	A ²	<i>εἶπον οὖν οἱ Ῥουδαῖοι πρὸς αὐτὸν</i> <i>Πεντήκοντα ἔτη οὐρῶν ἔχεις καὶ Ἀβρααμ ἐνὶ ῥακῆϊ</i>
58	B ²	<i>εἶπεν αὐτοῖς Ἰησοῦς</i> <i>Ἄνθρωπος οὐδέποτε γεννᾷται ἀλλὰ ἔσται ἡ ἀρχὴ ἧς ἐγὼ εἶμι</i>
59	A ³	<i>Ἦσαν οὖν λίθοι ἡμῶν ἐπὶ αὐτῶν</i>
	B ³	<i>Ἰησοῦς δὲ ἐκρίθη καὶ ἐβλήθη ἐκ τοῦ ἱεροῦ</i>

2.3 Analisi semantica

Nella pericope 8,48-59 spiccano alcuni vocaboli ed espressioni carichi di significato. Con la loro ripetizione Giovanni pone su di essi un accento particolare. Possiamo raggruppare questi concetti secondo le loro affinità semantiche. Così stiamo di fronte ai seguenti campi semantici:

- a) offesa fatta a Gesù: *Σαμαριτῆς, δαιμόνιον ἔχειν*
- b) onore e gloria: *τιμῶν, ἀτιμῶν, δοξῶν, δόξα, ζήτειν τὴν δόξαν*
- c) paternità: *πατὴρ*;
- d) osservanza della parola: *τὸν λόγον αὐτοῦ θρῆναι*;
- e) morte: *ἀποπέμψκειν, θάνατον κερῶν γενόμεναι*;
- f) conoscenza: *γινῶσκω, οἶδα* (cf. l'analisi semantica di 7,25-30).

2.3.1 Offesa fatta a Gesù: *Σαμαριτῆς δαιμόνιον ἔχειν*

I Giudei, scandalizzati dalle parole di Gesù, lo offendono: *Σαμαριτῆς εἰ-σὺ καὶ δαιμόνιον ἔχεις*. Essere Samaritano ed avere un demone sono messi in parallelo.

1) *Σαμαριτῆς*. Il nome *Σαμαριτῆς* designa originalmente l'abitante di *Σαμαρεία* o *Σαμάρια*, nome della capitale del regno d'Israele dal tempo del re Omri (IX sec. a.C.), la quale cadde nelle mani degli Assiri nel 721 a.C. Essi ne fecero la capitale della provincia che popolarono con i pagani. Sotto Alessandro Magno, nel 332, la città divenne colonia militare e fu fortemente ellenizzata. Erode il Grande portò il processo d'ellenizzazione al compimento, chiamando la città in onore dell'imperatore Ottaviano Augusto «Sebaste» (*σεβαστοῦ* = augustus). Da quel momento il nome «Samaria» fu riservato a tutto il territorio del regno settentrionale di una volta. Questo

significato ha anche nel NT¹³⁷. L'abitante di questo territorio viene chiamato *Samarithj*. La storia della divisione del regno davidico nel 931 a.C., dei due regni paralleli e dei loro destini differenti, l'inimicizia dopo l'esilio, la costruzione del tempio samaritano sul monte Garizim e la sua distruzione da parte di Giovanni Ircano nel 129 a.C. ha fatto dei Giudei e dei Samaritani due popoli nemici. Pur onorando l'unico Dio, JHWH, e prendendo come norma la Tôrà di Mosè, i Samaritani erano comunque considerati, da parte dei Giudei, scismatici e perciò disprezzati. Lo attesta in più passi anche il NT. Per esempio in Gv la donna Samaritana si stupisce per il fatto che Gesù parla con lei e le chiede di dargli da bere (4,9). Se Gesù viene chiamato dai Giudei Samaritano si tratta di un'offesa molto forte che lo colloca tra gli eterodossi, scismatici, Israeliti illegittimi, non appartenenti al vero popolo eletto.

2) *dainonion ecein* Il sostantivo *dainonion*¹³⁸ indica il divino nel senso generale, ma si usa anche per lo spirito buono nell'uomo. Nella Bibbia, però, ha sempre un valore negativo¹³⁹. In Gv *dainonion* ricorre 6 volte, di cui 3 volte nella pericope in questione. Il termine sempre viene connesso con la persona di Gesù, accusato dai Giudei d'aver un demonio (7,20; 8,48.52; 10,20). In 10,20 *dainonion ecei* è in parallelo con *mijetai*: si tratta di una valutazione negativa di Gesù che riguarda non soltanto la salute psichica (*mijetai*, delirare, essere pazzo), ma anche lo stato spirituale-religioso: è contrario a Dio. Gesù respinge fortemente quest'accusa, affermando che, al contrario, stima Dio (8,49). Anche alcuni Giudei confutano il sospetto circa l'ossessione demoniaca di Gesù in base al contenuto delle sue parole e al segno fatto poco prima: «Queste parole non sono di un indemoniato. Può forse un demonio aprire gli occhi d'un cieco?» (10,21). Con l'insulto

¹³⁷ Cf. G. BOUWMAN, «*Samareia, Samarithj, Samaritj*», in EWNT, III, 540.

¹³⁸ Grammaticalmente *dainonion* è il neutro di aggettivo derivato dal sostantivo *daimon* che nel greco arcaico designava un dio o una semidivinità o, più tardi, nella Stoa, il divino nell'uomo, mentre nelle credenze popolari indicava gli spiriti dei defunti e gli esseri intermediari tra gli dèi e gli uomini che agiscono o a profitto dell'uomo, o a suo danno. Cf. W. FOERSTER, «*daimon, dainonion*...», in ThWNT, II, 1-9.

¹³⁹ Nei LXX viene usato per tradurre i termini שָׁדִיִּים e שְׁעִיר, che si riferiscono in senso dispregiativo agli dèi pagani. Mentre nella Grecità il termine *daimon* designa anche un essere intermediario tra Dio e il mondo, l'AT ha per questa realtà un termine speciale מְלָאךְ, che nel testo greco viene tradotto con *angelof*. I testi del NT, al contrario di quelli giudaici, parlano dei demoni piuttosto raramente. Ci sono degli indemoniati che Gesù e i suoi discepoli e anche altre persone esorcizzano. Anche alcune malattie sono attribuite all'opera del demonio. Cf. W. FOERSTER, «*daimon*...», 10-20.

daimonion ecei i Giudei squalificano Gesù, gli tolgono ogni pretesa di parlare nel nome di Dio e ogni diritto di esser ascoltato dagli uomini. Così esprimono il loro rifiuto radicale della sua persona.

2.3.2 Onore e gloria: ***tinaw atinawz doxaz doxa zhtev tln doxan***

Gesù, per negare l'accusa giudaica di avere un demonio, afferma di onorare il Padre suo, che i Giudei invece disonorano (v. 49). Gesù non cerca la propria gloria, mentre un altro la cerca per lui (v. 50). Se Gesù glorificasse se stesso, la sua gloria sarebbe nulla, ma è il Padre che lo glorifica (v. 54).

1) ***tinaw atinawz***. I due verbi con il senso contrario mettono in opposizione Gesù che stima il Padre e i Giudei che invece disonorano Gesù. Tutti e due derivano dal sostantivo ***tinħ*** che significa *prezzo, valore, onore*. Il verbo ***tinaw*** indica dunque *apprezzare, valutare, onorare*. Secondo l'AT l'onore appartiene soprattutto a Dio (Is 29,13), ma anche agli uomini spetta una stima dovuta secondo la loro posizione e merito¹⁴⁰. Nel NT ***tinaw*** (21 volte) viene usato prima di tutto nella citazione del comandamento di onorare i genitori (Mc 7,10; 10,19 parr.). Anche altre persone meritano stima, p.es. il re (1Pt 2,17). Soprattutto Dio è l'oggetto della stima umana, anche se nei sinottici questa è criticata come ipocrita (cf. Mc 7,6 par.)¹⁴¹.

Nelle 6 ricorrenze in Gv invece il verbo viene usato nel senso positivo dell'onore reso a Dio. Il passo più significativo è 5,23, dove il verbo ricorre in un solo versetto 4 volte (la più grande densità di questo verbo in tutto il NT!): ***iħa pantej timwsi ton uion kaqwj timwsi ton patera*** ***o`nh timwħ ton uion ouwtina/ ton patera ton penyanta auton***. Qui ***tinaw*** diventa un concetto teologico-cristologico, perché esprime perfettamente il rapporto tra Gesù e Dio: al Figlio spetta lo stesso onore del Padre, cosicché non si può più onorare il Padre senza il Figlio. Invece nel brano che ora stiamo studiando Gesù stesso onora il Padre (8,49). E in 12,26 è il Padre che onorerà chi vuole servire e seguire Gesù: così i discepoli entrano, anche attraverso il concetto di ***tinħ***, nel rapporto tra il Padre e il Figlio.

In opposizione all'onore dato al Padre da Gesù sta il disonore dei Giudei nei riguardi di Gesù: ***uiej atinazete ne*** (v. 49). Il verbo ***atinawz*** è derivato dall'aggettivo ***atinoj***, *disonorato, disprezzato*, il quale a sua volta è

¹⁴⁰ L'onore si deve soprattutto al re (Sap 14,17), ai genitori (Es 20,12; Dt 5,16), al vecchio (Lv 19,32), ma anche al povero (Pr 14,31), allo schiavo fedele (Pr 27,18), al medico (Sir 38,1) e pure al tempio (2Mac 3,2.12; 13,23).

¹⁴¹ Cf. H. HÜBNER, «***tinaw*** timaō schätzen, ehren», in *EWNT*, III, 855-856»; J. SCHNEIDER, «***tinħ***, ***tinaw***», in *ThWNT*, VIII, 170-182.

formato con *a* privativo da *tinb*. Il verbo significa dunque *disonorare*, *disprezzare* e ricorre nel NT solo 7 volte, quasi sempre in Paolo¹⁴². In Gv si trova solo qui in 8,49. Visto il contesto di tutto il Quarto Vangelo, specialmente 5,23, disonorare Gesù significa disonorare il Padre, che Gesù invece onora.

2) *doxa, doxazw, zhtew tln doxan* Quando Gesù dice: *timw/ ton patera nou* (v. 49), è come il lato positivo della locuzione negativa: *ouvzhtw/ tln doxan nou* (v. 50).

Il termine *doxa* deriva dal verbo *dokew* che ha un doppio senso: *credere*, *ritenere* (transitivo) e *sembrare*, *apparire* (intransitivo). Il sostantivo *doxa* segue il doppio significato del verbo e indica: a) l'*opinione* soggettiva, *parere*, spesso contrapposto a conoscenza e verità; b) la *considerazione* oggettiva, *stima*, *buona fama*, *gloria*. Da *doxa* poi deriva il verbo *doxazw* che significa *prender parte* a una *doxa* oppure *fare altri partecipare* ad essa, e dunque copia il significato del sostantivo con due accezioni: a) *aver un'opinione*, *ritenere*; b) *dare fama*, *onorare*¹⁴³.

Nel NT il sostantivo *doxa* ricorre 167 volte, il verbo *doxazw* 60 volte. In confronto con i significati di questi termini nel greco extrabiblico troviamo nel NT una sorpresa: Il significato più frequente nel greco extrabiblico, quello di *opinione*, manca del tutto nel NT. Il secondo significato, quello di *onore*, c'è, però passa nell'ombra rispetto ad un nuovo significato, specialmente biblico (nato con i LXX), che non si trova nel greco extrabiblico. Questo nuovo significato è religioso e designa lo *splendore divino*, la *gloria di Dio e della sua potenza*¹⁴⁴. Infatti, i LXX traducono con *doxa* la parola ebraica כְּבוֹד, derivata dal verbo כָּבַד, che ha un'intera gamma dei significati: *essere pesante*, *pesare*, *essere onorato*, *onorare*, *glorificare*, *manifestare la propria gloria*. Il sostantivo dunque significa *peso*, *onore*, *gloria*, *splendore*¹⁴⁵. L'AT usa questo termine per indicare l'importanza sociale di qualcuno all'interno della comunità degli uomini, ma si applica anche, e soprattutto, a Dio, in quanto egli rivela la sua maestà e potenza nei

¹⁴² Cf. H. HÜBNER, «*atimazw* *atimazō* verächtlich behandeln, verunehren», in *EWNT*, I, 426-427.

¹⁴³ Cf. G. KITTEL, «*dokew, doxa, doxazw*...», in *ThWNT*, II, 235-240.256.

¹⁴⁴ Cf. H. HEGERMANN, «*doxa doxa* Ansehen, Ehre, Machtglanz, Herrlichkeit», in *EWNT*, I, 833-834; Lo stesso vale anche per il verbo *doxazw* nel NT (come del resto già nei LXX) manca del tutto il senso di *credere*, *ritenere*, mentre c'è quello di *onorare*, *stimare*, riferito sia agli uomini che a Dio.

¹⁴⁵ Cf. F. REYMOND, *Dizionario di Ebraico e Aramaico Biblici*, Roma 1995, 191-192.

suoi grandi atti e nelle sue apparizioni. L'essenza di Dio, in sé invisibile, diviene percepibile attraverso *la sua gloria*. Usato per la manifestazione di Dio stesso, il termine greco, *doxa*, riceve, con i LXX, un nuovo significato, che non aveva nel suo ambiente originale greco e che poi mantiene nel NT¹⁴⁶. I LXX dunque hanno fatto una rivoluzione nell'uso di *doxa*, designando con esso la manifestazione di Dio. Il NT compie ancora un altro ulteriore decisivo passo avanti: riferisce il concetto della gloria, in quest'ultimo senso della manifestazione divina, anche a Gesù¹⁴⁷.

La gloria (e glorificazione) è uno dei concetti caratteristici della teologia giovannea. Il sostantivo in Gv ricorre 19 volte (9 volte riferito a Gesù o al Figlio o al Logos¹⁴⁸, 2 volte al Padre, 3 volte si tratta della «gloria dagli uomini», con cui si glorificano a vicenda), il verbo 23 volte (Gesù ne è soggetto 9 volte, il Padre 12 volte, il Paraclito una volta e una volta Pietro).

Giovanni usa il concetto di gloria, sia nella forma di sostantivo che in quella verbale, nel doppio senso biblico: onore reso a qualcuno o manifestazione-rivelazione. Nel primo senso, quello di glorificare e onorare

¹⁴⁶ G. KITTEL, «*dokey, doxa, doxazw...*», 248.250: «Dort, wo zum erstenmal ein Übersetzer des AT auf den Gedanken kam, קבֹוד mit *doxa* wiederzugeben, vollzog er einen Eingriff in die Gestaltung des Sprachgebrauchs von ungewöhnlicher Tragweite. Es begann eine Umprägung des griechischen Wortes, wie sie stärker nicht gedacht werden kann. Mit einem Begriff des Denkens und Meinens, zu dessen Inhalt alle Subjektivität und damit alle Schwankung menschlichen Denkens und Vermutens gehört, ist die Aussage des Objektivismus schlechthin geworden, der Gotteswirklichkeit [...] Dass die nt.liche Verwendung von *doxa* nicht dem griechischen, sondern dem Septuaginta-Sprachgebrauch entspricht, ist offenkundig».

¹⁴⁷ Si tratta della glorificazione di Gesù dopo la Pasqua. Se viene usato già durante la vita terrena di Gesù, allora è solo come anticipazione della sua glorificazione pasquale, come nella trasfigurazione (Lc 9,31) o per indicare la sua parusia (Mc 8,38; 10,37; 13,26 par. Mt 19,28; 25,31). In Luca (2,9.14) *doxa* figura anche nei racconti della nascita di Gesù esprimendo la sua provenienza divina. Cf. G. KITTEL, «*dokey*», 251s.

¹⁴⁸ Riferita a Gesù, la *doxa* è un concetto cristologico fondamentale: essa gli appartiene dall'eternità in quanto è l'«unigenito dal Padre» (1,14), egli l'ha manifestata a Cana (2,11), lui stesso però non la cerca (8,50), se glorificasse se stesso la sua gloria non sarebbe nulla (8,54). Isaia stesso ha visto la sua gloria! (12,41). È la gloria che Gesù aveva presso il Padre prima che il mondo fosse e di cui vuole essere di nuovo glorificato (17,5), che il Padre gli ha dato (17,22) e Gesù vuole che la vedano anche i suoi (17,24). Questa *doxa* di Gesù dunque abbraccia tutta la sua esistenza, eterna, terrena e di nuovo eterna, la sua missione che ha iniziato, a Cana, proprio manifestando la sua gloria, e che di nuovo sbocca nella *doxa*. Essa esprime il rapporto tra Gesù e il Padre: Gesù non la cerca per sé (l'altro la cerca per lui): la sua gloria gli è data da Dio. Due volte Gesù parla della «gloria di Dio» che si deve manifestare attraverso il segno della risurrezione di Lazzaro, operata da lui (11,4.40).

(questo è anche il senso della costruzione *zhtew thn doyan* nel brano in questione), i termini si riferiscono sia a Dio e Gesù che agli uomini. Dio glorifica il Figlio e Gesù, da parte sua, glorifica il Padre. Questo glorificarsi reciproco del Padre e del Figlio è una delle espressioni del loro rapporto vicendevole. Si glorificano a vicenda fino al punto che la gloria di uno avviene mediante la gloria dell'altro: la malattia di Lazzaro non è per la morte ma *uper thj doxhj tou geou ifa doxasqh/ o` uiòj tou geou di Vauthj* (11,4); e Gesù stesso prega il Padre: *doxason sou ton uiòn ifa o` uiòj doxash/ se* (17,1). Anche gli uomini glorificano, ma lo fanno purtroppo nei riguardi di loro stessi, e non di Dio, il che impedisce loro di credere in Gesù (5,44).

Quando *doxa* e *doxazw* vengono usati nel senso della manifestazione-rivelazione (il termine *doxa* è connesso con i verbi di vedere o mostrare), si tratta sempre della gloria di Dio o del Cristo, non degli uomini. La *doxa* nel senso della rivelazione esprime il fine della missione di Gesù. Lui glorifica il Padre compiendo la sua opera (17,4), ma questo non solo nel senso di ossequio di obbedienza che gli rende, ma anche rivelando il suo nome agli uomini (17,6). Sin dall'inizio Gesù rivela la «sua» gloria, che però è sempre la gloria che il Padre gli ha dato. Si tratta della manifestazione del mistero di Gesù, non separabile dal mistero di Dio. La sua gloria che «abbiamo visto» è quella dell'«unigenito dal Padre» (1,14). Gesù di Giovanni, più del Gesù sinottico, rivela la sua gloria, la sua divinità, già durante la vita terrena. Ma è percepibile solo alla fede (11,40). Dall'altra parte la manifestazione della gloria di Gesù conduce alla fede (2,11). Comunque, durante la vita terrena di Gesù i discepoli sono ancora in uno stato di chiaroscuro, solo con la Pasqua vedono chiaramente. La morte di Gesù è la rivelazione suprema di Dio, e perciò la gloria divina suprema. Nello stesso momento è l'ora del dono dello Spirito (19,30), che «glorificherà» Gesù (16,14), cioè introdurrà i credenti in modo soggettivo-interiore nella gloria della rivelazione oggettiva.

2.3.3 Paternità: *pathr*

In Gv 8,48-59 il termine *pathr* ricorre 4 volte: 2 volte Gesù chiama Dio *o` pathr nou*, altre 2 volte il termine si riferisce ad Abramo, che i Giudei chiamano *o` pathr himw* e Gesù lo designa come *o` pathr uimw*. In tutto il c. 8 (e del resto in tutto il Quarto Vangelo) la paternità è un tema importante.

Il termine greco *pathr* indica *padre di famiglia*, ma può designare anche *antenato* nel senso più largo e pure *maestro* e *mistagogo del culto*. Anche i *sovrani* amavano chiamarsi padri dei loro vassalli. E pure Dio è stato

invocato come «padre», e ciò sin dai tempi primordiali¹⁴⁹. Nei LXX *pathr* viene usato quasi sempre come equivalente dell'ebraico אבֹהֵן che designa soprattutto il padre fisico, il capo famiglia e, come nella greicità, altri antenati, ma anche per esempio il maestro profeta come lo fu Elia per Eliseo (2Re 2,12). Anche Dio viene denominato come אבֹהֵן, e ciò in base all'elezione e all'alleanza¹⁵⁰. L'AT però non fa uno spreco dell'uso del termine «padre» in riferimento a Dio. Se lo chiama Padre, allora soprattutto in rapporto al popolo d'Israele, chiamato «figlio», «primogenito di Dio», oppure al re, considerato «figlio adottivo» di Dio. Solo nell'epoca ellenistica del giudaismo il rapporto filiale verso Dio-Padre si individualizza. Il giusto osa chiamare Dio «Signore, padre mio» (Sir 23,4; cf. Sap 2,16.18).

Nel NT *pathr* si trova 414 volte (di cui quasi 250 volte riferito a Dio). Il Quarto Vangelo, con 136 ricorrenze, è al primo posto¹⁵¹. Nei vangeli sinottici Gesù parla di Dio come del Padre dei fedeli¹⁵², ma anche come di suo Padre, e ciò in un senso diverso, più profondo, anzi unico¹⁵³.

Giovanni chiama Dio più frequentemente *pathr* (115) che *geoj* (73) o *kuriój* (solo nella citazione in 12,13). Più di tutti gli evangelisti insiste sul rapporto unico ed esclusivo che c'è tra Gesù e Dio, suo Padre. Gesù chiama Dio una settantina di volte semplicemente *o'pathr*, 23 volte con il pronome possessivo *o'pathr nou*, 7 volte con la formula fissa *o'pathr o'penyaj ne*. Chiamando Dio «Padre», Gesù si riferisce a lui come al punto di partenza della sua missione e della sua esistenza terrena (le quali infatti conicidono),

¹⁴⁹ Cf. O. MICHEL, «*pathr* patēr Vater», in *EWNT*, III, 126-127; G. SCHRENK, «*pathr*», in *ThWNT*, V, 946-959.

¹⁵⁰ Israele ha sperimentato la cura paterna del Signore con l'Esodo che significava per il gruppo degli ebrei il dono della vita nuova, una vita vera, una vita libera. La lotta tra Mosè e il faraone infatti era la lotta per la vera paternità, la lotta dei due padri per il primogenito (cf. Es 4,22-23). A partire dall'Esodo Israele si sente il figlio del Signore, come attesta il profeta Osea: «Dall'Egitto ho chiamato mio figlio» (Os 11,2). Più tardi anche la promessa della discendenza davidica è collegata con l'idea della paternità divina: il re è il figlio adottivo del Signore: «Io sarò per lui il padre ed egli mi sarà il figlio» (2Sam 7,14); «Mio figlio sei tu, oggi ti ho generato» (Sal 2,7).

¹⁵¹ 36 volte in Mt, 19 in Mc, 56 in Lc, 35 in At, 40 in Paolo, 14 in 1Gv e 9 in Eb.

¹⁵² Gesù presenta Dio come «il Padre vostro celeste» (Mt 6,14), che è anche «il Padre tuo» (Mt 6,4.6.18), cioè il Padre di ogni singolo. Ci insegna a pregare «Padre nostro che sei nei cieli» (Mt 6,9), a fidarsi della sua provvidenza (Mt 6,25-34) e a imitarlo nell'universalità del suo amore, il che è la condizione per essere i suoi figli (Mt 5,43-48).

¹⁵³ Gesù distingue tra «Padre vostro» e «Padre mio» (Mt 7,21; 11,27; Lc 2,49; 22,32) e invoca il suo Dio con un fiducioso aramaico «'abbā'». Tra Gesù e Dio è un rapporto di intima ed esclusiva conoscenza, cosicché la conoscenza di Dio è possibile per gli uomini solo tramite la rivelazione di Gesù (Mt 11,25-27; Lc 10, 21-22).

anzi come all'Origine eterna del Figlio unigenito (1,14), e come al punto di arrivo del suo cammino¹⁵⁴. Il rapporto tra il Padre e Gesù è espresso anche con alcuni verbi, che indicano l'attività del Padre in favore del Figlio¹⁵⁵, rendendo possibile l'attività di Gesù, il quale, da parte sua, esprime la sua dipendenza dal Padre nei termini di ispirazione a quanto fa il Padre e di imitazione di lui¹⁵⁶. Il luogo privilegiato per chiamare Dio «Padre» è la preghiera. Gesù prega il Padre, usando 8 volte il vocativo *Pater*¹⁵⁷. Il rapporto unico tra Gesù e Dio, chiamato «Padre», è inoltre descritto come un reciproco rimanere l'uno nell'altro e con l'altro (10,38; 14,10.11; 14,20; 16,32), cosicché sono «uno» (10,30). Tutto sommato, il Padre per Gesù rappresenta la Fonte e il Fine della sua esistenza e della sua missione. Designando Dio come «il Padre» o «mio Padre», Gesù svela la propria identità filiale e si richiama a Dio come Fonte e Garante di tutta la sua opera, dietro la quale sta il più grande di tutti (10,29), anche di Gesù stesso (14,28).

Dio è il vero e unico Padre di Gesù. I Giudei sono nell'errore, chiamando Gesù «figlio di Giuseppe» e pretendendo di conoscere suo padre (6,42). Gesù insiste sulla vera paternità di Dio nei suoi confronti la quale lo autorizza a pretendere di essere uguale a Dio. Per i Giudei è uno scandalo per cui vogliono uccidere Gesù (5,18; 10,30-39; cf. 19,7).

Spesso Gesù chiama Dio «Padre mio» e ciò in modo esclusivo: mai designa Dio come *pathr uimh* eccetto 20,17, dove con questo titolo indica la nuova situazione in cui i discepoli si trovano grazie alla risurrezione di Gesù¹⁵⁸.

Il termine *pathr* viene usato in Gv anche per designare gli uomini nel rapporto parentale verso gli altri esseri umani. Si tratta del funzionario reale, padre del figlio malato (4,53). Altre ricorrenze riguardano i padri del popolo eletto in generale (4,20; 6,31.49.58; 7,22) e Giacobbe (4,12) e Abramo (8,39.53.56) in particolare. Questi due ultimi vengono considerati in un senso speciale come patriarchi degli Israeliti, perciò desta meraviglia e scandalo il fatto che Gesù si situa sopra di loro. La paternità dei patriarchi riguardo al popolo di Dio non ha solo un valore genealogico, ma anche spirituale. Richiamarsi al padre significa proclamarsi erede del suo patrimonio spirituale, essere parente dei suoi valori spirituali, essere dello

¹⁵⁴ Cf. Gv 1,18; 13,1; 14,12.28; 16,10.17.28; 20,17.

¹⁵⁵ Cf. Gv 3,35; 5,20.22.26; 6,27.37; 8,28; 10,15.17.29.36; 13,3; 15,9.

¹⁵⁶ Cf. Gv 5,17; 10,37; 14,10.16.24.26.

¹⁵⁷ Gv 11,41; 12,27.28; 17,1.11.21.24.25.

¹⁵⁸ Anche in 8,42 troviamo l'espressione *pathr uimh*, ma questa volta Gesù mette in dubbio la paternità di Dio nei confronti dei Giudei che ne sono invece sicuri (8,41: *efa patera exonen ton qeon*). Secondo Gesù, però, loro padre è il diavolo (8,38.41.44).

stesso spirito. In questo senso Gesù nega la paternità di Abramo rispetto ai Giudei e nello stesso senso accusa loro di aver per padre il diavolo.

2.3.4 Osservanza della parola: *ton logon threw*

Nella pericope in questione tre volte ricorre l'espressione *ton logon threw*. Gesù promette a chi osserva il suo *logoj* che non vedrà la morte (v. 51). I Giudei riprendono questa sua affermazione per contestarla (v. 52). Alla fine Gesù confessa di osservare lui stesso la parola del Padre (v. 55).

1) *threw*. Il verbo *threw* significa nel greco antico fondamentalmente *custodire*, secondo il contesto può avere tanti altri significati diversi: *proteggere, preservare, osservare, conservare*. Nel Vangelo di Giovanni (18 volte) viene usato in più sensi. Come *conservare* nel senso fisico si trova in 2,10 in riferimento al vino buono conservato fino ad ora e in 12,7 in riferimento all'olio che Maria di Betania deve conservare per la sepoltura di Gesù. Come *conservare* in senso traslato o *custodire* appare nella preghiera sacerdotale: *Pater agies thrhson autouj en tw/onmati, sou.. egw ethroun autouj en tw/onmati, sou.. ouk erwtw/ifa arhj autouj ek tou kosnou atIV ifa thrhshj autouj ek tou/ponhrou*(17,11-12.15). Un altro senso traslato del verbo è quello di *osservare*. Secondo i farisei Gesù non può essere da Dio, visto che *ta sabbaton outhrei*(9,16). Caratteristica per Giovanni è proprio la costruzione di *threw* con il complemento oggetto *taj entolaj* (14,15.21; 15,10) o *ton logon* (8,51; 14,23.24; 15,20; 17,6). Si può dire che nell'uso giovanneo questi due complementi sono sinonimi, almeno in 14,21.23.24 troviamo una chiara corrispondenza tra *o`terwaj taj entolaj nou* e *ton logon nou thrhsei*, tutti e due connessi con l'amore per Gesù. In questa costruzione, il verbo significava «osservare» nel senso di comportarsi secondo la parola, di compierla e metterla in pratica, il che però include anche un «custodire» nel cuore la stessa parola.

2) *logoj*. Il sostantivo *logoj* è derivato dalla stessa radice *legw* (raccolgere) come il verbo *legw*. Secondo gli ambiti di uso e contesti può avere diversi significati: *enumerazione, calcolo, conto, relazione, principio, legge, misura, ordine, senso, parola*, e molti altri¹⁵⁹. A partire dalla seconda metà del V secolo a.C. il termine acquista un nuovo significato soggettivo di

¹⁵⁹ Cf. A. DEBRUNNER, «*legw, logoj, rhma, lalaw* im Griechentum», in *ThWNT*, IV, 69-76; H. RITT, «*logoj* logos Wort, Rede, Rechenschaft, Predigt, Logos», in *EWNT*, II, 881.

ragione dell'uomo, capacità di pensare (sinonimo di *noyf*), spirito e pensiero umano. Così il *Logoj* diventa un concetto filosofico per eccellenza¹⁶⁰.

Nell'AT greco con il termine *Logoj* viene tradotta la parola ebraica דְבַר (parola, comando, affare, cosa), per cui i LXX usano pure il termine *rhma*. Nella teologia dell'AT דְבַר è uno dei concetti più importanti che, nel corso della storia, ha conosciuto la sua evoluzione¹⁶¹.

In Gv il vocabolo ricorre 40 volte. Le prime quattro ricorrenze si trovano nel prologo dove si tratta del *Logoj* in un senso molto specifico: è il titolo dato a Gesù Cristo, Unigenito Figlio, preesistente presso il Padre e incarnato nel tempo (1,1.14). Nel resto del Quarto Vangelo si tratta sempre di una parola (o più) che appartiene a qualcuno, per lo più a Gesù (22 volte). Il *Logoj* di Gesù ha una grande importanza teologica: viene posto in parallelo con la Scrittura (2,22), si deve compiere (*ifa plhrwphi*/18,9.32) allo stesso modo come il *Logoj* di Isaia (12,38) o della Legge (15,25), identificandosi in tal modo con la parola di Dio. E infatti, il *Logoj* di Gesù non è suo ma del Padre (14,24), il Padre gliel'ha dato (17,6.14). Come tale il *Logoj* di Gesù diventa l'oggetto della fede e la via alla fede: bisogna infatti credere *tw/ Logw/* o *dia ton Logon*¹⁶². In coloro che sono disposti a credere, il *Logoj* di Gesù opera un effetto salvifico: chi ascolta il suo *Logoj* e crede a colui che l'ha mandato, ha la vita eterna e non va più incontro al giudizio (5,24), è già puro *dia ton Logon* di Gesù (15,3). Un effetto simile al credere nel *Logoj* di Gesù, lo ha pure il rimanere (*menw*) in esso (8,31: porta alla liberazione) e soprattutto l'osservarlo (*threnw*). Secondo 8,51-52 il *Logoj* di Gesù preserva dalla morte chi lo osserva. Dunque il *Logoj* di Gesù è una potenza divina che

¹⁶⁰ La storia del *Logoj* come concetto filosofico: H. KLEINKNECHT, «*Logw*, B. Der Logos in Griechenland und Hellenismus», in *ThWNT*, IV, 76-89.

¹⁶¹ Il punto di partenza è il profetismo. Il profeta è un uomo di דְבַר. Egli l'accoglie e l'annuncia. La parola profetica è viva e efficace, attuale, destinata per un momento storico determinato e per un destinatario concreto. Ma l'AT conosce anche un altro tipo di דְבַר, quello di legge, con un valore per tutto il tempo e per tutti. Il Decalogo rappresenta l'esempio più chiaro, essendo presentato come דְבַר־הַדְּבָרִים (Es 20,1). Dopo l'esilio la parola di Dio è da trovare anche in un terzo ambito, oltre al messaggio profetico e alla Legge, quello della creazione e della natura. Già in Gen 1 la creazione è dovuta alla parola di Dio (senza uso del termine דְבַר). Alcuni salmi esprimono esplicitamente la creazione per mezzo del דְבַר. Cf. O. PROCKSCH, «*Logw*, C. 'Wort Gottes' im AT», in *ThWNT*, IV, 89-100.

¹⁶² Non importa poi tanto se viene pronunciato da Gesù stesso (2,22; 4,50) o dalla Samaritana (4,39) o dai discepoli (17,20), è sempre lo stesso *Logoj* di Gesù.

opera nei credenti, li purifica e libera, li protegge dalla morte e gli dà la vita. Lo stesso *logoj* di Gesù però porta la condanna a quanti non vogliono credere¹⁶³. Così il *logoj* di Gesù opera una discriminazione tra gli uomini (10,19).

2.3.5 Morte e morire: *apoqniškw qaratoj qewrew/ gawnai*

Gesù promette a chi osserva la sua parola di non vedere la morte in eterno. I Giudei ritengono tale promessa impossibile, dato che anche Abramo è morto, come pure i profeti.

Il sostantivo greco *qaratoj* designa la morte, sia come processo sia come stato.¹⁶⁴ Per Giovanni è un tema importante, una parte indispensabile del suo messaggio. Tante volte l'opera di Gesù viene definita come il donare la vita, la vita eterna. Ora, il concetto complementare alla vita e al vivere è proprio la morte e il morire. Nel Quarto Vangelo il verbo *apoqniškw* ricorre 28 volte, mentre il sostantivo *qaratoj* 8 volte.

Il verbo *apoqniškw* esprime prima di tutto la naturale necessità umana di morire. Così sta per morire il figlio del funzionario reale (4,47.49), così è morto Lazzaro (11,14.21.32.37.44). Anche i più grandi tra gli uomini, Abramo e i profeti, sono morti (8,52-53). Similmente i padri, condotti fuori dall'Egitto da Dio, sono morti, pur avendo mangiato la manna (6,49.58). Gesù però promette a quanti credono in lui di vivere anche se morissero, anzi di non morire in eterno (11,25-26). Lo stesso promette a chi mangia il pane che discende dal cielo (6,50). Minaccia invece i Giudei che non credono di morire nei loro peccati (8,21.24). Eppure Gesù stesso è un mortale: da 11,50 in poi tutte le ricorrenze di *apoqniškw* si riferiscono esplicitamente o implicitamente a Gesù, eccetto le ultime due¹⁶⁵. Il morire di Gesù però viene contemplato in una luce gloriosa, come realizzazione dell'opera salvifica¹⁶⁶.

¹⁶³ Non sono disposti a credere in Gesù, perché il *logoj* di Dio non rimane in loro (5,38), il suo *logoj* è duro e non lo possono nemmeno ascoltare (6,60); per loro il *logoj* diventa il giudizio (12,48).

¹⁶⁴ Cf. W. BIEDER, «*qaratoj, apoqniškw thanatos, apothnēskō* Tod, sterben», in *EWNT*, II, 319-329.

¹⁶⁵ Ultime due ricorrenze di *apoqniškw* riguardano il Discepolo prediletto di Gesù, di cui si è diffusa la fama che non sarebbe morto, ispirata forse dalla promessa di Gesù in 11,25-26, la quale però è scartata dal narratore (21,23).

¹⁶⁶ Secondo la profezia incosapevole e involuta di Caifa la morte di Gesù diventa uno strumento dell'unificazione del popolo di Dio, anzi dei popoli, di tutti i dispersi figli di Dio (11,50-52). Gesù dà lo stesso significato alla sua morte: «E io quando sarò innalzato dalla terra, attirerò tutti a me» (12,32). Inoltre svela il senso della sua morte con

La visione teologica della morte in Gv viene appoggiata e completata dalle 8 ricorrenze del sostantivo *qaratof*. Esso pure appare nella promessa inaudita di Gesù: chi ascolta la sua parola è già passato dalla morte alla vita (5,24); chi osserva la sua parola non vedrà la morte in eterno (8,51), non la gusterà in eterno (8,52). L'espressione «vedere la morte» è un ebraismo che equivale a «morire». I Giudei riprendono la parola di Gesù, sostituendo però «vedere la morte» (*qevren*) con «gustare la morte» (*gepni*). «Questo idiotismo non si trova nell'AT, ma è lo stesso che “vedere la morte”. Esso è usato altrove nel NT per la morte fisica, e proprio in questo modo lo fraintendono qui i Giudei; ma Gesù si riferisce alla morte spirituale»¹⁶⁷. Gesù parlando della morte, la intende nel senso più pieno dei Giudei per i quali si tratta solo della morte fisica. Perciò Gesù può parlare della liberazione dalla morte riguardo a quanti non sono ancora morti, senza affermare che non moriranno fisicamente. Ma la morte fisica non può recargli fundamentalmente alcun danno. Anche se ancora devono morire fisicamente, non è un disastro irrecuperabile: la malattia di Lazzaro infatti «non è per morte ma per la gloria di Dio» (11,4), anche se Lazzaro in effetti muore; Gesù può parlare della sua morte come di un sonno, pur parlando della sua reale morte (11,13), e solo perché i discepoli non comprendono, dice apertamente: «Lazzaro è morto», ma subito aggiunge: «ma mi rallegro per voi, affinché crediate, di non essere stato lì» (11,14-15). Grazie alla morte feconda e salutare di Gesù (12,33; 18,32), vista nella luce della gloria, anche la morte del discepolo, nella sequela di Gesù, significa la glorificazione di Dio (21,19). All'uomo può capitare l'unica vera catastrofe, contro la quale Gesù mette i Giudei in guardia: quella di non credere in Gesù e di morire nei peccati (8,21.24).

2.4 Analisi narrativa

La pericope ora esaminata è un dialogo tre volte ripreso tra due attori, i Giudei e Gesù, che sbocca in un finale narrativo in cui agiscono entrambi i personaggi. Oltre a questi due vengono menzionati altri due personaggi, attorno ai quali gira tutto lo scambio: il Padre e Abramo. La drammaticità

l'immagine del chicco di grano che «se non muore, rimane solo, se muore, produce molto frutto» (12,24).

¹⁶⁷ R.E. BROWN, *The Gospel according to John I-XII*, 359: «This idiom is not found in the OT, but it is the same as “see death”. It is used elsewhere in the NT for physical death, and that is how “the Jews” misunderstand it here; but Jesus is referring to spiritual death» (trad. it. *Giovanni*, 467).

del dialogo è determinata, sin da 8,31, dal rapporto vicendevole tra gli interlocutori e dal rapporto tra loro e i due personaggi menzionati.

Il dialogo si apre nel v. 48 con l'insulto fatto a Gesù da parte dei Giudei: «Non diciamo noi bene che sei un Samaritano e hai un demonio?». Così reagiscono all'aspro discorso precedente di Gesù, in cui egli ha negato la paternità di Dio e di Abramo nei loro confronti, affermando invece che il diavolo è loro padre. Essi riconfermano il loro giudizio su Gesù, espresso già precedentemente (7,20), che sarà poi ripetuto ancora più avanti (8,52; 10,20), cioè che lui ha un demonio. Il secondo termine dell'insulto, «Samaritano», appare invece qui per la prima volta. L'offesa fa di Gesù un nemico di Dio e lo mette al di là delle frontiere del vero popolo di Dio. Gesù nella sua replica (v. 49) nega di avere un demonio, senza dimostrarlo; afferma invece che il contrario è vero: lui onora Dio, chiamato «il Padre mio», sta dunque dalla sua parte. Ma poiché i Giudei lo disonorano, stanno, in tal modo, loro stessi dalla parte opposta. Infatti, non onorando il Figlio non onorano neanche il Padre (5,23)! Si contrappongono qui due visioni del tutto opposte della realtà: i Giudei giudicano Gesù come un empio, mentre lui chiama Dio «suo Padre» e lo onora, accusando i Giudei d'empietà.

Gesù prosegue nel suo discorso offrendo il criterio per riconoscere la genuinità del suo atteggiamento: non cerca la propria gloria (cf. 5,41; 7,18). A questo criterio «negativo» corrisponde uno positivo: un altro cerca la gloria per lui. Gesù che non cerca la propria gloria si richiama a Dio che è giudice (*o'krimn*) e gli darà ragione. Anche se la frase *estin o' zhtwn* non esprime esplicitamente né soggetto, né oggetto, si tratta di sicuro di Dio che cerca la gloria per Gesù, dandogli credito (v. 50). Da questa posizione Gesù osa esprimere una promessa ardita: l'osservanza della sua parola preserva dalla morte (v. 51). Questo conferma i Giudei ancora di più nella loro convinzione circa lo stato d'animo di Gesù: loro sanno, hanno conosciuto (*nuh egnikanai*). Se finora il loro giudizio su Gesù poteva essere ancora preliminare, adesso (*nuh*) sono arrivati alla certezza. Questa loro certezza poggia sulla contraddizione tra la promessa di Gesù e il destino comune di tutti i mortali, incluso Abramo e i profeti. Come può Gesù assicurare con la sua parola l'immortalità, se anche l'uomo più grande e più vicino a Dio che loro conoscano, Abramo, è morto, similmente ai profeti (v. 52)? Quasi tutti i commentatori osservano che i Giudei si trovano qui, come spesso in Gv, in una tipica situazione d'incomprensione, intendendo la promessa di Gesù nel senso di un prolungamento infinito della vita terrestre. Gesù parla invece della preservazione dalla morte eterna e del dono della vita eterna, il che non esclude la morte corporale. In base alla loro incomprendimento i Giudei pongono a Gesù una domanda offensiva con cui vogliono svelargli

un'implicazione blasfema della sua pretesa che gli è, a loro avviso, sfuggita: «Sei forse più grande del nostro padre Abramo?» La formulazione della domanda – *nh su neizwn ei=* – esclude che Gesù possa pretendere una cosa simile¹⁶⁸. Come per svegliarlo da una smania megalomane e spropositata gli pongono un'ulteriore domanda: *tira seauton poiejē* (v. 53). Come se dicessero: «Renditi conto finalmente di ciò che dici! Perché ciò che dici non lo puoi pensare sul serio». Infatti, la pretesa che Gesù sembra rivendicare per la sua persona supera ogni autoesaltazione, anche la più ambiziosa: nessun uomo, anche il più grande e santo, può assicurare ad un altro la protezione dalla morte e comunicargli la vita eterna; lo potrebbe solo Dio!

Gesù risponde alla domanda «Chi ti fai?» indirettamente: prima riprende la sua parola precedente, ripetendo la stessa idea (che onora/glorifica il Padre), ma rispondendo nello stesso tempo all'obiezione e alla domanda dei Giudei: egli non è un pazzo, ossesso di megalomania. Se infatti glorificasse se stesso, la sua gloria non sarebbe nulla e i Giudei avrebbero ragione con il loro giudizio sulla sua persona. Così apparentemente ritira la sua pretesa di essere uguale a Dio. Eppure la sua gloria è stragrande, perché lo glorifica il Padre stesso! L'Assoluto, il solo degno di ogni gloria, Egli stesso glorifica Gesù! E ora Gesù si confronta con gli interlocutori tramite il rapporto tra sé e il Padre da una parte e tra loro e il Padre dall'altra parte. Lui lo chiama «Padre mio», loro dicono che è «il Dio nostro». Ma loro non lo conoscono in realtà (v. 54), mentre lui lo conosce, e ci insiste ripetendo la stessa parola ancora due altre volte: la prima volta escludendo il contrario (se dicesse di non conoscerlo, sarebbe come loro mentitore) e l'altra volta completando l'affermazione «lo conosco» con un'altra: «osservo la sua parola» la quale è ripresa dai vv. 51.52 in cui la stessa espressione si riferisce a chi vuole seguire Gesù e a colui cui Gesù promette di non «vedere» la morte.

Dopo aver confrontato se stesso con i Giudei, mediante il rapporto a Dio, Gesù torna ad Abramo; infatti non ha risposto ancora alla domanda se fosse più grande di quest'ultimo. Tornando dunque al tema di Abramo, Gesù trova un altro punto di confronto con i Giudei. Lui, e non loro, figli del diavolo, può richiamarsi ad Abramo. «Poiché Abramo è il primo grande testimone di

¹⁶⁸ La domanda *nh su neizwn ei=tou patroj himw Abraanē* è formulata nello stesso modo come quella della Samaritana: *nh su neizwn ei=tou patroj himw Yakwb* (4,12); la donna, avendo sentito dalla bocca di Gesù la promessa di acqua viva, gli ha domandato, forse con una ironia incredula, se fosse più grande del nostro padre Giacobbe. La differenza sta nel fatto che il dialogo con Gesù ha portato la Samaritana alla fede, mentre i Giudei rimangono bloccati nella loro incredulità.

Gesù»¹⁶⁹. I Giudei hanno già espresso il sospetto che Gesù si ponesse al di sopra di colui che sta sopra di loro, essedo il «nostro padre». Mentre loro si riferiscono ad Abramo come alla loro origine, traendo da lui tutte le promesse e benedizioni, Gesù rovescia i ruoli: non riferisce se stesso ad Abramo, ma Abramo a sè! Gesù non vede la sua origine, il «suo padre», in Abramo, avendo come Padre Dio stesso, ma afferma invece che in lui, in Gesù, Abramo contempla il suo fine: vedendo il giorno di Gesù Abramo si rallegrò! Ma questa pretesa è veramente troppo grande per i Giudei, che del resto la fraintendono: secondo loro Gesù afferma di aver visto Abramo, mentre questi sostiene che Abramo ha visto il suo giorno. Essi «invertono il soggetto della frase: non possono immaginare che il padre Abramo si sia preoccupato di vedere quest'uomo che sta parlando con loro. In tal modo essi mantengono la persona di Gesù al centro dell'attenzione»¹⁷⁰. Secondo Klaus Wengst non si tratta, nell'inversione di soggetto, di un'incomprensione da parte dei Giudei:¹⁷¹

Che Abramo abbia spinto il suo sguardo fin nel presente dei partecipanti al dialogo è infatti una tradizione presupposta e non è cosa che venga messa in discussione. Ma come fa Gesù a sapere che Abramo giubilò e gioì nel vedere il suo giorno? Egli potrebbe saperlo solo se avesse visto da parte sua Abramo. Ma non è sufficientemente vecchio per aver potuto fare una cosa del genere. Dal punto di vista degli interlocutori la menzione del particolare che Gesù non ha ancora cinquant'anni serve perciò a ridurre *ad absurdum* la sua pretesa.

Secondo i Giudei dunque Gesù pretende qualcosa di inaudito: essere un contemporaneo di Abramo. Ma in realtà lui pretende molto di più: è colui che sta davanti ad Abramo come il punto d'arrivo. Ma lo è in quanto precede Abramo assolutamente. Non dice: «Prima che Abramo fosse nato, io *ero*», ma: «Prima che Abramo fosse nato, io *sono*». Gesù non è (solo) contemporaneo di Abramo, perché non è temporaneo, bensì eterno come Dio: «Prima che Abramo fosse nato, IO SONO» (v. 58). Queste parole

¹⁶⁹ J. SCHNEIDER, *Das Evangelium nach Johannes*, Berlin ³1985, 185: «Denn Abraham ist der erste große Christuszeuge».

¹⁷⁰ X. LÉON-DUFOUR, *Lettura dell'Evangelo secondo Giovanni*, 597.

¹⁷¹ K. WENGST, *Das Johannesevangelium*, I, 347: «Dass Abraham bis in die Gegenwart der Gesprächsteilnehmer gesehen hat, ist ja vorausgesetzte Tradition und wird nicht in Frage gestellt. Aber woher weiß Jesus, dass Abraham über das Sehen seines "Tages" gejubelt und sich gefreut hat? Das könnte er nur wissen, wenn er seinerseits Abraham gesehen hätte. Dafür aber reicht sein Lebensalter bei weitem nicht weit genug zurück. Aus ihrer Perspektive gesehen dient die Erwähnung, dass Jesus noch keine 50 Jahre alt ist, also dazu, seinen Anspruch *ad absurdum* zu führen» (trad. it. *Il Vangelo di Giovanni*, 378).

mettono Gesù sul livello più alto. «Giovanni usa la priorità cronologica come un segno della superiorità ontologica come ha fatto già prima in 1,5 mettendo in contrasto Gesù con [...] Giovanni Battista»¹⁷². Gesù non si antepone ad Abramo nel senso cronologico, anche se il senso delle sue parole implica pure la preesistenza. Ma Gesù mira ad un senso molto più profondo. Con l'assoluto «IO SONO» fa l'eco del nome divino JHWH, «IO SONO» (Es 3,14). Secondo R. Brown nel v. 58 «è evidente la distinzione tra *genesqai*, che è usato per i mortali, e l'uso divino di *einai*, “essere”, nella forma “IO SONO”. Questa stessa distinzione si è vista nel Prologo: la Parola era, ma attraverso di lei tutte le cose *avrebbero avuto origine*»¹⁷³. Il verbo *genesqai* infatti si può tradurre sia con il verbo «nascere» che «divenire» ossia «venire all'esistenza». Mentre dunque Abramo era un mortale, che una volta è nato e così divenne un uomo la cui vita è ormai passata, «IO SONO» di Gesù vuol dire: Io sono eternamente: prima che Abramo nascesse io già sono ciò che sono adesso e sempre sarò¹⁷⁴. È dunque questa la risposta che Gesù dà alla domanda: «Chi ti fai?».

I Giudei capiscono bene ciò che Gesù vuole dire e la loro reazione è corrispondente a una tale bestemmia. La sua parola infatti significa per loro la profanazione del nome di Dio, del Dio unico. Essi esprimono la loro esasperazione non verbalmente, ma con un'azione: cercano di lapidarlo. È la prima volta in Gv che si tenta di lapidare Gesù. Lui però fugge: si nasconde e esce dal tempio. Il motivo deve essere quello espresso altrove: non è ancora venuta la sua Ora (7,30; 8,20). Con questo gesto conclusivo finisce

¹⁷² C.S. KEENER, *The Gospel of John*, I, 768: «John uses chronological priority as a mark of ontological superiority as early in the Gospel as 1:15, contrasting Jesus with another hero of the writer's contemporaries, John the Baptist».

¹⁷³ R.E. BROWN, *The Gospel according to John I-XII*, 360: «In this verse the distinction is obvious between *genesqai*, which is used of mortals, and the divine use of *einai*, “to be”, in the form “I AM”. This same distinction was seen in the Prologue: the Word was, but through him all things came into being» (trad. it. *Giovanni*, 469). Lo stesso dice anche M. THEOBALD, *Das Evangelium nach Johannes*, 620: «An sich steht hinter dem *egw einai*, (...) die alttestamentliche Offenbarungsformel (...) Hier hat die Formel aber aufgrund der Opposition zum „Werden“ im Vordersatz einen besonderen Klang: ist Abraham ein Mensch, der ins Dasein trat, als er „wurde“, so ist Jesus der Ewig-Seiende. Er gehört nicht der Ordnung des „Werdens“, des Geschöpflichen an, sondern der des göttlichen „Seins“». Cf. anche C.S. KEENER, *The Gospel of John*, I, 768.

¹⁷⁴ D. MOLLAT, *Dodici meditazioni sul Vangelo di San Giovanni*, Brescia 1966, 79: «Prima che Abramo esistesse, Gesù era, come è oggi e come sarà domani (Ap 1,4). Come Dio stesso, di cui fa suo il Nome, IO SONO (Es 3,14; Is 43,13), egli domina e trascende il tempo e la storia».

tutta la pericope. «Gesù, come aveva già l'ultima parola, così con il suo gesto conclude anche la scena e pone fine a questa spinosa discussione»¹⁷⁵.

2.5 *Analisi pragmatica*

Conoscendo lo scopo generale del Vangelo, quello di suscitare e rafforzare la fede dei lettori (cf. 20,31), ci chiediamo in che modo anche la pericope in questione serva a questo fine. Essa è soprattutto un grande invito a osservare la parola di Gesù assieme a una promessa d'immortalità. Invitando a tale atteggiamento, Gesù offre se stesso come modello: richiede ai suoi discepoli, nei confronti della sua parola, lo stesso atteggiamento che lui ha nei confronti della parola del Padre. Il discepolo che osserva la parola di Gesù sa di aver parte al suo atteggiamento fondamentale e alla sua vita, vita eterna che consiste nella conoscenza di Dio (cf. 17,3).

L'osservanza della parola di Dio è, d'altra parte, il criterio per giudicare la vera religione, la vera conoscenza di Dio. Per Gesù stesso l'osservanza della parola del Padre è la conferma di conoscerlo. I Giudei invece non lo conoscono, pur chiamandolo «il nostro Dio». Per i lettori servono da ammonimento. Anche i cristiani possono correre il rischio di formalismo religioso, perciò devono essere ammoniti per essere consapevoli che «non sono le formule di fede che mettono in comunione con Dio. Queste possono essere false quando sono contraddette dai fatti»¹⁷⁶. I veri discepoli di Gesù sono infatti solo quanti osservano la sua parola e i suoi comandamenti (14,15.21.23.24; 15,10.20) concentrati nel comandamento nuovo, quello di amare. Chi non osserva questo comandamento, «chi non ama, non ha conosciuto Dio» (1Gv 4,8).

Per i lettori del Vangelo può sembrare difficile accettare la pretesa divina di Gesù, come lo era per i Giudei. L'evangelista li aiuta a compiere l'atto di fede mettendogli davanti agli occhi il padre nella fede, il patriarca Abramo. Lui stesso, secondo Gv, ha salutato con gioia il giorno di Gesù come compimento delle promesse che aveva accolto con la sua fede esemplare. I veri figli di Abramo sono perciò quelli che accettano con fede la pretesa di Gesù. I Giudei che non l'accettano finiscono nello scoppiare in violenza omicida contro Gesù. Il lettore cristiano difficilmente vorrebbe condividere il loro posto.

¹⁷⁵ K. WENGST, *Das Johannesevangelium*, I, 348: «Hatte er schon das letzte Wort, so beschließt er die Szene auch durch seine Tat. Damit ist diese quälende Diskussion beendet» (trad. it. *Il Vangelo di Giovanni*, 378).

¹⁷⁶ R. FABRIS, *Giovanni*, 407.

2.6 Rilettura del brano nel contesto più largo

La pericope 8,48-59 fa parte delle polemiche di Gesù con i Giudei a Gerusalemme durante la festa delle Capanne (cc. 7-8; la stessa determinazione locale e temporale continua fino a 10,21). L'oggetto principale delle dispute sono le pretese messianiche di Gesù. Secondo Charles Harold Dodd questo atto della narrazione (cc. 7-8), come del resto anche gli altri, contiene in sé tutto il Vangelo e corrisponde nella sua struttura essenziale al piano generale del libro. Anche qui infatti c'è il tema dominante del libro, la manifestazione e il rifiuto del Logos come vita e luce¹⁷⁷. La pericope in questione riflette pure questo tema dominante. Anche qui appare il tema dell'autorivelazione di Gesù, strettamente connessa con l'offerta del dono della vita eterna. Ma Gesù come vita e luce viene rifiutato. Così l'offerta di salvezza diventa giudizio, un tema presente anche qui. Le tenebre si svelano in forza della luce della rivelazione e rispondono con aggressività. Prendiamo ora in esame i singoli elementi di questo scontro drammatico per vedere più da vicino come la pericope in questione contiene tutto il Vangelo in breve.

1) *Autorivelazione di Gesù*: All'interno di 8,48-59 Gesù compie una catena di atti di autorivelazione: si presenta come colui che è unito a Dio e che con la sua parola salva dalla morte quanti osservano la sua parola e che con il suo essere eterno precede Abramo.

Ora, questi atti di autorivelazione sono una continuazione di una catena ininterrotta che passa attraverso tutto il Vangelo. Restando nel contesto più immediato, del c. 8, possiamo sentire all'inizio: «Io sono la luce del mondo» (8,12). In seguito viene sempre di nuovo ripresa la formula assoluta «Io sono» (8,24.28.58), accompagnata dalla domanda «Tu chi sei?» (*su tij ei?* (v. 25) o «Chi ti fai?» (v. 53). Se teniamo conto del contesto più largo, vediamo che tutto il Vangelo ci mostra Gesù come colui che rivela se stesso e tramite sé il Padre.

2) *Rifiuto*: All'autorivelazione di Gesù i suoi destinatari, i Giudei, rispondono sempre con un rifiuto, espresso con insulti, obiezioni, domande ironiche e alla fine con il tentativo di lapidarlo. Il modo di reagire dei Giudei, in questa pericope, non è per niente eccezionale. Anzi, secondo Giovanni è per loro caratteristico.

I Giudei come rappresentanti delle tenebre si scontrano con Gesù già durante la sua prima venuta a Gerusalemme per la festa (2,13ss.), poi dopo

¹⁷⁷ Cf. C.H. DODD, *The interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1968, 352.

la guarigione del paralitico nel giorno di sabato, quando già cominciano a perseguitarlo e cercano di ucciderlo (5,16.18) rifiutando la sua pretesa di poter operare come il Padre, dare la vita e svolgere il giudizio. Nella sinagoga a Cafarnaò Gesù nel suo sermone eucaristico si definisce come il vero pane disceso dal cielo, suscitando in tal modo il mormorio dei Giudei e l'apostasia di molti dei suoi discepoli (6,26ss.). Ma è soprattutto all'interno della disputa nella festa delle Capanne (cc. 7-8) che Gesù viene attaccato dai Giudei con la maggior impetuosità e che anche lui si difende con maggiore vivacità, anzi lui stesso copre i suoi avversari di accuse durissime. Gli scontri con le parole sono alternati con i tentativi ripetuti, da parte dei Giudei, di prendere o uccidere Gesù. Questo poi continua anche nei capitoli seguenti fino alla decisione ufficiale, da parte del sinedrio, che Gesù deve morire (11,45-53). Il Libro dei segni si conclude con la constatazione, da parte dell'autore del Vangelo, dell'incredulità comune dei Giudei nei riguardi di Gesù malgrado tanti segni che quest'ultimo ha compiuto davanti a loro. Gesù lancia nell'aria un ultimo grido-invito a credere (12,37-50). Alla fine i Giudei suggellano il rifiuto di Gesù, arrestandolo, consegnandolo a Pilato e, scelta la grazia per Barabba, chiedendo la crocifissione di Gesù, rinunciando ufficialmente al proprio re e giurando lealtà a Cesare (cc. 18-19).

Il rifiuto dell'autorivelazione di Gesù in 8,48-59 è dunque un atteggiamento caratteristico per i Giudei. Ma non è l'esempio di un atteggiamento fisso. È vero che i Giudei sono tipizzati e personificano l'atteggiamento nemico nei confronti di Gesù. Ma nello stesso tempo sono inseriti nella trama della narrazione come persone in fieri, il loro atteggiamento fa parte della dinamica del dramma che si sta svolgendo, vengono messi sempre di nuovo di fronte all'autorivelazione continua di Gesù per prendere ogni volta un nuovo atteggiamento nei suoi confronti. La pericope in questione non ha quindi solo una funzione di prova di ciò che è sempre valido, ma è anche un momento di passaggio, un passo sulla strada, necessario perché si possa andare avanti. In 8,48-59 si tratta di un passo decisivo. Con il suo *egw eimi* Gesù ha raggiunto il culmine della sua autorivelazione, ponendosi davanti ad Abramo e identificandosi col nome divino. Anche il rifiuto da parte dei Giudei raggiunge un suo culmine: mentre finora si è parlato sempre della volontà o del desiderio di catturare o di uccidere Gesù, adesso, per la prima volta, si parla dell'atto: ora i Giudei raccolgono le pietre per scagliarle contro Gesù.

3) *Le tenebre non vincono*: Quando i Giudei si chiudono e rifiutano l'offerta della vita con l'attentato violento alla vita di Gesù, la Vita si separa da loro. Giovanni lo esprime mostrando Gesù che si nasconde e esce dal

tempio. Il motivo del nascondersi di Gesù crea una cornice di tutto il blocco dei cc. 7-8. All'inizio Gesù viene sollecitato dai fratelli a non rimanere *en kruptw* ma a mostrarsi al mondo (7,4). Gesù respinge tale invito, ma poi sale alla festa, però *ouphanerwj alla êjDeu kruptw*(7,10). Nel tempio Gesù compie degli atti di autorivelazione solenne (7,28-29.37-38; 8,12ss.). Ma ecco che alla fine di nuovo si ritira nel suo nascondimento. Questa dialettica tra la manifestazione e il nascondimento di Gesù è causata, da una parte, dalla libertà assoluta di Gesù che si rivela quando, dove, come e a chi vuole lui, dall'altra parte dal rifiuto di accettare la sua rivelazione da parte dei Giudei. Così Gesù alla fine sparisce e non si fa più vedere. Lascia il tempio. Questa uscita dal tempio può avere pure un'importanza simbolica. «L'autore (...), nel fatto che Gesù si nasconde e lascia il tempio, intravede l'abbandono definitivo di quella istituzione templare che doveva garantire la presenza di Dio in mezzo al suo popolo»¹⁷⁸. «Con lui è Dio stesso che esce dal suo Tempio»¹⁷⁹. Questo pensiero è concorde con l'idea giovannea espressa altrove, vale a dire con la sostituzione delle istituzioni religiose giudaiche con Gesù stesso. In se stesse non hanno la loro pienezza, le riempie Gesù, sostituendole nello stesso tempo con la propria persona. Chi non vi trova e non accetta Gesù, non si incontra più in esse con Dio. «Dopo che Gesù ha sostituito il sabato (c. 5), la manna (c. 6) e l'acqua e la luce delle cerimonie delle Capanne (cc. 7-8) e prima che verrà consacrato (alla festa di Dedicazione) come la sostituzione dei Tabernacoli e del Tempio (c. 10), vediamo qua la partenza della Divina Presenza dal "Luogo Santo"»¹⁸⁰.

2.7 Rilettura del brano sullo sfondo storico

Alcuni dati extratestuali possono aiutarci a chiarire due punti ulteriori della pericope in questione. Il primo è il titolo «Samaritano» con cui Giudei insultano Gesù: per quale motivo preciso lo chiamano così? E perché connettono questa offesa con la seconda, cioè d'avere un demone? L'altro punto riguarda la parola enigmatica su Abramo, che ha visto il giorno di Gesù.

¹⁷⁸ R. FABRIS, *Giovanni*, 409.

¹⁷⁹ X. LÉON-DUFOUR, *Lettura dell'Evangelo secondo Giovanni*, 600.

¹⁸⁰ C.K. BARRETT, *Gospel according to St John*, 353: «After Jesus has replaced the Sabbath (ch. 5), the manna (ch. 6), and the water and the light ceremonies of Tabernacles (chs. 7 and 8), and before he is consecrated (at Dedication) as the replacement of Tabernacle and Temple (ch. 10), we see here the departure of the Divine Presence from the old "Holy Space"».

1) *Samaritano*: Nell'analisi semantica (2.3) ho già constatato che, a causa dello sviluppo storico dei rapporti tra gli abitanti della Palestina settentrionale e i Giudei, definire qualcuno Samaritano, da parte dei Giudei, equivaleva a considerarlo scismatico, eretico, insomma lontano da Dio. Ma per quale ragione i Giudei chiamano Gesù così e che senso ha l'accostamento di questa prima offesa, di essere Samaritano, a quella di avere un demone?

Si offrono diverse possibilità di spiegare perché Gesù è chiamato «Samaritano». La ragione più semplice è quella che si tratta, per i Giudei, di un sinonimo di «eretico» o «scismatico»: Gesù è giudicato così per aversi situato dalla parte opposta di loro, gli «ortodossi», avendo negato loro il vero culto reso a Dio (4,21). La ragione può stare, però, anche nella simpatia dei Samaritani nei suoi confronti: hanno creduto in lui, l'hanno invitato a rimanere con loro e lui ha acconsentito e si è perfino lasciato proclamare da loro «il Salvatore del mondo» (4,39-42). Nel contesto della disputa sulla paternità di Abramo l'offesa riceve però ancora una nuova connotazione: Gesù può essere associato ai Samaritani perché non riconosceva (come i Samaritani) nei Giudei i figli esclusivi di Abramo, anzi ha negato del tutto la paternità di Abramo nei loro confronti, indicando il diavolo come loro padre. Si può poi trattare anche dell'accusa di essere un falso profeta o un falso messia. I falsi profeti di Samaria infatti erano conosciuti per aver rivendicato per sé la divina dignità e potenza. La magia che i profeti samaritani esercitavano era considerata dai Giudei un agire in forza dei demoni. Tra i più noti erano Simone Mago, che si proclamava «la grande potenza di Dio» (At 8,10), e Dositeo. Secondo l'interpretazione cristiana tutti e due agivano sotto l'influsso demoniaco. Giustino menziona anche Menandro, pure Samaritano, discepolo di Simone, istigato dai demoni¹⁸¹. Così i due insulti, «Samaritano» e «indemoniato», praticamente equivalgono e Schnackenburg può così concludere: «Tutti questi aspetti si lasciano collegare: eresia, pretese blasfeme, il culto "adultero" s'incorporano per i Giudei nel samaritanesimo e non possono essere capiti altrimenti che ossessione»¹⁸².

2) *Abramo e il giorno di Gesù*: Gesù menzionando la gioia di Abramo nel vedere il suo giorno non si riferisce a nessun testo biblico preciso. Non si

¹⁸¹ Cf. R.E. BROWN, *The Gospel according to John I-XII*, 358; R. FABRIS, *Giovanni*, 406.

¹⁸² R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, II, 293: «Alle diese Aspekte lassen sich verbinden: Ketzerei, blasphemische Ansprüche, „ehbrecherischer“ Götzendienst verkörpern sich für die Juden im Samaritertum und lassen sich nicht anders als Besessenheit verstehen».

sa quale situazione della vita di Abramo avesse in mente. Nella tradizione cristiana dell'interpretazione del Quarto Vangelo si sono distinte due correnti. Fino al XVI secolo gli esegeti supponevano che Gesù si riferisse a una visione avuta da Abramo durante la sua vita. In seguito si è però avanzata l'idea che Abramo vide il giorno di Gesù solo dopo la morte. Questa seconda soluzione può aver appoggio nella fede giudaica, secondo cui Abramo dopo la sua morte è già nel paradiso (cf. Lc 16,22ss.). Potrebbe trattarsi anche della discesa di Gesù morto «ad inferos» oppure della gioia fra i santi dell'AT quando la notizia della nascita di Gesù arrivò nell'Ade¹⁸³.

La maggior parte degli esegeti però ritiene come giusta la prima soluzione, più antica, secondo cui Abramo vide il giorno di Gesù durante la sua vita terrena. I Padri della chiesa hanno trovato un momento di gioia nella vita di Abramo: il giorno dell'annuncio della nascita di Isacco. In reazione a esso infatti «Abramo si prostrò con la faccia a terra e rise» (Gen 17,17). Nella Genesi si tratta di un riso scettico del patriarca centenario di fronte alla prospettiva di diventare padre, ma i Padri, partendo dal testo giovanneo, interpretavano tale riso come espressione della gioia menzionata da Gesù in Gv. In questo caso, però, non è chiara la connessione tra l'annuncio della nascita di Isacco e il giorno di Gesù che Abramo vide in quell'occasione.

I Padri hanno cercato di determinare anche il giorno di Gesù che Abramo doveva aver visto: l'incarnazione, la morte in croce o la risurrezione oppure tutta la vita complessivamente. Per chiarire questo punto possiamo far ricorso alla tradizione giudaica secondo la quale Dio mostrò ad Abramo cose future, precisamente quattro fatti: la gehenna, l'esilio, la promulgazione della Torah e il tempio. Secondo un'altra tradizione, rappresentata da Rabbi Zakkai, Dio gli mostrò tutto il tempo di questo mondo, mentre secondo una terza infine, testimoniata da Rabbi Aqiba, ad Abramo fu rivelato anche il tempo del mondo futuro, il giorno del Messia incluso¹⁸⁴. Gesù supponeva nei suoi interlocutori queste credenze, soprattutto quella secondo cui Abramo avesse visto i tempi messianici, di cui egli stesso si è proclamato portatore.

Ma in che modo Abramo ha visto gli ultimi tempi definiti come il giorno di Gesù? Non è necessario ritenere il patriarca un visionario. Almeno la Bibbia non lo ritiene tale. Ciò che in Abramo viene lodato è la sua fede (cf. Gen 15,6). Possiamo forse andare in questa direzione. D'accordo con chi identifica il giubilo di Abramo sulla visione del giorno di Gesù con il suo riso in Gen 17,17, dobbiamo tener conto del contesto di tale riso. Il Signore

¹⁸³ Cf. R.E. BROWN, *The Gospel according to John I-XII*, 359-360.

¹⁸⁴ Cf. C.K. BARRETT, *The Gospel according to St John*, 352; K. WENGST, *Das Johannesevangelium*, I, 346.

appare ad Abramo e pone tra lui e sé un'Alleanza eterna, il cui segno è la circoncisione, e ci aggiunge la promessa dell'innumerevole discendenza di Abramo. Questi riceve questa generosa promessa di Dio, la quale si comincia a compiere con la nascita di Isacco. «Il giorno in cui si compie definitivamente questa promessa è il giorno della venuta di Gesù. Nel segno della nascita di Isacco, allora nella fede, Abramo ha già visto questo giorno e si rallegrò»¹⁸⁵. Gesù richiamandosi ad Abramo non vuole quindi presentarlo come un visionario apocalittico, ma piuttosto porre davanti agli occhi dei Giudei increduli la fede del patriarca. Come lui si rallegrò potendo cogliere il primo barlume del futuro compimento definitivo della promessa di Dio, allo stesso modo, anzi di più, i Giudei dovrebbero ora gioire, se fossero i veri figli di Abramo, poiché il Compimento ultimo sta davanti a loro. In Gesù si compie infatti la promessa data ad Abramo il quale appartiene a coloro che loda la lettera agli Ebrei: «Tutti costoro morirono nella fede, non avendo conseguito i beni promessi, ma avendoli solo veduti e salutati da lontano» (Eb 11,13).

2.8 *Riflessione teologica sulla conoscenza di Gesù*

In 8,55 Gesù afferma per la seconda volta in Gv di conoscere Dio. Insiste su questa verità ripetendo il verbo *oida* tre volte in un solo versetto. Come in 7,29 così anche qui questa affermazione fa parte del discorso polemico con i Giudei di Gerusalemme che mettono in dubbio la pretesa di Gesù di venire da Dio. Similmente come nel c. 7, così anche qua la conoscenza di Dio stabilisce il punto di divergenza tra i Giudei e Gesù: loro ignorano Dio, Gesù invece lo conosce. In 7,29 la conoscenza del Padre da parte di Gesù è stata collegata strettamente con la sua origine nel Padre e con la sua missione da lui ricevuta. Qui nel c. 8 il tema della conoscenza assume delle nuove connotazioni dal contesto e il suo collegamento con il tema dell'essere da Dio e della missione viene ripetuto e approfondito in un modo proprio.

Innanzitutto la conoscenza del Padre da parte di Gesù è inserita tra le espressioni del rapporto reciproco tra Gesù e il Padre che chiama *o' pathr* ~~INDI~~ Gesù lo onora e glorifica e il Padre da parte sua cerca la gloria di Gesù

¹⁸⁵ L. SCHENKE, *Johannes*, 178: «Der Tag, an dem sich die Verheißung endgültig erfüllt, ist der Tag des Kommens Jesu. Im Zeichen der Geburt Isaaks, also im Glauben hat Abraham diesen Tag schon gesehen und freute sich». Similmente si esprime D. MOLLAT, *Dodici meditazioni sul Vangelo di San Giovanni*, 78: «Abramo ha visto il giorno di Gesù; l'ha visto da lontano, nella nascita di Isacco, il figlio della promessa, che ne era il pegno profetico (...) Gesù afferma di essere il vero oggetto e la vera causa di quella gioia, il vero erede di cui Isacco non era che la figura simbolica».

e lo glorifica. La conoscenza che Gesù ha del Padre fa parte ed è in funzione di questo rapporto reciproco, anche se in questa pericope la conoscenza stessa è unilaterale (Gesù è il soggetto, il Padre oggetto), mentre nella pericope seguente si parlerà anche della conoscenza reciproca (10,15).

Con l'affermazione di conoscere il Padre Gesù risponde all'obiezione dei Giudei che sia indemoniato e impazzito di una smania megalomane e alla loro domanda riguardo alla sua identità. Sì, Gesù ha la pretesa di essere più grande di Abramo, di essere divino, ma non nel senso di essere lui stesso il Dio unico, il Padre. Anzi, Gesù sottolinea con forza la sua dipendenza dal Padre e il suo costante riferimento a Lui: lo onora, glorifica, osserva la sua parola. In altre parole, Gesù parla di Dio come di un Altro di sé, non si identifica dunque con lui come se fosse lui stesso. Parlando dell'onore e della glorificazione reciproci, egli mostra, da una parte, la sua vicinanza al Padre e una unità con lui che va fino a condividere il divino *egw. eimi*, e, d'altra parte, l'alterità: il Padre è per Gesù il costante punto di riferimento l'oggetto del suo glorificare. La stessa idea è espressa anche con il concetto di conoscenza. Se Gesù conosce il Padre allora gli deve essere tanto vicino da aver un accesso immediato a lui, un'intimità con Dio che è negata ai Giudei. Ma nello stesso tempo il Padre sta di fronte a Gesù come un Altro, essendo l'oggetto della sua conoscenza.

Gesù non solo conosce il Padre, ma sa anche di conoscerlo, ne è tanto sicuro da escludere ogni possibilità di errore, illusione o autosuggestione. Se affermasse il contrario, cioè di non conoscere il Padre, sarebbe un mentitore – come i Giudei. Negando di essere *yeasthj*, Gesù implicitamente si identifica con la verità. Ora la verità è uno dei fondamentali concetti e temi giovannei. L'*altheia* nel senso giovanneo è la rivelazione del mistero di Dio che coincide con l'autorivelazione di Gesù. Affermando di conoscere il Padre Gesù è vero e dimostra di esserlo: rivela se stesso in rapporto al Padre, rivela il suo mistero.

Esclusa la menzogna, Gesù ripete ancora una volta di conoscere il Padre, questa volta aggiungendo: *kai. ton logon autou thrw* La conoscenza è ora collegata con l'osservanza del *logoj* del Padre. Questo crea un nuovo contrasto tra Gesù e i Giudei: essi non vogliono osservare il *logoj* di Gesù per essere da lui protetti dalla morte e non conoscono Dio, mentre Gesù lo conosce e osserva il suo *logoj*. La connessione della conoscenza di Dio con l'obbedienza alla sua parola è uno dei pensieri dell'AT. I Giudei, pur scrutando le Scritture, non hanno udito la voce del Padre, né visto il suo volto e la sua parola non rimane in loro perché non credono in Gesù, privandosi in tal modo della vita che egli potrebbe dare loro (cf. 5,37-40). I Giudei, pur chiamando il Padre «il nostro Dio», non lo conoscono, non

avendo in tal modo nessuna preminenza sui Samaritani che adorano ciò che non conoscono (4,22). Gesù invece osserva il *logoj* del Padre e perciò lo conosce. Nel suo caso questa verità ha un senso più profondo di quello di esser istruito dalla parola veterotestamentaria. Gesù è il *Logoj* stesso, eterno e incarnato, di Dio, lui esiste come *Logoj*, osserva questo *Logoj* con tutto il suo essere, si identifica con questo *Logoj* del Padre. Allo stesso modo si identifica con la conoscenza del Padre, poiché in quanto Figlio vive di fronte al Padre, vive *dia ton patera* (6,57). In lui osservare il *Logoj* del Padre e conoscere il Padre coincidono e si uniscono nella sua stessa persona.

L'osservanza del *logoj* del Padre da parte di Gesù è connessa con la conoscenza del Padre, mentre l'osservanza del *logoj* di Gesù da parte dei discepoli è unita alla promessa di non vedere la morte. Così implicitamente la conoscenza di Dio viene collegata al dono della vita, della vita eterna. Ciò viene reso esplicito in 17,3 dove la vita eterna viene definita appunto come la conoscenza di Dio.

Questa vita eterna è destinata al mondo e comunicarla ad esso è il fine della missione di Gesù (10,10). Nella pericope in questione Gesù dà la promessa di salvare dalla morte quanti osservano il suo *logoj*. Invece di «vedere» o «gustare» la morte potranno conoscere Dio. Anche qui, nel c. 8, dunque troviamo il motivo della missione di Gesù e questo collegato con la sua conoscenza di Dio. Questa sua conoscenza del Padre, per osservanza del *logoj* di quest'ultimo, garantisce la promessa di Gesù di dare la vita (cioè la conoscenza di Dio) a coloro che osservano il suo *logoj*.

Per ora si tratta ancora solo di una promessa. Anzi, sembra che il compimento si allontani addirittura irrimediabilmente dal mondo o almeno dai Giudei presenti. Il nascondersi finale di Gesù e il suo uscire dal tempio possono essere interpretati come segno di indivisibilità della sua conoscenza del Padre da cui deriva la sua identità filiale, unica, esclusiva, inaccessibile e incomprensibile per gli uomini – a meno che lo accolgano nella fede.

2.9 Sintesi

Per la seconda volta nel Quarto Vangelo Gesù afferma di conoscere il Padre (8,55). Lo fa in un confronto infuocato con i Giudei a Gerusalemme durante la festa delle Capanne, nell'ultimo giorno. I Giudei contestano le pretese di Gesù, che del resto fraintendono. Gesù interpreta la loro incomprensione e la loro incredulità in termini molto duri: non conoscono Dio, di cui si proclamano figli, essendo invece figli del diavolo. Gesù stesso invece rivendica la sua appartenenza a Dio, suo vero Padre: lo stima, lo

glorifica, lo conosce, osserva la sua parola, partecipa al suo nome, al suo *egw/ eini*, alla sua eternità. Da questa posizione può promettere e garantire ai suoi credenti la vita che non incorre più nella distruzione eterna. Per il significato della conoscenza che Gesù ha del Padre è importante intenderla proprio in questo contesto e con le connotazioni che da esso assume. La conoscenza del Padre da parte di Gesù è l'apertura radicale di quest'ultimo a Dio, apertura che implica che Gesù non vuole essere il centro della sua esistenza, non cerca la sua gloria, è obbediente, osservando la parola dell'Altro. Gesù è *isoj tw/ qew/*(5,18), in quanto conosce il Padre, cioè nell'apertura radicale verso di lui. Con l'obbedienza assoluta partecipa all'eterno essere di Dio stesso. Da qui scaturisce la sua missione il cui senso si può esprimere in due parole: far partecipare alla sua vita eterna quanti osservano la sua parola.

CAPITOLO III

IL DISCORSO DEL BUON PASTORE (10,11-18)

Testo

- 11 *Ἐγώ, εἰμι ὁ ποιῶν ὁ κἀγὼ
ὁ ποιῶν ὁ κἀγὼ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ/τίγῃσιν ὑπὲρ τῶν προβάτων*
- 12 *ὁ μισθωτὸς καὶ οὐκ ἔστιν ὁ ποιῶν
οὐ οὐκ ἔστιν τὰ πρόβατα ἰδὲ/ γέωρει/ τὸν λύκον ἐρῶμενον
καὶ ἀφίησιν τὰ πρόβατα καὶ φεύγει
καὶ ὁ λύκος ἀρπάξει αὐτὰ καὶ σκορπίσει*
- 13 *οἱ μισθωτοὶ ἔστιν καὶ οὐκ ἐπινοεῖ αὐτῶν/περὶ τῶν προβάτων*
- 14 *Ἐγώ, εἰμι ὁ ποιῶν ὁ κἀγὼ
καὶ γινώσκω τὰ ἐμὰ καὶ γινώσκουσιν, ἐγὼ τὰ ἐμὰ*
- 15 *καθὼς γινώσκει ἐγὼ ὁ πατὴρ καθὼς γινώσκω τὸν πατέρα
καὶ τὴν ψυχὴν μου τίγῃσιν ὑπὲρ τῶν προβάτων*
- 16 *καὶ ἄλλα πρόβατα ἔχω ἃ οὐκ ἔστιν ἐκ τῆς αὐτῆς ταύτης
κακείτη δὲ/ ἐγὼ ἀγάπησιν καὶ τῆς φωνῆς μου ἀκούουσιν
καὶ γενήσονται μία ποιμνία ἐμὴ ποιμνία*
- 17 *διὰ τοῦτο, ἐγὼ ὁ πατὴρ ἀγάπησιν
οἱ ἐγὼ τίγῃσιν τὴν ψυχὴν μου ἵνα παλὶν λάβω αὐτήν*
- 18 *οὐδεὶς αἰρεῖ αὐτὴν ἀπ' ἐμοῦ/ ἀλλ' ἐγὼ τίγῃσιν αὐτὴν ἀπ' ἐμοῦ
ἐμοῦ ἔχω γαίτην αὐτὴν καὶ ἐμοῦ ἔχω παλὶν λάβειν αὐτήν
ταύτην τὴν ἐπινοεῖ ἐγὼ παρα τῶν πατέρων μου*

Traduzione

- 11 «Io sono il buon pastore. Il buon pastore dà la sua vita per le pecore.
- 12 Il mercenario che non è pastore, di cui le pecore non sono proprie, vede venire il lupo e abbandona le pecore e fugge, e il lupo le rapisce e le disperde,
- 13 perché è mercenario e non gli importa delle pecore.
- 14 Io sono il buon pastore e conosco le mie e le mie conoscono me,
- 15 come il Padre conosce me e io conosco il Padre, e do la mia vita per le pecore.
- 16 Ed ho altre pecore che non sono di questo ovile. Anch' esse devo condurre, e ascolteranno la mia voce e diventeranno un solo gregge, un solo pastore.
- 17 Per questo il Padre mi ama, perché io do la mia vita

per riprenderla di nuovo.

18 Nessuno me la toglie, ma io la do da me stesso.

Ho il potere di darla e ho il potere di riprenderla di nuovo.

Questo comando ho ricevuto dal Padre mio».

3.1 Critica testuale

Il v. 11 presenta una variante che riguarda l'espressione chiave del brano: il buon pastore *thn yuchn autow tighsin* per le pecore. Alcuni manoscritti (P⁴⁵, **8**, D, la Vulgata e altre traduzioni latine, versioni siriane e copte) sostituiscono la forma verbale *tighsin* con *didwsin*. Lo stesso vale per il v. 15 dove il verbo ha per soggetto Gesù (1^a singolare): qui si aggiungono come testimoni per *didwni* ancora P⁶⁶, W, mentre le versioni latine e siriane rendono il greco *tighni*. È da notare che questa variante con *didwni* si trova solo nei vv. 11.15, mentre nei vv. 17.18, nella stessa costruzione, rimane *tighni*. Può darsi che con il cambio del verbo si voglia dare un senso diverso alla stessa costruzione in due parti del discorso, dato che la consegna della vita di Gesù è un'espressione del suo rapporto prima alle pecore, poi al Padre¹⁸⁶. Ma la maggioranza dei manoscritti ha lo stesso verbo, *tighni*, in tutte le parti del discorso; ciò suggerisce che si tratta dell'unico atto di autoconsegna di Gesù, che esprime contemporaneamente sia l'amore pastorale per le pecore, sia l'amore obbediente del Figlio per il Padre.

Alla fine del v. 12, dopo la descrizione dell'attività distruttiva del lupo, alcuni manoscritti (A, **Y**, maggioranza dei testi latini e siriani) inseriscono la frase: *o`de nisqwtaj fegei*, si tratta ovviamente di una correzione stilistica, siccome nel v. 13 segue la frase causale (*ofi nisqwtaj estin..*) che non si collega bene alla frase precedente che ha per soggetto il lupo.

Nel v. 14 ci sono delle testimonianze (A, **Q**, **Y** e altri) per una diversa lettura della conoscenza di Gesù da parte dei suoi: invece dell'attivo *gimyskousi, ne ta eua*, leggono in modo passivo: *gimyskonai upo twh eunh*. Ma questa variante, a parte le poche e non tanto significative testimonianze, è da scartare anche per motivi stilistici: distrugge infatti la simmetria del paragone tra la conoscenza mutua di Gesù e i suoi, da una parte, e del Padre e Gesù, dall'altra.

¹⁸⁶ Infatti anche alcuni autori recenti, pur accettando solo *tighni* per tutto il testo, vi trovano una sfumatura diversa nel senso dell'espressione di disposizione di Gesù, a dare la propria vita, nelle due parti del discorso: si tratta prima del rischio di vita a favore delle pecore, quindi della dedizione totale rispetto al Padre.

L'ultima variante significativa si trova nel v. 18. Nella frase *oudeij airei authn apV enou* alcuni manoscritti non irrilevanti (P⁴⁵, \aleph , B e la versione siriana) invece del presente *airei* leggono l'aoristo *hrench* secondo Brown «è la lezione più difficile e, quasi certamente, la più originale. Il riferimento al passato può essere agli attentati alla sua vita in 5,18; 7,25; 8,59. Però, c'è anche la possibilità che questo sia un altro caso in cui Giovanni raffigura Gesù che durante il ministero parla in tempo passato della sua morte e risurrezione»¹⁸⁷. A mio avviso è da preferire il presente a causa di maggior appoggio dei manoscritti; la frase col verbo al presente è anche più logica, dato che i due membri corrispondono meglio uno all'altro, anche se proprio questa corrispondenza potrebbe essere il motivo per ritenere il presente come una correzione.

3.2 Analisi linguistico-sintattica

3.2.1 Lessico

Nella pericope in questione alcune espressioni caratteristiche si ripetono più volte. I verbi più frequenti sono *eini* (6 volte), *tighni* (5 volte), *ginwskw* (4 volte), tutti usati per esprimere le caratteristiche fondamentali di Gesù Buon Pastore: la consegna della sua vita e la mutua conoscenza tra lui e le pecore e tra lui e il Padre. Anche l'uso dei sostantivi (28 in tutto), soprattutto di quelli ripetuti, stabilisce il tema fondamentale della pericope: il rapporto pastorale tra il pastore/Gesù e le pecore e il rapporto tra Gesù e il Padre; nella pericope infatti ricorre 6 volte il sostantivo *probata*, 5 volte *o' poinhn* (3 volte con l'aggettivo *kalof*), 4 volte *o' pathr*, 3 volte *h' yuch*, sempre come oggetto del dono da parte del Buon Pastore, 2 volte si ripetono *o' misqwtaj*, *o' lukoj* e *h' enousia*.

3.2.2 Categorie e forme grammaticali e il loro concatenamento

Il soggetto più frequente dei verbi nella pericope è Gesù: 12 volte (per paragone: 4 volte *o' misqwtaj*, 3 volte *ta probata*, 2 volte *o' lukoj* e 2 volte *o'*

¹⁸⁷ R.E. BROWN, *The Gospel according to John I-XII*, 387: «But the aorist is the more difficult and, almost certainly, the more original reading. The past reference may be to the attempts on his life in 5,18, 7,25, 8,59. However, there is also the possibility that this is another instance where John pictures Jesus during the ministry speaking in the past tense of his death and resurrection» (trad. it. *Giovanni*, 505). Per l'originalità dell'aoristo è pure C.K. BARRETT, *The Gospel according to St John*, 377, solo che secondo lui esso non si riferisce agli attentati alla vita di Gesù, menzionati prima di questa pericope, bensì solo alla crocifissione vista già come un evento passato, cioè dal punto di vista dell'autore.

patlr). Già questa semplice osservazione ci fa sapere che Gesù ha, nella pericope, una posizione centrale.

Dal punto di vista sintattico troviamo una particolarità nei vv. 12-13.

12 *o`nisqwtoj kai. ouk wh poinlyx*

ou ouk estin ta probata idia

gewrei/ton lukon ercopenon

kai. afihsin ta probata

kai. fegei – *kai. o`lukoj arpazei auta kai. skorpizei*

13 *ofi misqwtoj estin kai. ouvnelei autw/per i. twa probatwna*

Si tratta di un periodo complesso, composto da 8 proposizioni, costruito sul fondamento di tre frasi copulative con soggetto comune *o`nisqwtoj*, il quale: *gewrei/ afihsin fegei*. Tra il soggetto e il primo predicato si inserisce subito una proposizione relativa: *ou ouk estin ta probata idia*. Segue il triplice predicato verbale. Il comportamento del mercenario, descritto in esso, viene poi giustificato con un periodo causale secondario (v. 13), composto da due frasi associate (*ofi misqwtoj estin.. kai. ouvnelei autw/..*). Tra i due periodi, con *misqwtoj* come soggetto, si inserisce un periodo inciso composto da due frasi con l'unico soggetto, *o`lukoj*. Questi disturba dal punto di vista sintattico, siccome si è tentati di cercare il soggetto implicito del v. 13 nel *lukoj*, nominato per ultimo, ma è necessario dal punto di vista contenutistico: il lupo giustifica il comportamento del mercenario.

Il v. 17 comincia con la preposizione e complemento che esprime una conclusione: *dia touto*. Nel greco classico si riferisce a ciò che precede. Qui invece, come di solito in Gv, si riferisce a ciò che segue¹⁸⁸.

3.2.3 Proprietà stilistiche

Il brano in questione fa parte del discorso del Buon pastore (10,1-18). I primi 5 versetti del discorso sono commentati dall'evangelista nel v. 6: «Questa similitudine (*paroinia*) disse loro Gesù, loro però non seppero cosa era ciò che diceva loro». Segue il secondo discorso (vv. 7-18) in cui Gesù spiega la similitudine agli uditori giudei. Il discorso del c. 10 dunque si divide in due parti: la similitudine e la sua spiegazione. Almeno Ignace de la Potterie distingue chiaramente questi due discorsi: «La *paroinia* è un

¹⁸⁸ Cf. G. NOLLI, *Evangelo secondo Giovanni*, 387; M.J. LAGRANGE, *Évangile selon Saint Jean*, 283.

discorso segreto interpretato per mezzo di un altro di significato chiaro». Il secondo discorso non è più enigmatico, ma chiarisce il primo, la *paroinia*. Secondo lo stesso autore abbiamo qui a che fare con «lo schema di una rivelazione in due tempi, molto frequente nel giudaismo, soprattutto nell'apocalittica». Nel primo tempo all'uomo viene data una rivelazione misteriosa (una visione, un sogno, una parola enigmatica, cifrata) che il veggente non comprende. Poi, nel secondo tempo, la rivelazione viene interpretata in modo chiaro. «Questo schema letterario si incontra di frequente nel Quarto Vangelo»¹⁸⁹.

È vero che incontriamo, in Gv, questo schema di rivelazione, la tensione tra velato e svelato, tra *paroinia* e *parrhsia*. Ma esso non risulta così nettamente all'interno del discorso del c. 10. In realtà non si tratta, nei vv. 7-18, solo di una spiegazione, di un'applicazione del precedente discorso velato alla realtà concreta. Infatti Gesù sviluppa la similitudine, introducendo alcuni nuovi elementi (il mercenario, il lupo, l'offerta della vita da parte del buon pastore, altre pecore) e nello stesso tempo lasciando senza applicazione altri che appaiono nei vv. 1-5 (il pastore estraneo, davanti a cui fuggono le pecore). Dall'altra parte, già nella «similitudine» si può intuire dove Gesù mira con le sue parole. Il fatto che il pastore chiama le pecore per nome a cammina davanti ad esse e che loro lo seguono e conoscono la sua voce, tutto ciò lascia il lettore credente percepire già, in modo intuitivo e immediato, il senso che invece ai Giudei nella trama del Vangelo sfugge. Non si tratta dunque di due discorsi nettamente distinti come è il caso della maggioranza delle parabole sinottiche. C.H. Dodd chiama il discorso enigmatico di Gv «simbolico» e lo distingue dalla parabola sinottica che caratterizza come segue:

La parabola presenta una situazione o un fatto reali, che gli uditori possono facilmente individuare. Essa stimola (...) a formulare un giudizio su tale situazione. Ma si tratta di un giudizio che deve essere applicato ad una situazione diversa (...) L'essenziale è che il comportamento descritto nella parabola corrisponda a ciò che accade nella vita reale; i particolari sono destinati a sottolineare questo realismo drammatico e solo eccezionalmente possono avere un senso proprio (...) Il giudizio è stimolato solo da un punto della narrazione¹⁹⁰.

¹⁸⁹ I. DE LA POTTERIE, «Il Buon Pastore», in *Studi di cristologia giovannea*, 86.

¹⁹⁰ C.H. DODD, *The interpretation of the Fourth Gospel*, 134: «The parable is a picture or a story of real life, presenting a situation which the hearers will recognize. Their judgment is invited upon the situation, either by implication or explicitly. The judgment so elicited is intended to be applied to a different situation which is present to the mind of the teller and the hearer of the parable. It is essential that the characters in the parable

Nella parabola sinottica ogni dettaglio è dettato dalla realtà prima, narrata, non da quella cui si vuole arrivare. Tutti i dettagli della parabola fanno parte integrale della realtà del «mondo» raccontato e singolarmente non hanno un senso proprio, ma solo all'interno del senso globale della parabola. Nella *paroinia* giovannea invece i singoli dettagli hanno la loro giustificazione nella realtà seconda, velata dietro la similitudine. Anzi, nella realtà prima alcuni di questi dettagli non fanno senso. Come osserva K. Wengst a proposito del pastore che rischia la propria vita per le pecore:

Nella realtà di solito egli non dà la vita per le pecore. Un pastore porta al pascolo il gregge, ne ha cura e lo protegge. Ma non dà la vita per esso. Normalmente egli vive del gregge. Lo munge, lo tosa, lavora la lana e il latte e di tanto in tanto uccide anche una pecora o un agnello. Così stanno le cose. Di fronte a questa normalità il «buon pastore» che dà la vita per le pecore è – detto in termini iperbolici – una pecora stupida¹⁹¹.

Ciò che non vale del pastore comune dei pascoli di Palestina, vale invece del rapporto tra Gesù e gli uomini. È questa la realtà primaria che determina il racconto di similitudine e non viceversa. Solo così il discorso irrealistico della *paroinia* fa senso. La similitudine non ha la sua propria coerenza, ma solo in rapporto a ciò che accenna. La similitudine è un velo simbolico.

Molto prima che termini la descrizione allegorizzante, la figura del pastore viene fusa con quella di Gesù stesso. Di nessun pastore di questo mondo si può dire che è venuto perché le pecore abbiano la vita in abbondanza, né che abbia altre pecore non appartenenti al suo gregge, che ha il compito di portare in un unico ovile. Questo pastore, invece, è tutto questo perché la sua figura è stata ritoccata sul modello di Gesù; la scelta dei particolari è dettata chiaramente dalla preoccupazione di illustrare i vari aspetti dell'opera di Gesù stesso...¹⁹²

should be recognized as behaving as such characters might behave in real life, and the details of the parable are such as to create dramatic verisimilitude, and really have any independent significance. In general judgment is invited upon some single point, for the sake of which the parable is told» (trad. it. *L'Interpretazione del Quarto Vangelo*, 174).

¹⁹¹ K. WENGST, *Das Johannesevangelium*, I, 383: «Dass der Hirte, dem die Schafe gehören, ein anderes Verhältnis zu ihnen hat als der Lohnknecht, liegt auf der Hand. Aber es ist in der Realität ja keineswegs der Normalfall, dass er sein Leben für die Schafe einsetzt. Ein Schäfer weidet seine Herde, pflegt und schützt sie. Aber er gibt nicht sein Leben für sie. Der Normalfall ist, dass er von ihr lebt. Er melkt und schert sie, verarbeitet Wolle und Milch, und ab und an schlachtet er durchaus auch ein Schaf oder Lamm. So ist das. Gegenüber dieser Normalität ist "der gute Hirt", der sein Leben für die Schafe gibt, – zugespitzt gesagt – ein dummes Schaf» (traduz. it. *Il Vangelo di Giovanni*, 416).

¹⁹² C.H. DODD, *The interpretation of the Fourth Gospel*, 135: «Long before the allegory is at an end, the figure of the shepherd is fused with that of Jesus Himself. It is

Detto lapidariamente: «È chiaro che qui la metafora esplode sotto il peso della realtà nuova di cui Gesù la carica»¹⁹³.

3.2.4 Composizione e strutturazione del testo

La struttura del brano è determinata da alcune espressioni che si ripetono e collegano varie parti del discorso di Gesù. La prima parte, i vv. 11-15, forma un'inclusione. Gesù si presenta due volte: **Egw, eini o` poinlu o` kaloj**, (vv. 11a.14a), fondando sempre tale affermazione: in primo luogo definendo il buon pastore come colui che dà la vita per le pecore (v. 11b) e indicando il mercenario come suo contrario (vv. 12-13), quindi dichiarando il rapporto della mutua conoscenza tra sé e i suoi (v.14) secondo il prototipo della conoscenza reciproca tra il Padre e sé (v. 15a). Alla fine egli afferma di dare la vita per le pecore (il secondo elemento dell'inclusione) (v. 15b).

I versetti 17-18 riprendono l'idea dell'offerta, da parte del Gesù-Pastore, della sua vita: è il motivo perché il Padre lo ama e nello stesso tempo il contenuto del comando ricevuto dal Padre. Il **pathr** sta all'inizio e alla fine, creando una nuova inclusione.

Il v. 16, inserito tra queste due piccole unità, è in un certo modo indipendente, anzi disturba la fluidità del discorso. Non a caso molti autori lo ritengono eterogeneo, inserito posteriormente nel testo originale¹⁹⁴.

3.3 Analisi semantica

I concetti più significativi in questa pericope possono essere raggruppati attorno ai personaggi che appaiono nel discorso: 1) il buon pastore e le sue caratteristiche: **o` poinlu o` kaloj, tighni tln yuchn uper, ewousia, entolh, gimwskw**; 2) le pecore: **ta probata** e **li poimnh**; 3) i personaggi pericolosi per le pecore e le loro attività: **misqwtaj** e **lukoj, afihni, fegw, arpazw, skorpizw**.

not any earthly shepherd who came that the sheep might have life in abundance, nor is it any earthly shepherd who has other sheep, not of this fold, whom he must bring together. The shepherd in fact is all through a thin disguise for Jesus Himself, and the details are obviously selected, because they aptly symbolize aspects of His work» (trad. it. *L'Interpretazione del Quarto Vangelo*, 175-176).

¹⁹³ D. MOLLAT, *Dodici meditazioni sul Vangelo di San Giovanni*, 96.

¹⁹⁴ Cf. R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, II, 376: l'autore enumera gli autori che sostengono tale opinione (J. Wellhausen, E. Hirsch, E. Schweizer, R. Bultmann), senza condividerla lui stesso.

3.3.1 Il buon pastore e le sue caratteristiche: *o`poinhn o`kalof, tighni tln yuchn uper, evousia entolh, gimshk*

1) *o`poinhn o`kalof*. Quando Gesù si definisce come *o`poinhn o`kalof*, non dice qualcosa di incomprensibile ed estraneo per i suoi ascoltatori. Il concetto di «pastore» era per loro carico di un significato acquistato progressivamente durante i secoli. Non solo in Israele, ma anche presso i popoli vicini tale termine designava non solo i sovrani umani, ma anche gli dèi¹⁹⁵. L'immagine del pastore era radicata molto profondamente nel popolo dell'Antica Alleanza¹⁹⁶. Nonostante ciò il mestiere del pastore non dava nessun prestigio, anzi, nel tempo del NT i pastori appartenevano alla plebaglia più disprezzata¹⁹⁷. Comunque si è conservata la memoria che i personaggi più grandi erano pastori: Mosè (Es 1,3), Davide (1Sam 16,11), il profeta Amos (Am 1,1; 7,14-15). Dio li ha chiamati alla loro missione proprio quando svolgevano il lavoro pastorale e anche la loro nuova missione poteva essere definita come «pastorale». Mosè fu chiamato quando stava pascolando il gregge del suo suocero Ietro (Es 3,1), per diventare il pastore del gregge di Dio (Is 63,11). Riguardo a Davide il salmo dice: «Egli [Dio] scelse Davide suo servo e lo trasse dagli ovili delle pecore. Lo chiamò dal seguito delle pecore madri per pascere Giacobbe suo popolo (...) Fu per loro pastore dal cuore integro e li guidò con mano sapiente» (Sal 78,70-72). In tal modo l'immagine del pastore è strettamente connessa con la storia della salvezza. Infatti, mediante i pastori umani Dio stesso guida il suo popolo come pastore, rimanendo Egli stesso l'unico «pastore d'Israele» (Sal

¹⁹⁵ Cf. J. JEREMIAS, «*poinhn*...», in *ThWNT*, VI, 484-487.

¹⁹⁶ Il primo pastore è Abele (4,2). I patriarchi erano tutti pastori: Abramo (Gen 13,2; 24,35), Isacco (Gen 26,14) e Giacobbe (Gen 30,25ss.) che ha sposato Rachele, pure pastorella (Gen 29,6.9). Anche i figli di Giacobbe erano pastori (Gen 37,12): scesi in Egitto per diventare ospiti del faraone, alla domanda sul loro mestiere hanno risposto: «Pastori di greggi sono i tuoi servi, noi e i nostri padri» (Gen 47,3). Una volta sedentario nella Terra promessa, il popolo ha conservato sempre una certa nostalgia per la vita pastorale.

¹⁹⁷ J. JEREMIAS, «*poinhn*...», 487-488: «In je einer rabbinischen Liste räuberischer und betrügerischer Gewerbe wird auch der Hirte aufgezählt. Diese Klassifizierung der Hirten als notorische Räuber und Betrüger bedeutete, dass sie, ebenso wie die Zöllner und Steuereinnahmer, der bürgerlichen Ehrenrechte beraubt waren, das heißt dass sie kein Richteramt bekleiden durften und vor Gericht nicht als Zeugen zugelassen wurden. (...) Es ist bezeichnend, dass es verboten war, von einem Hirten Wolle, Milch oder ein Zicklein zu kaufen, weil anzunehmen war, dass es sich um Diebesgut handelte. Verwundert fragen sich die Rabbiner, wie es angesichts der Verächtlichkeit der Hirten zu erklären sei, dass Gott im Ps 23,1 „mein Hirte“ genannt wird».

80,2)¹⁹⁸. I pastori umani sono strumenti della sua cura pastorale. Ma non tutti i capi del popolo sono stati buoni pastori. I profeti del declino del regno di Giuda accusavano della catastrofe i pastori cattivi: «Guai ai pastori che fanno perire e disperdono il gregge del mio pascolo!» (Ger 23,1); «Guai ai pastori d'Israele, che pascono se stessi!» (Ez 34,2). In questo momento critico, quando i pastori del popolo sono venuti meno, il Signore li destituirà dal loro ufficio ed Egli stesso in persona assumerà di nuovo il ruolo di pastore del popolo: radunerà le pecore disperse, le nutrirà in ottime pasture, gli darà riposo e salute¹⁹⁹. Darà nuovi pastori «secondo il mio cuore» (Ger 3,15) e soprattutto susciterà un pastore che chiama «Davide mio servo» (Ez 34,23s.). Sotto la guida di «Davide» Israele e Giuda diventeranno un solo popolo sotto la guida di un solo pastore (Ez 37,22.24). Così l'AT lascia in eredità al NT un'attesa messianica, formulata in termini pastorali. Il pastore messianico secondo il Deutero-Zaccaria «sarà ucciso e la sua morte porterà una svolta (13,7-9); è chiaramente da identificare con il misterioso “trafitto” su cui il popolo piange (12,10)»²⁰⁰.

Nel NT *poimn* ricorre 18 volte, per lo più nei vangeli. In Gv appare 5 volte, sempre nel c. 10 (vv. 2.11.14.16)²⁰¹. Sorprendentemente nel NT, a differenza dell'AT, Dio non viene mai designato come pastore. Il suo posto, lo prende Gesù²⁰². I sinottici esprimono con tante immagini di pastore la messianicità di Gesù e la sua opera salvifica²⁰³. «Ma queste immagini sono

¹⁹⁸ È vero che vi sono soltanto quattro luoghi nell'AT in cui JHWH è chiamato «pastore» (Gen 48,15; 49,24; Sal 23,1; 80,2). Vi sono però tante descrizioni dell'attività «pastorale» del Signore a favore del suo popolo: guida il suo gregge, lo conduce ai pascoli, lo protegge, chiama le pecore disperse e le raduna. Quest'attività pastorale di Dio si riferisce soprattutto all'Esodo. Dio viene descritto come pastore in molti salmi, in particolare in riferimento all'Esodo (Sal 23,1-4; 28,9; 68,8; 74,1; 77,21; 78,52s.; 79,13; 80,2; 95,7; 100,3; 121,4).

¹⁹⁹ Cf. Ez 34,10-16; cf. Ger 31,10; 50,19; Is 40,10s.; 49,9s.; Mi 4,6-8; 5,3; 7,14.

²⁰⁰ R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, II, 371: «Deutero-Sacharja prophezeit auch von einem Hirten Gottes, der getötet wird und dessen Tod eine Wende bringt (13,7-9); er ist offenbar identisch mit dem geheimnisvollen „Durchbohrten“, um den das Volk trauert (12,10)».

²⁰¹ Accanto al sostantivo c'è anche il verbo *poimainw* che nel NT ricorre 11 volte, di cui solo 3 volte nei vangeli e solo una volta in Gv, nell'ordine di Gesù dato a Pietro: *poimaine ta probata nou* (21,16).

²⁰² Egli viene chiamato «il grande pastore delle pecore» (Eb 13,20), «il pastore e guardiano delle anime vostre» (1Pt 2,25), «il supremo pastore» (1Pt 5,4).

²⁰³ Gesù rivela un cuore da pastore, provando compassione per la folla, «perché erano come pecore senza pastore» (Mc 6,34; Mt 9,36). Con la parabola del pastore in cerca della pecora smarrita rivela non solo l'amore del «Padre vostro» (Mt 18,12-14), ma pure il suo proprio andar incontro ai perduti, i pubblicani e peccatori (Lc 15,1-7). Nell'ultimo

sparse in diversi loghia e parabole. Da nessuna parte se ne fa una sintesi. La si trova solo nel c. 10 di san Giovanni. Solo qui tutti i dati si unificano, precisandosi. L'immagine acquista tutta la sua profondità e si sviluppa fino a abbracciare l'intera opera della salvezza»²⁰⁴.

Nella sua autopresentazione Gesù determina il sostantivo *o`poinhn* con l'aggettivo *kaloj*. Esso esprime nel greco antico una moltitudine di caratteristiche positive riferite sia alle persone, sia alle cose²⁰⁵. Nei LXX *kaloj* per lo più traduce יָפֶה, *bello all'apparenza esteriore*²⁰⁶, oppure טוב, *buono*, soprattutto nel senso morale. In confronto con il pensiero greco l'AT sorprende per il poco interesse per il bello²⁰⁷.

Nel NT *kaloj* ricorre un centinaio di volte, di cui 7 volte in Gv (2,11; 10,11.14.32.33). Nella costruzione *o`poinhn o`kaloj* non si tratta sicuramente di una mera valutazione estetica dell'aspetto esteriore, ma nemmeno solo di una bontà morale. Altrove in Gv tale aggettivo si riferisce ancora al vino (2,10) o alle opere di Gesù (10,32.33). Se teniamo conto del profondo senso simbolico del *oinoj kaloj* di Cana e del valore rivelatorio di *erga kala*, di Gesù, possiamo attribuire a *kaloj*, anche in riferimento al pastore, un valore profondo. La formula solenne di autopresentazione con *egw eimi* fa supporre che in essa *kaloj* «ha un significato assoluto, quasi paragonabile all'*alhqinoj* di Gv 6,31 (“il pane vero”) o 15,1 (“la vite vera”)»²⁰⁸. Possiamo quindi dire che *kaloj* ha in Gv un valore cristologico. Infatti, «l'aggettivo

giudizio Gesù-giudice come pastore dividerà le pecore dai capri (Mt 25,32). Alla sua sofferenza e morte attribuisce un senso teologico, citando la profezia di Zaccaria: «Percuoterò il pastore e le pecore saranno disperse» (Mc 14,27; Mt 26,31; cf. Zac 13,7).

²⁰⁴ D. MOLLAT, «Le Bon Pasteur», *BibVieChrét* 52 (1963) 29: «Mais tous ces éléments se trouvent dispersés dans des logions et des paraboles très diverses; nulle part la synthèse n'est faite. Celle-ci se rencontre dans le seul chapitre 10 de saint Jean. Là seulement toutes les données, an se précisant, s'unifient. L'image atteint toute sa profondeur et se développe jusqu'à embrasser l'oeuvre entière de salut».

²⁰⁵ W. GRUNDMANN, «*kaloj*», in *ThWNT*, III, 539-545, ne enumera i seguenti: *sano, adatto, abile, usabile, conveniente, genuino, puro, senza difetti, in ordine, integro, felice, bello, piacevole, affascinante, amabile, moralmente buono*. Tutti questi significati si possono classificare e raggruppare in 3 campi: genuinità-utilità, bellezza estetica, bontà morale. Alla fine tutti i sensi di *kaloj* sono inclusi in quello di *ordinato*, di ciò che possiede *taxije summetria*. Il concetto greco di *kaloj* è complessivo: designa chi è sano, integro, ordinato, in cui l'apparenza esteriore e l'atteggiamento interiore sono uniti. Il sostantivo *ta kalon* conserva tutti i significati dell'aggettivo: *il bene, la virtù, il bello, la bellezza*. Questo concetto apparteneva agli ideali greci più alti e desiderati.

²⁰⁶ Cf. p.es. Gen 12,14; 29,17; 39,6; 41,2; 1Sam 16,12.

²⁰⁷ Cf. W. GRUNDMANN, «*kaloj*», 545-546.

²⁰⁸ J. WANKE, «*kaloj kalos* schön, gut», in *EWNT*, II, 603.

kaloj, in san Giovanni, si riferisce unicamente a Gesù (o alla sua missione): lo caratterizza dal punto di vista di ciò che rappresenta obiettivamente per gli uomini, dal punto di vista dei beni che apporta loro»²⁰⁹. Gesù è dunque designato come «Buon Pastore» in quanto compie il suo ruolo pastorale nei riguardi degli uomini. È il pastore come deve essere, il pastore vero, ideale, perfetto, il pastore-modello²¹⁰. Ma in che modo è riconoscibile questo pastore-modello, questo pastore vero? Il testo di Gv lo definisce così: dà la vita per le pecore, dà loro la vita in abbondanza. La sua pastoralità si esprime nel dono, dunque nella bontà. Perciò l'aggettivo italiano «buono» nelle traduzioni non è improprio, anche se non esprime tutta la larghezza del termine greco²¹¹. Come osserva Mollat, ***kaloj*** «suggerisce l'idea del vero pastore, vale a dire del pastore pienamente degno di questo nome, in cui risplendono (...) la perfezione completa e la nobiltà della sua condizione. La traduzione *buono* non è tuttavia falsa, se è vero che la bontà è la nota caratteristica del vero pastore e che in Gesù-Pastore si rivela l'infinita bontà di Dio»²¹². Questa citazione di Mollat ci porta ancora un passo avanti. In Gesù-Pastore «si rivela» la bontà di Dio. Come il vino buono ha rivelato la gloria di Gesù e suscitato la fede dei suoi discepoli (2,11) e come anche le buone opere di Gesù potrebbero e dovrebbero suscitare la fede dei Giudei (10,31s.), così anche l'attività pastorale di Gesù, pastore esemplare, ha la sua funzione rivelatoria, la sua dimensione di gloria, e dunque anche una dimensione di bellezza. Secondo Westcott «Cristo non è solo il vero pastore (***o' poinln o' alhqinoj***) che adempie l'idea di pastore, ma lui è il buon pastore che adempie l'idea nella sua attrattiva amabilità. Questo titolo implica la corrispondenza tra la nobiltà del concetto e la bellezza della

²⁰⁹ I. DE LA POTTERIE, «Il Buon Pastore», 99.

²¹⁰ J.M. LAGRANGE, *Évangile selon Saint Jean*, 279: «L'article redoublée ***o' poinln o' kaloj*** n'est pas une allusion au bon pasteur connu par l'Écriture, mais à celui que chacun considère comme étant vraiment le modèle des pasteurs».

²¹¹ R.E. BROWN, *The Gospel according to John I-XII*, 386: «Greek ***kaloj*** means "beautiful" in the sense of an ideal or model of perfection (...) There is no absolute distinction between ***agaoj*** and ***kaloj***, but we do think that "noble" or "model" is a more precise translation than "good" for John's phrase. In the Midrash Rabbah II,2 on Ex 3,1, David who was the great shepherd of the OT is described as רַעֵה יָפֵה, literally "the handsome shepherd" (see 1Sam 16,12)».

²¹² D. MOLLAT, «Le Bon Pasteur», 29-30: «L'adjectif *bon* ne traduit pas strictement le texte grec. Celui-ci a l'adjectif *beau*, qui suggère plutôt l'idée du *vrai* pasteur, c'est-à-dire du pasteur pleinement digne de ce nom, en qui resplendent de tout leur éclat la perfection et la noblesse de sa condition. La traduction *bon* n'est pourtant pas fautive, s'il est vrai que la bonté est la note caractéristique du vrai pasteur et qu'en Jésus-Pasteur se révèle la bonté infinie de Dieu».

realizzazione. Il “buono” non è solo buono interiormente (*agaqoj*), ma percepito come buono (*kaloj*)»²¹³. In tal modo il termine *kaloj* riferito a Gesù-pastore unisce in sé tutti gli aspetti: verità, bontà e bellezza.

2) *tighni tlu yuchn* Il Buon Pastore è caratterizzato, oltre alla conoscenza reciproca (tra lui e le pecore e tra il Padre e lui), mediante l’atto di offrire la sua vita per le pecore. La formula viene ripetuta all’interno della pericope cinque volte e determina il senso fondamentale di essa.

Cominciamo col complemento oggetto, *yuch*. Il termine designa la forza vitale dell’uomo la cui presenza è attestata tra altro dal respiro (etimologicamente è affine a *yucw*, soffiare). Nel pensiero greco il vocabolo è diventato un importante concetto antropologico²¹⁴. Nei LXX *yuch* rende l’ebraico נָפֶשׁ (dalla radice נָפַח, *alitare, respirare*). Siccome il respiro è il segno decisivo della vita, allora il sostantivo נָפֶשׁ indica, oltre a gola o collo (il significato originale), la vita, l’essere vivente e designa pure l’uomo stesso. L’antropologia ebraica considera uomo nella sua totalità, compreso non nella sua natura astratta, ma sempre come l’uomo concreto, come una realtà carnale e nello stesso tempo spirituale, come l’immagine di Dio che può comprendersi solo nel rapporto col suo archetipo divino. In questo senso dell’antropologia israelitica il termine *yuch* viene usato per lo più nei LXX²¹⁵. Nella stessa linea prosegue anche il NT che con *yuch* (103 volte) intende il principio vitale, la forza vitale, la vita stessa, ma anche l’uomo, la persona umana²¹⁶. In Gv la maggioranza delle 9 ricorrenze di *yuch* si trova nella costruzione *tighni tlu yuchn*²¹⁷.

²¹³ B.F. WESTCOTT, *The Gospel according to St. John*, 154 : «Christ is not only the true shepherd (*o pointh o'kaloj*), who fulfils the idea of the shepherd, but He is the good shepherd who fulfils the idea in its attractive loveliness. The epithet implies the correspondence between the nobility of the conception and the beauty of the realization. The “good” is not only good inwardly (*agaqoj*), but good as perceived (*kaloj*)».

²¹⁴ Cf. A. DIHLE, «*yuch* im Griechischen», in *ThWNT*, IX, 604-614.

²¹⁵ Cf. E. JACOB, «*yuch* B. Die Anthropologie des Alten Testaments», in *ThWNT*, IX, 614-629.

²¹⁶ Per i riferimenti precisi cf. A. SAND, «*yuch*, psychē (Seele), Leben, Mensch», in *EWNT*, III, 1198-1200.

²¹⁷ Il Buon Pastore (e) Gesù dà la vita per le pecore (10,11.15.17). Pietro è disposto di fare lo stesso per Gesù, che però non accetta la sua disponibilità preannunciandogli invece il triplice rinnegamento (13,37.38); alla fine Gesù definisce l’amore di cui nessuno ha più grande: dare la propria *yuch* per gli amici (15,13). In 12,25 si tratta del loghion, simile a quello sinottico, sull’amore per la propria vita che la fa perdere e dell’odio di essa che la fa salvare (cf. Mc 8,35; Mt 16,25; Lc 17,33). L’ultima ricorrenza di *yuch* in Gv sta un po’

Il verbo *tighni* ha un significato primario che è locale, *porre, mettere*, e un secondo, traslato, quello di determinare la qualità di una cosa o di una persona, *porre in uno stato, stabilire, rendere, costituire, destinare*²¹⁸. Nel NT il verbo *tighni* ricorre un centinaio di volte, di cui 18 in Gv. Gli autori del NT usano il verbo in entrambi i sensi. Anche Giovanni in alcuni casi segue questo uso comune²¹⁹. Ciò che è però peculiare di Giovanni, è proprio la costruzione *tighni thn yuchn nou iper*:... «L'espressione sembra sia stata conosciuta dallo stesso Giovanni; è sconosciuta tanto alla lingua profana che al greco dei LXX e agli scritti neotestamentari anteriori al Quarto Vangelo»²²⁰. È vero che nel greco ellenistico e biblico troviamo delle espressioni simili²²¹, la costruzione giovannea presenta comunque un'originalità. Sul suo senso specifico si discute. Secondo Léon-Dufour essa ha all'interno del c. 10 un doppio significato: nel v. 11, che definisce il buon pastore come tale, si dovrebbe tradurre con «esporre» o «rischiare» la propria vita, mentre «la cosa è diversa nei versetti seguenti (vv. 15.17.18) dove il soggetto è l'Io di Gesù. Nei vv. 17 e 18 l'espressione significa chiaramente la morte effettiva, per il dato che si trova in opposizione a “riprendere la propria vita” (...) Gesù si riferisce all'atto della sua morte, visto nella prospettiva della sua risurrezione»²²². La ragione di tale distinzione, appoggiata da una variante testuale (cf. la critica testuale), è forse il fatto che per un pastore non è comune dare la vita per le pecore. Ma così si perde il paradosso della locuzione di Gesù e anche il funzionamento della metafora stessa. Del resto

fuori rispetto a quelle precedenti: si tratta della domanda impaziente, fatta a Gesù dai Giudei, insicuri riguardo alla sua identità: *{Ewj pote thn yuchn himw aireij} È eis su ei-o' Cristoj(eipe himw parrhsia)(10,24).*

²¹⁸ Cf. C. MAUER, «*tighni*», in *ThWNT*, VIII, 152-153.

²¹⁹ «Ogni uomo serve (*tighsin*) prima il vino buono...» (2,10); Gesù, alzatosi dalla tavola, depose le vesti (*tighsin ta inatja*) per lavare i piedi dei discepoli (13,4); Gesù dice ai discepoli: «Vi ho costituiti (*ephka uinj*) perché andiate e portiate il frutto...» (15,16); Pilato ha fissato l'iscrizione sulla croce (*ephken epi tou staurou*)(19,19).

²²⁰ I. DE LA POTTERIE, «Il Buon Pastore», 99.

²²¹ Il greco ellenistico conosce la costruzione *paratigenai thn yuchn* che indica non il sacrificio della vita effettivamente avvenuto, bensì un possibile rischio in cui la vita si espone a un pericolo. Sulla stessa linea sta la frase dell'AT greco: *tigenai thn yuchn en ceiri autou* «mettere la vita sulla palma della propria mano» – per esporla al pericolo. I termini greci che esprimono l'effettivo abbandono della vita sono *ekpney, afilni, proballw, proteimw*, nonché l'espressione, veramente importante in questo contesto, *didwmi thn yuchn*. Ad essa corrisponde l'ebraico rabbinico נָתַן נַפְשׁוֹ che nella maggior parte dei casi va tradotto chiaramente *dare la propria vita*. Cf. C. MAUER, «*tighni*», 155.

²²² X. LÉON-DUFOUR, *Lettura dell'Evangelo secondo Giovanni*, 654.

è allo stesso modo sproporzionato, per Gesù, dare la vita per noi. Così si deve concludere:

Si potrebbe pensare che Giovanni abbia scelto di proposito la formulazione *tighni thn yuchn* per fare trasparire l'idea di *rischiare la vita* almeno in Gv 10,11 (...), ma anche in Gv 13,37; 15,13. Ma in tutti questi passi si accentua l'abbandono reale della vita, così che dobbiamo tradurre, sia qui sia altrove, *donare, offrire, sacrificare la propria vita*. Giovanni riprende dunque l'espressione greca *tighni thn yuchn*, ma le dà un nuovo significato per descrivere in modo proprio la formulazione sinottica *didomi thn yuchn* (Mc 10,45 par.). Ma in ciò Giovanni si riallaccia direttamente al testo ebraico di Is 53,10: אִם־תָּשִׂים אֶשְׁמִי נַפְשׁוֹ²²³.

Per dirlo in sintesi: La locuzione giovannea «dice più dei paralleli veterotestamentari (...): significa non solo “mettere in gioco, rischiare la propria vita”, ma “sacrificare la propria vita”»²²⁴. Se è così, possiamo ancora domandarci perché Giovanni usi proprio questo verbo e non per esempio il verbo «dare» come Marco. Alcuni autori ne trovano la ragione nel parallelismo con 13,4.12, per suggerire che il dono della vita già implica la possibilità di riprenderla. Secondo Angelico Poppi «è probabile che l'evangelista intenda rilevare la consapevolezza e la libertà di Gesù nel “deporre” la propria vita, come una veste (cf. 13,4.12), per poi riprenderla nella risurrezione»²²⁵.

²²³ C. MAUER, «*tighni*», 155-156: «Man könnte daran denken, dass Johannes bewußt die Formulierung *tighni thn yuchn* gewählt hat, um mindestens Joh 10,11 (...), dann aber auch 13,37f.; 15,13 (aber ebenso 1Joh 3,26b) den Sinn *sein Leben aufs Spiel setzen* anklingen zu lassen. Doch liegt das Schwierigkeit an allen diesen Stellen auf der Tatsächlichkeit der Lebenshingabe, wie an den übrigen Orten einzig übersetzt werden darf *sein Leben lassen, hergeben, opfern*. Johannes greift also den Wortlaut der griechischen Wendung *tighni thn yuchn* auf, gibt ihr aber einen neuen Sinn, um damit auf seine Weise das synoptische *didomi thn yuchn Iutron* Mk 10,45 Par zu umschreiben. Dabei greift er aber seinerseits direkt auf den hebräischen Wortlaut von Is 53,10 zurück: אִם־תָּשִׂים אֶשְׁמִי נַפְשׁוֹ».

²²⁴ T. SCHRAMM, «*tighni tithēmi* setzen, stellen, legen», in EWNT, III, 854: «In der joh Lit. begegnet die Wendung *tighni thn yuchn uper tinoj*(...) Sie sagt mehr (...) als die alt. „Parallelen“ (...), also nicht nur „sein Leben auf Spiel setzen/riskieren“, sondern „sein Leben hingeben“».

²²⁵ A. POPPI, *Sinossi dei Quattro vangeli*, 487. Lo stesso suggerisce I. DE LA POTTERIE, «Il Buon Pastore», 99-100: «Il verbo *tighnai* si riferisce in Gv quasi sempre a oggetti inanimati, come il vino (2,10), le vesti (13,4), un cartello (19,19), un cadavere (11,34; 19,41.42; 20,2.13.15); d'altra parte, è messo in contrasto con “conservare” (per sé, presso di sé) o con “riprendere” una cosa (dopo averla “deposta”; cf. 10,17.18; 13,12). L'idea che Giovanni ha voluto esprimere nel nostro testo è che Gesù disponeva della propria vita

Il pastore indica il fine del deporre la propria vita con la costruzione *uþer twñ probatwn*, che ricorre nei vv. 11 e 15. Fuori del c. 10 la stessa formula *tighni tñ yuchn uþer*... viene usata in riferimento a Pietro che vuole dare la vita per Gesù (13,37-38) e a chi dà la prova massima del suo amore per gli amici (15,13). E la preposizione *uþer* è anche altrove connessa con l'idea della morte di Gesù per gli uomini, benché senza il verbo *tighni*²²⁶. Dal senso preciso della preposizione *uþer* in questa costruzione dipende il significato dell'offerta della vita del pastore. Di per sé *uþer* con il genitivo significa *per, a favore di*, ma anche *al posto di, invece di*²²⁷. Alcuni autori si ingegnano molto nell'escludere il valore vicario del dono della vita di Gesù, che connota *uþer* tradotto con «invece». Secondo Schnackenburg qui non si tratta di vicarietà (al contrario di 11,50ss.; 17,19; 18,14), ma del fatto che il Buon Pastore, al contrario del mercenario cui non importa delle pecore, si impegna per le pecore, a favore di esse, fino a deporre la sua vita per loro²²⁸. È vero che l'idea di vicarietà non è così chiara nel c. 10 come in 17,19 o in 11,50ss., ma per questo non si deve escludere del tutto. Se infatti il pastore rischia la propria vita per strappare quella delle pecore da un pericolo mortale, allora questo atto ha anche una funzione vicaria: per salvare la vita delle pecore egli espone al pericolo e offre la sua propria vita.

3) *enusia*. Gesù non è costretto a dare la sua vita ma la dà da se stesso, avendo l'*enusia* di darla e anche l'*enusia* di riceverla di nuovo. Il termine greco *enusia* deriva da *estin* (è possibile, è lecito) e significa *possibilità di un'azione* che non viene ostacolata dall'esterno, poi *diritto di fare*

con assoluta libertà: avrebbe “deposto” la propria vita per poter in seguito liberamente “riprenderla” (v. 18)».

²²⁶ *o'artof de oh egw. dwsw h' sarx nou, estin uþer thj tou kosmou zwthj* (6,51); *sunferai uiñh ifa ej anrwpoj apoqanh/ uþer tou laou.. enellen thsouj apoqnhskein uþer tou eprouj/ kai ouw uþer tou eprouj nonon..* (11,50-52; cf. 18,14). Ci si può associare anche 17,19 dove Gesù dice a proposito dei suoi: *kai uþer autwn egw. agiazw enauton*

²²⁷ Cf. H. PATSCH, «*uþer* hyper für, zugunsten von, anstelle von, über, mehr als, noch mehr», in *EWNT*, III, 948.

²²⁸ Cf. R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, II, 372. Secondo I. DE LA POTTERIE, «Il Buon Pastore», 100, l'idea di sostituzione si trova chiaramente presente in Mc 10,45 dove Gesù in una simile parola usa la preposizione *auti, lutron auti. pollwn*. È stato forse Paolo a cominciare a usare la preposizione *uþer* per esprimere gli effetti salvifici della morte di Gesù. L'espressione *uþer hwnh uiñh* la usa come una formula tecnica. «Negli scritti giovannei è di uso corrente. Questa preposizione *uþer*, seguita da un genitivo, non esprime più l'idea di sostituzione; indica *in favore di chi* si fa questa o quella cosa: Gesù depone la vita *per* (la salvezza) *delle pecore*».

qualcosa, potestà, permesso, libertà di agire, ma pure energia morale (presso gli stoici) e perfino, come accezioni derivate, *posto di autorità, carica pubblica*. Nei LXX con lo stesso termine si esprime anche la *sovranità di Dio*²²⁹. Nel NT (102 volte) il termine assume tutta la gamma dei significati menzionati sopra. Detentore di *exousia* è prima di tutto Dio stesso, poi Gesù, Figlio dell'uomo, ma anche i suoi discepoli, la comunità, persino Satana e, nel senso giuridico-politico, le autorità umane. Ci sono poi delle potestà sovraterrene chiamate proprio *exousia*²³⁰.

In Gv *exousia* ricorre 8 volte e si riferisce innanzitutto alla potestà che il Padre ha dato al Figlio dell'uomo per svolgere il giudizio (5,27). Così Gesù condivide la stessa *exousia* di Dio. Anzi, il Padre gli ha dato *exousian pashj sarkoj*, una potenza salvifica, che lo rende autorevole e capace di «dare loro vita eterna» (17,2), conferendo addirittura a loro stessi *exousian tekna qeou genesqai* (1,12). Anche l'autorità politica, quella di cui Pilato si vanta, è in fin dei conti un dono *amqen* (19,10-11).

In che senso Gesù adopera allora il termine *exousia* in 10,18? Quando afferma di dare la sua vita e di riceverla di nuovo, parla di un diritto, autorità o piuttosto di una capacità? Le opinioni degli autori variano. Secondo Schnackenburg «*exousian exein* (...) è un modo corrente di espressione, specialmente nei LXX. Nell'ambiente biblico non ha niente a che fare con la consegna della forza oggettiva o addirittura magica, ma significa il possesso di un diritto, di una plenipotenza, di un'autorità»²³¹. Per Lagrange «*exousia* indica non solo il diritto, ma anche la potenza»²³², mentre per Westcott il termine denota «non una semplice abilità, bensì proprio un'autorità»²³³. Secondo Brown invece tradurre qui *exousia* con «autorità» «significa sovraccaricare eccessivamente il significato tecnico di *exousia*. La frase è

²²⁹ Cf. W. FOERSTER, «*existin exousia..*», in *ThWNT*, II, 557-560.

²³⁰ Cf. I. BROER, «*exousia exousia* Freiheit, Fähigkeit, Macht, Vollmacht», in *EWNT*, II, 23-29.

²³¹ R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, II, 379: «*Exousian exein* (...) ist eine besonders in LXX häufige Ausdrucksweise. Sie hat im biblischen Bereich nichts mit einer dinglichen oder gar magischen Kraftübertragung zu tun, sondern bedeutet, ein Recht, eine Vollmacht, eine Verfügungsgewalt besitzen».

²³² M.J. LAGRANGE, *Évangile selon Saint Jean*, 283: «*exousia* indique non seulement le droit, mais encore le pouvoir».

²³³ B.F. WESTCOTT, *The Gospel according to St. John*, 156: «*I have right, not simple ability, but just authority (exousia) to do so*».

l'equivalente di "io posso"»²³⁴. Il significato che mi sembra più plausibile è quello di potere in quanto libertà e capacità, e non solo come un diritto o autorità. Gesù non solo può dare la vita, perché nessuno l'ostacola, nessuno glielo impedisce, forse perché il Padre gli permette di disporre, e non solo può riceverla di nuovo, perché ne ha il diritto. Si tratta, a mio avviso, di una capacità positiva di dare la vita, rispetto alla quale il fatto che nessuno gli toglie la vita è solo un aspetto negativo. Gesù dà e accoglie la vita da se stesso, dalla propria capacità, dal di dentro. Non è determinato dal di fuori, ma determina se stesso a partire dal proprio essere (come lo suggerisce l'etimologia stessa di *ex ousia*). L'*ex ousia* di Gesù riguardo alla propria vita è doppia: non è solo attiva, di poter darla, bensì anche passiva, di poter riceverla. Di questa *ex ousia* in funzione passiva possiamo parlare come di *capacità* nel senso proprio della parola (*capax, capacitas* viene da *capire* = ricevere, accogliere). Tutte e due le funzioni, di dare e di ricevere la vita, sono espressione del suo essere filiale, fanno parte della stessa *ex ousia*. In tal senso dice Rudolf Schnackenburg:²³⁵

La libertà del Figlio è la plenipotenza donata dal Padre e perciò può essere designata come *ex ousia* già anche la consegna della vita. Ma la propria plenipotenza del Figlio, la potenza sulla morte, si rivela nel fatto che egli può ricevere la vita (*yuch*) allo stesso modo in cui l'ha consegnata. Ambedue le realtà si succedono nello stesso movimento dalla sua *ex ousia*.

La doppia *ex ousia* che alla fine risulta come l'unica potenza filiale di Gesù, è anche la risposta ad un dubbio possibile che si potrebbe avere leggendo il v. 17 in cui Gesù afferma di dare la vita per riceverla di nuovo: *egw. tiqhm tln yuchn nou ifa palin labw autln*. Infatti la congiunzione finale *ifa* può indurre il lettore a interpretare il dono della vita di Gesù solo come un mezzo per riacquistarla e dunque a dubitare sulla sincerità del suo dono. Ma la formulazione del v. 17 non deve essere interpretata «nel senso che Gesù vuole offrire la propria vita perché poi la possa riprendere.

²³⁴ R.E. BROWN, *The Gospel according to John I-XII*, 387: «This is to overwork the technical meaning of *ex ousia*. The phrase is tantamount to "I can"» (trad. it *Giovanni*, 505).

²³⁵ R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, II, 379: «Die Freiheit des Sohnes (vgl. 8,36) ist vom Vater geschenkte Vollmacht, und darum kann auch schon die Lebenshingabe als *ex ousia* bezeichnet werden. Die eigentliche Vollmacht des Sohnes aber, die Macht über den Tod, offenbart sich darin, dass er das Leben (*yuch*) in der gleichen Weise wieder an sich nehmen kann, wie er es hingegeben hat. Beides geschieht in einer einzigen Bewegung aus seiner *ex ousia*».

L'espressione indica conseguenza: un evento seguirà l'altro»²³⁶. In altre parole: «Il termine *ifa* può significare qui il risultato, piuttosto che il proposito»²³⁷. Non si tratta, da parte di Gesù, di un calcolo, ma semplicemente della coscienza e della sicurezza che dopo la morte seguirà la risurrezione²³⁸.

4) *eutolh*, Parlando dell' *enusia* di dare e ricevere di nuovo la vita, Gesù dice di averla ricevuta come un «comando» dal Padre suo (v. 18). Il sostantivo *eutolh* significa *ordine, comando, incarico*. Di preferenza indica il comando di un potente, re o generale o un altro funzionario, però si usa anche per il comando divino, benché *eutolh* non sia un concetto esplicitamente religioso. Solo nei LXX il termine viene usato come un termine religioso tecnico (anche se continua ad essere usato anche per un ordine umano)²³⁹. Nel NT (67 volte) l'uso del termine è simile a quello dei LXX: può designare un ordine umano, ma anche i comandamenti della Legge mosaica.

In Gv *eutolh* si trova 10 volte (5 al singolare, 5 al plurale) più 3 volte il verbo *eutellomi*. «A differenza degli altri scritti neotestamentari, negli scritti giovannei *eutolh* non indica mai i comandamenti della torà mosaica»²⁴⁰, ma si riferisce al comando dato dal Padre a Gesù di portare a compimento la salvezza²⁴¹. Una volta Giovanni usa il termine *eutolai*, anche

²³⁶ F.J. MOLONEY, *The Gospel of John*, Minnesota 1998, 311: «The “that” (*ifa*) should not be read as stressing the purpose of Jesus' laying down his life so that he might take it again. It indicates consequence» (trad. it.: *Il Vangelo di Giovanni*, 271).

²³⁷ C.S. KEENER, *The Gospel of John*, I, 819: «The term *ifa* could connote result rather than purpose here».

²³⁸ R.E. BROWN, *The Gospel according to John I-XII*, 399: «Many commentators have tried to weaken the telic force of vs. 17, “I lay down my life *in order to* take it up again” (e.g., Lagrange, p. 283); they feel uneasy that Jesus would lay down his life with the calculated purpose of taking it up again. This is a failure to understand that in NT thought the resurrection is not a circumstance that follows the death of Jesus but the essential completion of the death of Jesus. In Johannine thought, in particular, the passion, death, resurrection, and ascension constitute the one, indissoluble salvific action of return to the Father».

²³⁹ Cf. G. SCHRENK, «*eutellomi, eutolh*», in *ThWNT*, II, 541-543.

²⁴⁰ M. LIMBECK, «*eutolh, entolē* Befehl, Gebot, Auftrag», in *EWNT*, I, 1121: «Im Unterschied zum übrigen ntl. Schriften bezeichnet *eutolh* in den joh Schriften nie die Gebote der mosaischen Tora».

²⁴¹ Questa *eutolh* significa per Gesù dare e ricevere di nuovo la propria vita (10,18-19), la stessa *eutolh* contiene ciò che Gesù deve dire ed è definita complessivamente come *zwh aiwnioj* (12,49-50). Osservando le *eutolai*, del Padre Gesù rimane nel suo

per l'ordine umano, dato dai capi e dai farisei, quello di denunciare Gesù (11,57). A parte quest'ultimo caso, *entolh*, in Gv indica sempre l'espressione della volontà di Dio, la cui osservanza porta alla vita eterna. Possiamo concludere con Brown che l' *entolh* «copre la stessa area che la volontà del Padre: riflette il legame d'amore che esiste tra il Padre e il Figlio; implica la missione e la morte obbediente del Figlio; porta la vita agli uomini. Coloro che seguono il Figlio devono anche accettare il comandamento divino e far sì che si veda nella loro vita l'amore che esso riflette»²⁴².

3.3.2 Le pecore: *ta probatae li poimh*

1) *ta probata*. Nella pericope in questione il sostantivo *probata* (pl.) ricorre 6 volte. Il termine *probaton* (o il diminutivo *probation*) indica generalmente nei LXX il bestiame minuto, specificamente animale da sacrificare. In senso traslato il termine viene applicato al popolo e diventa concetto complementare riguardo a JHWH-Pastore (Ger 23,1s; Sal 73,1)²⁴³. In Gv *probaton* ricorre 19 volte²⁴⁴, sempre in plurale. Solo nelle prime due

amore (15,10). Allo stesso modo i discepoli, se vogliono rimanere nell'amore di Gesù, devno osservare le sue *entolai*, (ivi). Non si tratta più dei comandamenti della Legge giudaica, ma dell' *entolh kainh*, che consiste nell'amore vicendevole (13,34; 15,12). Nell'osservare questo comando, consiste la prova dell'amore del discepolo verso Gesù (14,15,21). Nello stesso senso va usato il verbo *entellomi*. Gesù dimostra il suo amore per il Padre facendo quanto Egli gli ha comandato (14,31). Allo stesso modo i discepoli sono amici di Gesù se fanno quanto egli comanda loro (15,14) cioè se si amano a vicenda (15,17).

²⁴² R.E. BROWN, *The Gospel according to John I-XII*, 399: «The “command” of the Father covers the same area as the “will” of the Father: it reflects the bond of love that exists between the Father and the Son; it involves the mission and obedient death of the Son; it brings life to men (12,49-50; 14,31). Those who follow the Son must also accept the divine commandment and let the love that it reflects be seen in their own lives» (trad. it. *Giovanni*, 521).

²⁴³ Lo stato desolato del popolo, cioè le pecore disperse, deboli e ferite (...), è la colpa dei cattivi pastori. Perciò mentre questi vengono minacciati, per le pecore sviate suonano le promesse di salvezza, di raduno e ritorno nella patria sotto la guida del pastore davidico (Ger 23,2ss.; Ez 34). Allora JHWH moltiplicherà gli uomini come pecore: *plhqanw/ autoyj vj probata auxwpouj* (Ez 36,37). Nel quarto canto del Servo di JHWH troviamo un'importante espressione della solidarietà e vicarietà del Servo a profitto degli uomini: mentre loro devono confessare di aver errato come pecore: *pantej vj probata eplanhghnen* (Is 53,6), il Servo per la loro salvezza si sottomette disarmato e silenzioso al macello: *vj probaton epi. sfaghn* (Is 53,7). Cf. H. PREISKER – S. SCHULZ, «*probaton probatikon*», in *ThWNT*, VI, 688-690.

²⁴⁴ In tutto il NT il termine ricorre 34 volte, di cui 34 nei vangeli: 11 volte in Mt, 2 in Mc, 2 in Lc; fuori dei vangeli si trova ancora in At 8,32; Rom 8,36; Eb 13,20; 1Pt 2,25;

ricorrenze (2,14.15) viene usato in senso proprio, in riferimento agli animali espulsi dal tempio da parte di Gesù. La maggioranza delle 15 ricorrenze in Gv si trova nel discorso del Buon Pastore nel c. 10. In questo discorso simbolico si passa senza barriera dal livello materiale a quello traslato. Le ultime due ricorrenze in Gv si trovano nel c. 21, nell'ordine di Gesù dato a Pietro: *Poinaine ta probata, nou.. Boske ta probata, nou* (21,16.17); qui è da notare che le pecore rimangono quelle di Gesù (*nou*); egli resta per sempre l'unico pastore del suo gregge.

2) *poimh* In Gv 10,16 si trova un altro termine del campo semantico «pastorale», *li' poimh*. È meno frequente dei due precedenti, si trova esclusivamente qui in Gv e solo 5 volte in tutto il NT²⁴⁵. Gesù – Buon Pastore parla della *nia poimh* in cui saranno radunate tutte le sue pecore, sia quelle provenute dall' *auth* (10,1), sia quelle che *ouk estin ek thj authj tauthj*. Per alcuni autori si tratta di un'immagine della chiesa²⁴⁶.

3.3.3 I personaggi pericolosi per le pecore e le loro attività: *nisqwtaj* *lukoj, afilmj, fegw, aipazw, skorpizw*

1) *nisqwtaj*: Il termine ricorre nel NT solo tre volte: in Mc 1,20, dove si riferisce ai garzoni che stavano sulla barca con Zebedèo, e poi in questa pericope giovannea (v. 12.13). Si tratta dell'aggettivo (derivato dal sostantivo *nisqoj*, *ricompensa, remunerazione*), usato nel NT sempre come sostantivo col senso di *salariato, lavoratore a giornata, bracciante*²⁴⁷. Per il *nisqwtaj* di Gv è caratteristico il fatto che non gli importa delle pecore, il che conferma il suo nome: se ne interessa solo per il salario. Questo fatto diventa evidente nel suo atteggiamento verso le pecore al vedere il lupo, espresso con i due verbi: *afilmj* e *fegw*.

Ap 18,13. Prevale il senso traslato, solo 13 volte il vocabolo è usato in senso proprio per indicare gli animali (ma in alcuni casi, nelle parabole, il senso passa dal livello degli animali a quello umano). Nel senso traslato il termine prosegue la linea iniziata nell'AT ed indica il popolo di Dio, smarrito come «senza pastore», ma ammaestrato, nutrito e alla fine giudicato da Gesù.

²⁴⁵ Tre volte si trova usato nel senso proprio di gregge o branco: Lc 2,8 e 1Cor 9,7 (bis). L'altra volta è la citazione di Zaccaria che Mt 26,31 allarga, rispetto a Mc, mediante il termine «gregge»: *Pataw ton poinna(kai. diaskorpisqhsontai ta probata thj poimhj*. L'ultima ricorrenza è quella giovannea.

²⁴⁶ H. GOLDSTEIN, «*poimh* poimnē poimnē Herde», in EWNT, III, 304: «Im Joh, in dem sich bekanntlich der Terminus *ekklhsia* nicht findet, ist *poimh* gleichdeutend mit der – nachösterlichen – Gemeinde».

²⁴⁷ Cf. H. PREISKER, «*nisqoj*...», in ThWNT, IV, 699-707.

Il primo, *afilmi*, è un verbo assai frequente nel NT con un'ampia gamma di significati²⁴⁸. Anche Giovanni, che adopera questo verbo 13 volte, lo usa con diverse accezioni²⁴⁹. Riguardo al *nisqwtaj* in 10,12, il contesto non permette altro senso che *abbandonare*. Esso infatti corrisponde pienamente al secondo verbo che descrive il suo comportamento al vedere la venuta del lupo: *fegei*.

Il verbo *fagw* significa *fuggire* e Giovanni lo utilizza 3 volte (in alcuni manoscritti 4 volte: cf. la critica testuale di questa pericope) con tre diversi soggetti: all'interno del c. 10 sono prima le pecore che fuggiranno dall'estraneo la cui voce non conoscono (v. 4) e poi il mercenario nel v. 12 (e nell'aggiunta del v. 13, in alcuni manoscritti). In 6,15 è invece Gesù stesso che dopo la moltiplicazione dei pani fugge (ma espresso con *fagw* solo in alcuni manoscritti, mentre negli altri troviamo *anecwrlsen*) sul monte per impedire alla gente di farlo re. Per quanto sembrano paralleli la fuga di Gesù e quella del mercenario, non è la stessa cosa. Gesù non fugge per paura, ma per evitare il falso messianismo. Non cerca di evitare il pericolo, ma la popolarità.

2) *Iukoj*: «Fin dai tempi più antichi il lupo, questo predatore diffuso in quasi tutto il mondo antico, è menzionato in innumerevoli passi della letteratura antica»²⁵⁰. Per i pastori un lupo presentava il pericolo numero uno, l'inimicizia tra il lupo e le pecore è «eterna» e la sua crudeltà e astuzia sono divenute proverbiale. In senso figurato ricorre nella letteratura antica come figura del nemico pericoloso e crudele. L'AT condivide l'esperienza

²⁴⁸ H. LEROY, «*afilmi* *afiēmi* *afiēmi* fortlassen, verlassen, gewähren lassen, erlassen, vergeben», in *EWNT*, I, 437: «wegschleudern, wegwerfen, loslassen, freilassen, überlassen, gestatten, erlauben, entlassen, in Ruhe lassen, gewähren lassen».

²⁴⁹ Il primo senso è quello fisico di lasciare un luogo o una cosa: Gesù lascia la Galilea (4,3) e il mondo (16,28), la Samaritana lascia la brocca (4,28). Il senso di lasciar andare è presente nel comando che Gesù dà a quanti assistono alla risurrezione di Lazzaro (11,44: *afete auton upagein*) o a quanti sono venuti per catturarlo, affinché rimangano liberi i suoi (18,8: *afete toutouj upagein*). A Giuda ordina, rispetto a Maria di Betania, di lasciarla in pace quando unge i suoi piedi con l'olio prezioso (12,7: *:Afej authi*). Caifa invece non vuole lasciare fare Gesù (11,48: *em afihen auton*). In 14,27 Gesù concede la sua pace ai discepoli: *Eivhlm afilmi uin*. In 20,23 lo stesso verbo indica la remissione dei peccati. Negli altri casi si tratta di abbandono di una persona: il Padre non abbandona Gesù (8,29), mentre i suoi discepoli lo abbandoneranno (16,32), ma lui non li lascerà orfani (14,8).

²⁵⁰ G. BORNKAMM, «*Iukoj*», in *ThWNT*, IV, 309: «Als furchtbares Raubtier, verbreitet fast über die ganze alte Welt, wird der *Wolf* seit ältester Zeit an ungezählten Stellen der antiken Literatur erwähnt».

comune con la fiera e ne fa un uso linguistico simile a quello di tutta l'antichità²⁵¹. Nel NT *lukoj* appare 6 volte, sempre in contrapposizione alle pecore disarmate e sempre in senso figurato. Gesù manda i suoi discepoli *wj probata eu nesw/lukwn* (Mt 10,16) o *wj arnaj eu nesw/lukwn* (Lc 10,3). In Mt 7,15 Gesù mette i discepoli in guardia dai falsi profeti che si presentano in veste di pecore, ma dentro sono *lukoi afpagej*. E Paolo prevede la venuta dei falsi maestri, *lukoi bareij*, che non avranno pietà del gregge (At 20,29). Gesù in Gv 10,12 non identifica in nessun modo il *lukoj*. I profeti o maestri falsi potrebbero identificarsi piuttosto con il pastore estraneo o con il mercenario. Probabilmente il lupo rappresenta qui un pericolo grave in generale.

L'attività nociva del lupo riguardo alle pecore viene descritta con due verbi: *airpazei* e *skorpizei*. Il primo di essi, *airpazw*, significa *afferrare, rapire, strappar via*. In Gv ricorre 4 volte (nel NT 14). A parte 6,15 dove i Galilei, dopo la moltiplicazione dei pani, volevano impossessarsi di Gesù e farlo re, il verbo ricorre sempre nel c. 10 e si riferisce alle pecore: esse sono in pericolo di venire strappate da parte del lupo (10,12), ma se ascoltano la voce di Gesù e lo seguono, nessuno le strapperà dalla sua mano; infatti gliele ha date il Padre, più grande di tutti, e nessuno può strapparle dalla sua mano (10,28-29).

Le pecore fortunate che riescono a scappare dalle fauci del lupo e non vengono sbranate si mettono in fuga e corrono in tutte le direzioni possibili, cosicché il gregge si disperde su tutta la regione. Il verbo *skorpizw*, con cui viene descritta la seconda attività del lupo a danno delle pecore, significa *disperdere*. Nei LXX viene usato per la sciagura dell'esilio il quale causa la dispersione del popolo (Ez 5,10; Zac 13,7), mentre la liberazione viene descritta come ritorno e raduno (Is 43,5-7; Ez 34,12-13; 36,24). Nel NT il verbo *skorpizw* ricorre 5 volte, di cui 2 in Gv²⁵². In 10,12 è il lupo che *skorpizei* le pecore. In 16,32 Gesù predice ai discepoli che si disperderanno loro stessi a causa della sua cattura: *ercetai wfa kai ethlugen ifa*

²⁵¹ L'inimicizia tra lupo e pecora è così notoria da diventare una similitudine: «Come può unirsi il lupo all'agnello? Così il peccatore al pio!» (Sir 13,16). Lo stesso motivo serve da sfondo per la profezia del tempo messianico: «Il lupo dimorerà insieme con l'agnello» (Is 11,6; cf. 65,25). Nella maggioranza dei casi si tratta di metafore. Gli uomini di carattere bellico o di comportamento aggressivo vengono chiamati «lupi», come Beniamino, *lukoj afpax* (Gen 49,27), i capi di Gerusalemme (Ez 22,27), i giudici iniqui di Gerusalemme (Sof 3,3) e i cavalli dei Caldei (Abc 1,8). Cf. G. BORNKAMM, «*lukoj*», 309-311.

²⁵² Si aggiuga ancora il verbo *diaskorpizw*, presente 7 volte in NT, di cui una in Gv.

*skorpisqlite ekastoj eij ta idia*²⁵³. Ma la morte di Gesù paradossalmente avrà l'effetto opposto – secondo l'inconsapevole profezia di Caifa: Gesù infatti doveva morire *ifa kai ta telaa tou/geou/ta dieskorpisnena sunagagh/ eij eh* (11,52). Concludiamo che il verbo *skorpizw* nell'uso giovanneo e biblico in generale indica l'azione delle forze distruttive che si pongono contro Dio e contro Gesù nel suo ruolo messianico di radunare e riunificare il popolo di Dio.

3.4 Analisi narrativa

All'interno del monologo di Gesù, vivo e immaginativo, si muovono diversi personaggi tra cui intercorrono rapporti molto differenziati. Mediante questi rapporti e interazioni i personaggi vengono definiti. Gesù menziona 8 personaggi: se stesso (*egw*), il buon pastore, le pecore (da identificare con *ta ewa*, del v. 14), altre pecore (da distinguere dal primo gruppo, quello *ek thj authj tauthj*), il mercenario, il lupo, l'impersonale «nessuno» (v. 18) e il Padre.

Gesù che sta nel centro è in relazione con quasi tutti gli altri (eccetto il mercenario e il lupo). Tra lui e il buon pastore c'è il rapporto di identità. Per quanto riguarda le sue pecore, egli dà la vita per loro e le conosce. Ha anche altre pecore che deve condurre perché si crei un'unica gregge con un pastore. Al Padre lo lega la conoscenza reciproca, l'amore con cui il Padre lo ama e il comando che ha ricevuto dal Padre. L'impersonale *ouk eis* sta di fronte a Gesù come impotente a togliergli vita.

Il mercenario viene presentato prima di tutto come non identificato con il ruolo di pastore (*ouk wn poiuhn*). Il suo rapporto alle pecore è definito come una non appartenenza (*ou ouk estin ta probata idia*), per cui le abbandona, perché non gliene importa; è infatti un mercenario (si identifica con la ragione propria del suo impegno per le pecore: la mercede, il profitto). Il suo atteggiamento verso il lupo è determinato da due azioni: lo vede e, in conseguenza di ciò, fugge. Il lupo è per lui il pericolo da cui deve salvarsi.

Il lupo ha solo un rapporto: alle pecore. Per esse significa un disastro: ad alcune porta la morte (*ai pazei*) ad altre la dispersione (*skorpizei*). Rispetto al mercenario il lupo non ha un rapporto proprio, ma è per lui solo un oggetto passivo di paura e motivo della sua fuga.

²⁵³ Nei sinottici Gesù predice lo stesso ai discepoli avviandosi al Getsèmani, citando il profeta Zaccaria: *Pataw ton poiwna/ kai ta probata diaskorpisqlsontai* (Mc 14,27 par.; cf. Zac 13,7).

Il mercenario e il lupo sono gli unici a non avere un rapporto con Gesù Buon Pastore. Eppure anche essi servono alla sua identificazione – per contrasto. Il punto di divergenza è creato dall’atteggiamento di ciascuno rispetto alle pecore. Gesù è il «buon pastore», mentre il mercenario non è pastore affatto. Di questo ultimo le pecore «non sono proprie», mentre Gesù le chiama «le mie». Al mercenario non importa delle pecore, mentre Gesù si unisce a esse con una intima conoscenza reciproca. Al pericolo di morte il mercenario abbandona le pecore e fugge per salvare la propria vita, esponendo le pecore alla morte; Gesù invece dà la vita per le pecore. Allo stesso modo c’è un contrasto forte tra Gesù e il lupo. Il lupo rapisce e disperde le pecore, mentre Gesù dà loro la vita in abbondanza (v. 10) e le conduce all’unità di un solo gregge.

Le pecore sono inserite nel tessuto dei rapporti con Gesù, il Buon Pastore, con il mercenario e con il lupo. Per tutti e quattro personaggi sono oggetto passivo delle loro azioni. Solo rispetto a Gesù svolgono un’attività propria, lo conoscono (supposta l’identificazione tra *ta, profata* e *ta ewa*).

Le altre pecore hanno un solo rapporto, con Gesù: sono il suo patrimonio, devono essere condotte da lui e ascolteranno la sua voce.

Il Padre viene determinato solo dal rapporto con Gesù: lo conosce, lo ama, gli ha dato l’*entolhe* (implicitamente) gli ridarà la *yuch*.

Dopo aver identificato i singoli personaggi e le loro relazioni e interazioni reciproche possiamo adesso seguire l’evoluzione della narrazione. All’inizio Gesù si presenta come il Buon Pastore. Poi definisce il buon pastore in generale (in terza persona) come colui che «dà la sua vita per le pecore». Dopo l’inserzione, che riguarda il mercenario e il lupo e che serve da contrasto (vv. 12.13), Gesù riprende l’autopresentazione (v. 14-15): si definisce di nuovo come il «buon pastore», svela il mistero della mutua conoscenza tra sé e le pecore e applica a sé la definizione del Buon Pastore, dicendo ora in prima persona: «Do la mia vita per le pecore».

Le due autopresentazioni di Gesù «Io sono il buon pastore» (vv. 11.14) sono dunque accompagnate da due interpretazioni, ciascuna con la propria sfumatura: prima il pastore è buono perché è pronto a morire per le pecore; poi in quanto conosce intimamente le sue pecore. La prima caratteristica del Buon Pastore, il dono della vita, è più appariscente della seconda, la conoscenza mutua. La seconda caratteristica, la conoscenza reciproca, è più intima e rappresenta la quintessenza del rapporto tra il Pastore e i suoi. Rispetto a questa seconda, la prima caratteristica, il dono della vita, è l’espressione esterna e la prova più evidente che si tratta del buon pastore. Il rapporto reciproco della conoscenza tra Gesù e i suoi è collegato con un altro rapporto di conoscenza mutua, quello tra il Padre e Gesù. Sembra che

l'ordine dei membri della frase abbia per il narratore grande importanza. «La conoscenza di Gesù precede, non senza fondamento, la conoscenza dei suoi, come anche la conoscenza del Padre precede quella del Figlio»²⁵⁴. Quest'ordine non è causato da una mera deferenza del narratore nei riguardi di Dio e di Gesù ma esprime una precedenza reale. «Notiamo che il Padre viene nominato prima del Figlio, come pure il Figlio precede i credenti. Diversamente dall'estasi plotiniana dove lo sforzo dell'uomo per elevarsi verso Dio è un presupposto, secondo la teologia giovannea l'iniziativa divina precede sempre»²⁵⁵. Come Gesù precede nella conoscenza i suoi, così il Padre precede nella conoscenza Gesù. Ma non si tratta solo della precedenza all'interno dei due rapporti – Gesù e i suoi, il Padre e Gesù – bensì anche della precedenza del secondo rapporto (tra il Padre e Gesù) rispetto al primo (tra Gesù e i suoi). La conoscenza mutua tra Gesù e i suoi è non solo paragonata alla conoscenza mutua tra il Padre e Gesù, ma è anche fondata in essa. La preposizione *καγωί* che collega le due frasi stabilisce non solo un'analogia, ma anche una causalità. Gesù figura in ambedue le parti dell'analogia. «Gesù sta una volta al primo posto e una volta al secondo posto, una volta in relazione con i suoi e poi in relazione con il Padre. I due cerchi si intersecano nella sua persona; egli forma per così dire il punto di intersezione e quindi il centro collegante»²⁵⁶.

²⁵⁴ R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, 374: «Das "Kennen" Jesu steht nicht ohne Grund dem "Kennen" der Seinigen voran, wie dann auch das "Kennen" des Vaters dem "Kennen" des Sohnes».

²⁵⁵ X. LÉON-DUFOUR, *Lettura dell'Evangelo secondo Giovanni*, 657.

²⁵⁶ K. WENGST, *Das Johannesevangelium*, I, 384: «Das in der hebräischen Bibel beschriebene und in der jüdischen Tradition weiter ausgeführte partnerschaftliche Verhältnis zwischen Gott und seinem Volk Israel erscheint in V. 14f. aufgeschlossen in einer Doppelbeziehung, in der Jesus einmal an erster, zum anderen an zweiter Stelle steht, einmal in Beziehung zu den Seinen, dann in Beziehung zum Vater. Die beiden Kreise überschneiden sich in seiner Person; er bildet sozusagen die Schnittmenge und damit die verbindende Mitte» (traduz. It. *Il Vangelo di Giovanni*, 417). In modo uguale pensa M. THEOBALD, *Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1-12*, 679-680: «Trotz der Reziprozität im gegenseitigen Verhältnis ist es doch nicht unwichtig, dass das Erkennen des Vaters an erster Stelle genannt wird; anders herum wäre es nicht möglich. Auch das Erkennen des Sohnes besitzt Antwortcharakter. Weil der Vater, die Quelle allen Lebens, den Sohn liebend erkennt, deshalb ist auch der Sohn imstande, ihn liebend erkennen. Freilich vertieft das der Autor nicht, denn das Nachdenken über die innergöttliche Relation von Vater und Sohn ist ihm kein Selbstzweck, sondern bleibt in ihrer Urbildlichkeit auf die Beziehung des Sohnes zu Seinen (und umgekehrt) bezogen. Diese Beziehung ist das Thema, sie versucht der Autor auszuloten, indem er sie im Urbild der Liebe von Vater und Sohn verankert».

Dopo l'inserzione dedicata alle altre pecore da condurre (v. 16) Gesù riprende il tema della consegna della sua vita, espresso già due volte in connessione con la sua identità di Buon Pastore. Adesso, nei vv. 17-18, l'espressione «dare la vita» ricorre ancora 3 volte, ma senza il complemento «per le pecore». Ora Gesù parla della consegna della sua vita non più in relazione alle pecore, ma in relazione al Padre: è un'espressione dell'obbedienza a colui che gli ha dato il comando di farlo. «Le osservazioni conclusive che finiscono in modo impressionante con il richiamo al comando del Padre, ricollegano tutte le dichiarazioni precedenti con il Padre. Lui sta dietro Gesù che come il pastore reale e vero viene alle pecore nel cortile»²⁵⁷. Infatti l'amore di Gesù per i suoi ha le sue radici più profonde nel suo rapporto con il Padre. Nel donare la sua vita Gesù non è determinato dagli uomini: né dalle pecore per cui la darà, né (anzi tanto meno) da coloro per le cui mani effettivamente la perderà: nessuno gli potrebbe togliere la vita, se non la volesse dare da se stesso.

3.5 *Analisi pragmatica*

Gesù definisce se stesso come il buon pastore e i discepoli come le sue pecore. Il primo compito del lettore è di riconoscersi in una pecora del Buon Pastore Gesù. Per i discepoli venuti dal giudaismo, dall'*auth*, questo significa lasciarsi condurre da Gesù fuori (10,3) – il che può avere anche una forma concreta assai dura, quella di essere *aposunagwgoj* (9,22) – e seguirlo (10,4). Per i discepoli venuti dal paganesimo, che non sono «di quest'ovile», significa ascoltare la sua voce e lasciarsi condurre in *nía poiimh*. Da tutti si esige di accettare umilmente il suo dono di vita «per le pecore», il suo amore crocifisso. Pietro vorrebbe fare il contrario: dare la sua vita per Gesù, ma alla fine invece lo rinnega per salvare la propria vita (13,37s.). La sequela di Gesù non comincia con la sua imitazione nell'autodedizione sulla croce, ma nell'accettare l'amore disinteressato del Signore e Maestro. L'uomo deve prima lasciarsi lavare i piedi da lui, solo dopo può aver parte con lui e imitare il suo esempio (13,6-17), dando la vita non per Gesù in persona, ma per gli amici (15,13). L'amore reciproco tra i discepoli, che Gesù esige come il suo comandamento nuovo (13,34; 15,12), ha la sua fonte nell'amore del Buon Pastore.

²⁵⁷ L. SCHENKE, *Johannes*, 197: «Die abschließenden Bemerkungen, die mit dem Hinweis auf Auftrag und Gebot des Vaters eindrucksvoll enden, binden alle vorher gemachten Aussagen an den Vater zurück. Er steht hinter Jesus, der als echter und wahrer Hirt zu den Schafen im Hof kommt».

La pecora del Buon Pastore Gesù è dunque capace di seguirlo nell'amore fino al dono della propria vita e condivide con lui il desiderio che ci sia «un solo gregge» sotto «un solo pastore». Deve essere una pecora «cattolica» nel senso più originale e profondo della parola, vale a dire aperta alla dimensione universale dell'opera di Gesù²⁵⁸.

Gesù inoltre offre in se stesso il criterio del vero pastore secondo cui si possono distinguere i pastori veri dai mercenari. «Ha “autorità” colui che dà la vita. Il responsabile ha l'autorità di dare la vita per la comunità»²⁵⁹. Il vero pastore ecclesiale è anche colui che riconosce in Gesù l'unico pastore delle pecore. A Pietro, pastore universale, Gesù affida *ta probata nou* (21,16.17), cioè le sue proprie pecore, che rimangono sue, preannunciando a Pietro la morte violenta – in sequela di Gesù (21,18-19).

L'ultimo insegnamento «pragmatico» che possiamo trarre dal discorso di Gesù è l'atteggiamento verso la morte. Per paura della morte il mercenario fugge esponendo a morte le pecore. Il Buon Pastore si espone alla morte per la vita delle pecore. La morte di Gesù per amore è l'espressione suprema della sua libertà, della sua *erosia*, è la ragione per cui il Padre lo ama e l'espressione dell'obbedienza al comando di quest'ultimo. Se la morte è compimento del comando di Dio, se è secondo la volontà di Dio, se è marcata dall'amore di Dio, allora non può non approdare nella risurrezione. Questo vale tanto per il Pastore quanto per le pecore (10,28-29).

3.6 Rilettura del brano nel contesto più largo

Gv 10,11-18 non ha un suo messaggio isolato, ma gli elementi tematici di questa pericope si trovano anche altrove nel Quarto Vangelo. Si possono comprendere con più profondità, se la pericope viene riletta nel contesto più largo di tutto il vangelo.

Non solo nel c. 10 o durante la festa delle Capanne, che costituisce il contesto più immediato del brano, ma in tutto il Quarto Vangelo Gesù viene presentato come il Buon Pastore. Innanzitutto dà la vita per le pecore. Secondo Dodd nel discorso del Buon Pastore «l'evangelista afferma, in un modo così esplicito e chiaro come mai ha fatto in precedenza, il carattere volontario e vicario del sacrificio di se stesso che compie Cristo nella sua

²⁵⁸ R. FABRIS, *Giovanni*, 466: «Una comunità dei credenti, nata dall'esperienza dell'amore gratuito e libero di Dio, non può non restare aperta alla dimensione universale che potenzialmente abbraccia tutti gli esseri umani (...) Questo dinamismo di amore, immesso nella storia umana, elimina alle radici le barriere che contrassegnano le divisioni all'interno della storia di Israele e dei suoi rapporti con gli altri popoli».

²⁵⁹ R. FABRIS, *Giovanni*, 467.

passione»²⁶⁰. Ciò che si può cogliere da vari accenni già prima del c. 10, è ora espresso da Gesù esplicitamente²⁶¹. Nella passione e morte di Gesù nei cc. 18-19 si farà carne la sua parola pronunciata nell'ultimo giorno della festa delle Capanne. Allora Gesù darà effettivamente la sua vita per le pecore. La darà da se stesso, perché nessuno gliela può togliere. La scena della cattura lo evidenzia chiaramente: Gesù si consegna liberamente alle mani dei soldati, proteggendo i suoi come il Buon Pastore (18,4-9). Non è l' *enusia* di Pilato che decide il destino di Gesù processato e se è Pilato che effettivamente manderà Gesù a morte, lo fa in quanto strumento della potenza dall'alto (19,11). Gesù non è trascinato, ma va da sé al Golgota (19,17).

Se leggiamo, sullo sfondo di tutto il Quarto Vangelo, l'affermazione di Gesù di dare la vita da sé possiamo avvertire una certa tensione tra *ap' enautourdi* 10,17 e tante espressioni della sua sottomissione al Padre e della dipendenza da Lui²⁶². Secondo Ignace de la Potterie si tratta della libertà nei confronti degli uomini, non di Dio²⁶³. Ma non bisogna nemmeno opporre la sottomissione di Gesù al Padre alla sua libertà. Se Gesù dà la sua vita da sé e non gliela tolgono gli uomini, allora questo non significa che il Padre lo costringa o che gli strappi la vita dalle mani. Gli ha dato di avere la vita in se

²⁶⁰ C.H. DODD, *The interpretation of the Fourth Gospel*, 360: «This provides the evangelist with the clearest and most explicit statement he has yet permitted himself upon the Passion of Christ as a voluntary and vicarious self-sacrifice» (trad. it. *L'Interpretazione del Quarto Vangelo*, 441-442).

²⁶¹ C.H. DODD, *The interpretation of the Fourth Gospel*, 360: «Christ will die as a result of His conflict with the rulers of Israel, but the hint given in 6,51 that His death is voluntary and vicarious was not carried further. In the discourse of 10,1-18 it is taken up and developed, on the basis of the illuminating image of the heroic shepherd. Life eternal, as the reader had known since ch. 3, is the gift of Christ, and since ch. 6 he has been led to surmise that Christ gives life, in some sense, by giving Himself. Now the idea begins to assume concrete shape. Christ is actually going to be killed in His conflict with false rulers, and through His death He will bring life to others, as really as a shepherd might save the lives of his sheep by fighting the wolf at the cost of his own life. If that does not tell the whole story, at least it gives part of the answer to the unanswered question of 6,52: "How can this man give us his flesh to eat?"».

²⁶² Cf. 5,19.30; 6,38.57; 7,16; 8,26.28.40.42; 9,32 ecc.

²⁶³ I. DE LA POTTERIE, «Il Buon Pastore», 108: «Quando Gesù, come qui, afferma con forza che si tratta di *lui stesso*, pensa ai suoi rapporti con *gli uomini* e vuol escludere che essi possano imporgli la loro volontà; ma quando altrove dice che non fa *nulla da sé*, è unicamente in rapporto a *Dio*. L'assoluta libertà di Gesù nei confronti degli uomini non contraddice affatto la sua perfetta sottomissione nei confronti del Padre... "Quel che in rapporto agli uomini è libertà, è obbedienza in rapporto al Padre" (A. Schalter), perché il sommo potere di agire liberamente che possiede Gesù è a sua volta un dono del Padre».

stesso (5,26) e gli ha dato l' *evusia* di darla a sua volta. Non c'è nessuna costrizione di Gesù da parte del Padre. Si può parlare dell' *autoh*, vero, ma non di costrizione. Gesù fa liberamente ciò che il Padre gli chiede. Essendo il dono dell'amore paterno (3,16), egli stesso ama *ejj teloj* (13,1). L'obbedienza di Gesù nei confronti del Padre e la sua libertà non stanno l'una contro l'altra, ma si identificano spontaneamente e pienamente.

Il rapporto tra il Buon Pastore e le pecore non è caratterizzato solo dal suo dono della vita per loro, ma anche dalla mutua conoscenza. Questa non solo viene accennata nella *paroinia* precedente, dove il pastore chiama le pecore per nome e loro riconoscono la sua voce (vv. 3-4), ma in tutto il Vangelo di Giovanni si parla della conoscenza degli uomini da parte di Gesù e del riconoscimento della sua voce da parte dei «suoi»: di quelli che vogliono fare la volontà di Dio (7,17), che sono da Dio (8,47), dalla verità (18,37). Già Giovanni Battista, «l'amico dello Sposo», ha provato la gioia ascoltando la sua voce (3,29), essendo così la prima pecora del Buon Pastore, l'Agnello di Dio.

In 10,16 Gesù parla delle «altre pecore» che insieme a quelle già condotte fuori dall' *autoh*, formeranno un'unica gregge. Anche questa idea si trova altrove in Gv: nell'incontro con la Samaritana dove Gesù passa le frontiere etnico-religiose acquistando credenti tra i Samaritani (4,1-42); nella venuta dei pellegrini ellenisti a Gerusalemme i quali vogliono vedere Gesù (12,20-23). In quella occasione Gesù riconosce che la sua Ora è giunta. È l'ora della sua morte che però porta a compimento la sua opera: elevato dalla terra, egli attirerà tutti a sé (12,32). Sulla croce il Buon Pastore che dà la vita per le pecore formerà un solo gregge, compiendo l'antica profezia (Ez 37,17-22.24).

Anche la figura del mercenario si può trovare altrove in Gv. Schnackenburg trova un parallelo tra lui e i «cattivi pastori», cui non importa delle pecore e che pascono se stessi: i Giudei che si glorificano a vicenda (5,44; 12,43); i farisei che disprezzano la gentaglia che non conosce la Legge (7,49) e cacciano uomini dalla sinagoga (9,22.34; 12,42); i capi che si curano solo della loro posizione (11,48). Ma anche Giuda può essere annoverato tra questi cattivi pastori, perché non gli importava dei poveri ma solo del suo arricchimento (12,6)²⁶⁴.

²⁶⁴ Cf. R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, II, 372-373.

3.7 Rilettura del brano sullo sfondo storico

Il discorso di Gesù nel c. 10 può essere compreso ancora più chiaramente se viene letto sullo sfondo storico. Infatti alcuni dati extratestuali possono versare una nuova luce sulle parole di Gesù. Possiamo chiarire, con aiuto dei dati storici, due questioni: la prima riguarda l'originalità dell'immagine del pastore, mentre l'altra riguarda un'identificazione possibile della figura del mercenario con un gruppo storico concreto.

1) *il Buon Pastore*: Si discute sull'origine e originalità giovannea della figura centrale del discorso di Gesù, quella del Buon Pastore. È chiaro che la prima fonte d'ispirazione è l'AT e tutta la tradizione israelitica, così ricca di elementi della vita pastorale. Secondo Rudolf Bultmann Giovanni non attinge però solo all'AT, ma pure alla tradizione gnostica. Infatti, alcuni aspetti del Pastore giovanneo mancano nell'AT e viceversa. Gesù in Gv non è un pastore regale come nell'AT, dove invece manca il tema della conoscenza, tipico per Gv; quello viene, secondo Bultmann, dai mandei²⁶⁵. Questa tesi però è stata criticata da vari autori. Raymond Brown la trova insostenibile per diverse ragioni. Oltre alla difficoltà di provare la priorità dei paralleli mandei, Bultmann esagera le differenze tra Giovanni e lo sfondo dell'AT. È vero che il Buon Pastore giovanneo non è una copia del pastore davidico della profezia di Ezechiele, ma questo perché Gesù in Gv non cita semplicemente l'AT. «Ogni volta che Gesù si serve di figure dell'AT, egli lo fa con originalità»²⁶⁶. Per quanto riguarda l'elemento di conoscenza che secondo Bultmann è chiaro segno dell'ispirazione gnostica, Brown osserva:²⁶⁷

La conoscenza che Dio ha del suo popolo è un tema biblico comune. E poiché la conoscenza del gregge in Giovanni non è puramente intellettuale ma implica premura e amore, è essa tanto remota dal quadro di tenera premura per il gregge in Ez 34,16 e Is 40,11? (...) Certo, la reciprocità della conoscenza tra il pastore e

²⁶⁵ Cf. R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, 279-282.

²⁶⁶ R.E. BROWN, *The Gospel according to John I-XII*, 397: «In any use by Jesus of OT figures there is originality» (trad. it. *Giovanni*, 518).

²⁶⁷ R.E. BROWN, *The Gospel according to John I-XII*, 398: «As for knowledge of the flock, we have mentioned above that God's knowing his people is a common biblical theme. And since the knowledge of the flock in John is not purely intellectual but implies care and love, is it that remote from the picture of tender care for the flock in Ez 34,16 and Is 40,11? (...) True, the mutuality of knowledge between the shepherd and the sheep (John 10,14) goes beyond the OT parallels; but could this theme be drawn from a common NT concept of intimacy (Mt 11,27; Lk 10,22; Gal 4,9), rather than from distant Gnostic traditions?» (trad. it. *Giovanni*, 519).

le pecore (Gv 10,14) va oltre i paralleli dell'AT; ma non potrebbe questo tema essere attinto a un comune concetto neotestamentario di intimità (Mt 11,27; Lc 10,22; Gal 4,9) invece che a lontane tradizioni gnostiche?

Schnackenburg evidenzia inoltre la diversa impostazione della figura del pastore in Gv e nello gnosticismo:²⁶⁸

La funzione salvifica del Rivelatore-Pastore gnostico si differenzia notevolmente dal Gesù Buon Pastore: non si parla in nessun luogo dell'offerta della vita. Questo vale anche per l'«Uomo-pastore» (Poimandres) della gnosi ermetica, il quale come dio-protettore degli uomini porta la rivelazione e la conoscenza salvifica. L'offerta della vita di Gesù però non è un tratto aggiunto ulteriormente, bensì una caratteristica a priori del «Buon Pastore».

Ciò che è il tratto distintivo del Buon Pastore giovanneo – ed è dunque l'elemento originale di Giovanni – è proprio la sua disposizione a dare la vita per le pecore. Questa non si trova nella letteratura gnostica, ma neanche nell'AT, come osserva Dodd:²⁶⁹

È Cristo che compie quanto invece è da Ezechiele assegnato a Jahvé: giudicare le pecore, condurle al pascolo, riunirle quando sono disperse, difenderle dai lupi e portarle a salvezza. Ma in Giovanni la figura del Buon Pastore è arricchita di alcuni tratti che Ezechiele non era arrivato ancora a cogliere. In particolare, il pastore dà la vita per le sue pecore.

2) *il mercenario*: Se identifichiamo il Buon Pastore con Gesù, possiamo allo stesso modo identificare il mercenario? Chi è? Secondo alcuni si tratta di un mero simbolo e non si può identificare con un personaggio concreto²⁷⁰.

²⁶⁸ R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, II, 372: «Die rettende Funktion des gnostischen Offenbarer-Hirten unterscheidet sich charakteristisch von Jesus, dem guten Hirten; von einer Lebenshingabe ist niergends die Rede. Das gilt auch für den „Hirtenmann“ (Poimandres) der hermetischen Gnosis, der als Schutzgott des Menschen Offenbarung und rettende Erkenntnis bringt (...). Die Lebenshingabe Jesu aber ist nicht ein nachträglich hinzugefügter Zug, sondern von vornherein Kennzeichen des „guten Hirten“».

²⁶⁹ C.H. DODD, *The interpretation of the Fourth Gospel*, 360: «In John it is Christ, as in Ezekiel it is Jehovah, who leads the sheep, provides them with pasture, brings them back when they were scattered, rescues them from the wolf, and effects their salvation. But in John the picture of the good shepherd is enriched with traits which go beyond Ezekiel's circle of ideas. In particular, the shepherd brings the sheep life, or as 10,28 has it (where the theme is resumed), *zwh aiwniōj*» (trad. it. *L'Interpretazione del Quarto Vangelo*, 441).

²⁷⁰ A. WIKENHAUSER, *Das Evangelium nach Johannes*, 197: «Die Gestalt des Mietlings hat nur die Aufgabe, den heroischen Lebenseinsatz des Hirten für seine Schafe

Secondo altri invece l'autore del Quarto Vangelo poteva aver in mente fatti storici reali e le persone concrete quando ha accusato il mercenario di viltà. Secondo Francis J. Moloney si tratterebbe dei capi giudaici che durante la guerra giudaica fuggirono, abbandonando la gente a Gerusalemme circondata²⁷¹. Michael Theobald nel suo commentario menziona altre ipotesi, secondo cui il mercenario rappresenti o i cattivi capi della comunità cristiana, o i falsi insegnanti di 1Gv, rifiutando lui stesso tali ipotesi e ritenendo il mercenario solo per un mezzo letterario che serve da contrasto alla figura del Buon Pastore²⁷². Si può forse dire che la figura del mercenario serve nella metafora di Gesù a sottolineare – per via di contrasto – l'atteggiamento insolito del Buon Pastore. Ma non meraviglia che questa figura simbolica si possa identificare con delle persone reali; pastori cattivi ci sono sempre.

3.8 Riflessione teologica sulla conoscenza di Gesù

In 10,15 Gesù afferma per la terza volta in Gv di conoscere il Padre, dopo 7,29 e 8,55. Il nuovo nel c. 10 è che Giovanni adopera invece di *oída* il verbo *gimyskw* e che non solo Gesù conosce il Padre, ma la conoscenza è reciproca. È da notare che solo qui in tutto il Quarto Vangelo viene testimoniato che il Padre conosce Gesù. Nello stesso tempo Gesù afferma esplicitamente di conoscere i suoi, un altro tratto presente in Gv solo qui (e in 10,27).

In 7,29 la conoscenza del Padre da parte di Gesù è collegata con la missione di quest'ultimo. In 8,55 il motivo della missione non è tanto

ins helle Licht zu stellen. So richtig es ist, dass z.B. das Verhalten der jüdischen Autoritäten zum jüdischen Volk ganz dem des Mietlings zum Herde entspricht, so darf doch diese (allegorische) Ausdeutung nicht in das Gleichnis hineingetragen werden. Das gleiche gilt von der beliebten Deutung des Wolfes auf den Teufel».

²⁷¹ F.J. MOLONEY, *The Gospel of John*, 310: «The flight of Jewish leadership to Jamnia prior to the destruction of Jerusalem in 70 C.E. and subsequent events might form the background for this accusation. This would further substantiate the possible association of the expression *llystlyj* in v. 1 with the false messianic hope of the Zealots. Under the leadership of Johanan ben Zakkai some managed to escape besieged Jerusalem to establish postwar Jamnia. In this interpretation the Pharisees of John 9,1-10,21 would represent postwar Judaism, "the Jews" who preserved their own lives while the people of Jerusalem, the sheep of the flock, were snatched and scattered. The pain of the separation between the synagogue and the Johannine community is still keenly felt».

²⁷² M. THEOBALD, *Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1-12*, 678: «Es geht beim Hirten und seinen Schafen durchgehend um Christus und seine Kirche, das Amt in der Kirche tritt als eigenständiges Thema nicht hervor. So reicht es auch bei der Figur des Mietlings völlig aus, in als bildlichen Kontrast zum guten Hirten zu nehmen».

esplicito, ma è comunque presente: nella promessa della preservazione dalla morte. Ora, nel c. 10 il tema della missione di Gesù è dominante. Gesù si presenta come il Buon Pastore che compie la sua missione, l' *eutolh*, datagli dal Padre, donando la sua vita per le pecore. Il dono della vita rivela non solo il modo di svolgere la missione, l'impegno personale, il suo fervore, che tanto contrasta la negligenza del mercenario, ma è il contenuto stesso della missione del Buon Pastore Gesù: per dare la vita ai suoi (v. 10) egli dà la sua propria vita. La sua conoscenza del Padre è ora inserita nel tema pastorale. Infatti, la conoscenza mutua tra il Padre e Gesù serve a chiarire il rapporto tra Gesù e i suoi. Rispetto alla conoscenza mutua tra Gesù e i suoi quella tra il Padre e Gesù è in un certo senso secondaria. Il tema fondamentale della pericope è il rapporto tra Gesù, il Buon Pastore, e le sue pecore.

Questo rapporto tra Gesù e i suoi viene caratterizzato dalla conoscenza mutua e dal dono della vita di Gesù. Sono due realtà inseparabili. La conoscenza di cui Giovanni parla non è «una conoscenza puramente intellettuale e nozionale; nel senso biblico “conoscere qualcuno” significa soprattutto avere un rapporto personale con lui, vivere in certo qual modo in comunione con lui»²⁷³. Questo è il senso del biblico *gimyskein* come hanno notato già gli antichi scrittori cristiani. Per esempio Origene: «Quando la S. Scrittura parla di quelli che vivono in stretto rapporto e in perfetta unione con qualcosa dice che conoscono questa cosa, perché sono interamente in comunione con essa». Oppure Teofilatto: «“Conoscere” può significare “sapere qualcosa” oppure “essere perfettamente uniti a qualcuno”»²⁷⁴. La conoscenza personale deve essere per la sua propria natura bilaterale: «Il *gimyskein* non designa una conoscenza teorica-razionale, bensì un'unità personale secondo l'antico senso semitico, un conoscere che porta alla comunione. Perciò si può dire d'un fiato che anche le pecore lo conoscono. È infatti un legame mutuo...»²⁷⁵. È una comunione di amore, e l'amore si compie nel dono della vita. Il rapporto, fondato sulla conoscenza, benché sia reciproco, non è simmetrico. La conoscenza è mutua, vero, ma non il dono della vita, quello è la prerogativa del Pastore. Possiamo forse dire che il dono della vita per le pecore da parte del Buon Pastore è il punto di

²⁷³ I. DE LA POTTERIE, «Il Buon Pastore», 102.

²⁷⁴ Ambedue le citazioni sono riprese da I. DE LA POTTERIE, «Il Buon Pastore», 102.

²⁷⁵ R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, II, 373: «Das *gimyskein* bezeichnet nicht eine theoretisch-rationale Erkenntnis, sondern im atl.-semitischen Sinn personale Verbundenheit, zur Gemeinschaft führendes Kennen. Darum kann es in einem Atemzug heißen, dass die Schafe auch ihn kennen. Es ist eine gegenseitige Verbundenheit».

convergenza delle due conoscenze e la mediazione tra di esse. Gesù per primo conosce i suoi, loro lo conoscono invece in dipendenza dalla sua conoscenza di loro. La sua conoscenza di loro rappresenta un profondo interesse per loro, l'offerta della comunione che è l'iniziativa del tutto gratuita di lui e si rivela appunto nel dono della vita per loro. Ma proprio questo dono, vale a dire la morte di Gesù, lo fa conoscere a loro. La conoscenza di lui da parte dei discepoli deriva dal suo sacrificio della vita: «Da questo abbiamo conosciuto l'amore: egli ha dato la sua vita per noi» (1Gv 3,16)²⁷⁶.

La conoscenza mutua tra Gesù e i suoi viene paragonata alla conoscenza reciproca tra il Padre e Gesù. Ma non si tratta di un mero paragone. Infatti, la congiunzione *kaqwj* significa non solo (*così*) *come*, ma anche *secondo che* e *siccome*²⁷⁷ e in Gv spesso esprime non solo una somiglianza, un'analogia, ma anche giustificazione e causalità (15,9.10; 17,11.21.22). Anzi, «*kaqwj* implica una partecipazione»²⁷⁸. La conoscenza di Gesù da parte del Padre e viceversa è per la conoscenza reciproca tra Gesù e i suoi non solo modello, ma anche fondamento²⁷⁹. I vv. 14-15 sono formati da un periodo un po' complicato, in cui l'affermazione della conoscenza mutua tra il Padre e Gesù è contenuta in una frase incisa inserita nel periodo principale che si occupa del rapporto tra Gesù e le sue pecore (cf. l'analisi sintattica). In tal modo l'affermazione di Gesù, di dare la vita per le pecore, non segue subito dopo la constatazione della conoscenza mutua tra lui e i suoi, bensì solo dopo il paragone con la conoscenza reciproca tra il Padre e Gesù. Così quest'ultima riceve la posizione centrale e fontale. Il dono di vita di Gesù deriva dalla mutua conoscenza tra il Padre e lui! «Poiché viene dopo l'affermazione della

²⁷⁶ H. VAN DEN BUSSCHE, *Giovanni*, 384: «La conoscenza reciproca raggiunge il suo punto culminante nella morte di Gesù (15,13-15). Perché nella morte di Gesù si realizza in pienezza ciò che il Padre voleva far conoscere mandandolo, ed è pure nella sua morte che viene sigillata la scelta delle pecore. Perché non è per un gregge già esistente che Gesù dà la sua vita. No, con la sua morte egli costituisce il gregge. La sua morte è l'atto che fonda il gregge, è la base della sua unità, è essa che dà l'impulso alla sua crescita».

²⁷⁷ Cf. W. RADL, «*kaqwj* *kathōs* wie», in *EWNT*, II, 556-557.

²⁷⁸ D. MOLLAT, «Le Bon Pasteur», 33: «L'adverb *kathōs* – *comme* – implique une participation».

²⁷⁹ R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, II, 374 parla del «archetipo» (Urmodell) e del «fondamento primario» (Urgrund). Similmente M. THEOBALD, *Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1-12*, 679: «Der Autor (...) sieht die personale Verbundenheit Jesu mit den Seinen in der entsprechenden Gemeinschaft von Vater und Sohn *urbildlich* grundgelegt. Denn das „Wie“ von V. 15a, das die beiden Aussagenreihen miteinander verbindet, will nicht einfach nur vergleichen bzw. eine Analogie feststellen, sondern hat darüber hinaus begründenden Sinn».

sua conoscenza del Padre, la parola sulla espropriazione della propria vita da parte di Gesù suggerisce che l'atteggiamento del Figlio nel corso della sua missione deriva da questa stessa conoscenza»²⁸⁰. Ciò che Gesù fa per le pecore, vale a dire l'offerta dell'intima conoscenza reciproca e la consegna della vita per esse, scaturisce dal suo rapporto col Padre; deriva infatti dall' *entolh* del Padre e coincide con l'amore del Padre per Gesù (vv. 17.18).

La conoscenza tra il Padre e il Figlio è dunque il mistero e la fonte di quella tra Gesù e i suoi. La conoscenza mutua tra il Padre e il Figlio è nello stesso tempo la loro unione personale. Conoscersi a vicenda ed essere l'uno per l'altro, presso l'altro e nell'altro è la stessa cosa. «Il Padre conosce Gesù e Gesù conosce il Padre (...) Tutto ciò che l'uno è e può è rivolto all'altro. Il Padre è se stesso in quanto Padre del Figlio, è per lui Padre; e il Figlio è se stesso in quanto figlio del Padre»²⁸¹. Se poi tra Gesù e i suoi ricorre un rapporto di conoscenza a modo di quella tra il Padre e Gesù, questo riguarda ugualmente l'unione personale dei discepoli con Gesù e, mediante lui, col Padre. In questo senso scrive Ignace de la Potterie:²⁸²

La conoscenza reciproca tra Gesù e i suoi non è unicamente né innanzi tutto un'esperienza psicologica e neppure una conoscenza intellettuale tra un maestro e i suoi discepoli; trova ad un tempo il suo modello e la sua fonte nella conoscenza reciproca di Cristo e del Padre. Questo è possibile solo se queste due reciprocità sono fondamentalmente dello stesso ordine, e se la prima in definitiva è solo una partecipazione alla seconda: la comunione tra i discepoli e Gesù è una partecipazione alla comunione tra Gesù e il Padre; vivendo in comunione con Gesù, con quello che c'è di più profondo in lui, i credenti sono in comunione vitale che unisce il Figlio e il Padre, diventano anche essi figli di Dio.

3.9 Sintesi

La terza affermazione di Gesù di conoscere il Padre in Gv si trova all'interno del discorso del Buon Pastore, in 10,15. La specificità di quest'affermazione consiste nel fatto che alla conoscenza del Padre da parte di Gesù corrisponde, solo qui, la conoscenza di Gesù da parte del Padre. Per la prima volta in Gv il rapporto reciproco e intimo tra Gesù e il Padre,

²⁸⁰ X. LÉON-DUFOUR, *Lettura dell'Evangelo secondo Giovanni*, 657.

²⁸¹ U. WILCKENS, *Das Evangelium nach Johannes*, Göttingen ¹⁷1998, 167: «Der Vater "erkennt" Jesus und Jesus den Vater (...) Alles, was sie sind und vermögen, ist einander zugewandt. Der Vater ist er selbst als der Vater seines Sohnes, er ist Vater für ihn. Und der Sohn ist er selbst als der Sohn des Vaters» (trad. it. *Il Vangelo secondo Giovanni*, 216-217).

²⁸² I. DE LA POTTERIE, «Il Buon Pastore», 103.

affermato già prima in diversi modi, viene espresso nei termini della mutua conoscenza. Qui questo concetto assume, in modo più esplicito che nelle ricorrenze precedenti (7,29; 8,55), un carattere personale: è l'espressione dell'amore mutuo che da parte di Gesù prende la forma dell'obbedienza al comando del Padre di dare la vita per le pecore e di riceverla di nuovo, mentre da parte del Padre (il cui amore per Gesù qui è esplicito) si mostra proprio nel dare a Gesù tale comando e la potenza di adempierlo.

Il mistero della conoscenza mutua tra il Padre e Gesù è inserito nel «tema pastorale», serve da paragone per chiarire quale intimità c'è tra Gesù e i suoi. Ma questo rapporto tra Gesù e i suoi non trova in quello tra il Padre e Gesù solo un modello da imitare, ma anche un fondamento su cui costruire e un fonte cui attingere. Gesù che conosce tutti e due, Dio e le sue pecore, funziona da mediatore. Perciò la conoscenza di Gesù da parte dei suoi può diventare per loro la via per conoscere il Padre. Quest'idea non è a questo punto ancora esplicita (lo sarà più avanti, nei discorsi d'addio), però vi trova già un aggancio. Se infatti ai credenti è concesso di conoscere Gesù e se Gesù vive in quanto conosce il Padre, ne segue che conoscendo Gesù, cioè mediante Gesù e in Gesù, possono conoscere anche il Padre.

CAPITOLO IV

CONCLUSIONE DELLA PREGIERA SACERDOTALE (17,24-26)

Testo

24 *Pater(*
o/ deivkaj noi(
qelw ifa opou eimi. egw. kakeinoi wsin net Venou(
ifa qewrwsin thm doxan thm esub(
lh deivkaj noi ofi hgaphsaj ne pro katabollh kosnouA
25 *pater dikai(*
kai. o kosnoj se ouk egw(
egw. de se egw(
kai. outoi egwsan ofi su ne apesteilaj(
26 *kai. egwrisa autoij to onoma, sou kai. gwrisw(*
ifa h'agaph lh hgaphsaj ne en autoij h-kagw. en autoijA

Traduzione

24 Padre,
quelli che mi hai dato
voglio che dove sono io
anche loro siano con me,
affinché vedano la mia gloria che mi hai dato
perché mi hai amato prima della fondazione del mondo.
25 Padre giusto, il mondo non ti ha conosciuto,
io però ti ho conosciuto
e loro hanno conosciuto che tu mi hai mandato.
26 E ho fatto conoscere loro il tuo nome e farò conoscere,
affinché l'amore con cui hai amato me, sia in loro, e io in loro.

4.1 Critica testuale

Il v. 24 presenta un'importante variante testuale. Il nostro testo subito dopo il vocativo *pater* continua con una frase relativa introdotta col pronome relativo *o/* Questa lettura è la meglio attestata sia dal punto di vista di quantità e importanza dei manoscritti (P⁶⁶, **N**, B, D ecc.), sia in quanto presenta la *lectio difficilior*. Infatti, c'è un'altra lettura, attestata da A, C, L,

molti manoscritti minuscoli e le versioni latine e siriane, la quale sostituisce il pronome relativo al singolare neutro con quello al plurale maschile *ouf*, è un tentativo di conformare il pronome relativo a *ekleitnoi* nella seguente frase relativa. Se è vero che la lectio con *ofè* originale, la correzione con *ouf* è dovuta alla convinzione dei correttori che i due pronomi dovrebbero corrispondersi. Si offre comunque un'altra lettura del testo nella quale il pronome *of* non coincide con *ekleitnoi*, in quel caso la traduzione letterale sarebbe: «Padre, ciò che mi hai dato voglio, cioè che dove sono io anche loro siano con me».

Ora, la maggioranza quasi totale delle traduzioni, dalle più antiche fino alle più recenti, suppone che la frase «che tu mi hai dato» si riferisca a *ekleitnoi*. Alcune traduzioni possono essersi appoggiate sulla variante testuale con *ouf*, altre forse volevano armonizzare con vv. 6.9, dove l'oggetto del dono del Padre a Gesù sono indubbiamente le persone. Secondo Brown riferire *of deivkaj noi* a *ekleitnoi* è giustificato, anche se preferiamo come originale la lettura col neutro *of* dato che Giovanni usa anche altrove il neutro singolare dove ci si aspetterebbe il maschile plurale (6,37.39; 17,2), il cui motivo può essere o l'influsso semitico, o il tentativo di «porre l'accento non già sugli individui ma su una qualità generale», o la volontà dell'autore di «imprimere qui una più grande forza collettiva» ossia «dare una certa unità al gruppo»²⁸³.

La mia scelta per la lettura «tradizionale» è determinata, oltre alla presenza dell'idea del dono degli uomini a Gesù da parte del Padre nei vv. 6.9 e alle ragioni di Brown, dal carattere del discorso di Gesù, che è una preghiera, un'intercessione. Infatti nel caso della traduzione letterale («Padre, ciò che mi hai dato voglio, cioè che dove sono io anche loro siano con me») Gesù non prega perché loro siano con lui, ma solo acconsente a ciò come a una realtà già data da parte del Padre.

4.2 Analisi linguistico-sintattica

4.2.1 Lessico

Il breve brano conclusivo del c. 17 riprende alcuni dei vocaboli che sono usati più volte in tutto il capitolo e che del resto appartengono al vocabolario caratteristico del Quarto Vangelo. Il vocativo *pater* nella pericope in

²⁸³ R.E. BROWN, *The Gospel according to John I-XII*, 270: «The neuter is sometimes used with reference to persons if it is not the individuals but a general quality that is to be emphasized»; *The Gospel according to John XIII-XXI*, 741: «Here the writer is clearly referring to the men, and the use of a neuter give a certain unity to the group – they are “his own”» (trad. it. *Giovanni*, 348.900).

questione ricorre 2 volte (in tutto il capitolo 6 volte), il verbo *didwmi* 2 volte (17 volte nel c. 17), il sostantivo *kosnoj* 2 volte (18 in tutto il capitolo), il verbo *apostellw* solo una volta (7 volte in tutto il capitolo), il verbo *ginwskw* 3 volte (7 volte nel c. 17), il termine *doxa* una sola volta (3 volte nel c. 17) e il sostantivo *orona* pure una sola volta (in tutto il capitolo 4 volte). Il verbo *agapaw* appare 2 volte e il sostantivo *agaph* una volta nei vv. 24-26, mentre non ricorrono altrove nel c. 17. Il termine *katabolh* non si trova altrove in tutto il Quarto Vangelo.

4.2.2 *Categorie e forme grammaticali e il loro concatenamento*

Le 15 forme verbali danno fondamento a delle proposizioni che si collegano in 3 grandi periodi che corrispondono ai tre versetti della pericope. La struttura di questi periodi non è semplice, perché l'autore usa volentieri delle inserzioni. I verbi hanno per soggetto: 5 volte il Padre, 5 volte Gesù, 3 volte «loro», cioè quelli per cui Gesù prega, una volta *o'kosnoje* e una volta *h'agaph*. Per quanto riguarda i tempi verbali, prevale il passato: 7 volte aoristo, 2 perfetto. Nelle frasi con Dio come soggetto sono usati esclusivamente questi tempi. Il perfetto – due volte *dedwkaj* – è applicato, in questo brano, solo a Dio. Esprime un'azione compiuta nel passato, le cui conseguenze continuano fino al presente: il dono dato a Gesù dal Padre è duraturo, irrevocabile. In altri casi, Dio ha come predicato il verbo in aoristo (due volte *hgaphsaj*, una volta *apesteilaj*); si tratta dell'azione compiuta che nel caso di amore designa un'azione «completa in se stessa e senza tempo»²⁸⁴. Il verbo di missione invece esprime l'unicità di questa missione. Il verbo *ginwskw* è usato tutte e tre le volte in aoristo, con tre diversi soggetti: «il mondo», «Io» di Gesù e «loro» dei discepoli; si tratta sempre di «aoristo complessivo che può abbracciare anche un tempo molto lungo, purché tale periodo venga considerato un tutt'uno, un unico blocco. Questi tre aoristi sono uno sguardo retrospettivo e riassuntivo di una situazione»²⁸⁵.

4.2.3 *Proprietà stilistiche*

Per tutta la preghiera di Gesù in Gv 17 è caratteristico un tono solenne, le frasi più lunghe, con una struttura molto elaborata e meditata. La ripetizione di alcuni termini e concetti che ritornano sempre come a spirale può fare un'impressione monotona, ma con una lettura più attenta ci si accorge di uno sviluppo interno nel testo.

²⁸⁴ J. NOLLI, *Evangelo secondo Giovanni*, 634.

²⁸⁵ J. NOLLI, *Evangelo secondo Giovanni*, 635.

Per quanto riguarda il genere letterario della preghiera, ossia la questione del modello che Giovanni abbia usato per creare quest'ultimo discorso di Gesù, Schnackenburg menziona come un'ipotesi possibile, senza condividerla lui stesso, l'opinione di alcuni studiosi secondo cui Giovanni si sia ispirato ai discorsi delle ultime parole di famosi personaggi dell'antichità. Esistono infatti parecchi discorsi di questo tipo, cosicché possiamo parlare di un genere letterario, di un «typus». Ma Gv 17 non è una glorificazione di un eroe come lo erano le ultime parole nell'antichità pagana²⁸⁶. Bisogna dunque cercare altrove, nella tradizione biblica e giudaica. Secondo molti autori si trovano infatti diversi paralleli tra Gv 17 e l'AT. Giorgio Zevini nel suo commento spirituale al Quarto Vangelo scrive a proposito: «Far pregare un personaggio importante prima che questi vada incontro al suo destino finale ha un fondamento nella tradizione biblica: ad esempio la preghiera di Giacobbe (Gen 49), di Mosè (Dt 33), di Samuele (1Sam 12), di Paolo a Mileto (At 20,17-38)»²⁸⁷. Ma questi paralleli, a dire il vero, sono molto problematici. I discorsi di Samuele e di Paolo infatti non sono una preghiera, ma piuttosto un ammonimento, non sono indirizzati a Dio, ma agli uomini. Giacobbe e Mosè esprimono le loro benedizioni ai dodici figli/tribù d'Israele, non si tratta dunque nemmeno qui delle preghiere nello stesso senso come quella di Gesù in Gv. Similmente non vale l'ipotesi di Poppi al riguardo di Dt 32, perché anche questo discorso di Mosè è piuttosto un ammonimento al popolo. La sua seconda proposta invece, la preghiera di Davide in 1Cr 29,10-19, pur essendo soprattutto una lode, contiene alla fine anche un'intercessione per il popolo e per l'erede al trono, il figlio Salomone (vv. 18.19)²⁸⁸. Schnackenburg menziona alcuni paralleli più vicini che si trovano nella letteratura giudaica extrabiblica. Nel *Libro dei Giubilei* (1,19-21) Mosè, ancora sul monte Sinai, esprime un'intercessione in vista dei tempi futuri. Ma la preghiera di Gesù si distanzia assai da questa. Anche la letteratura ermetica conosce la preghiera del Redentore, ma quella è piuttosto un rendimento di grazie dei già redenti, non si parla dei fratelli ancora non iniziati, ignoranti. Secondo il genere letterario questa preghiera gnostica è qualcosa di diverso dall'intercessione per i suoi da parte di Gesù in Gv 17²⁸⁹. Il parallelo più vicino alla preghiera di Gesù in Gv 17 potrebbe essere invece il cosiddetto «inno di giubilo» sinottico (Mt 11,25-27; Lc 10,21-22) che secondo Ulrich Wilkens tradisce «una così evidente affinità di

²⁸⁶ Cf. R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, III, 226.

²⁸⁷ G. ZEVINI, *Vangelo secondo Giovanni*, II, Roma⁶1998, 196.

²⁸⁸ Cf. A. POPPI, *Sinossi dei Quattro vangeli*, 514.

²⁸⁹ Cf. R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, III, 226-227.

contenuto con Gv 17, da insinuare il sospetto che tale preghiera di Gesù sia stata un importante modello per quella di Gv 17»²⁹⁰. Non c'è dubbio sull'affinità di pensiero e di stile tra il «luogo giovanneo» dei sinottici e il Quarto Vangelo, ma cercare in esso l'unico modello per Gv 17 sarebbe eccessivo. Infatti, neanche l'«inno di giubilo» è un'intercessione, ma appunto una lode. Schnackenburg scarta anche l'ipotesi che dietro la preghiera di Gesù in Gv stia l'intercessione di Gesù per Pietro in Luca 22,31s. Quest'ipotesi è sì attraente per la stessa circostanza in cui Gesù esprime tutte e due le preghiere, vale a dire l'ultima cena, ma, a parte la lunghezza differente e la portata diversa delle due intercessioni – in Gv abbraccia tutta la cristianità di tutti i tempi, mentre in Lc viene limitata alla sola persona di Pietro – c'è un'altra differenza: in Lc Gesù non prega in presenza dei discepoli, ma solo menziona la sua preghiera, già compiuta, e oltre a ciò aggiunge un ammonimento a Pietro²⁹¹.

Se prendiamo in considerazione tutto questo, non è facile determinare il genere letterario della preghiera di Gv 17: vi sono certamente delle somiglianze con i discorsi d'addio e di benedizione dell'AT, vi sono ugualmente dei contatti lessicali con la letteratura gnostica e soprattutto con l'«inno di giubilo» dei sinottici. Ma questi elementi non sono sufficienti. E dunque s'impone la conclusione di Rudolf Schnackenburg:²⁹²

Si può intuire che l'autore aveva preso impulsi da diverse fonti, ma in fondo egli ha creato qualcosa di unico, marcato dalla cristologia giovannea. Poiché nel modo di pregare si riconosce il Cristo giovanneo, come nelle due brevi preghiere in Gv 11,41s. e 12,27s. Una matura riflessione teologica ha creato alla fine qualcosa di incomparabile.

²⁹⁰ U. WILCKENS, *Das Evangelium nach Johannes*, 260: «Der Aspekt der vollendeten Offenbarung durch den Sohn, der den Heilswillen des Vaters erfüllt hat, gibt diesem Gebet seinen einzigartigen Charakter und darin eine so deutliche inhaltliche Nähe zu Joh 17, dass sich die Vermutung aufdrängt: Dieses Gebet Jesu war für das Gebet Joh 17 eine wichtige Vorlage» (trad. it. *Il Vangelo secondo Giovanni*, 329).

²⁹¹ Cf. R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, III, 228.

²⁹² R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, III, 228: «Man darf vermuten, dass der Verfasser Anregungen von verschiedenen Seiten aufgenommen hat; im Grunde aber hat er etwas Einzigartiges gestaltet, das von der joh. Christologie geprägt ist. Denn in der näheren Art des Betens erkennt man den joh. Christus, ähnlich wie in den beiden kurzen gebeten in Joh 11,41f und 12,27f. Reife theologische Reflexion hat hier etwas letztlich Unvergleichliches geschaffen».

4.2.4 Composizione e strutturazione del testo

La pericope in questione conclude la cosiddetta «preghiera sacerdotale» di Gesù in Gv 17. Vari studiosi hanno proposto diverse divisioni e strutturazioni di questo capitolo. Molti di loro sono d'accordo su una divisione tripartita. Secondo questa Gesù prega per: 1) la sua glorificazione (vv. 1-5); 2) i discepoli (vv. 6-19) e 3) i credenti futuri (vv. 20-26)²⁹³. In quel caso gli ultimi tre versetti farebbero parte della preghiera per quanti crederanno in Gesù a causa della predicazione apostolica. Ma in realtà alla fine Gesù parla di nuovo di quelli che il Padre gli ha dato (*dedvikaj moŝ*) delle parti precedenti (anche se alla fine della preghiera può includere anche i futuri discepoli). Perciò alcuni dei sostenitori della divisione tripartita suddividono ancora la terza parte, staccando la pericope conclusiva (vv. 24-26) dalla terza parte²⁹⁴. Yves Simoens, tra gli altri, adduce una ragione strutturale per separare i vv. 24-26: essi infatti rappresentano la conclusione di tutto il capitolo che corrisponde all'introduzione (vv. 1-5), cosicché tutta la preghiera è da comprendere come un'inclusione²⁹⁵.

Per quanto riguarda la struttura del brano conclusivo stesso, possiamo dividerlo in due parti che si corrispondono a vicenda (vv. 24.25-26). L'inizio di ciascuna è determinato dal vocativo *pater*; mentre alla fine di tutte e due appare l'espressione *lgapesaj me*. Tra questi due elementi che riguardano il rapporto tra il Padre e Gesù viene inserito ciò che riguarda il rapporto tra Gesù e i suoi: nel v. 24 Gesù vuole che loro condividano con lui il suo «posto» e che vedano la sua gloria, nei vv. 25-26 costata che loro già condividono la sua conoscenza (ciò corrisponde al vedere la sua gloria) e di nuovo esprime, con termini ancora più intensi, il desiderio dell'unione tra lui e loro: vuole condividere l'amore di Dio con loro e vuole abitare in essi. All'interno del v. 25 troviamo una struttura concentrica: il mondo nella sua ignoranza e «loro», che invece hanno riconosciuto che Dio ha mandato Gesù, stanno uno di fronte agli altri in un parallelismo di opposizione,

²⁹³ Cf. p.es. R.A. CULPEPPER, *The Gospel and Letters of John*, Nashville 1998, 219-221; A. POPPI, *Sinossi dei Quattro vangeli*, 515; S.K. RAY, *St. John's Gospel. A Bible Study Guide and Commentary*, San Francisco 2002, 300ss.

²⁹⁴ Cf. R.E. BROWN, *The Gospel according to John XIII-XXI*, 748-751; C.G. KRUSE, *Il Vangelo secondo Giovanni*, 444ss.; X. LÉON-DUFOUR, *Lettura dell'Evangelo secondo Giovanni*, 971ss.; R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, III, 189ss.; J. SCHNEIDER, *Das Evangelium nach Johannes*, 283ss.; A. WIKENHAUSER, *Das Evangelium nach Johannes*, 301ss.

²⁹⁵ Tra i punti di contatto appartiene il vocativo *pater* (vv. 1.24), l'espressione «prima del mondo...» (vv. 5.24) e il tema della conoscenza e dell'invio (vv. 3.25). Cf. Y. SIMOENS, *Selon Jean*, III, 677-679.

mentre la conoscenza del Padre da parte di Gesù si trova al centro. L' *egw*, di Gesù sta all'inizio, al centro e alla fine del brano: all'inizio figura come punto di arrivo per «loro» che devono essere laddove è lui; alla fine viceversa lui deve essere in «loro»; al centro serve da mediatore tra l'ignoranza del mondo e la conoscenza di «loro». Per evidenziare meglio questi rapporti tra i vari membri del testo, evidenti dalla sua struttura, trascrivo il brano in questo modo:

24 **PATER/** *of dehtekaj noi*
qelw ifa opou eini. egw
kakeitoi wsin met Venou/
ifa qewrwsin tin duxan tin euh/
lhi dehtekaj noi
ofi hgaphsaj ne pro katabolij kasnouA

25 **PATER DIKAI/**
kai. o kasnoj se ouk egw/
egw de se egw/
kai. outoi egmsan
ofi su ne apeteilaj/

26 *kai. egwriza autoij to onoma, sou*
kai. gwrisw/
ifa h'agaph lhi hgaphsaj ne eu autoij h/
egw eu autoijA

4.3 Analisi semantica

I concetti-chiave che Gv adopera in questa pericope si possono spartire in diversi campi semantici. Il primo concerne i termini con cui viene identificato Dio: *pathr, pathr dikaioj, to onoma, sou*. Siccome il termine *pathr* è stato già esaminato nell'analisi semantica di 8,48-59, non me ne occupo in questa sede, dedicando invece l'attenzione all'aggettivo *dikaioj* e alla nozione giovannea (e biblica in generale) di *onoma*. Il secondo campo semantico riguarda i verbi che esprimono le attività di Dio a favore di Gesù: *didwmi, agapaw* insieme al sostantivo *agaph* e finalmente *apostellw*, per il quale rimando all'analisi semantica di 7,25-30. Il terzo campo semantico è costituito da un solo verbo, *qelw*, che esprime l'atteggiamento di fondo di Gesù in questa pericope. Il quarto campo riguarda quanto Gesù fa per i suoi e cosa ne deriva per loro; si tratta dei verbi che sono collegati con l'idea di conoscenza: *gwrisw, gimskw* e *qewrew*. Al secondo verbo, *gimskw*, è stato dedicato lo spazio sufficiente nell'analisi semantica di 7,25-30, perciò lo tralascio qua. L'ultimo campo semantico è occupato da un solo termine

che però possiede una grande ampiezza di significato. Si tratta del concetto *kosnoj*.

4.3.1 Designazione del Padre: *dikaioj, ta onon*

1) *dikaioj*. Quando Gesù nella sua preghiera in Gv 17 per l'ultima volta invoca Dio, lo chiama *pater dikaie* (v. 25). L'aggettivo *dikaioj*, che ricorre nel NT 79 volte e in Gv solo 3 volte, rende spesso l'ebraico צַדִּיק, il quale è riferito sempre (con eccezione di Dt 4,8 dove si parla dei «precetti giusti») a persone, uomini o Dio. Anche nel NT viene usato prevalentemente per caratterizzare uomini o Dio. Alcune volte però si riferisce anche alle realtà impersonali, in Gv a *krisij* (5,30; 7,24). Riferito a uomini, *dikaioj* indica una persona che agisce con lealtà nei rapporti interpersonali, riguardo al diritto e alle norme morali e in sintonia con la volontà di Dio. Per quanto riguarda Dio, il termine si riferisce specialmente al suo agire da giudice. Nell'AT, nel giudaismo e anche nei testi pagani Dio è spesso caratterizzato come «giusto», il che avviene nel NT piuttosto raramente²⁹⁶. Mai «giusto» si riferisce a Dio nei vangeli sinottici e altrove nel NT, all'infuori di Gv 17,25, lo si trova solo in Rom 3,26; 1Gv 1,9; Ap 16,5²⁹⁷. Il luogo giovanneo è l'unico perché in tutto il NT solo qui qualcuno, cioè Gesù, si rivolge a Dio, chiamandolo «giusto». Cosa vuole dire questo attributo? Si tratta della giustizia con cui Dio giudicherà il mondo incredulo? Alcuni autori appoggiano quest'idea²⁹⁸. Oppure si tratta piuttosto dell'inclinarsi nella grazia verso i fedeli di Gesù, come preferisce Schnackenburg, «prima per analogia con l'appellativo nel v. 11 (*pater agie*), poi a causa della continuazione nel v. 26 dove si parla dell'amore di Dio nei discepoli»²⁹⁹. Forse possiamo accettare il doppio significato della giustizia del Padre che,

²⁹⁶ Cf. G. SCHNEIDER, «*dikaioj dikaios* gerecht», in EWNT, I, 783.

²⁹⁷ Invece Gesù viene chiamato «giusto» più volte: Mt 29,19; Lc 23,47; At 3,14; 7,52; 22,14; 2Tm 4,8; 1Pt 3,18; 1Gv 2,1.29; 3,7.

²⁹⁸ Secondo Poppi si tratta di un'invocazione parallela a *pater agie* del v. 11, «ma adattata al contesto giudiziario del presente versetto». Cf. A. POPPI, *Sinossi dei Quattro vangeli*, 518. Lo stesso afferma R.E. BROWN, *The Gospel according to John XIII-XXI*, 773: «In our opinion "holy" and "just" are not significant variants, but "just" was thought more appropriate in 25 because the rest of the verse describes a judgment».

²⁹⁹ R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, III, 224: «Soll es Gottes „gerechtes“ Walten, das die ungläubige Welt dem Gericht anheimgibt (vgl. 16,10f) andeuten oder seine „gnädige“, gütige Zuwendung zu den an Jesus glaubenden (vgl. 1Joh 1,9) ansprechen? Das letzte ist vorzuziehen, einmal wegen der Analogie zu der attributiven Anrede in V 11 (*pater agie*), dann wegen der Fortsetzung in V 26, wo von der Liebe Gottes in den Jüngern die Rede ist».

già nel giudaismo, esprimeva sia «la grazia, accordata a chi si manteneva fedele all'alleanza», che «la condanna del trasgressore»³⁰⁰. Barrett trova il titolo «giusto», riferito al Padre, molto significativo nel presente contesto «perché è per il giudizio giusto di Dio che il mondo è mostrato come cattivo, mentre Gesù e i discepoli come giusti, nella loro conoscenza di Dio»³⁰¹.

2) *ta onoma*. Nella preghiera Gesù dice riguardo ai suoi: *egmrisa autoij ta onoma sou*. Cosa significa per lui il «nome» del Padre? Il vocabolo greco *onoma* come tale significa il *nome di persona* o *di cosa*, ma anche la *fama* e *nome* in senso grammaticale e *sostantivo*. Nei LXX *onoma* rende quasi sempre la parola ebraica שם che originariamente designa una caratteristica esterna che distingue una persona o una cosa da altre e nel linguaggio biblico significa prima di tutto *nome*, ma anche *stima*, *fama*, *reputazione*. Per quanto riguarda il nome di Dio nell'AT, ci sono due tipi di testi. Da una parte l'uomo desidera di conoscere il nome di Dio il quale però rifiuta di svelarlo (Gen 32,30; Gdc 13,17-18). Dall'altra parte Dio si fa conoscere rivelando il suo nome: ad Abramo (Gen 17,1), a Mosè (Es 3,14; 6,2). Se Dio rivela all'uomo il suo nome, questo non significa che a questi è permesso di abusarlo per degli scopi magici; questo è esplicitamente vietato dal Decalogo (Ex 20,7; Dt 5,11). Il nome di JHWH non è un mezzo magico, ma il dono libero di Dio: la sua autorivelazione. Il nome di Dio infatti rappresenta JHWH stesso in quanto si comunica a Israele, il suo nome è la sua rivelazione. Il rapporto tra Dio stesso e il suo nome conosce uno sviluppo all'interno dell'AT³⁰².

³⁰⁰ A. POPPI, *Sinossi dei Quattro vangeli*, 518.

³⁰¹ C.K. BARRETT, *Gospel according to St John*, 514: «John applies the adjective *dikaios* to no other than God, and the whole group of words is of infrequent occurrence. It is significant here because it is by God's righteous judgement that the world is shown to be wrong, and Jesus and the disciples right, in their knowledge of God».

³⁰² Il Deuteronomio distingue chiaramente tra Dio stesso che abita nel cielo (Dt 4,36; 26,11) e il suo שם che si stabilisce nel suo «luogo», nel santuario (Dt 12,5; 14,24). Non JHWH in persona, ma il suo nome abita nel tempio, il quale perciò non si può né sopravvalutare (Dio lo trascende), né sottovalutare (Dio garantisce la sua presenza in questo luogo mediante il suo nome). Dall'esilio in poi sempre più שם יהוה sostituisce JHWH stesso. Il nome e la persona si identificano, non c'è più distinzione tra JHWH in cielo e il suo שם nel tempio sulla terra. JHWH in persona si rivela nel suo nome, questo è la parte di Lui conosciuta dagli uomini, il lato rivolto al mondo. Da questa identificazione si passa alla fine ad un'ipostatizzazione del nome di Dio. שם diventa un'entità trascendente quasi autonoma, distinta da JHWH stesso, uno strumento efficace di Dio che agisce con potenza nel mondo. Questo sviluppo è pienamente in sintonia con la tendenza

Nel NT **ὄνομα** ricorre 230 volte, di cui 24 in Gv. Per quanto riguarda il nome di Dio, il NT segue l'AT. Anche qui vale che chi conosce il nome di Dio, conosce Dio stesso, o meglio quanto Dio gli rivela di se stesso. Questa rivelazione di Dio nel NT è data in Gesù Cristo. Gli autori neotestamentari, soprattutto Luca negli Atti e Giovanni, usano volentieri l'espressione «il nome di Gesù» che viene equiparata al «nome di Dio» nell'AT. Gesù è la rivelazione di Dio e la presenza concreta di Dio in mezzo al suo popolo. Similmente come «il nome di Dio» nell'AT equivaleva a Dio stesso, esattamente così succede col «nome di Gesù» nel NT³⁰³.

Giovanni usa **ὄνομα** per lo più in riferimento al Padre (8 volte) e a Gesù (12 volte)³⁰⁴. Per quanto riguarda il nome di Dio, esso fa alcune volte parte della costruzione **ἐν τῷ ὀνόματι**. Gesù, per rivendicare la sua unità con Dio, afferma di esser venuto nel nome del Padre (5,43) e di fare nel suo nome le sue opere (10,25). La gente lo accoglie a Gerusalemme acclamando (una citazione del Salmo 118): **εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου** (12,13). Gesù, poi, chiede nella sua preghiera al Padre di conservare i suoi discepoli **ἐν τῷ ὀνόματι, σου** (17,11), poiché Gesù, che li ha conservati **ἐν τῷ ὀνόματι, σου** finché permaneva con loro (17,12), se ne va. Questo essere conservati nel nome del Padre significa «trovarsi nell'ambito dell'amore del Padre e del Figlio, stare *nell'ambito di una potenza* che protegge i discepoli da ogni pericolo esterno come un proprio possesso intoccabile e li unisce tra di loro»³⁰⁵.

In tre ricorrenze Gesù collega **ὄνομα** del Padre con l'idea della gloria o della rivelazione. In 12,28 prega: **πάτερ (δοξασόν σου τὸ ὄνομα**, mentre nella «preghiera sacerdotale» costata: **Ἐφανέρωσα, σου τὸ ὄνομα τοῖς ἀνθρώποις...** (17,6); **ἐγνώρισά αυτοῖς τὸ ὄνομα, σου καὶ γνώρισω** (17,26). Il compito di Gesù riguardo al nome del Padre è dunque doppio: glorificarlo e renderlo noto. In realtà si tratta dell'unico compito che Gesù compie con la sua propria glorificazione, dolorosa e cruenta, per cui la sua anima è turbata

giudaica postesilica di accentuare la trascendenza di Dio e di delegare la sua opera agli esseri intermediari, alla sua parola, allo spirito ecc. Cf. H. BIETEMHARD, «**ὄνομα**», in *ThWNT*, V, 251-263.

³⁰³ Cf. L. HARTMAN, «**ὄνομα** onoma Name», in *EWNT*, II, 1268-1277.

³⁰⁴ Con **ὄνομα** Giovanni solo due volte indica semplicemente un nome personale, quello di Giovanni Battista (1,6) e di Nicodèmo (3,1) e una volta sta a esprimere il rapporto di intima conoscenza tra il pastore e le sue pecore che chiama **κατ' ὄνομα** (10,3).

³⁰⁵ H. BIETEMHARD, «**ὄνομα**», 271: «*Ἐν τῷ ὀνόματι* erhalten werden, heißt in dem Liebesbereich des Vaters und des Sohnes. Das bedeutet, *in dem Bereich einer Kraft* zu stehen, die die Jünger nach außen als sein unantastbares Eigentum gegen alles Verderben schützt und sie in ihrem Verhältnis untereinander eint».

(12,23.27). Proprio in questo modo Gesù permette che il Padre glorifichi il suo nome, cioè che si riveli.

Il nome di Dio appartiene al lato divino rivolto verso gli uomini, al lato della rivelazione di Dio e in questa prospettiva si avvicina (...) alla *doxa* (...) Nella preghiera di Gesù «Padre, glorifica il tuo nome», cui Dio risponde «l'ho glorificato e lo glorificherò» (12,28; cf. 12,23), i tre termini *patyr*, *doxazw* e *onoma* sono così strettamente congiunti che possono essere compresi soltanto insieme. La preghiera di Gesù e la risposta di Dio non hanno il fine che Dio si glorifichi semplicemente, ma Dio viene invocato e si rivela come il Padre, come l'Amante (3,16; 17,12.26): Egli glorifica il suo nome nella vita e opera di Gesù e lo glorificherà di nuovo nella morte e risurrezione di Gesù³⁰⁶.

La *doxa* di Dio e la rivelazione del suo *onoma* dunque coincidono. Tutti e due fanno parte dell'opera di Gesù. Lui rivela il volto del Padre dando la propria vita. Con ciò glorifica il Padre e lo rivela come colui che dà il Figlio per amore del mondo (3,16). Così, il nome di Dio riceve un nuovo contenuto. «Mentre per l'uomo il nome di Dio è oscuro, estraneo, nebuloso, Gesù lo rivela, lo rende certo e chiaro a coloro che il Padre gli ha dato, così che esso acquista nuovamente un contenuto concreto: il Padre»³⁰⁷.

4.3.2 Attività di Dio: *didwmi agapan agaphi*

1) *didwmi*. In 17,24 l'atteggiamento del Padre verso Gesù viene descritto in termini di dono: *dedwkaj noi*. In Gv il verbo *didwmi* ricorre 75 volte (inclusa la variante testuale del Codice Vaticano e pochi altri manoscritti che in 7,39 alle parole *oupw gar ha pneuma* aggiungono *agion dedomenon*), con la maggiore frequenza nei cc. 6 dedicato al dono del pane del cielo (12 volte) e 17, nella preghiera prima dell'autoconsegna di Gesù alla passione (17 volte).

³⁰⁶ H. BIETENHARD, «*onoma*», 271: «Der Name Gottes gehört zu seiner den Menschen zugewendeten Seite, zur Offenbarungsseite Gottes, und rückt in dieser Sicht (...) mit *doxa* zusammen (...). Wenn Jesus betet: „Vater, verherrliche deinen Namen,“ und Gott antwortet: „Ich habe verherrlicht und will ihn abermals verherrlichen“ (Joh 12,28; beachte 12,23), so sind die drei Worte *patyr*, *doxazw* und *onoma* so eng miteinander verbunden, dass sie nur zusammen erschlossen werden können. Die Bitte Jesu und die Antwort Gottes zielen nicht bloß darauf ab, dass Gott sich verherrlicht, sondern Gott wird als der Vater angeredet und offenbart sich als der Vater, als der Liebende (Joh 3,16; 17,12.26), indem er in Jesu Leben und Wirken seinen Namen verherrlicht und in Tod und Auferstehung Jesu abermals verherrlichen wird».

³⁰⁷ H. BIETENHARD, «*onoma*», 271: «Während dem Menschen Gottes Name dunkel, fremd, ins Allgemeine verschwimmend ist, macht Jesus den Namen denen, die der Vater ihm gegeben hat, offenbar, gewiss und deutlich, so dass dieser Name wieder seinen konkreten Inhalt bekommt: Vater».

Anche questo verbo appartiene ai concetti fondamentali della teologia giovannea.

Il donatore per eccellenza è Dio, il Padre, che è soggetto del verbo almeno 35 volte³⁰⁸. Il primo destinatario dei suoi doni è il Figlio, Gesù. Il Padre gli dà tutta la gamma dei doni³⁰⁹. È significativo che il Figlio è per il Padre il destinatario primario dei suoi doni, ma non viceversa il Padre per il Figlio! Il Padre dona al Figlio tutto, del Figlio invece non si dice mai di dare qualcosa al Padre. Con il verbo *didwmi* Giovanni mostra il rapporto tra il Padre e il Figlio come un rapporto polarizzato: il Padre è assolutamente donatore, il Figlio ricevente.

Non solo il Figlio, ma anche gli uomini e il mondo sono destinatari dei doni del Padre, tra i quali il dono dei doni è il Figlio unigenito stesso (3,16), il «pane del cielo» (6,31.32)³¹⁰. Gesù come dono per eccellenza del Padre dona a sua volta agli uomini i suoi doni che prefigurano, riflettono, contengono o suppongono il dono di se stesso, della sua propria vita³¹¹. Ciò

³⁰⁸ In due altri casi (3,34; 7,39) il soggetto è discusso, lo può essere sia il Padre che il Figlio. Tutti e due i casi riguardano il dono dello *pnwta*, che viene dato «senza misura» (3,34), ma non prima della glorificazione di Gesù (7,39). È vero che il Padre è, in Gv, l'unico soggetto esplicito di *didwmi* con *pnwta* come complemento (14,16). Dall'altra parte lo stesso *pnwta* è «mandato» sia dal Padre (14,26: nel nome di Gesù!; 15,26) che dal Figlio (15,26; 16,7). Quando i discepoli ricevono effettivamente lo *pnwta*, allora è Gesù risorto che glielo dona (20,22).

³⁰⁹ Il Padre gli ha dato complessivamente *panta* (3,5; cf. 6,39; 13,3; 17,7) o *panti* inteso nel senso personale, cioè «ognuno» (6,37; 17,2), gli uomini (o pecore) (6,37; 10,29; 17,6.9.24; 18,9) e l'*enusia* su di loro (17,2), l'*enusia* di fare la *krisij* (5,27), anzi la *krisij* stessa (5,22), *ta erga* o *ta ergon* da compiere (5,36; 17,4), qualsiasi cosa gli chieda (11,22), l'*entolh* riguardo a che cosa dire (12,49), anzi *ta rhmata* (17,8), il suo proprio *onoma* (17,11.12), la sua *doya* (17,22.24) e finalmente *ta potyron* da bere (18,11). Detto brevemente, il Padre ha dato al Figlio la partecipazione a tutto quanto lui ha ed è, alla sua propria vita: *wšper gar o' pathr ecei zwhn eu eautw/ outw/ kai tw/ uiw/ edwken zwhn ecein eu eautw/* (5,26).

³¹⁰ Il Padre poi dà ad alcuni di poter venire a Gesù (6,65) e dà loro qualsiasi cosa gli chiedano nel nome di Gesù (15,16; 16,23) e il Paraclito (14,16). Tutto è il dono di Dio cosicché nessuno può ricevere niente, *ein nh h' dedomenon autw/ ek tou ouranou* (3,27). Anche Pilato non avrebbe nessun potere se non gli fosse *dedomenon anwgen* (19,11).

³¹¹ Gesù dona l'acqua viva (4,10.14.15), il pane moltiplicato (6,11), il cibo che permane per la vita eterna (6,27), il pane del cielo e in esso la sua propria carne (6,34.51.52; cf. 21,13), la vita eterna (10,28; 17,2), l'esempio da seguire (13,15), il nuovo comandamento di amore (13,34), la sua pace (14,27), le sue parole (17,8,14), la sua gloria (17,22). Un dono misteriosamente strano è il boccone dato a Giuda durante l'ultima cena con cui entra il Satana in lui (13,26). Una volta Gesù *non* dà qualcosa: la risposta a Pilato (19,9).

che Gesù dà ai discepoli, lo ha ricevuto dal Padre: *ta rlynta* (17,8), *h' dya* (17,22). Il Figlio dà agli uomini ciò che il Padre dà a lui, anzi dà loro se stesso e nello stesso tempo viene donato loro dal Padre.

Anche gli uomini sono soggetto di *didwmi*. A parte i casi in cui il verbo è usato in un senso del tutto comune³¹², Giovanni mostra una insufficienza del donare umano in confronto con il modo di come danno Dio o Gesù. Mosè era senza dubbio il più grande benefattore di Israele, ma i suoi doni vengono relativizzati³¹³. La Samaritana è pregata da Gesù di dargli da bere: *Doj noi peih* (4,7.10), ma alla fine non gli può dare niente, al contrario, è lei a chiedere a lui: *doj noi touto ta ulwr* (4,15). Il «dono» di Giuda, vale a dire la sua proposta che lo spreco di Maria di Betania sia dato ai poveri (12,5), è un'ironia³¹⁴. Il *kosnoj* non può dare ciò che Gesù dà, vale a dire la vera pace (14,27). L'unico che gli esponenti di questo *kosnoj* nemico possano dare a Colui che è dato per il *kosnoj*, è la violenza omicida³¹⁵. Ecco la risposta del mondo al dono di Dio in Gesù e all'autodonazione di Gesù stesso!

2) *agapaw/agaph*. Due volte in 17,24-26 Gesù afferma che il Padre lo ha amato: prima giustifica con quest'amore il dono della *dya* che il Padre gli ha dato (v. 24), poi esprime il desiderio che l'amore con cui il Padre l'ha amato sia nei discepoli (v. 26). L'amore appartiene ai concetti più caratteristici di Giovanni. Si esprime con due verbi, *agapaw* e *filew*, e il sostantivo *agaph*³¹⁶.

³¹² I sacerdoti e leviti devono dare una risposta ai farisei (1,22); il cieco nato guarito viene scongiurato dai Giudei: *Doj dyan tw/qew* (9,24); il patriarca Giacobbe ha dato un podere a suo figlio Giuseppe (4,5) e il pozzo ai discendenti (4,12: qui però si può già intravedere un senso più profondo, in quanto l'acqua del patriarca, al contrario di quella di Gesù, non disseta veramente).

³¹³ Mosè ha dato la Legge la quale sta in contrasto con la grazia e la verità, venute mediante Gesù Cristo (1,17). Del resto il dono della Legge da parte di Mosè non serve a niente, se gli uomini non la osservano (7,19). Mosè ha dato anche la circoncisione, ma Gesù relativizza il merito di Mosè, ricordando che tale rito viene già dai patriarchi (7,22). A proposito del pane del cielo, Gesù dice esplicitamente che non era Mosè a darlo (6,32).

³¹⁴ In realtà Giuda era un ladro e prendeva per sé dalla cassa comune (12,6); non gli importava dei poveri, malgrado l'impressione della sua sollecitudine fittizia per loro che ha fatto sì che anche il suo atto di tradimento è stato scambiato dai discepoli per un atto di donare qualcosa ai poveri (13,29).

³¹⁵ I sommi sacerdoti danno l'ordine di denuciare Gesù (11,57); una delle guardie dà a Gesù uno schiaffo (18,22), ugualmente i soldati di Pilato gli danno schiaffi (19,3).

³¹⁶ Il primo verbo, *agapaw*, ricorre nel Quarto Vangelo 37 volte (più 31 nelle lettere di Gv e 4 volte in Ap; totale giovanneo 72), mentre in tutti e tre i sinottici complessivamente solo 26 volte e in tutto il NT 143 volte. Il secondo verbo, *filew*, ricorre 13 volte in Gv

Il greco prebiblico usa tre verbi per indicare l'amore: *erai* (l'amore passionale, il desiderio di possedere l'altro), *filein* (l'inclinazione, l'affetto premuroso), *agapan* (la stima, l'amicizia e la simpatia reciproca, preferenza, predilezione). Nell'AT ebraico la parola principale per indicare l'amore è אהב; esprime sia la passione tra uomo e donna, sia la fedeltà disinteressata di un amico, sia l'osservanza della giustizia. L'unico termine ebraico racchiude dunque i significati di tutti e tre termini greci. I LXX hanno tradotto quasi sempre il verbo ebraico אהב con *agapan* e il sostantivo אהבה con *agaph* mentre gli altri termini greci, *erwj* e *filia* sono usati molto poco. Il verbo scelto, *agapan* è infatti il più idoneo a esprimere il concetto dell'amore dell'AT: scelta libera, dedizione, impegno attivo a profitto dell'amato³¹⁷.

Giovanni usa il verbo *agapan* con predilezione ed evidentemente preferisce il verbo al sostantivo *agaph* (37/7); del resto la preferenza giovannea dei verbi ai sostantivi è ben nota. Quando Dio è soggetto di *agapaw* (10 volte), allora l'oggetto più frequente ne è suo Figlio, Gesù (6 volte). Dio però ama anche gli uomini e persino il mondo – una cosa inammissibile nell'antichità greca (3,16). Dodici volte *agapaw* ha per soggetto Gesù. Un'unica volta Gesù dice esplicitamente di amare il Padre, mettendo tale suo amore in parallelo con la sua obbedienza al Padre (14,31), mentre nelle altre 11 ricorrenze Gesù ama gli uomini³¹⁸. 12 volte *agapaw* ha come soggetto i discepoli. Sorprende che il loro amore non ha mai per oggetto il Padre (in contrasto col primo comandamento sinottico), invece Gesù ne è oggetto 8 volte, le altre volte si tratta dell'amore vicendevole, comandato da Gesù (13,34; 15,12.17). Tre volte Giovanni parla, usando *agapaw*, di un amore falso o mancante³¹⁹.

Il concetto di amore serve da analogia tra il rapporto Padre-Gesù e Gesù-discepoli. Come il Padre ama Gesù così questi ama i suoi (15,9). E come Gesù dà una prova del suo amore per il Padre osservando la sua parola e

(manca nelle lettere di Gv, 2 volte in Ap; totale giovanneo 15 volte), nei sinottici 8 volte e nel NT 25 volte. Il sostantivo *agaph* ricorre 7 volte in Gv (21 nelle lettere di Gv, 2 volte in Ap; totale giovanneo 30 volte), nei sinottici 2 e nel NT 116 volte.

³¹⁷ Cf. G. QUELL – E. STAUFFER, «*agapaw, agaph*», in *ThWNT*, I, 20-44.

³¹⁸ Gesù amava Marta, sua sorella e Lazzaro (11,5), «i suoi» (13,1 – bis), «voi» (13,34; 15,9.12), chi ama lui (14,21) e soprattutto il Dicepolo amato (13,23; 19,26; 21,7.20).

³¹⁹ Venuta la luce, gli uomini hanno amato più le tenebre (3,19). Se i Giudei avessero Dio per padre dovrebbero amare Gesù (8,42). I capi rimangono credenti clandestini per timore dei farisei, avendo amato la gloria degli uomini più di quella di Dio (12,43).

facendo quanto Lui gli ha comandato (14,31), così anche i discepoli amano Gesù osservando la sua parola e i suoi comandamenti (14,23.23). Ma non si tratta solo di un'analogia, bensì di una partecipazione. Chi ama Gesù, viene amato dal Padre e da Gesù stesso. L'amore trinitario è aperto ai credenti, però non solo a loro, bensì anche al mondo intero che è pure il destinatario dell'amore di Dio. Infatti l'amore di Gesù per il Padre (14,31) e l'amore reciproco dei discepoli ha una funzione rivelatoria (13,35; 17,23): è la testimonianza per il mondo.

Con l'uso giovanneo di *agapaw* è connessa la domanda riguardo al rapporto tra questo verbo e l'altro, meno usato, con cui Giovanni esprime l'amore, cioè *filew*³²⁰. Sono sinonimi o hanno un significato diverso? Vi sono degli autori che attribuiscono un significato diverso a ciascuno dei due verbi, soprattutto interpretando il dialogo di Gesù risorto con Pietro nel capitolo conclusivo (21,15-17) dove i verbi si scambiano nelle repliche tra Gesù e Pietro. Ma il problema è che i sostenitori della differenza di significato dei due verbi non concordano nello stabilire il senso della differenza, arrivando a conclusioni addirittura opposte. Del resto, se guardiamo bene come Giovanni usa i due verbi in tutta la sua opera, non possiamo che concludere che i due sono per lui sinonimi³²¹. La ragione della loro alterazione può essere da cercare nello stile letterario semitico dell'opera come osserva Brown: «Il fatto che ci fosse tanto parallelismo sinonimico nella poesia ebraica sembra aver creato quasi una predisposizione all'impiego di sinonimi intercambiabili»³²².

³²⁰ Il verbo *filew* è usato da Giovanni solo 13 volte e ha per soggetto 2 volte Dio, che ama il Figlio (5,20) e *uiof*, cioè i discepoli (16,27), 3 volte Gesù, che ama Lazzaro (11,3.36) e il discepolo prediletto (20,20). Una volta sono i discepoli che hanno amato Gesù (16,27). 5 volte il verbo viene usato nel dialogo tra Gesù e Pietro al lago (21,15-17). Anche il mondo ama, ma solo ciò che gli è proprio (15,19).

³²¹ Poiché l'amore «superiore», *agaph* viene adoperato anche per la scelta delle tenebre da parte degli uomini (3,19) e della gloria degli uomini da parte dei capi (12,43). Allo stesso modo l'amore «inferiore» o «umano», *fileih* si usa per l'amore di Dio stesso! Del resto incontriamo alcuni casi dove *agapan* e *fileih* sono del tutto interscambiabili. Con entrambi i verbi viene espresso l'amore del Padre per il Figlio (3,35; 5,20), ma anche l'amore del Padre per i discepoli di Gesù (14,23; 16,27; 17,23). Il discepolo prediletto è definito come colui *oh lgapa o' Vhsouf* (13,23; cf. 19,26; 21,7.20), *oh efilei o' Vhsouf* (20,2). Pure l'amore di Gesù per Lazzaro si esprime con tutti e due verbi (11,3.5.36). Anche l'amore dei discepoli per Gesù conosce tutte e due le forme lessicali (14,15.28; 16,27).

³²² R.E. BROWN, *The Gospel according to John I-XII*, 499: «The fact that there was so much synonymous parallelism in Hebrew poetry seems to have created almost a predisposition for employing interchangeable synonyms» (trad. it. *Giovanni*, 1439).

4.3.3 La volontà di Gesù: *qelw*

In Gv 17,24 Gesù, parlando al Padre del suo desiderio riguardo all'unione definitiva con i suoi, usa il verbo *qelw*. È l'unica volta, all'interno della preghiera di Gesù, che egli esprime la sua volontà in questo modo.

Il verbo *qelw* significa *volere*. Quando nei LXX si riferisce a Dio allora esprime il suo *sovranio dominio* sulla creazione e sulla storia. Nel NT lo stesso verbo riferito a Dio ha un carattere di sicurezza assoluta e di efficacia infallibile e significa sempre la *volontà divina nella creazione* e la sua *sovranità nell'opera di salvezza*³²³.

Giovanni usa *qelw* 22 volte (e il sostantivo *qelha* 11 volte), maggiormente con Gesù come soggetto (7 volte)³²⁴. In alcuni casi il verbo, con Gesù come soggetto, esprime un suo semplice proposito: voleva andarsene nella Galilea (1,43) o non voleva camminare per la Giudea (7,1). Altrove invece il suo volere ha un senso salvifico: il Figlio vivifica chi vuole (5,21) e, nella pericope in questione, vuole che i suoi siano con lui e vedano la sua gloria eterna (17,24). Quest'ultima ricorrenza, dato il contesto dell'ultima preghiera di Gesù in vigilia della sua morte, non ha il senso di un semplice desiderio, ma piuttosto «possiamo parlare dell'ultima volontà di Gesù, purché riconosciamo che non si tratta della volontà di un uomo che muore ma della volontà permanente del Gesù vivente che è col Padre»³²⁵. Gesù ora non prega più, ma esprime la sua sovrana volontà, però non in opposizione riguardo alla suprema volontà del Padre. Gesù infatti identifica sempre la sua volontà con quella del Padre³²⁶.

³²³ Cf. G. SCHRENK, «*qelw, qelha, qelhsij*», in *ThWNT*, III, 43-52.

³²⁴ Per paragone: i Giudei 5 volte, i dicepoli 4 volte, Pietro 2 volte e una volta rispettivamente lo *prenta* (3,8), il paralitico (5,6), i Galilei (6,11), i pellegrini greci (12,21) e un indeterminato *tij* (7,17). Da notare è che mai il Padre è soggetto di *qelwin* Gv! Invece il sostantivo *qelha* viene riferito nella maggioranza dei casi proprio al Padre (7 volte), mentre a Gesù solo 2 volte (5,30; 6,38), sempre per esprimere la sua sottomissione al *qelha* del Padre, e una volta rispettivamente a *sarxe anhr* (1,13).

³²⁵ R.E. BROWN, *The Gospel according to John XIII-XXI*, 779: «We may speak of the Last Will of Jesus, provided that we recognize that it is not the will of a dead man but the continuing will of the living Jesus who is with the Father» (trad. it. *Giovanni*, 951).

³²⁶ Il suo cibo è compiere la volontà del Padre (4,34). Egli non cerca la propria volontà, ma proprio quella del Padre (5,30), per questo è venuto nel mondo (6,38). E la volontà del Padre è che nessuno di quanti Lui ha dato a Gesù perisca, ma abbia la vita eterna (6,39-40); è proprio questo che vuole anche Gesù in 5,21 e 17,24!

4.3.4 Idea di conoscenza: *gnwriʒw, qewrew*

1) *gnwriʒw*. Nell'ultimo versetto della preghiera Gesù sintetizza quanto ha affermato sulla sua attività a favore dei suoi e quanto spera per il loro futuro: *kai. egnwriʒa autoiʒ to. onoma, sou kai. gnwriʒw* (v. 26). In questa frase Gesù include tutta la sua opera finora compiuta e il suo sviluppo futuro.

Il verbo *gnwriʒw* ricorre in Gv solo 3 volte, in 15,15 e qui in 17,26 (2 volte). Significa *far conoscere, manifestare*, ma anche *conoscere*. Nei LXX traduce quasi sempre il verbo $\epsilon\gamma\gamma\iota\zeta\omega$ nella forma *hif'îl* per esprimere, oltre al senso comune e profano, un annuncio o rivelazione della grandezza, potenza o volontà di Dio³²⁷. Nel NT *gnwriʒw* si incontra 25 volte, per lo più in Paolo. Significa *comunicare solennemente* o *rivelare* quanto è stato operato da Gesù Cristo³²⁸. In questo senso il verbo viene usato anche in Giovanni, sia in 15,15, sia in 17,26. In tutti e due i casi il soggetto del verbo è Gesù, i destinatari della sua comunicazione i suoi discepoli. L'oggetto di tale manifestazione è «tutto ciò che ho conosciuto dal Padre mio» (15,15) o «il tuo nome» (17,26). Il fine di quest'azione rivelatoria è l'unità intima tra Gesù e i suoi: loro diventano i suoi «amici» (15,15) e l'amore di Dio per Gesù – e con esso Gesù stesso – dimora in loro (17,26).

2) *qewrew*. In Gv 17,24 Gesù esprime la sua volontà che quanti il Padre gli ha dato siano con lui per vedere la sua gloria. Questa «visio gloriae» è il punto d'arrivo di tutta l'opera di Gesù. Che cosa significa questo vedere la gloria di Gesù? Il termine *doxa* è stato già esaminato con sufficienza nell'analisi semantica di 8,48-59 (cf. 2.3b), allora qui viene preso in esame solo il verbo *qewrew*. Esso significa *guardare, contemplare*³²⁹. È uno dei verbi greci che esprimono la percezione visiva³³⁰. La ricchezza delle espressioni di vedere è dovuta al particolare interesse che i Greci attribuivano al vedere. La più pura attività intellettuale è per i Greci il guardare, la *qewria*. Anche le esperienze religiose sono descritte in termini di vedere. Secondo Aristotele il senso più profondo della vita umana consiste nella *tou' qeou' qewria* che è nello stesso tempo il culto reso alla divinità. Questa visione avvicina l'uomo alla divinità, poiché il modo divino

³²⁷ Cf. R. BULTMANN, «*gnwriʒw*», in *ThWNT*, I, 718.

³²⁸ Cf. O. KNOCH, «*gnwriʒw gnōrizō* bekanntmachen...», in *EWNT*, I, 616-617.

³²⁹ Esso deriva dal sostantivo *qewroj* che si compone da *qea*, *vista, sguardo*, e *wra*, *cura, custodia, premura*, e indica *colui che sta attento al spettacolo, spettatore*, anche *chi partecipa alla festa*. Cf. W. MICHAELIS, «*oraw...*», in *ThWNT*, V, 315-318.

³³⁰ Gli altri verbi di vedere sono: *oraw, idein, blepw, optanomai, qeaomai*.

di essere consiste proprio nella pura *gewria*. Anche nella religione misterica la visione ha un posto di primo piano. La gnosi ellenistica è convinta che la divinità è invisibile per gli uomini, però può essere contemplata con la ragione. Chi si avvicina, mediante la gnosi, alla natura divina diventa egli stesso divino e può vedere la divinità³³¹.

Nei LXX *gewrew* ricorre 56 volte: nelle traduzioni rende 11 volte l'ebraico ראה, altrimenti היה o l'equivalente aramaico. Per descrivere il rapporto con Dio l'AT preferisce i verbi di udire a quelli di vedere³³². Quando si parla di vedere Dio, allora lo è da capire in senso traslato: si tratta di conoscere Dio, percepire la sua presenza. La vera, diretta visione di Dio, non si trova nell'esperienza storica del popolo ebreo, anzi, si deve anche dire che «non è possibile provare con sicurezza nell'AT l'esistenza della promessa che all'uomo verrebbe donata, al di là della morte, “la visione di Dio”. (...) È con molte riserve e limitazioni che si può quindi dire che “la visione di Dio diventa un evento escatologico”»³³³.

In Gv *gewrew* ricorre 24 volte (58 nel NT), con diversi soggetti: i discepoli di Gesù, Pietro nominatamente, la Samaritana, Maria di Magdala, la folla, i Giudei, i farisei, persino il *kosmoj*. Ma nemmeno una volta si riferisce a Gesù o al Padre. Il Padre non è soggetto nemmeno degli altri verbi di vedere in Gv, mentre Gesù sì, di tutti. Nel senso più semplice *gewrew* indica *vedere, rendersi conto*³³⁴. In alcuni casi questo semplice

³³¹ Cf. W. MICHAELIS, «*oiraw...*», 319-324.

³³² Quando si parla delle visioni di Dio, per esempio da parte dei profeti, si tratta di un'esperienza diretta e immediata di Dio, della sua rivelazione, che è però, nella maggioranza dei casi, verbale, non visiva; Dio stesso non è mai l'oggetto della visione, caso mai lo sono vari oggetti, persone, animali. Nell'AT Dio si rivela con la parola, non con una visione. Anche le teofanie più intense, come quelle date a Mosè (Es 3,2; 33,11; 24,10s.), sono fedeli a questo principio biblico generale e, pur attribuendo a Mosè il privilegio di parlare con Dio «bocca a bocca, in visione» (Nu 12,8), nemmeno lui poteva vedere Dio direttamente. Infatti, «l'uomo non può vedermi e restare vivo», dice Dio stesso a Mosè, tanto desideroso di vedere il suo volto (Es 33,20).

³³³ W. MICHAELIS, «*oiraw...*», 334-335: «Die Verheißung, dass dem Menschen jenseits des Todes ein „Sehen Gottes“ geschenkt werden sollte, ist somit aus dem AT nicht sicher zu belegen. (...) Dann ist der Satz: „Schauen Gottes wird eschatologisches Geschehen“ doch sehr einzuschränken».

³³⁴ In questo senso i discepoli sulla barca vedono Gesù camminare sul mare (9,19), i vicini vedono quello che prima mendicava (9,8), il mercenario vede venire il lupo (10,12), Pietro vede le bende nel sepolcro vuoto (20,6), Maria vede prima gli angeli, poi Gesù risorto (20,12.14). Questo semplice vedere, questo mero registrare i fatti visivi si può attribuire anche alla predizione di Gesù che i discepoli fra poco non lo vedranno più (16,10.16.17.19), anche se il preannuncio che lo rivedranno (*oyesqe*) non ha lo stesso

vedere ha l'oggetto non del tutto comune: Gesù sulle acque, il cieco-nato guarito, le bende senza cadavere, gli angeli, il Risorto. Si tratta di realtà che in se stesse rivelano la presenza della potenza straordinaria di Gesù. In altre ricorrenze di *gewrew* la presenza di un segno diventa esplicita: *polloi episteusan... gewrountej autou/ta shmeia ajepoiei* (2,23); una grande folla ha seguito Gesù, *ofi ewerroun ta shmeia ajepoiei* (6,2); i fratelli lo sollecitano ad andare in Giudea affinché anche i suoi discepoli *gewrhsousin sou/ta erga ajpoiej* (7,3). In questi casi la visione dei segni causa la fede e la sequela. In altre ricorrenze di *gewrew* c'è un nesso ancora più esplicito con la fede. In 4,19 la Samaritana sotto l'impressione della conoscenza straordinaria di Gesù esclama: *gewrw/ofi profithj ei-su* è il primo passo sulla via del riconoscimento dell'identità messianica di Gesù. In 6,40 abbiamo una connessione importante tra la visione e la fede: *ifa paj o' gewrwh ton uion kai. pisteuwn eij auton ech/zwlun aiwnion*. Sembra che qui *gewrew* e *pisteuwn* siano la stessa cosa. Dall'altra parte in 6,36 Gesù rimprovera i Giudei di non credere, pur avendo visto (*kai. ewrakate kai. ouv pisteute*). I due verbi dunque non sono del tutto sinonimi, anche se sono in stretto rapporto: «*gewrew* include la possibilità oggettiva di fede in Gesù»³³⁵. Gesù offre questa possibilità nei suoi segni che rivelano la sua identità, la sua unità con il Padre, la quale lo giustifica di dire: *o' gewrwh ewe gewrei/ton penyanta, ne* (12,45; cf. 14,9). Qui non si tratta della visione faccia a faccia di Dio, ma piuttosto dell'idea della rivelazione di Dio mediata da Gesù. Accettare questa rivelazione significa credere. E questo «credere» è l'unica visione che i discepoli possano avere al di qua. Se Giovanni parla di vedere laddove si tratta della fede, è per il suo modo di parlare nei termini dell'eschaton presente³³⁶.

In 17,24 invece Gesù parla di *gewrein* dei discepoli nel senso escatologico vero e proprio. Infatti, Gesù vuole che i suoi siano con lui dove egli è, *ofou*

valore di un semplice registrare i fatti storici; infatti il mondo non lo vedrà, mentre loro lo vedranno (14,19).

³³⁵ M. VÖLKEL, «*gewrew* theōreō sehen, zusehen, als Zuschauer betrachten», in *EWNT*, II, 364: «Demnach enthält *gewrew* die objektive Möglichkeit des Glaubens an Jesus und ist damit der Ausdruck des für alle gültigen *Anspruchs* der Offenbarung».

³³⁶ W. MICHAELIS, «*oraw*...», 364-365: «Nennt Johannes – auch hierbei der ihm stark ausgeprägten Neigung folgend, ursprünglich eschatologische Begriffe zu vergegenwärtigen – proleptisch „Sehen“, was eigentlich erst „Glaube“ genannt zu werden verdiente? Das „Sehen“ ist bei ihm zwar ein „Sehen des Glaubens“, ist selbst ein Glauben, aber dies nicht im Sinn einer Vorwegnahme einstigen Sehen, dh. nicht unter Nichtachtung der Grenzen, die den Glauben vom eschatologischen Sehen (vgl. 17,24) trennen».

eiwi egw, è una formula che usa ancora in 12,26 e 14,3. Nel primo caso Gesù promette a chi lo serve e segue di stare con lui, il chicco di grano morto; seguirlo significa accogliere la prospettiva della morte: odiare la vita in questo mondo per conservarla per la vita eterna. Nel secondo caso Gesù promette di tornare e prendere i discepoli con sé laddove ora se ne va per preparare il posto, cioè nella casa del Padre. Si tratta dunque, in *ofou eiwi egw*, della gloria celeste; essa è destinata ai discepoli.

4.3.5 Il mondo: *kasnoj* *li katabollh kasnou*

In Gv 17,24-26 due volte ricorre il volabolo *kasnoj*: nel v. 24 Gesù dice che il Padre lo ha amato prima della *katabollh kasnou* nel v. 25 esprime in due parole la condizione disperata del mondo: *o`kasnoj se ouk egw*. Già queste due ricorrenze fanno vedere che il termine *kasnoj* non viene usato da Giovanni sempre nello stesso senso. Cosa significa *kasnoj* per Giovanni?

Il significato fondamentale e originario di *kasnoj* unisce l'idea di *produrre, costruire* con quella di *ordine*. Da esso derivano progressivamente i significati seguenti: *oggetto fatto con arte, ornamento, ordine fra gli uomini, ordine generalmente*, più tardi *mondo (ordine cosmico, universo, ma anche cielo), umanità*³³⁷.

I LXX usano *kasnoj* per tradurre *צבא*, *esercito*, in senso del mondo celeste e anche vari termini ebraici che designano *ornamento*. Per quanto riguarda il concetto del mondo, l'ebraico dell'AT non ha un termine per l'universo e lo descrive con il merismo *הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ*, che i LXX traducono fedelmente con *o`ouranoj kai. li`gh* mentre usano *kasnoj* per il *mondo* nei testi composti originariamente in greco. Nel pensiero dualistico apocalittico *kasnoj* diventa sinonimo di quest'eone, vale a dire il mondo del peccato che è contrario al Creatore; si parla anche di due eoni o di due mondi: «questo mondo», cioè l'eone presente, e «quel mondo», l'eone futuro³³⁸.

Nel NT il vocabolo *kasnoj* ricorre 186 volte, di cui 78 in Gv, con frequenza particolare nei discorsi d'addio (38 volte) e del tutto unica nella preghiera di Gesù nel c. 17 (18 volte!). Il senso fondamentale di *kasnoj* nel NT è quello di «mondo», e ciò sotto due punti di vista: a) come la realtà creata da Dio; b) come il mondo umano, la civiltà, vista spesso come una realtà alienata da Dio, in opposizione a Lui³³⁹. Questo vale anche per

³³⁷ Cf. H. SASSE, «*kasnoj*», in *ThWNT*, III, 867-879.

³³⁸ Cf. H. SASSE, «*kasnoj*», 879-882.

³³⁹ Cf. H. BALZ, «*kasnoj* kosmos Welt, Weltall, Schmuck, Gesamtheit», in *EWNT*, II, 766-767.

Giovanni che ha un concetto del *kosnoj* molto sviluppato. Il mondo come creatura di Dio appare nelle affermazioni della preesistenza di Gesù: questi aveva la gloria presso il Padre *pra tou ton kosmon einai* (17,5); il Padre gliel'ha data perché lo aveva amato *pra katabolhj kosnou* (17,24). Quest'ultima costruzione, presente nel brano in questione, «non è espressione dei LXX, sebbene ricorra nell'apocrifo *Assunzione di Mosè* (1,13-14), un'opera degli inizi del I secolo d.C. Evidentemente era ben nota nel periodo del NT»³⁴⁰. La parola *katabolh* deriva dal verbo *kataballw*, *mettere giù, fondare*, e significa dunque *fondazione*. In Gv si trova solo qui, ma si trova altrove nel NT, quasi sempre facendo parte delle costruzioni *pra katabolhj kosnou apo katabolhj kosnou*³⁴¹.

Per Giovanni però il mondo non è solo la creatura di Dio, ma soprattutto lo spazio abitato dagli uomini. L'uomo nascendo viene nel mondo (1,9; 16,21) e vive sempre in rapporto a questo mondo e, a sua volta, dà la sua impronta al mondo. Il mondo diventa *suo*. «Dall'uomo esso riceve la sua orientazione: o dà lode a Dio attraverso di lui, oppure si volge al male a causa del suo peccato (...) Oltre a indicare l'universo sotto la direzione dell'uomo, *il mondo* può indicare più direttamente la società degli uomini. Ciò che chiamiamo *genere umano* o *uomini* può essere chiamato *il mondo*»³⁴². Questo mondo umano non dà origine a Gesù, il quale non è *et tou kosnou toutou* (8,23; 17,14.16), e la sua esistenza terrena si può comprendere solo come un'arco tra la sua venuta, in base all'invio da parte di Dio, *eij ton kosmon* e la partenza da questo *kosnoj*³⁴³. Gesù dunque viene nel mondo con una missione per il mondo³⁴⁴, ma il mondo non lo accoglie³⁴⁵. Il mondo che si chiude alla verità rivelata da Gesù diventa ostile

³⁴⁰ R.E. BROWN, *The Gospel according to John XIII-XXI*, 772: «This is not LXX phrasing, although it occurs in the apocryphal *Assumption of Moses* (1,13-14), a work of the early 1st century A.D. Evidently it was well known in the NT period, for it occurs nine times in the NT» (trad. it. *Giovanni*, 942).

³⁴¹ Cf. Mt 13,35; 25,34; Lc 11,50; Ef 1,4; Eb 4,3; 9,26; 1Pt 1,20; Ap 13,8; 17,8.

³⁴² R.E. BROWN, *The Gospel according to John I-XII*, 509: «It receives its orientation from man – either through him it praises God, or through his sin it is directed to evil (...) Besides referring to the universe under man's direction, "the world" can refer even more directly to the society of men (...) What we call "mankind" or "man" may be called "the world"» (trad. it. *Giovanni*, 1451).

³⁴³ Cf. 3,17; 9,39; 10,36; 11,27; 12,46; 13,1; 16,28; 17,18; 18,37.

³⁴⁴ Egli è *ta fwj tou kosnou* (8,12; 9,5; 11,9; cf. 12,46), compie la sua funzione di luce parlando al mondo (8,26; 18,20) e rendendo testimonianza alla verità (18,37), è il pane che dà la vita al mondo, che dà la propria carne per la vita del mondo (6,33.51).

³⁴⁵ Il mondo non ha conosciuto la luce del *Lagoj* presente nel mondo (1,10). La luce è venuta nel mondo, ma gli uomini hanno amato più le tenebre esponendo se stessi alla

nei confronti di Dio e di chi Egli ha inviato: odia Gesù (7,7; 15,18), si chiude alla salvezza, diventando impotente a ricevere il Paraclito (14,17), a vedere Gesù (14,19) e a dare la vera pace (14,27). Questo mondo, sotto il dominio di *o`arcwn tou kosmou toutou* (12,31; 14,30; 16,11), non ha speranza. Gesù non prega per esso (17,9). La salvezza non riguarda più questo mondo, ma solo coloro che «sono nel mondo» (17,11), che però Gesù ha eletto dal mondo (15,19) cosicché loro, come lui, non sono *ek tou kosmou* (15,19; 17,14.16), perché il Padre glieli ha dati *ek tou kosmou* (17,6). Per questa ragione il mondo li odia come ha odiato lui (15,18.19; 17,14): saranno perseguitati, scomunicati, uccisi in onore di Dio (16,2), piangeranno e saranno tristi (16,20). Insomma, nel mondo avranno solo tribolazione (16,33), eppure Gesù non prega perché siano strappati dal mondo (17,15). La ragione di ciò sta nel fatto che il mondo creato-umano, pur diventando sotto il dominio del maligno un mondo di peccato, rimane pur sempre il mondo che Dio ha tanto amato da mandare il suo Figlio unigenito (3,16) per togliere il peccato del mondo (1,29). È sempre un mondo da salvare. E i discepoli non solo non devono essere tolti dal mondo, ma persino sono mandati nel mondo, allo stesso modo e in continuazione dell'invio di Gesù da parte del Padre (17,18; 20,21). Il mondo, che non ha conosciuto Dio (17,25), deve aprire gli occhi. Perciò Gesù affronta la passione con il fine *ifla ginw/o`kosnoj ofi agapw/ton patera* (14,31); per la stessa ragione Gesù prega per il compimento della sua opera nei discepoli, per la loro unità, *ifla o` kosnoj pisteuh/ofi su, ne apesteilaj* (17,21), *ifla ginwskh/o`kosnoj ofi su, ne apesteilaj kai. hgaphsaj autouj kaqwj ene hgaphsaj* (17,23). I discepoli vengono corroborati nella loro missione con l'assicurazione di Gesù che il principe di questo mondo è già stato condannato (16,11) e lui, Gesù, ha già vinto il mondo (16,33).

4.4 Analisi narrativa

Nella conclusione della sua preghiera (17,24-26) Gesù menziona quattro personaggi: il Padre, se stesso, «loro», cioè i suoi discepoli o forse anche coloro che crederanno per mezzo della loro parola (v. 20), e il mondo. Siccome tutto si svolge dentro il discorso di Gesù, tutti gli attori hanno il ruolo che Gesù attribuisce loro.

Il Padre, cui Gesù si rivolge in tutta la preghiera, è descritto sempre in rapporto a Gesù, l'unico destinatario di tutte le sue azioni, che sono ormai

krisij (3,19). Così il Figlio, che non è stato mandato per giudicare il mondo ma per salvarlo (3,17; 12,47), essendo «il salvatore del mondo» (4,42), deve alla fine annunciare il giudizio sul mondo (9,39; 12,31).

tutte compiute: gli ha dato i suoi, gli ha dato la gloria, l'ha amato già prima della fondazione del mondo e l'ha mandato. In altre parole, Dio sta nei confronti di Gesù in un atteggiamento tipicamente paterno, di dare e di amare con un amore anteriore, precedente. Non si parla, in questa pericope, del rapporto del Padre verso i discepoli, essi sono per Lui solo l'oggetto, sono il suo dono dato al Figlio.

Gesù in rapporto al Padre è ricettivo, amato e mandato da lui. La sua parte attiva consiste nell'aver conosciuto il Padre. Riguardo ai suoi vuole che siano dove egli è, gli ha fatto e farà conoscere il nome del Padre e vuole essere in loro.

I discepoli sono, come già detto, il dono del Padre dato al Figlio e l'oggetto della premura di Gesù nella sua ultima preghiera. In base alla sua volontà devono condividere il suo «luogo», essere espressamente «con» lui e vedere la sua gloria. Hanno conosciuto che il Padre l'aveva mandato. Sono destinatari della rivelazione già compiuta e ancora futura di Gesù, come pure sono destinati ad accogliere dentro di sé l'amore eterno di Dio e Gesù stesso.

Il mondo con la sua ignoranza rispetto a Dio funziona da contrasto rispetto sia a Gesù che ai discepoli, unendoli in tal modo tra di loro.

Dopo aver individuato i personaggi e le loro azioni e interazioni, ora osserviamo come viene tessuto il discorso di Gesù. All'inizio Gesù si rivolge a Dio col vocativo *pater* e subito parla dei suoi. Pregando, Gesù è aperto in doppia direzione: verso Dio e verso gli uomini. Questo vale per tutta la preghiera «sacerdotale», che è un'intercessione: il Padre ne è destinatario e loro ne sono oggetto. Anche se bisogna dire che in quest'ultimo brano non si tratta più di un'intercessione: Gesù non dice più *erwtw* (vv. 9.15.20), bensì *gelw*. È l'unica volta in Gv dove Gesù esprima così sovraneamente, davanti al Padre, la sua volontà circa il destino dei suoi. Ma prima ricorda al Padre che coloro di cui si tratta sono il dono di lui: su questo poggia la sua fiducia e la sicurezza davanti al Padre. Infatti il Padre gli ha dato il potere di dare la vita eterna a quanti gli aveva dato (v. 2).

L'oggetto della volontà di Gesù riguarda la condizione futura dei discepoli: devono essere dove è lui, con lui, e vedere la sua gloria. Finora la preghiera si occupava della situazione dei discepoli (e dei loro discepoli) nel mondo. Adesso riguarda la loro sorte nell'al di là: la loro unione eterna con Gesù. Quando Gesù vuole che i discepoli siano con lui dove egli è, si situa ormai altronde, al di là del mondo, perché non pregherebbe così, se fosse ancora tra di loro, laddove sono loro. Ma lui non è più nel mondo (v. 11). E così prega che i discepoli arrivino anche loro al luogo del compimento ultimo, nella vita eterna. Certamente, non subito, perché adesso il Padre non li deve togliere dal mondo (v. 15), hanno infatti ancora una missione da

svolgere nel mondo (v. 18). Una volta arrivati laddove è lui, potranno vedere la sua gloria che il Padre gli ha dato. Nel v. 22 Gesù ha detto di aver già dato questa stessa gloria a loro, ma quella doveva essere solo «un dono preliminare, un'anticipazione, una pregustazione della piena *doxa*»³⁴⁶. È la stessa gloria che ha già rivelato loro durante la sua vita terrena, cosicché i discepoli potevano vederla (1,14), anche se solo nella fede (cf. 2,11). Eppure è diversa. «Il nuovo modo della visione (immediata), che Gesù ha in mente in questa preghiera, si può riconoscere nel contesto dal fatto che i discepoli devono essere “da lui”, insieme a lui, laddove egli stesso è»³⁴⁷. Saranno con lui presso il Padre, saranno testimoni e partecipanti del suo rapporto al Padre. Infatti la gloria di Gesù, eterna e rivelata nel tempo, coincide proprio con questo rapporto di amore con cui il Padre ha amato il Figlio «prima della fondazione del mondo». Così il desiderio di Gesù, riguardo all'unità definitiva dei suoi con lui, è fondato sull'unità d'amore tra Gesù e il Padre³⁴⁸.

Dopo la prospettiva dell'ultimo fine dei discepoli la preghiera nel v. 25 torna al presente. Gesù di nuovo appella il Padre, il che fa la preghiera più insistente. Per giustificare il suo desiderio riguardo alla sorte eterna dei suoi Gesù ricorda che loro, come lui, già sono iniziati al mistero di cui devono godere eternamente – al contrario del mondo. Già nell'analisi della struttura ho notato il contrasto tra i due membri del parallelismo, il mondo e «loro», collegati con un doppio *kai*. Il mondo non ha conosciuto Dio, i discepoli invece sono caratterizzati per la loro conoscenza. Ma non si tratta di una pura contrapposizione. Tra il mondo e i discepoli si inserisce Gesù che conosce il Padre. È Gesù che si mette in opposizione al mondo (*de* avversativo), mentre la conoscenza dei discepoli si aggancia a quella di Gesù come sua continuazione. La struttura della frase suggerisce l'idea che la conoscenza di Gesù funziona da ponte tra l'ignoranza del mondo e la conoscenza dei discepoli e che dunque i discepoli sono arrivati alla loro conoscenza per mezzo di Gesù. Loro conoscono non direttamente il Padre ma il fatto che Egli ha mandato Gesù. L'oggetto della loro conoscenza è

³⁴⁶ R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, III, 222: «Die *doxa*, die er ihnen schon gegeben hat (V 22), ist erst eine vorläufige Gabe, eine gewisse Voraussetzung, eine Art Vorgeschmack der vollen *doxa*, die in der Teilnahme an seiner eigenen *doxa* besteht».

³⁴⁷ R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, III, 222: «Die neue Art des (unmittelbaren) Schauens, die Jesus in diesem Gebet meint, wird im Kontext dadurch erkennbar, dass die Jünger „bei ihm“, mit ihm zusammen dort sein sollen, „wo er ist“».

³⁴⁸ C.K. BARRETT, *The Gospel according to St John*, 514: «The ultimate root of the final hope of men lies in the love of the Father for the Son, that is in the eternal relationship of love which is thus seen to be of the essence of the Holy Trinity».

dunque la missione di Gesù. Ma così entrano proprio nel centro del mistero di Dio e di Gesù: conoscono il Padre in quanto manda il Figlio e Gesù in quanto mandato dal Padre. Conoscono dunque tutti e due nel loro rapporto reciproco (e come altrimenti?) che si è rivelato mediante la missione storica di Gesù.

Nel v. 26 Gesù conferma di aver fatto conoscere ai discepoli il nome del Padre, cioè Lui stesso, e lo farà conoscere ancora: *kai, egwrisa... kai, gwrisw*. Il tempo passato si riferisce alla vita pubblica di Gesù, alla manifestazione della sua gloria mediante i segni, mentre il futuro può riferirsi alla sua risurrezione o alla visione della gloria eterna del v. 24 o a tutte e due. Mentre Gesù svela lo splendido futuro dei discepoli, non parla del futuro del mondo. «Il mondo non ha un futuro eterno, perché non ha conosciuto Dio»³⁴⁹. Proprio nella conoscenza di Dio e di Gesù Cristo che il Padre ha mandato consiste la vita eterna (17,3). Per arrivare ad essa bisogna ottenere la conoscenza e con ciò si cessa di far parte del mondo, che è caratterizzato proprio con il fatto di non conoscere Dio. Il fine ultimo per i discepoli è una futura conoscenza del nome di Dio, che a sua volta ha ancora un fine ulteriore: che l'amore del Padre per Gesù sia in loro e Gesù stesso sia in loro. «Questa è la meta verso la quale tutto è orientato da quando Cristo, in piena coscienza del rapporto unico che lo legava al Padre, lavò i piedi ai discepoli, affinché potessero essere partecipi dei suoi doni. E questo è pure il culmine di tutto il Vangelo»³⁵⁰. L'amore di Dio per Gesù appartiene ora ai discepoli e con esso Gesù stesso. Giustamente osserva C.K. Barrett che la costruzione *en autoij* si può tradurre sia «in loro», cioè in ciascuno di loro, oppure «tra di loro».

Non è possibile tracciare una linea troppo nitida tra le due interpretazioni e si potrebbe anzi dire che una implica l'altra. Se consideriamo la prima, allora questo significa che l'amore di Dio come un principio divino attivo è all'opera nel cuore dei cristiani; ma se è così lo stesso amore divino non può non riuscire a essere la relazione esistente tra coloro che ne sono ispirati. Perché l'amore di Dio è in loro, deve essere necessariamente anche tra di loro, e *viceversa*. La

³⁴⁹ J. SCHNEIDER, *Das Evangelium nach Johannes*, 291: «Die Welt dagegen hat keine ewige Zukunft, weil sie Gott nicht erkannt hat».

³⁵⁰ C.H. DODD, *The interpretation of the Fourth Gospel*, 420: «This is the climax towards which everything has been moving from the moment when Christ, in full consciousness of His unique relation to the Father, washed His disciples' feet that they might have part in Him. It is also the climax of the thought of the whole gospel» (trad. it. *L'Interpretazione del Quarto Vangelo*, 513).

Chiesa non è una coterie dello gnosticismo che gode della conoscenza esoterica, bensì una comunità dell'amore³⁵¹.

Il fine ultimo di tutta l'opera di Gesù che egli chiede al Padre è l'inabitazione di Gesù e dell'amore del Padre nei discepoli. In tal modo loro diventano alla fine destinatari dell'amore di Dio, anche se, come già detto, in questa pericope non si dice che Dio ama gli uomini. Loro ricevono l'amore del Padre grazie a Gesù. «L'unico proprio oggetto dell'amore con cui il Padre ama il Figlio è il Figlio, ed è perché Questi è nei discepoli e tra di loro, che si può dire di loro che anch'essi godono di quest'amore»³⁵².

4.5 Analisi pragmatica

La funzione pragmatica della preghiera sacerdotale può essere paragonata all'efficacia della parola di Gesù data a Pietro nell'ultima cena nel vangelo di Luca: «Simone, Simone, ecco Satana ha cercato di passarvi al vaglio come il grano. Ma io ho pregato per te, perché la tua fede non venga meno» (Lc 22,31-32). Gesù assicura Pietro che la sua debolezza è avvolta dalla premura di Gesù e inserita nel rapporto tra Dio e Gesù che si esprime appunto con la preghiera. Forse questa coscienza darà a Pietro, dopo il rinnegamento, la forza di non chiudersi nella sua desolazione. Lo stesso vale qui in Gv. Gesù nei discorsi d'addio ha predetto ai discepoli un futuro molto travagliato, pieno di inimicizia del mondo, di persecuzioni e di morte violenta. A Pietro ha predetto il suo triplice rinnegamento (13,38). Ora i discepoli sanno che Gesù prega per loro, che loro stessi sono inclusi in questa preghiera e dunque nel rapporto tra il Padre e il Figlio. Questo deve dar loro consolazione e forza: essi sentono dalla bocca di Gesù stesso la sua decisa volontà di averli con sé nella gloria eterna. Li aspetta un futuro meraviglioso! Con questa promessa si può sopportare molto nel tempo presente. Inoltre Gesù dà loro l'assicurazione che fin d'ora sono degni della vita eterna, sono approvati da lui, in quanto hanno conosciuto il mistero della sua missione che è il riflesso del suo rapporto eterno d'amore col

³⁵¹ C.K. BARRETT, *The Gospel according to St John*, 515: «It is impossible to draw a sharp line between the two interpretations, and it may be said that each implies the other. If we take the former it means that the love of God as an active divine principle is at work within the heart of the Christian; but if this is so the same divine love cannot fail to be the relation existing between those who are so inspired. Because the love of God is in them it must needs be among them; and *vice versa*. The church is not a coterie of Gnostics enjoying knowledge but a community of love».

³⁵² C.K. BARRETT, *The Gospel according to St John*, 515: «The only proper object of the love with which the Father loves the Son is the Son, and it is because he is in the disciples, and in their midst, that they can be said to enjoy this love».

Padre. Nello stesso tempo viene promessa loro una rivelazione ulteriore nel tempo. Questo deve significare un grande conforto per loro: non saranno lasciati, dopo la partenza di Gesù, senza aiuto e ispirazione. Ma ciò comporta anche un impegno. Come hanno già conosciuto, così devono ancora conoscere per poter accedere finalmente alla visione perfetta. «Il fine celeste (v. 24) non esclude una crescita interiore dei credenti sulla terra; al contrario, già nella loro esistenza terrena devono crescere incontro a questo fine»³⁵³.

Tutto ciò che riguarda i discepoli presenti al momento in cui Gesù pronuncia la sua preghiera riguarda pure i lettori del Vangelo. Gesù infatti prega esplicitamente anche per «coloro che crederanno» in lui a causa della parola dei primi discepoli (v. 20). Anche i discepoli futuri saranno esposti ai simili pericoli come i primi, ma anche loro sono compresi nella intercessione di Gesù.

4.6 Rilettura del brano a partire dal contesto più largo

Benché la preghiera di Gesù sia, all'interno del Quarto Vangelo, un brano unico, è nello stesso tempo ben inserita nell'insieme del libro. Tiene una posizione importante, dato che si trova al culmine dei discorsi d'addio con i quali si conclude l'opera terrena di Gesù. «La preghiera riprende diversi temi svolti precedentemente, sia nel Libro dei segni che nei discorsi d'addio: essa presuppone la conoscenza completa della figura di Cristo e della sua opera. (...) Quasi ogni versetto è pieno di reminiscenze del resto del Vangelo»³⁵⁴.

Prima riflettiamo sul posto della pericope conclusiva del c. 17 all'interno di questo capitolo. Possiamo trovarvi un'inclusione. Infatti, alla fine del c. 17 riappaiono alcuni elementi del suo inizio (vv. 1-5): il vocativo *pater* (v. 1), la conoscenza di Dio e di Gesù mandato dal Padre da parte dei discepoli (v. 3), il tema di gloria/glorificazione (vv. 1.4.5), la preesistenza di Gesù (v. 5)³⁵⁵.

³⁵³ R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, III, 224: «Das himmlische Ziel (V. 24) schließt ein inneres Wachstum der Glaubenden auf Erden nicht aus; im Gegenteil, schon in ihrer irdischen Existenz sollen sie jenem entgegenwachsen».

³⁵⁴ C.H. DODD, *The interpretation of the Fourth Gospel*, 417: «The prayer gathers up much of what has been said, both in the Book of Signs and in the Farewell Discourses, and presupposes everywhere the total picture of Christ and His work with which the reader should by this time be amply acquainted. Almost every verse contains echoes» (trad. it. *L'Interpretazione del Quarto Vangelo*, 509).

³⁵⁵ Cf. R.E. BROWN, *The Gospel according to John XIII-XXI*, 772.

Ora vediamo il posto del c. 17 all'interno dei discorsi d'addio. Tra i cc. 13 e 17 ci sono alcuni punti di contatto che fanno sì che possiamo considerare il blocco dei cc. 13-17 come un'inclusione. Ecco i punti di contatto:

- a) l'Ora venuta (13,1; 17,1);
- b) il passaggio di Gesù da questo mondo al Padre (13,1; 17,11);
- c) l'amore di Gesù o del Padre per i suoi che sono nel mondo (13,1; 17,23.26);
- d) la coscienza di Gesù che il Padre gli ha dato tutto nelle mani e che gli ha dato la potenza su ogni carne (13,3; 17,2);
- e) l'origine di Gesù nel Padre: *apa qeou' est/ qen/ para sou est/ qon* (13,3; 17,8);
- f) la glorificazione (13,31; 17,1.4.5);
- g) il tradimento di Giuda (13,2.11.18.21-30; 17,12).
- h) Si può considerare un parallelo anche il nuovo comandamento di amore reciproco (13,34) e la preghiera per l'unità (17,21), perché in entrambi i casi si menziona l'impatto di tale stato di comunità sugli altri: tutti (13,35) o il mondo (17,21) conosceranno...

Non solo il c. 13, ma anche gli altri capitoli del discorso d'addio offrono punti di contatto col c. 17, p.es. permanenza dei discepoli nel mondo, l'odio del mondo, la gioia compiuta, il parlare di Gesù al mondo, la verità... Possiamo concludere con G. Segalla: «La preghiera sacerdotale è una sintesi elevatissima dei discorsi di addio, un passaggio solenne alla passione-morte-risurrezione interpretata come “vittoria sul mondo” e glorificazione del Figlio; è pure una sintesi del ministero passato di Gesù con i discepoli e uno squarcio sul futuro della chiesa»³⁵⁶.

La preghiera del c. 17 ha dei punti di contatto anche fuori dei discorsi d'addio. Bisogna menzionare soprattutto altre due preghiere di Gesù in Gv. In 11,41-42 Gesù prega al sepolcro di Lazzaro: chiama Dio *pater*; esprime la sua fiducia assoluta circa l'esaudimento della preghiera, che Gesù non deve nemmeno dire, ma lo fa perché i circostanti credano che Gesù è stato mandato dal Padre. In 12,27-28 Gesù, l'Ora della sua glorificazione già venuta (12,23), domanda se dovesse pregare per essere liberato da quest'Ora che turba la sua anima. Ma l'unica sua preghiera possibile è questa: *pater/ doxason sou ta onoma*. I motivi di queste due preghiere, li ritroviamo nel c.

³⁵⁶ G. SEGALLA, *La preghiera di Gesù al Padre (Gv 17)*, Brescia 1983, 95.

17. «Quelle due preghiere sono dunque “preludi” di questa preghiera finale con cui Gesù conclude la sua missione»³⁵⁷.

Alcuni autori, tra cui A. Poppi, osservano che vi è un'altra inclusione, più grande di quella dei discorsi d'addio, che abbraccia tutto il vangelo dal Prologo fino alla «preghiera sacerdotale». Tra queste due pagine si trovano parecchi parallelismi: «Gesù Cristo» (1,17; 17,3: si trova in tutto il Quarto Vangelo solo qui!), preesistenza, la gloria di Dio e di Gesù contemplata dai discepoli, la verità, la vita, la fede dei discepoli e l'incredulità del mondo³⁵⁸. Ulrich Wilckens rileva l'importanza di quest'inclusione:³⁵⁹

Nella struttura complessiva del vangelo di Giovanni, il prologo e questa preghiera hanno una rilevanza essenziale. Sono come i due piloni portanti di un ponte. Il prologo descrive il «punto di partenza» del percorso della missione di Gesù, la grande preghiera il «punto d'arrivo». A questa situazione corrisponde il particolare linguaggio teologico liturgico dei due brani.

Rilegendo la pericope conclusiva della preghiera di Gesù nel contesto di tutto il Quarto Vangelo, possiamo determinare con più sicurezza il senso di alcune locuzioni di Gesù in questa pericope. Si tratta prima di tutto dell'espressione *οποι ειμι. εγω*, e della visione della *δοξα* eterna di Gesù. Egli esprime il desiderio che i suoi discepoli siano con lui, senza menzionare un preciso momento in cui ciò dovrebbe compiersi. Dalla pericope 17,24-26 non risulta univocamente se si tratta della gloria eterna o di un momento entro la storia e la vita dei discepoli. Ora il contesto più largo può fornirci degli elementi per la risposta a questa domanda. Da una parte troviamo dei testi in cui Gesù dice di rimanere ancora solo per poco con gli uomini e di andarsene da colui che l'ha mandato: «Voi mi cercherete, e non mi troverete. E dove sono io, voi non potrete venire» (7,34; 8,21). Quest'impossibilità di essere con lui, Gesù la predice ai Giudei increduli. Si potrebbe perciò pensare che Gesù intenda dire che la sua partenza cambierà il modo della sua presenza in maniera che gli increduli non la percepiscano più, mentre sarà sempre accessibile ai discepoli: «Poco ancora e il mondo non mi vedrà

³⁵⁷ U. WILCKENS, *Das Evangelium nach Johannes*, 258: «So sind jene beiden Gebete “Präludien” dieses Schlussgebetes Jesu, mit dem er seine Sendung beschließt» (trad. it. *Il vangelo secondo Giovanni*, 325).

³⁵⁸ Cf. A. POPPI, *Sinossi dei Quattro vangeli*, 514.

³⁵⁹ U. WILCKENS, *Das Evangelium nach Johannes*, 259: «Der Prolog und dieses Gebet haben im Gesamtaufbau des Joh zentrale Bedeutung. Sie sind wie die beiden Basiselemente einer Brücke. Wie der Prolog den “Ausgangspunkt” des Sendungsweges Jesu beschreibt, so das Gebet seinen “Zielpunkt”. Dem entspricht die besondere liturgisch-theologische Sprache dieser beiden Stücke» (trad. it. *Il vangelo secondo Giovanni*, 326-327).

più, voi però mi vedrete» (14,19); «Poco e non mi vedrete più, e di nuovo poco e mi rivedrete» (16,16.17.19). In questi casi, sì, si tratta di una visione riservata ai discepoli, una visione che avverrà fra poco, con la risurrezione e il dono dello Spirito. Ma non è questo di cui Gesù parla in 17,24. Infatti in 13,33 Gesù predice anche agli stessi discepoli lo stesso che prima ai Giudei: «Figlioli, ancora per poco sono con voi; voi mi cercherete, ma come ho detto ai Giudei, lo dico adesso anche a voi: dove io vado, voi non potete venire». Lo ripete ancora personalmente a Pietro al quale però anche promette: «Mi seguirai più tardi» (13,36). Dunque vedere fra poco Gesù non è lo stesso che essere con lui dove egli è. In 12,26 Gesù promette a chi lo segue di essere dove è lui. In questo contesto parla della sua Ora. In 14,3 dice ai discepoli che dopo la sua partenza tornerà per prenderli con sé, perché siano anch'essi dove è lui. Dunque i discepoli, per essere con lui in modo definitivo, devono cambiare il loro posto, devono essere presi da lui e portati dove lui adesso, nell'Ora, se ne va. Pietro potrà seguire più tardi. Per la prima e ultima volta sente dalla bocca di Gesù «Seguimi» alla fine del Vangelo, dopo che Gesù gli ha preannunciato la morte da martire (21,19). Gesù con la sua partenza prepara i posti nella casa del Padre (14,2), ma i discepoli non possono ancora occuparli, perché sono ancora nel mondo e devono rimanerci a causa della loro missione (17,11.18). Solo con la loro morte arriveranno al luogo preparato e solo allora saranno definitivamente con Gesù e vedranno la sua gloria in pienezza, riguardo alla quale la *doxa* che potevano vedere già durante il ministero terreno di Gesù (1,14; 2,11; 17, 22) e anche la visione del Risorto nel cenacolo e al lago, erano solo un'anticipazione.

Diversamente stanno le cose quando si tratta della promessa di Gesù fatta nel v. 26: *egwrisa autoif to onoma sou kai gwrisw*. Qui, con massima probabilità e secondo la convinzione comune dei commentatori, si tratta di una rivelazione ulteriore nel tempo. Gesù infatti di nuovo inserisce i discepoli nel confronto con il mondo e menziona la sua propria missione (v. 25) che deve continuare in loro (v. 18). Se è così, se si tratta di un'ulteriore rivelazione del nome del Padre, fatta da Gesù ai discepoli ancora al di qua, dobbiamo domandarci quando e come essa avvenga. La prima risposta che si offre è questa: Gesù rivela ulteriormente il nome del Padre e la sua figliolanza con la risurrezione. Giovanni menziona più volte che la risurrezione ha aperto gli occhi dei discepoli che fin'ora non avevano capito granchè (2,22; 12,16); anzi anche dopo la risurrezione stessa, ma prima della visione del Risorto in persona, non hanno ancora compreso la Scrittura (20,9). Ma questa ulteriore rivelazione si può riferire anche all'opera dello Spirito santo, il quale «insegnerà ogni cosa» ai discepoli e gli «ricorderà» le parole di Gesù (14,25-26), «renderà testimonianza» a Gesù (15,26) e li

«condurrà in tutta la verità», prendendo da ciò che è di Gesù e glorificandolo (16,13-15). R.E. Brown vede l'accento allo Spirito santo anche nell'amore che deve dimorare, come Gesù stesso, nei discepoli³⁶⁰. In 17,26 Gesù non dice che a manifestare il nome del Padre sarà il Paraclito, ma lui stesso. «È però chiaro che lo fa mediante lo Spirito, mediante il quale continua ad essere presente e vicino nella sua comunità»³⁶¹. Ma perché allora Gesù non nomina il Paraclito, se lo ha menzionato più volte nei discorsi d'addio? A questa domanda è Ulrich Wilckens che dà una risposta molto illuminata:³⁶²

In questa preghiera si ritrovano tutti i pensieri e i motivi dei discorsi di commiato – tranne la promessa dell'invio dello Spirito. Ciò si spiega con lo scopo teologico della preghiera: tutte le affermazioni si concentrano sulla circostanza che i discepoli di Gesù che restano sulla terra, vengono resi partecipi del rapporto perfetto tra Padre e Figlio. *Come* questo avvenga – cioè mediante l'opera dello Spirito in e tra loro – resta fuori dall'orizzonte della preghiera. Nei dialoghi con i discepoli, resi inquieti dal distacco, la promessa della venuta dell'«altro difensore» in sua vece aveva una funzione importante – tanto che Gesù, parallelamente alla venuta del Paraclito, aveva parlato loro anche della sua venuta. Lo Spirito trasmette loro la vicinanza con lui innalzato, nella loro condizione di lontananza da lui. L'intercessione di Gesù per i suoi in terra è la premessa dell'invio dello Spirito.

³⁶⁰ R.E. BROWN, *The Gospel according to John XIII-XXI*, 781: «If the last two lines of 26 are compared, it will be noted that the presence of Jesus in the Christian stands in parallelism with the presence of the love of God in the Christian. This means that Jesus' presence is dynamic, expressive of love and expressed in love. The medieval scholar Rupert of Deutz (...) identifies the indwelling love described in 26c ("the love you have for me") as the Holy Spirit – clearly a reflection of later Trinitarian theology where the Spirit is the love between the Father and the Son».

³⁶¹ R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, III, 225: «Doch es ist klar, dass er dies durch den Geist tut, durch den er seiner Gemeinde weiter gegenwärtig und nahe ist».

³⁶² U. WILCKENS, *Das Evangelium nach Johannes*, 268: «Alle wesentlichen Gedanken und Motive der Abschiedsreden finden sich in diesem Gebet wieder – außer der Verheißung der Sendung des Geistes. Dies erklärt sich aus dem theologischen Ziel des Gebets: Alle Aussagen konzentrieren sich hier darauf, dass die Jünger Jesu, die auf der Erde zurückbleiben, an dem vollendeten Verhältnis zwischen Vater und Sohn Anteil erhalten. *Wie* dies geschieht – nämlich durch das Wirken des Geistes in und unter ihnen – fällt außerhalb des Blickwinkels dieses Gebetes. In den Gesprächen mit seinen Jüngern in ihrer Abschieds-Irritation hatte die Verheißung des Kommens des "anderen Anwalts" an seiner Statt ihren wichtigen Platz – freilich auch dort so, dass Jesus parallel dazu von seinem eigenen Kommen zu ihnen gesprochen hat. Der Geist vermittelt ihnen die Nähe zu ihm als Erhöhtem in ihrer Situation irdischer Entferntheit von ihm. Die Fürbitte Jesu für die Seinen auf Erden ist die Voraussetzung der Sendung des Geistes» (trad. it. *Il vangelo secondo Giovanni*, 338).

4.7 Rilettura del brano sullo sfondo storico

Charles Dodd vuole trovare un senso della preghiera di Gesù più completo leggendola con occhi dei primi lettori, molti dei quali erano influenzati dalla religiosità mistica, rappresentata dalla letteratura ermetica. Ora, negli scritti ermetici troviamo testi in cui un dialogo d'iniziazione si conclude con una preghiera o un inno: recitando l'inno, l'iniziato entra nella vita e nella luce. Secondo Dodd i discorsi d'addio in Gv, se da una parte rispecchiano il tradizionale insegnamento escatologico di Gesù, presente anche nei sinottici, riflettono anche, dall'altra parte, gli scritti ermetici, soprattutto *Poimandres* e *De Regeneratione*. Anche i discorsi d'addio possono essere letti come «un'iniziazione, in forma dialogica, alla vita eterna tramite la conoscenza di Dio, culminante in una preghiera o inno che viene ad essere il momento finale di tutto il processo»³⁶³. Gesù sarebbe una variante dell'Uomo celeste che introduce gli iniziandi alla vita eterna. I lettori ellenisti potevano comprendere i discorsi di Gesù in questo senso. Ma il Vangelo di Giovanni, pur condividendo il linguaggio e alcune espressioni con la religiosità popolare ellenistica, si distingue nello stesso tempo dal pensiero ellenistico. Dodd adduce più punti divergenti. Innanzitutto, mentre nei trattati ellenistici il dialogo si svolge in segreto fra due, l'inziatore e l'inziando, in Gv si tratta di una «iniziazione» per così dire collettiva, ha luogo all'interno di un gruppo dei discepoli. «Questo carattere comunitario è essenziale. Solo facendo parte di un'unità più vasta, il singolo può avere la vita eterna»³⁶⁴. Poi, in secondo luogo, la conoscenza di Dio, compresa sia nell'ermetismo che in Gv come via alla vita eterna, è nell'opera giovannea definita nei termini personali dell'*agaphè*. La conoscenza che Dio ha dell'uomo si identifica col suo amore per l'uomo. L'uomo, da parte sua, conosce Dio, se lo ama, obbedisce a lui, si affida a lui e, nello stesso tempo, ama il suo prossimo. L'ultimo punto di divergenza sta nel fatto che per Giovanni la conoscenza di Dio non è da acquistare in un modo atemporale, bensì è mediata dalla storia. Solo mediante l'incarnazione e la morte e risurrezione del personaggio storico, Gesù di Nazeret, si rivela all'uomo il

³⁶³ C.H. DODD, *The interpretation of the Fourth Gospel*, 422: «That is to say, they are a dialogue on initiation into eternal life through the knowledge of God, ending with a prayer or hymn which is itself the final stage of initiation» (trad. it. *L'Interpretazione del Quarto Vangelo*, 515).

³⁶⁴ C.H. DODD, *The interpretation of the Fourth Gospel*, 422: «The corporate character of the transaction is essential. It is only within the body that the individual finds eternal life» (trad. it. *L'Interpretazione del Quarto Vangelo*, 516).

mistero di Dio e viene data la sua vita al mondo. La storicità della rivelazione e il rapporto personale con Gesù caratterizza la conoscenza di Dio e la salvezza cristiane³⁶⁵.

4.8 Riflessione teologica sulla conoscenza di Gesù

In Gv 17,25 Gesù dice esplicitamente per la quarta e ultima volta nel Quarto Vangelo di conoscere il Padre. In tre casi precedenti Gesù parlava ai Giudei, nella polemica riguardo alla sua identità messianica (7,29; 8,55) o nel discorso del Buon Pastore (10,15). Adesso Gesù non parla più con i suoi oppositori, bensì col Padre stesso, alla presenza dei suoi discepoli. Nonostante questa differenza, l'affermazione di Gesù sulla sua conoscenza del Padre in 17,25, letta nel suo contesto immediato, riprende quanto è già apparso nei detti precedenti, anzi lo porta al culmine. La presenza degli avversari Giudei è supplita dall'affermazione sintetica: «il mondo non ti ha conosciuto». In contrasto col mondo, Gesù ha conosciuto il Padre, come nei detti precedenti. Questa sua conoscenza del Padre è inserita tra due menzioni dell'amore del Padre nei riguardi di Gesù. Così la conoscenza riceve un senso prettamente personale. La conoscenza che Gesù ha del Padre e l'amore del Padre per Gesù si implicano a vicenda. In 3,35 l'amore del Padre per il Figlio è connesso con un dono totale e onnicomprensivo che il Padre dà al Figlio. In 5,20 il Padre dimostra il suo amore al Figlio, mostrandogli tutto ciò che fa. Ma l'amore supremo del Padre per il Figlio consiste nel lasciarsi conoscere dal Figlio e nel lasciarlo entrare nel suo nome, nella sfera del suo intimo essere. Quest'idea è espressa, nella stessa pericope conclusiva del c. 17, con il dono della *doxa*. Non si tratta solo del fatto che il Padre glorifica il Figlio, e ciò sin dall'eternità, ma si tratta anche, secondo l'altra accezione del termine *doxa*, della rivelazione del proprio essere. In Dio l'essere e l'apparire coincidono: l'essere è l'apparire perché l'essere è darsi. Dio «esiste», se mai si può usare questa parola nei suoi confronti, in quanto si comunica, in quanto si offre e si dà. «La gloria (...) è l'irradiamento del suo amore che cerca di comunicarsi e che sta al fondamento dell'essere»³⁶⁶. Dio dandosi dà la vita all'Altro. Ricevere il proprio essere da parte di quest'Altro è come conoscere il suo eterno Tu e riconoscersi amato da Esso.

Mentre in 7,28 e in 8,55 Gesù ha constatato solo l'ignoranza umana nei confronti di Dio e di se stesso, in 10,14-15 ha affermato che i suoi conoscono lui e lui loro, nello stesso modo in cui il Padre conosce lui e lui il

³⁶⁵ Cf. C.H. DODD, *The interpretation of the Fourth Gospel*, 420-423.

³⁶⁶ X. LÉON-DUFOUR, *Lettura dell'Evangelo secondo Giovanni*, 997.

Padre; la conoscenza del Padre da parte loro era, nel discorso del Buon Pastore, solo implicita. Qui in 17,25 Gesù dice che i suoi hanno conosciuto il Padre. Non dice qui invece che loro conoscono lui, Gesù, ma promette loro per il futuro escatologico una comunione con sé mai sperimentata prima: saranno con lui dove egli è e vedranno la sua gloria. Questo però sarà in futuro. Ma già adesso conoscono, anzi, hanno già conosciuto il Padre, sicuramente in dipendenza dalla conoscenza di Gesù. «Chi vede me, vede il Padre» (14,9), dice Gesù, e perché sta in mezzo ai discepoli, può dirgli: «fin d'ora lo conoscete e lo avete visto» (14,7). Questa conoscenza del Padre da parte dei discepoli, mediata da Gesù, è però diversa da quella che Gesù stesso ha del Padre. Esiste solo un'unica conoscenza reciproca immediata tra Dio e qualcuno, ed è quella tra il Padre e Gesù. In questo senso Barrett osserva:

Solo il Figlio, il quale era sin dall'eternità nel seno del Padre, lo conosce come Dio conosce tutti gli uomini. I discepoli non accedono al luogo del Cristo e non conoscono Dio come il Cristo lo conosce; ma loro sanno che Dio ha mandato il Cristo e che dunque il Cristo è un agente e rivelatore autorizzato di Dio. La loro conoscenza è mediata dal Cristo; e questa è, per quanto Giovanni sappia, l'unica conoscenza salvifica di Dio accessibile agli uomini³⁶⁷.

Anche in questa pericope c'è una stretta connessione tra la conoscenza e la missione di Gesù. Egli sta alla fine della sua missione terrena, prima del suo compimento ultimo nella passione e morte. Sta in mezzo al mondo che non ha conosciuto il Padre, malgrado l'opera rivelatoria di Gesù. La sua è una missione fallita, si potrebbe dire. Eppure Gesù può constatare con soddisfazione riguardo ai suoi: «Loro hanno conosciuto». Il traguardo della sua missione si è dunque raggiunto, almeno in una forma incoativa. Il fatto che loro hanno conosciuto è dovuto alla sua missione, che supponeva la conoscenza del Padre da parte sua, una conoscenza che sta tra l'ignoranza del mondo e la conoscenza dei discepoli. L'oggetto della loro conoscenza è il fatto «che mi hai mandato», il che è parallelo a «gli ho fatto conoscere il tuo nome». Gesù, mandato dal Padre rivela il nome del Padre, la sua missione si identifica in qualche modo col nome del Padre. La missione di Gesù dunque non solo è in funzione della conoscenza dei discepoli, ma ne è

³⁶⁷ C.K. BARRETT, *Gospel according to St John*, 514-515: «The Son only, who from eternity has been in the bosom of the Father, knows him, as God knows all men. The disciples do not step into the place of Christ and know God as Christ knows him; but they know that God has sent Christ, and that accordingly Christ is the authorized agent and revealer of God. Their knowledge of God is mediated through Christ; and this, so far as John knows, is the only saving knowledge of God accessible to men».

anche il contenuto. Questa missione di Gesù si sta per compiere nell’Ora della croce che sarà l’Ora della gloria, un dono ultimo della rivelazione che darà l’occasione di un’ulteriore conoscenza. Gesù farà ancora conoscere il nome del Padre ai discepoli. La sua missione, pur compiuta, eserciterà ancora la sua efficacia. L’ultimo compimento della sua missione sarà raggiunto quando i suoi saranno con lui dove egli è, cioè dove arriva proprio mediante l’Ora, e vedranno la sua gloria eterna che il Padre gli ha dato, la stessa eterna gloria di Dio.

4.9 Sintesi

L’ultimo detto di Gesù sulla sua conoscenza del Padre nel Quarto Vangelo si trova alla fine della preghiera che Gesù ha rivolto al Padre prima della passione e che appartiene alle espressioni più pregnanti e profonde del Vangelo secondo Giovanni. Giustamente Barret commenta 17,25 (*kai. o’ kosmoj se ouk egnov egw. de egnov kai. outoi egnovsan oti su. ne apesteilaj*): «Queste parole, insieme a quelle del versetto seguente, riassumono (...) la sostanza del Vangelo»³⁶⁸.

Gesù, prima di consumare la sua opera con la passione, esprime il desiderio che «i suoi» siano eternamente uniti a lui e possano contemplare la sua gloria. Gesù stesso ha questa gloria perché l’ha ricevuta come dono dell’eterno amore del Padre prima della fondazione del mondo. Essa consiste nella rivelazione del Padre in quanto Padre, cioè Donatore di vita eterna. Questa gloria, la devono vedere anche i suoi. Questi sono definiti mediante la conoscenza di Gesù in quanto mandato dal Padre. Così dimostrano di stare dalla parte di Gesù stesso che conosce il Padre, mentre il mondo lo ignora. La conoscenza della missione di Gesù e della sua identità coincide con la rivelazione del nome del Padre. Essa è già stata data ai discepoli (proprio tramite la missione di Gesù svolta durante la sua vita terrena) e sarà data ancora di più (con la risurrezione e mediante l’opera dello Spirito santo), sempre ancora durante la loro vita terrena. Questa nuova conoscenza sarà accompagnata dal dono dell’inabitazione in loro dell’amore di Dio e di Gesù stesso. Sostanzialmente i discepoli hanno tutto da Dio già in questa vita, eppure possono aspettare ancora qualcosa di nuovo, finora non sperimentato, per la vita dopo la morte. Questa tensione tra l’escaton presente e quello ancora futuro è caratteristica per Giovanni.

³⁶⁸ C.K. BARRETT, *Gospel according to St John*, 514: «These words, with those of the next verse, summarize, and were no doubt intended to summarize, the substance of the Gospel».

CONCLUSIONE DELLA PARTE ESEGETICA

I quattro detti di Gesù sulla sua conoscenza del Padre si trovano in contesti diversi: i primi tre (7,29; 8,55; 10,15) fanno parte dei discorsi polemici di Gesù con i Giudei in occasione della festa delle Capanne, mentre l'ultimo (17,25) è espresso alla fine della cosiddetta «preghiera sacerdotale». Nel terzo contesto (il discorso del Buon Pastore) il tono polemico è meno forte che nei due precedenti e manca del tutto nella preghiera del c. 17. Nei primi tre Gesù parla del Padre nella 3^a persona, mentre nella preghiera si rivolge a lui con un familiare «tu».

Nonostante queste differenze tutti i detti di Gesù sulla sua conoscenza del Padre hanno molto in comune. All'elemento della provenienza di Gesù dal Padre in 7,29 (*par' autou/eimi*) corrisponde la sua preesistenza in 8,58 (*prin Abraam genesqai egw. eimi*) e, nella preghiera, l'amore con cui il Padre ha amato Gesù *pro katabollhj kosmou* (17,24); è lo stesso amore di cui il Padre ama Gesù in 10,17.

Un altro elemento che unisce tutti e quattro i detti è quello della missione di Gesù, connessa con la sua conoscenza del Padre. In 7,29 Gesù esplicitamente fonda la sua affermazione di conoscere il Padre sul fatto di essere da Lui e di essere mandato da Lui. In 8,48-59 questo elemento è più implicito, contenuto nella promessa di Gesù di preservare dalla morte quanti osservano la sua parola. In 10,14-15 l'elemento della missione è il tema centrale, in quanto Gesù si presenta come il Buon Pastore che dà la sua vita per le pecore e che deve riunire le «sue» pecore con «altre pecore che non sono di quest'ovile» (10,16). In 17,24-26 di nuovo menziona esplicitamente che è stato mandato dal Padre e nello stesso momento svela il fine ultimo della sua missione: portare i suoi dove egli stesso è e farli partecipare alla sua gloria eterna.

Un altro punto di contatto è la reciprocità tra Gesù e i suoi, che coincide con la conoscenza mutua tra lui e loro e che implica in qualche modo anche la conoscenza del Padre da parte loro. Questa conoscenza di Gesù (e del Padre) da parte degli uomini non appare ancora in 7,29, se non solo negativamente: i Giudei non accettando la pretesa messianica di Gesù, non lo conoscono nella sua vera identità, e non conoscono perciò nemmeno il Padre. Gesù comunque, pur nella forma di rimprovero, svela il mistero della sua unione col Padre, della sua origine da lui e della sua missione. Questa

missione implica, stando nel contesto più largo del Quarto Vangelo, la rivelazione del mistero di Dio, anzi, Gesù fa questa rivelazione proprio nel momento stesso del rimprovero. In 8,48-59 di nuovo non appare la vera reciprocità tra Gesù e gli uomini e la vera partecipazione di loro al mistero di Dio; Gesù infatti sempre discute con gli oppositori giudei che non vogliono credere. Comunque Gesù già esplicita, in via di principio, la possibilità di non vedere la morte, cioè, detto inversamente, di avere la vita eterna. La possibilità di conoscere Dio qui entra solo implicitamente, in quanto Gesù promette la preservazione dalla morte a chi osserva la sua parola e nello stesso tempo afferma di conoscere il Padre, osservando la sua parola. In 10,14-15 la reciprocità tra Gesù e i suoi diventa esplicita e in più viene fondata sulla conoscenza mutua tra il Padre e Gesù. La relazione mutua tra Gesù e le sue pecore viene espressa non solo nei termini della conoscenza ma anche mediante il dono della vita per i suoi da parte di Gesù-Pastore. Allo stesso modo la relazione mutua tra il Padre e il Figlio è espressa non solo nei termini della conoscenza reciproca ma anche nei termini di amore del Padre verso il Figlio e di obbedienza del Figlio nei riguardi del Padre. In 17,24-26 il tema della reciprocità tra Gesù e i suoi trova il suo culmine nella prospettiva dell'eterno essere con Gesù e della contemplazione della sua gloria, ma anche nella promessa, riguardante ancora la loro vita terrena, dell'inabitazione dell'amore di Dio e di Gesù stesso in e tra di loro. Nello stesso tempo diventa esplicita la conoscenza del Padre e del suo nome da parte dei discepoli, sempre tramite Gesù.

Possiamo affermare, concludendo, che tra le quattro pericopi in cui Gesù parla della sua conoscenza del Padre vi sono non solo dei punti di contatto, ma anche un crescendo, uno sviluppo, soprattutto per quanto riguarda il rapporto tra la conoscenza di Gesù e la sua missione.

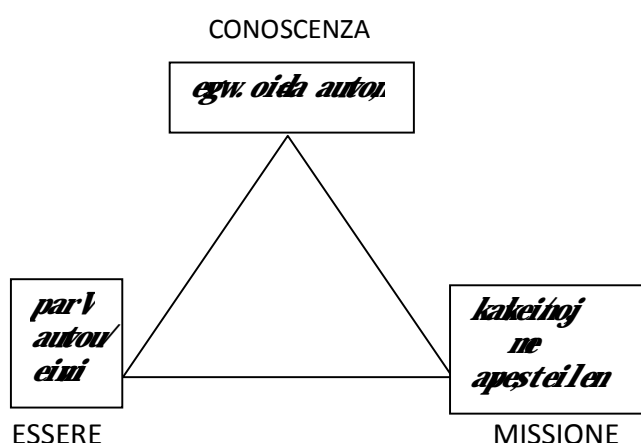
PARTE SECONDA

TEOLOGIA DELLA CONOSCENZA DI GESÙ

Nella prima parte di questo lavoro ho presentato l'esegesi di quattro pericopi del Quarto Vangelo (7,24-30; 8,48-59; 10,11-18; 17,24-26) nelle quali Gesù esprime la sua conoscenza del Padre in modo diretto: «Io lo conosco». Lì Dio è il complemento diretto dei verbi di conoscere (*gimskw, oida*) il cui soggetto è proprio Gesù. Dall'esegesi delle quattro pericopi risultano alcuni elementi della teologia della conoscenza e della missione di Gesù. Brevemente li ricapitolo.

La conoscenza del Padre è una proprietà esclusiva di Gesù, in contrasto con l'ignoranza umana. È collegata con la sua origine in Dio, cosicché conoscere Dio ed essere da lui si identificano in qualche senso. Per Gesù essere da Lui, da Dio, significa essere non una creatura di Dio, bensì l'unigenito Figlio che deve tutto il suo essere al Padre e che si riferisce sempre a Lui. Il rapporto tra il Padre e il Figlio viene definito non solo come la conoscenza mutua, ma anche come l'amore del Padre per il Figlio, l'obbedienza del Figlio al Padre e come la glorificazione vicendevole. Infine, da questo rapporto reciproco tra il Padre e il Figlio deriva la missione di Gesù nel mondo che ha per scopo di introdurre gli uomini alla sua vita eterna, alla sua gloria, alla sua conoscenza del Padre.

In modo sintetico possiamo dire che il pensiero giovanneo gira attorno a tre elementi che si implicano e condizionano a vicenda. Si tratta della conoscenza del Padre da parte di Gesù, del suo essere da Dio e della sua missione. Si trovano tutti in 7,29. Trattando di questo versetto nella prima parte ho messo questi tre membri in un diagramma, che ora voglio rievocare.



Ciascuno di questi tre membri di 7,29 – conoscenza, essere e missione – sono presenti anche altrove nel Quarto Vangelo, in modo esplicito o

implicito. Perciò in questa seconda parte vorrei completare quanto mostrato, nella parte esegetica, riguardo al rapporto tra la conoscenza che Gesù ha del Padre, il suo essere filiale e la sua missione, attingendo questa volta a tutto il libro del Vangelo di Giovanni. Concretamente vorrei individuare tutte le affermazioni di Gesù che riguardano la sua conoscenza del Padre e tutte le espressioni della sua dipendenza da Dio (essere da lui), riflettendo sul rapporto tra questi due momenti. Vorrei quindi precisare l'essenza della missione di Gesù e riflettere nuovamente sul rapporto tra essa e la conoscenza di Gesù e il suo essere dal Padre.

CAPITOLO V

GESÙ CONOSCE IL PADRE

I quattro detti di Gesù sulla sua conoscenza del Padre ai quali è stata dedicata la parte esegetica (7,29; 8,55; 10,15; 17,25) non sono le uniche affermazioni della conoscenza di Dio da parte di Gesù. Essa viene espressa, in Gv, anche in altri modi. Si tratta concretamente delle affermazioni in cui Gesù usa i verbi di conoscere riguardo a Dio il quale però non figura più come complemento diretto, bensì in una frase secondaria con la congiunzione *oñ* (5,32; 11,42; 12,5; 13,3); non si tratta di una conoscenza di Dio in quanto tale, ma del suo comportamento o atteggiamento. In un'altra serie di detti Gesù parla della sua conoscenza di Dio nei termini di una percezione sensitiva, visiva o uditiva. Ci sono poi altre affermazioni di Gesù che non contengono né i verbi di conoscere né quelli di percepire, eppure esprimono chiaramente il fatto che Gesù conosce Dio o, più precisamente, gli atteggiamenti, i desideri, la volontà e il piano di Dio. Ma anche diverse asserzioni di Gesù riguardo alle cose divine, al regno di Dio e soprattutto alla propria persona, al suo destino e alla sua missione presuppongono una speciale conoscenza di Dio. Prendiamo ora in esame i vari gruppi dei testi.

5.1 Il Padre nelle frasi secondarie oggettive (con *oñ*)

In quattro detti, oltre a quelli di cui si è occupata la parte esegetica di questo lavoro, Gesù adopera il verbo *oñda* riguardo al Padre. Qui però Dio non è più complemento diretto, bensì soggetto (egli stesso o qualcosa connesso con lui) di una frase secondaria oggettiva, collegata mediante la congiunzione *oñ* con la proposizione principale che ha Gesù per soggetto e il verbo *oñda* per predicato.

1) 5,32: *al loj estin o' narturwh peri. enou kai. oñda oñi al hqlyj estin h' narturia hñ narturei/peri. enou* (C'è un altro che mi rende testimonianza e so che è vera la testimonianza che mi rende). Nella disputa con i Giudei di Gerusalemme dopo la guarigione del paralitico nel giorno di sabato Gesù, per difendere tale sua opera, da una parte la mette sullo stesso piano di quella del Padre (5,17), dall'altra mostra di essere totalmente dipendente

dal Padre (5,19.30). Gesù riconosce che la sua pretesa è inaudita e si richiama perciò alla testimonianza del Padre. Ma nello stesso tempo esprime in un modo ancora più audace la sua pretesa: infatti se il Padre rende la più autorevole testimonianza a Gesù, allora è lui, Gesù, che garantisce la veracità della testimonianza del Padre, avendo per così dire il controllo su di essa: egli sa che la testimonianza del Padre è vera.

2) 11,42: *egw. de hlein ofi pantote nou akouei(alla dia ton oclon ton periestwta eipon(iha pisteuswsin ofi su, ne apestelaj* (Io però sapevo che sempre mi ascoltate, ma l'ho detto a causa della folla che sta attorno, affinché credano che tu mi hai mandato). Prima di chiamare Lazzaro dalla tomba Gesù, con questa preghiera, mostra di essere assolutamente certo dell'aiuto del Padre. A dire il vero, Gesù non prega nemmeno, ma ringrazia già per l'esaudimento di cui è sicuro, sapendo di avere lo stesso potere del Padre di chiamare i morti dal sepolcro secondo il proprio volere (5,21). Se pronuncia comunque la sua «preghiera» è per suscitare la fede degli ascoltatori, una fede che ha per oggetto il fatto che il Padre ha mandato Gesù. Questa fede è il fine stesso della sua missione: Gesù opera per suscitare questa fede d'esser stato mandato dal Padre.

3) 12,50: *kai. oida ofi h'entolh autou/ zwh aiwnioj estin. Aloum egw. lalw/ kaqwj eirhken moi o' pathr(oufwj lalw* (E so che il suo comandamento è la vita eterna. Ciò che io dico, come il Padre mi ha detto, così lo dico). Nel grido finale del «Libro dei segni» Gesù ancora una volta rivendica la sua unità con Dio, cosicché chi crede in Gesù e chi lo vede crede in Colui che l'ha mandato e vede Lui (12,44). La parola di Gesù ha per l'uomo un senso assoluto e sarà – nel caso in cui questi non le credesse – la causa della sua condanna. Dunque la parola di Gesù ha il medesimo effetto della parola di Dio stesso. Ma questa identificazione con Dio viene completata con l'espressione di dipendenza di Gesù dal Padre: Questi gli ha comandato che cosa deve dire. E Gesù sa che il suo comando è la vita eterna. Gesù trasmettendo la parola divina non ne è uno strumento inconsapevole, ma sa perfettamente che cosa contiene, che cosa significa e quale effetto ha la parola comandata. La perfetta conoscenza dell'opera del Padre e della sua propria opera è fondata nell'unità con il Padre che è possibile, da parte di Gesù, grazie alla sua obbedienza.

4) 13,1.3: *Pro de thj eortlj tou pasca eiuj o' Vhsouj ofi h'egen autou/ h' wfa iha netabh'ek tou kosmou toutou proj ton patera(agaphsaj touj iudaiouj touj en tw/ kosm/ eij teloj hgaphsen autouj (...) eiuj ofi panta eirhken*

autw/o`pathr ejy taj ceiraj kai. ofi apo qeou edhlgen kai. proj ton qeon upagei (Prima della festa di Pasqua, sapendo Gesù che era venuta la sua ora di passare da questo mondo al Padre, avendo amato i suoi che erano nel mondo, li amò fino al compimento... Sapendo che il Padre gli aveva dato tutto nelle mani e che da Dio era venuto e a Dio ritornava...). Questo testo è di una portata eccezionale per il nostro tema. Si tratta dell'introduzione alla scena della lavanda dei piedi con cui si apre il «Liber gloriae». Gesù sta per sigillare e completare tutta la sua missione con l'ora della sofferenza e della morte che però è nello stesso tempo l'ora della gloria. Giovanni inizia questa parte del suo libro in un modo molto solenne. Gesù agisce in piena autocoscienza e sovranità. A Giovanni questo aspetto sta molto a cuore, qui e anche nella descrizione della passione stessa. In questo caso menziona due volte che Gesù sapeva. Il suo sapere ha per oggetto l'Ora venuta, l'ora del suo passaggio (*pesah*□) verso il Padre (v. 1), e il fatto che il Padre gli ha dato tutto nelle mani e che nel Padre ha il punto di partenza e il punto d'arrivo (v. 3). Dunque Gesù ha piena consapevolezza del suo destino immediato e la conoscenza del suo senso: la sua morte è in realtà un passaggio nella gloria del Padre. Gesù conosce perfettamente la sua identità, definita mediante l'origine e il fine nel Padre. La conoscenza di questa unità col Padre è sottolineata anche con la menzione che il Padre gli ha dato tutto nelle mani. Tra queste due espressioni della conoscenza di Gesù si inserisce il v. 2 con la notizia che il diavolo è già all'opera: ha messo nel cuore di Giuda l'idea di tradire Gesù. Questa notizia non distrugge in nessun modo la solennità dei vv. 1.3. Al contrario, l'opera tenebrosa del traditore per così dire viene disarmata, in anticipo inserita e assorbita nella gloria del Figlio di Dio, serve da strumento per la sua glorificazione (cf. 13,31). I vv. 1 e 3 sono paralleli non solo mediante la notizia dell'autocoscienza di Gesù, ma anche mediante la notizia delle conseguenze che Gesù trae da essa: ama i propri nel mondo sino al compimento (v. 1) e lo dimostra col gesto simbolico della lavanda dei piedi (vv. 4ss.). Qui troviamo, in modo perfetto, lo schema trimembrale che c'è in 7,29: la conoscenza – l'essere da – la missione. Gesù sa della sua origine dal Padre e proprio questa consapevolezza lo porta a compiere la sua missione nell'atto supremo dell'amore.

5.2 La conoscenza del Padre da parte di Gesù espressa con i verbi di percezione sensitiva

Più volte Gesù, parlando della sua relazione al Padre, usa i verbi di percezione sensitiva, vedere o ascoltare; nel greco di Giovanni sono i verbi

oraw, *blepw* e *akouw*. Non si tratta certamente di una percezione fisica, dato che l'oggetto di tale percezione è proprio Dio che – in quanto «spirito» (4,24) – non si può vedere (1,18). Si tratta comunque di una percezione intensa e reale. Rispetto a un più astratto «conoscere», il «vedere» e l'«ascoltare» esprimono forse una percezione più concreta, immediata e personale. Comunque sia, Giovanni usa questi verbi in un modo che ci permette di ritenerli per sinonimi dei verbi di conoscenza.

1) *oraw*. Nel dialogo con Nicodemo Gesù dice: *oioipkanen lalouhen kai. of eivrakanen narturouhen* (3,11: Parliamo di ciò che sappiamo e testimoniamo quanto abbiamo visto), mettendo in parallelo la conoscenza e la visione. Da notare è anche la connessione causale tra l'esperienza di conoscere-vedere e l'azione di parlare-testimoniare nella quale sussiste il nucleo essenziale della missione di Gesù.

Più avanti, nel discorso eucaristico, Gesù esplicita un principio generale che però vale in senso pieno soltanto per lui: *o`wh para. tou qeouf outof eivraken ton patera* (6,46: Colui che è da Dio, lui ha visto il Padre). Qui la possibilità di vedere il Padre è condizionata dall'essere da Dio. È un importante parallelo di 7,29.

In 8,38 Gesù insiste sull'origine divina della sua parola che ha la potenza di rendere liberi quanti rimangono in essa: *aje gw. eivra ka para. tw/ patri. lalw* (Ciò che ho visto presso il Padre, lo dico). Anche qui c'è un nesso chiaro tra l'esperienza del Padre e la missione definita come il parlare.

2) *blepw*. Difendendo la sua pretesa di poter operare di sabato come il Padre, interpretata dai Giudei come la pretesa di uguaglianza con Dio (5,17s.), Gesù insiste sulla sua dipendenza dal Padre in tutto ciò che fa: *ouvdynatai o` uiój poiein afVèautou/ouken ean nh, ti bleph/ton patera poiouta/ algar ah ekeinoj poi/ tauta kai. o` uiój oinoij poiei* (5,19: Il Figlio non può fare niente da se stesso, se non ciò che vede il Padre fare. Infatti, ciò che lui fa, il Figlio lo fa ugualmente). Il Figlio si ispira all'opera del Padre. Da se stesso non può fare niente. Il collegamento del suo operare con quello del Padre avviene mediante la visione. Ma lo stesso collegamento di dipendenza causa anche l'uguaglianza: il Figlio fa letteralmente *oinoij* quanto fa il Padre.

3) *akouw*. La stessa idea come in 5,19, Gesù l'esprime un po' più avanti, sostituendo il verbo *vedere* con quello *ascoltare*: *Ouvdynamai egw. poiein apV esautou/ouken/ kaqvj akouw kriw/ kai. h' krisij h' euh. di kaia estin/ ofi ouv*

zhtw/ta qellma ta enon alla ta qellma tou/pepyantoj ne (5,30: Io non posso fare niente da me stesso. Come ascolto giudico e il mio giudizio è giusto, perché non cerco la mia volontà, ma la volontà di colui che mi ha mandato). Di nuovo Gesù non può fare niente da sé, è del tutto dipendente dal Padre, giudica come ascolta, e ciò malgrado il fatto che il Padre gli ha rimesso tutto il giudizio e gli ha dato il potere di giudicare (5,22.27). La garanzia della giustezza del suo giudizio sta, oltre al fatto di svolgerlo secondo quanto sente dal Padre, anche nel fatto che cerca la sua volontà; è un'altra espressione della sua sottomissione al Padre e della sua dipendenza da Lui. Eppure proprio questo stesso atteggiamento è il fondamento del suo potere, dello stesso che appartiene a Dio solo. Il giudizio del Figlio fa parte della sua missione salvifica. Di nuovo vi troviamo la conoscenza – insieme all'essere dal Padre, in quanto Gesù non può fare niente da se stesso – collegata con il tema della missione.

Anche nelle altre tre ricorrenze il verbo *akouw* esprime la dipendenza di Gesù dal Padre in vista della sua missione, definita con il verbo *lalew aj lhkousa par Vautou/tauta lalw/eij ton kosmon* (8,26: Quanto ho udito da lui, lo dico al mondo); *zhteite, ne apokteitai anqrwpon of tln alhgeian uin* *l elal hka lh lhkousa para tou/geou* (8,40: Cercate di uccidere me, un uomo che vi ha detto la verità che ha udito da Dio); *uinj de eirhka filouj(ofi panta ajlhkousa para tou/patroj nou egwrisa uin* (15,15: Vi ho chiamati amici, perché tutto ciò ho udito dal Padre mio, l'ho fatto conoscere a voi).

Possiamo concludere che quando Giovanni esprime la conoscenza del Padre da parte di Gesù con i verbi di percezione sensitiva afferma con ciò la sua dipendenza da Dio nella sua opera. Gesù è dipendente da Dio come un bambino che diventa l'uomo imitando i genitori, come un artista che per creare deve avere una fonte d'ispirazione, come un organo di percezione che per percepire qualcosa deve avere quella cosa. Allo stesso modo Gesù è dipendente dal Padre in ogni sua attività. Nello stesso tempo, però, viene affermata anche la parità di Gesù col Padre, in quanto l'operare di Gesù – ispirato a quanto vede e sente dal Padre – è uguale con quello di Dio oppure addirittura identico con esso. Possiamo ancora aggiungere che questo vedere e sentire Dio da parte di Gesù è, come la sua conoscenza di Dio in generale, esclusivo, stando in opposizione all'ignoranza di Dio da parte degli uomini, espressa con gli stessi verbi. Gesù infatti deve dire ai Giudei riguardo al Padre: *oute fwln autou/pwpote akhkoate oute eibj autou/eirakate* (5,37: Non avete mai ascoltato la sua voce, né avete visto il suo volto).

5.3 Gesù conosce il cuore del Padre

La conoscenza che Gesù ha del Padre traspare anche da altri detti che non contengono i verbi di conoscere né quelli di percezione sensitiva. In questa serie di detti Gesù manifesta di conoscere il cuore del Padre, i suoi atteggiamenti e desideri, la sua volontà e più generalmente le cose divine, i misteri del regno di Dio. Possiamo vedere almeno qualche esempio. Gesù conosce le condizioni per entrare nel regno di Dio (3,3.5; cf. 14,6), come pure conosce l'amore con cui Dio ha amato il mondo (3,16; cf. 16,27). Sa che è venuta l'ora della vera adorazione di Dio e chi sono i veri adoratori secondo i criteri di Dio (4,21-24). Sa anche che il Padre dà il vero pane dal cielo (6,32) e conosce la sua volontà riguardo alla salvezza degli uomini (6,39-40). È infine al corrente dei molti posti nella casa del Padre (14,2). Gesù conosce il Padre tanto bene da poter esprimere il giudizio su di Lui: «è veritiero» (7,28; 8,26).

5.4 Gesù sa quanto il Padre fa nei suoi riguardi

Gesù conosce il Padre anche mediante l'agire di Dio nei suoi riguardi. Oltre ai verbi di mandare, di cui mi sono già occupato, prevalgono, tra i verbi con cui Giovanni descrive questo agire di Dio in favore di Gesù, «dare» e «amare», su cui mi soffermerò più avanti, trattando dell'essere di Gesù «dal» Padre. Qui invece bisogna menzionare ancora altre azioni di Dio con o per Gesù: il Padre «ha dato» il suo Figlio unigenito per la salvezza del mondo (3,16), gli mostra tutto ciò che lui stesso fa (5,20), testimonia a suo favore (5,31.37; 8,18), su di lui «ha messo il sigillo», autenticandolo (6,27), attira a lui la gente (6,44.65), gli ha insegnato (8,28), lo glorifica (8,54; cf. 17,1.5), lo ha santificato (10,36), è con lui (8,16.29; 16,32). Gesù è cosciente di tutto quanto e sa di incontrare il Padre dietro e in tutto ciò che gli succede. Lo riconosce nella presenza degli uomini che incontra e che vengono da lui, perché il Padre li attira a lui, ha insegnato a loro, glieli ha dati. Ma lo incontra anche nell'inimicizia infondata del mondo (15,25), nell'Ora dura del tradimento e della sofferenza, la cui venuta, svolgimento e senso Gesù conosce (12,23.27; 13,1; 17,1; 18,4) e nella quale il Padre glorifica il suo Unigenito.

In tutti questi modi il Quarto Vangelo costata che Gesù conosce il Padre. Se volessimo interrogare Giovanni sul «come» Gesù conosce il Padre, se volessimo ricostruire psicologicamente la conoscenza di Gesù a partire dal testo del Quarto Vangelo, rimarremmo senza risposta. Giovanni non descrive il modo della conoscenza che Gesù ha del Padre. Viene solo

costatato il fatto che Gesù conosce il Padre e ne vengono indicate delle conseguenze e implicazioni. La conoscenza stessa di Gesù riguardo al Padre rimane il mistero tra il Padre e il Figlio. Non possiamo, in base alle affermazioni di Gesù, dipingere un ritratto del Padre. Sempre vale che «Dio nessuno l'ha mai visto» (1,18), perché «solo colui che è da Dio ha visto il Padre» (6,46). Eppure non dobbiamo rassegnarci troppo. Gesù ci offre la sua conoscenza di Dio, ci introduce alla sua visione del Padre e ci offre, in se stesso, il ritratto del Padre (14,9).

CAPITOLO VI

L'ESSERE DI GESÙ DAL PADRE

In 7,29 Gesù ha collegato la sua conoscenza del Padre con il fatto di essere da lui (oltre di essere mandato da lui). Similmente in 6,46, come abbiamo già visto, la conoscenza-visione del Padre è unita alla condizione di essere da Dio. *ParVautou'eini*, questa succinta frase è molto densa e ricca di contenuto, esprime in modo generale la totale e sostanziale dipendenza di Gesù da Dio, la dipendenza del suo essere dall'essere del Padre. Abbiamo pure visto che anche con il concetto della conoscenza viene espressa la dipendenza di Gesù – nel suo operare – da Dio. Ma anche in tanti altri passi in Gv troviamo la stessa realtà della dipendenza di Gesù da Dio, espressa in diversi modi: insomma Gesù deve al Padre tutto ciò che fa, può, ha ed è. Vediamone qualche esempio.

In 5,26 Gesù proclama in un solo respiro, insieme con la coscienza di possedere la vita in modo sovrano e autonomo, anche la coscienza della dipendenza totale dal Padre: *wšper gar o'pathr ecei zwhn en eautw/ oušwj kai. tw/uiv/ ehwken zwhn ecein en eautw/* (Come infatti il Padre ha la vita in se stesso, così ha dato anche al Figlio di avere la vita in se stesso). Il Figlio possiede la stessa vita, con la stessa sovranità del Padre – sempre però soltanto in base al dono ricevuto dal Padre. Stiamo di fronte ad un paradosso: il Padre ha dato al Figlio di avere la vita in sé. «In quanto dono, dipende la vita del Figlio dal Padre; eppure la vita del Figlio è la stessa vita creativa – in contrario della vita creata – che distingue il Padre. (...) In quanto *dono* pieno, la vita e l'agire del Figlio sono subordinati a quelli del Padre; come *dono pieno*, sono uguali a quelli del Padre»³⁶⁹. Gesù vive in un modo diverso da noi, in un modo più forte e vero, ciò però solo grazie al Padre: *kaqw' apeteilen ne o'zwh pathr kagw. zw/ dia ton patera/ kai. o' trwgwn ne kakeinoj zhsei di Vene* (6,57: Come mi ha mandato il Padre, il

³⁶⁹ M. WALDSTEIN, «Die Sendung Jesu und der Jünger im Johannesevangelium», *IKZ* 19 (3, 1990) 208: «Als Geschenk hängt das Leben des Sohnes vom Vater ab; und doch ist das Leben des Sohnes dasselbe schöpferische Leben – im Gegensatz zu geschaffenem Leben –, das den Vater auszeichnet (...) Als vollständiges *Geschenk* sind Leben und Wirken des Sohnes dem des Vaters untergeordnet; als *vollständige* Gabe sind sie dem des Vaters gleich».

vivente, e io vivo grazie al Padre, così anche colui che mangia me vivrà grazie a me). Questo ultimo testo è importante anche per la sua connessione con la missione di Gesù. Essa consiste nel dare la vita a quanti lo mangiano. Ora questo è possibile solo con il presupposto della vita che Gesù ha a sua disposizione. Di nuovo la missione deriva da ciò che Gesù è grazie al Padre.

Se Gesù dipende dal Padre in tutto il suo essere, ne segue che anche tutto ciò che Gesù ha viene dal Padre (17,7), anzi è nello stesso tempo del Padre: la sua parola (14,10.24), la sua dottrina (7,16), le sue opere (10,37-38), semplicemente tutto (16,15; 17,7.10). Naturalmente, anche tutta l'opera di Gesù, tutte le sue azioni derivano e dipendono da Dio. Questa verità traspare in tutto il Quarto Vangelo in tanti modi. Ho già menzionato le affermazioni di Gesù di parlare secondo quanto ha visto o sentito dal Padre. Gesù è dipendente dal Padre come i sensi da ciò che percepiscono. Allo stesso modo Gesù deve la sua azione al Padre, che imita sempre: come lui opera finora (5,17) e risuscita i morti (5,21). Facendo le opere del Padre, Gesù rivendica una somiglianza unica del suo agire con quello del Padre, che equivale, a giudizio dei giudei, ad un «farsi uguale a Dio». E tuttavia nello stesso tempo egli afferma la sua totale dipendenza dal Padre. «L'unità singolare dell'agire di Gesù con quello del Padre è fondata nella sua dipendenza assoluta dal Padre. (...) All'origine dell'uguaglianza del Figlio col Padre nell'operare sta il suo amore (5,20)»³⁷⁰. L'uguaglianza dell'agire – risuscitare e far vivere (5,21) e giudicare (5,22) – scaturisce dall'uguaglianza dell'essere, dell'avere la vita in sé (5,26). «Anche qui (...) viene affermata l'uguaglianza del Figlio col Padre nell'attività e nella vita, ma si tratta di *un'uguaglianza donata*, e quindi in totale dipendenza da lui»³⁷¹.

C'è un altro concetto che indica la dipendenza di Gesù da Dio nella sua esistenza, nel suo parlare e operare: è quello di *entollh, entellomí*. Gesù dà e riceve di nuovo la vita, parla e opera come il Padre gli ha comandato.

Non solo ciò che Gesù fa durante la sua vita terrena, lo può fare solo grazie al Padre, ma anche ciò che farà per i discepoli dopo la sua glorificazione: manderà loro il Paraclito dal Padre (15,26); ma perché lo possano ricevere, Gesù dovrà pregare che il Padre lo dia (14,16).

Anche i verbi di movimento, con Gesù come soggetto, esprimono che egli proviene dal Padre (3,2.13; 7,28; 8,42; 16,27-28). Dio è il punto di partenza per Gesù, venuto nel mondo per svolgere la sua missione terrena.

³⁷⁰ G. SEGALLA, «Dio Padre di Gesù Cristo nel Quarto Vangelo», *ScCatt* 117 (2, 1989) 203.

³⁷¹ Ivi.

In modo particolare la dipendenza di Gesù da Dio viene espressa con i verbi «dare» e «amare» con il Padre come soggetto e Gesù come destinatario. Infatti tutto ciò che Gesù è, ha e può e che riguarda la sua missione gli viene dato dal Padre. Questi gli ha dato «tutto» (3,5; 6,37.39; 13,3; 17,2.7), tutto il giudizio (5,22), gli dà di avere la vita in sé (5,26) e le opere da compiere (5,36; 17,4), ma anche qualsiasi cosa gli chieda (11,22), il comando di che cosa deve fare e parlare (12,49), il potere su ogni carne (17,2), le parole (17,8), il suo nome (17,11.12), la sua gloria (17,22.24), gli uomini da salvare (10,29; 17,6.9. 24; 18,9) e finalmente il calice da bere (18,11). In tutti questi doni Gesù riconosce la presenza del Padre e si riconosce dipendente da lui.

La ragione per cui il Padre dà a Gesù tutto quanto è l'amore paterno verso il Figlio. In 3,35 questo amore è messo in parallelo con il dono onnicomprensivo: *o` pathr agapa/ ton uiòn kai. panta dedwken en th/ceiri autou* (Il Padre ama il Figlio e gli ha dato tutto nella sua mano). Un detto simile si trova in 5,20: *o` gar pathr filei/ ton uiòn kai. panta dei/kousin autw/ a/ autoj poiei/ kai. neizona toutwn dei/xei autw/ erga(ifa uinei/ qaunazhte* (Il Padre ama il Figlio e gli mostra tutto ciò che egli stesso fa e gli mostrerà le opere più grandi di queste, cosicché voi vi stupirete). Rispetto a 3,35 qui Giovanni sostituisce il verbo «donare» con «mostrare», inserendo così in questo concatenamento dei temi di dono e di amore un altro, che qui ci interessa, quello di conoscenza. In tal modo si incontrano di nuovo tutti e tre gli elementi di 7,29 che costituiscono i vertici del triangolo: il Padre dà a Gesù tutto (= essere da), gli mostra tutto (= conoscenza), affinché gli uomini possano stupirsi (= missione).

Similmente troviamo questi tre elementi presenti in 10,17: *dia touto, ne o` pathr agapa/ ofi egw. tighni thn yuchn nou(ifa palin labw authn* (Per questo il Padre mi ama, perché io pongo la mia vita, per riprenderla di nuovo). Il Padre ama il Figlio a causa della sua disponibilità di dare e di ricevere di nuovo la vita: questi due atti corrispondono a due vertici del triangolo – dando la vita, Gesù compie la missione, ricevendola di nuovo, manifesta il suo essere dal Padre – mentre l'amore del Padre sperimentato da Gesù rappresenta il terzo vertice, la conoscenza.

In 15,9 viene espressa una chiara continuazione dell'amore del Padre verso il Figlio in quello del Figlio per gli uomini: *kaqw/ hgaphsen me o` pathr(kagw. uia/ hgaphsa* (Come il Padre ha amato me, così anch'io ho amato voi). L'amore di Gesù per i suoi, dimostrato *eij teloj* (13,1), rappresenta il culmine della sua missione; essa deriva dall'amore del Padre per lui. Anche nell'amore verso gli uomini dunque Gesù dipende dal Padre.

In 17,23 l'amore con cui è amato Gesù e l'amore con cui sono amati i suoi è un solo amore, quello del Padre. In 17,24 l'amore del Padre per Gesù è la ragione per cui il Padre gli dà la sua gloria, la quale è da capire non tanto come una fama quanto come una rivelazione del Padre; l'amore e la conoscenza (frutto della gloria-rivelazione), dunque, si collegano. E in 17,26 lo stesso amore del Padre deve essere nei discepoli – in ciò sta il compimento supremo della missione di Gesù. Ecco che anche il tema dell'amore del Padre ha una struttura triangolare: l'amore del Padre per il Figlio significa per quest'ultimo essere dal Padre, non nel senso di una causalità astratta. Gesù sperimenta l'amore del Padre e in ciò conosce il Padre stesso. Da qui proviene l'amore di Gesù per i suoi in cui si rivela e realizza l'amore del Padre per il mondo – e proprio in questa rivelazione e realizzazione dell'amore divino per il mondo consiste fine vero e proprio della missione del Figlio nel mondo.

CAPITOLO VII

RAPPORTO TRA LA CONOSCENZA DEL PADRE DA PARTE DI GESÙ E IL SUO ESSERE DAL PADRE

In 7,29 la conoscenza del Padre da parte di Gesù e il suo essere dal Padre sono strettamente collegati. Dopo aver presentato altri passi in Gv in cui incontriamo la conoscenza del Padre da parte di Gesù e l'essere di questo ultimo da Dio, vorrei riflettere sul rapporto tra queste due realtà. Come possiamo caratterizzare questo rapporto? In 7,29 Gesù giustifica la sua conoscenza di Dio con il suo essere da Lui. In Gv queste due realtà sono quasi due espressioni parallele della stessa dipendenza di Gesù da Dio. Possiamo dire che in Gesù la conoscenza di Dio e il suo essere da lui si implicano, spiegano e condizionano reciprocamente. Gesù conosce il Padre perché è da lui, ma anche è da lui in quanto lo conosce. La conoscenza di Gesù è l'espressione del suo essere dal Padre, ma nello stesso tempo (meglio nella stessa eternità) ne è modo e, in un certo senso, causa. Nella persona del Figlio di Dio l'essere da Dio e la conoscenza del Padre si identificano. Gesù stesso esistenzialmente identifica se stesso con la conoscenza di Dio la quale costituisce così la sua identità personale.

Per poter continuare nella riflessione sulla conoscenza del Padre da parte di Gesù in relazione al suo essere da Dio, vorrei premettere una riflessione sulla conoscenza umana. Conoscere significa aprirsi a ciò che sta fuori di me, esteriore rispetto a me, e lasciarlo entrare dentro, ospitarlo in me. La realtà a me esteriore diventa interiore, presente in me. Ciò che non sono io, diventa parte di me stesso. Il fondamento della conoscenza è la capacità ricettiva.³⁷² Questa ricettività significa un atteggiamento specifico del

³⁷² H.U. VON BALTHASAR, *Theologik. I. Wahrheit der Welt*, Einsiedeln, 1985, 36-37: «Rezeptivität (...) besagt eine eindeutige Seinsvollkommenheit, die nur die entsprechende Ergänzung der Selbstbewusstheit ausdrückt. Rezeptivität bedeutet Ansprechbarkeit durch fremdes Sein, Offenstehen für etwas anderes als für den eigenen subjektiven Innenraum, Fenster haben für alles, was seiend und wahr ist. Rezeptivität besagt die Macht und die Möglichkeit, im eigenen Hause Fremdes zu empfangen und gleichsam zu bewirten. Je vollkommener also ein Wesen sich selbst besitzt, je freier es demnach ist, um so aufgeschlossener, um so rezeptiver ist es auch für alles, was es umgibt».

soggetto conoscente rispetto all'oggetto da conoscere, un atteggiamento pieno di rispetto, di gratitudine, di povertà. Il soggetto non crea la realtà, bensì la riceve come un dato di fatto. Lascia all'oggetto di avere la parola decisiva. Nel atto di conoscere il soggetto conoscente si lascia determinare da ciò che conosce. Già nell'atto stesso di conoscere il soggetto conoscente viene determinato dall'oggetto. Non esiste una conoscenza senza oggetto, si conosce sempre qualcosa. La facoltà conoscitiva si attiva, appena all'orizzonte appare un oggetto da conoscere. Esso mette il soggetto in moto, provoca la sua capacità conoscitiva, la porta verso l'atto di conoscere. Con esso il soggetto conoscente accoglie e ospita l'oggetto conosciuto in sé. Il modo di questo accogliere è già determinato dall'oggetto (naturalmente supposte attive le capacità proprie del soggetto). Per le realtà visibili bisogna aprire gli occhi, per quelle acustiche tendere gli orecchi. Il modo e metodo di conoscere viene determinato dall'oggetto. Ogni oggetto esige un approccio proprio. L'oggetto poi determina il soggetto rispetto al contenuto della conoscenza: esso si identifica con l'oggetto stesso, con la sua essenza. Così nell'atto di conoscere il soggetto conoscente e l'oggetto conosciuto si identificano³⁷³. Nell'atto di conoscere dunque si realizza una certa identificazione del soggetto con l'oggetto, nella quale il soggetto si adegua all'oggetto, mentre adegua l'oggetto a se stesso e lo assimila. La verità come il fine di ogni processo conoscitivo è stata definita come *adaequatio rei et intellectus*³⁷⁴. In che modo il soggetto si adegua? Il conoscente assorbe per così dire il conosciuto in sé, svuotandosi nello stesso momento di sé e facendo spazio al conosciuto il quale riempie tutto lo spazio del conoscente, divenendone contenuto³⁷⁵. Nell'atto di conoscere il soggetto

³⁷³ K. VRÁNA, *Antropologia filosofica*, Roma 1984, 110: «L'oggettività dell'oggetto conosciuto si risolve tutta nell'essere conosciuto, posseduto intenzionalmente e presente al soggetto conoscente. La soggettività del soggetto conoscente, a sua volta, si risolve tutta nell'essere aperto all'oggetto, nel possedere intenzionalmente l'oggetto (= la presenza dell'oggetto nel soggetto). Aristotele (*De anima* II,2) ha intuito il carattere intenzionale della conoscenza sensitiva scrivendo: "Uno è l'atto del sentito e del senziente." La filosofia scolastica, a sua volta, traduce la formulazione aristotelica così: "Cognoscens in actu et cognitum in actu sunt unum". Si dice bene "in actu", perché né il soggetto conoscente, né l'oggetto conosciuto si esauriscono completamente nella presenza-identità intenzionale».

³⁷⁴ La definizione è stata formulata da Isaac Ben Solomon Israeli (cca. 850-950), un filosofo ebreo-egiziano, che in essa sintetizzò la realistica concezione aristotelica della verità. Dopo è stata ripresa da S. Tommaso d'Aquino ed è largamente presente nella filosofia moderna. Cf. *Enciclopedia Garzanti di Filosofia*, ed. L. Boni, Milano ²1990, 4.

³⁷⁵ H.U. VON BALTHASAR, *Theologik. I. Wahrheit der Welt*, 119-120: «Die bewusste und freie Zuwendung zum Gegenstand der Erkenntnis hat zunächst den Charakter eines

conoscente lascia l'oggetto determinare la sua identità. Non tutta l'identità personale, certamente, ma l'identità del conoscente in quanto conoscente. Il conoscente, proprio in quanto conoscente, si identifica con la sua conoscenza, che però è sempre una conoscenza di qualcosa o di qualcuno. Non esiste una conoscenza senza contenuto. E il contenuto della conoscenza non è dato dal soggetto, ma dall'oggetto. Il conoscente si identifica con il conosciuto, e così veramente si identifica, cioè trova la propria identità. Il soggetto si definisce mediante la cosa conosciuta: Io sono colui che conosce questa cosa. Questa identificazione non avviene sul livello ontologico, ma proprio su quello di conoscenza. Sul livello gnoseologico il soggetto deve la sua identità, del conoscente, all'oggetto conosciuto. Il soggetto trova se stesso grazie e attraverso l'oggetto³⁷⁶.

Questa identificazione del soggetto con l'oggetto non significa una soluzione del soggetto nell'oggetto, come se il soggetto diventasse un recipiente inconscio per l'oggetto. Nell'atto di conoscere l'oggetto si fa presente nel soggetto, il quale ne è cosciente. Il soggetto non solo conosce l'oggetto ma è pure cosciente di se stesso come conoscente l'oggetto. È

wahren und ernsten Zur-Verfügung-Stehens. Das Subjekt legt gleichsam seine ganze Subjektivität beiseite, um nichts anderes mehr zu sein als reine vernehmende Öffnung für das Objekt. In diesem Verzicht auf das Eigene, um das Fremde besser auffassen zu können, liegt der Aufbau alles dessen, was man Vorurteil nennt, und was die reine Auffassung des Objekts behindert. Es bedarf keiner geringen Anstrengung der Spontaneität des Subjekts, um es dazu zu bringen, nichts anderes mehr sein zu wollen als Aufnahmefähigkeit, Rezeptivität. Das Subjekt verzichtet auf das eigene Wort, um nur das Wort der Sache zu hören. Es ist gewillt, die Rede der Dinge, die sich aussprechen wollen, nicht zu unterbrechen. Es hat sich vorgenommen, den Dingen zu Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Dieser Wille zur Gerechtigkeit ist bereits eine Tat der Liebe, weil sie das fremde Gut und die fremde Wahrheit dem eigenen Gut und der eigenen Wahrheit vorzieht».

³⁷⁶ H.U. VON BALTHASAR, *Theologik. I. Wahrheit der Welt*, 39: «Die Gleichzeitigkeit der Selbsterkenntnis und der Welterschlossenheit muss als innere Untrennbarkeit verstanden werden. Es ist nicht so, dass das weltliche Subjekt zuerst in einsamer Beschäftigung mit sich selbst in seinem eigenem Licht das Maß seines Seins aufnehmen und dabei vielleicht noch erkennen würde, dass ihm die Möglichkeit eigene, fremde Wahrheiten außerhalb seines Ich zu erfassen. Vielmehr ist die Selbsterkenntnis gleichzeitig mit dem aktuellen Angesprochensein durch die fremde Wahrheit. Nur dann wird dem Subjekt das Maß des Seins in Gestalt des Selbstbewusstseins übergeben, wenn es durch einen fremden Anruf aufgefordert wird, fremde Wahrheit mit diesem Maßstab zu messen. Subjektivität ist in keinem Augenblick ein einsames und selbstgenügsames Verweilen bei sich selbst, sondern ein Immer-je-schon-beschäftigt-sein mit der umgebenden Welt. Die Einheit des Ich als Subjekt ist immer auch die „Einheit der Apperzeption“, die sich im Akt der urteilenden Synthesis in der Erkenntnis des Objekts verwirklicht».

cosciente della sua conoscenza. Nell'atto di conoscere il soggetto arriva a conoscere non solo l'oggetto ma anche se stesso come soggetto conoscente, però sempre mediante l'oggetto conosciuto. In altre parole, nell'atto di conoscere il soggetto conoscente, identificandosi *con* l'oggetto, si identifica anche *attraverso* l'oggetto, distinguendosi da esso. Nel momento in cui l'oggetto diventa una parte del soggetto stesso, quest'ultimo si rende conto di essere un altro rispetto all'oggetto. Ma questa presa di coscienza di sé è dovuta proprio alla presenza dell'oggetto³⁷⁷.

Il fatto che il conoscente deve se stesso al conosciuto svela uno stato fondamentale del soggetto, quello di povertà di spirito. Il soggetto è tanto capace di conoscere, quanto sa essere povero, aperto, accogliente per l'oggetto. Facendo spazio dentro di sé accoglie la realtà che è esteriore rispetto a esso ma che diventa suo contenuto e parte di lui stesso, del suo mondo interiore. Più è povero di spirito e aperto per conoscere, più è ricco alla fine. In un certo senso infatti si diventa quanto si conosce. L'Io del conoscente trova se stesso solo perdendo se stesso come un individuo autonomo, chiuso in sé, autosufficiente e autosoddisfatto, e lasciando vivere in sé l'altro, il conosciuto. L'Io conoscente vive solo morendo a se stesso e vivendo per il conosciuto.

Se quanto detto finora vale generalmente, in ogni processo conoscitivo, allora vale tanto più e in un senso molto più profondo nel caso di Gesù. Anche Gesù si lascia determinare da quanto conosce, anche lui, e lui in un senso veramente unico, si identifica con il conosciuto, anche lui è quanto conosce. Descrivendo la conoscenza che Gesù ha del Padre dobbiamo però tener conto che non è una semplice conoscenza umana di un oggetto afferrabile con l'intelletto umano. Stiamo di fronte a un mistero dei rapporti

³⁷⁷ H.U. VON BALTHASAR, *Theologik. I. Wahrheit der Welt*, 64: «Das Subjekt bedarf des Objekts, um sich zu entfalten und zu seiner eigenen Wahrheit zu gelangen. Ohne ein in Raum seiner Rezeptivität sich anzeigendes Objekt bleibt das Subjekt unfähig, seine Erkenntnismöglichkeiten in wirkliche Erkenntnis überzuführen. Die aufgeschlagene Bühne bleibt leer; das Drama der Erkenntnis wird nicht gespielt. Erst wenn das Fremde in den Raum des Subjekts eintritt, erwacht es aus dem Dornröschenschlaf: zugleich zur Welt und zu sich selbst. Diese Selbsterkenntnis ist nicht nur äußerlich angeregt durch die Erscheinung des Objekts. Die Subjektivität des Subjekts ist keine fertige Größe, die je schon latent vorhanden wäre und durch die Ankunft des Objekts nur in Erscheinung träte. Wie das Objekt im Subjekt zu sich selber kommt, so kommt das Subjekt erst durch die sich in ihm aufbauende und vollendende Welt zu sich selber. Es findet sich nicht nur im Spiegel der Dinge, es erkennt sich nicht nur in dem, was es nicht ist, sondern es wird in der erkennenden Leistung selbst allererst gebildet. Ohne Welt bleibt es ein ungebildetes Ich. Es hat keine Form, keinen Umriss, keine Prägung, keinen Charakter. Bildung erhält es im Maße, als es Welt in sich aufnimmt und gestalten hilft».

intradivini di cui possiamo parlare solo con grande rispetto e riverenza, sapendo che il nostro linguaggio è sempre un balbettio da bambini. Applicare ciò che sappiamo della nostra conoscenza umana a quella di Gesù significa fare un discorso analogico e dobbiamo dunque tener conto che in esso «per quanto sia grande la somiglianza, maggiore è la differenza», come ci ha avvertito il Concilio Lateranense IV. nel 1215³⁷⁸. Sapendo di questo limite del nostro linguaggio umano possiamo comunque azzardarci a entrare nel mistero della conoscenza di Gesù.

Gesù si lascia determinare da quanto conosce. Che cosa conosce? Dio. Dio stesso è il contenuto della sua conoscenza, riempie tutto il suo essere, ne diventa contenuto. Ciò presuppone, da parte di Gesù, un atteggiamento di povertà di spirito, apertura infinita, ricettività assoluta e obbedienza totale. Gesù si lascia determinare da quanto conosce, da Dio. Non solo nel suo agire, ma ancora prima nel suo essere. Il Figlio, conoscendo il Padre, accoglie in sé tutto ciò che il Padre gli mostra e dà, ed è Lui stesso, Dio. Per la sua apertura infinita Gesù è capace di accogliere tutto l'essere di Dio, da «diventare» lui stesso Dio (si diventa infatti quanto si conosce). Conoscendo Dio, Gesù accoglie tutto ciò che il Padre gli mostra, tutto Dio, e questo Dio diventa il contenuto di Gesù, la sua identità. In tal modo Gesù, stando di fronte a Dio nell'atteggiamento filiale di un'apertura assoluta, è lui stesso Dio, cosicché la sua povertà assoluta è nello stesso momento anche la ricchezza assoluta. Il Figlio non è niente senza il Padre. Tanto è quanto è dal Padre. Non è niente di più di quanto è dal Padre, ma anche niente di meno. Tutto quanto il Padre ha (ed è) viene comunicato al Figlio: *panta ofa ecei o' pathr em, estin* (16,15; cf. 17,7.10). Tutto l'essere del Padre viene condiviso dal Figlio. Nel caso del Figlio vale in senso pieno e ontologico che il conoscente deve la sua esistenza al conosciuto. Egli è da Dio e si riconosce come tale. Egli è in quanto conosce Dio. Egli è *in quanto* conosce e *quanto* conosce. Lui è questa conoscenza. Nella sua persona l'essere e la conoscenza coincidono, l'ontologia e la noetica sono lo stesso.

Gesù è quanto conosce. Conosce Dio, perciò è lui stesso Dio. Ma questa identificazione del conoscente, Gesù, con il conosciuto, Dio, non si risolve in una semplice identità. «Io» ≠ «Tu», ma «Io» = «colui che conosce Te». Si tratta di un'identità con l'alterità mantenuta. Gesù non conosce Dio come sé ma come un Altro di sé. La conoscenza stessa suppone un'identità, ma anche un'alterità, siccome deve avere due momenti: il soggetto e l'oggetto. Gesù conoscendo Dio, non conosce se stesso, ma suo Padre e solo in lui

³⁷⁸ DS 806: «Quia inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior dissimilitudo notanda».

conosce anche se stesso, poiché conosce Dio come Padre. Conoscere Dio come padre significa riconoscersene figlio. Gesù conosce il Padre che gli sta di fronte e nello stesso momento riconosce in sé lo stesso essere, la stessa vita, la stessa potenza e la stessa gloria che ha il Padre il quale gli dona tutto quanto. Gesù conosce Dio come Padre, il Donatore della vita al Figlio, come Colui che ha il Figlio, che con tutto il suo essere è eternamente rivolto al Figlio nell'atto di donare la vita. Gesù dunque nello stesso atto di conoscere conosce il Padre e riconosce se stesso come suo Figlio, perché conosce Dio proprio come Padre. Essere figlio significa essere dal padre. Gesù è il Figlio in quanto è dal Padre e si riconosce ciò che è, il Figlio, in quanto conosce il Padre. Conoscere il Padre da parte di Gesù significa essere aperto e accogliente per il Padre, accettarlo nella sua paternità, cioè nell'atto di donare la vita. Conoscere il Padre dunque significa accettare la vita che il Padre dona e dunque essere suo Figlio. L'essere filiale è l'essere ricevuto dal Padre. Ricevere la vita dal Padre è conoscere il Padre. Il conoscere il Padre e l'essere Figlio, cioè l'essere dal Padre, si identificano pienamente.

Gesù è in quanto conosce Dio e in quanto è da lui. Da qui deriva la sua imparagonabile autocoscienza (espressa tra l'altro con il suo *egw, eiví*, ripetuto più volte) che stupisce tanto i Giudei e implica la pretesa di divinità, ma anche, nello stesso tempo, la sua perfetta umiltà, siccome la sua autocoscienza non è fondata nel suo essere *in sé*, ma nel suo essere *da un Altro*, dal Padre. In Gesù l'autocoscienza si identifica con la conoscenza della sua origine e del suo fine nel Padre. Gesù è l'unico degli uomini che conosca se stesso, che possa testimoniare di se stesso, perché sa donde viene e dove va: *athqly estin h' narturia nou ofi oiéa pogen hēgon kai pou upagw/ uicif de ouk oídate pogen er conai h' pou upagw* (8,14).

La conoscenza di Dio da parte di Gesù la quale fonda l'essere divino di quest'ultimo, non è una conoscenza astratta, impersonale. Gesù conosce Dio non come un essere assoluto, perfetto, immobile..., ma come una persona alla quale è legato con un intimo rapporto. È una conoscenza personale e personalizzante, fa parte della relazione personale tra Gesù e il Padre. Il contenuto di questa conoscenza è la persona, il Padre. L'atto della conoscenza è l'atto personale di apertura, di accoglienza e d'adorazione. L'esito di questa conoscenza è l'autocoscienza del Figlio di Dio. Con il concetto «Figlio» Giovanni «caratterizza l'unico rapporto di Gesù con Dio, col "Padre", la sua origine da lui, il suo legame, anzi l'unità con lui, e ciò non solo in rapporto alla sua opera, ma anche in rapporto alla sua

persona»³⁷⁹. La conoscenza che Gesù ha del Padre fa parte di questo rapporto interpersonale tra il Padre e il Figlio, del rapporto il quale, nella sua ricchezza, si esprime anche in altri modi. «Il concetto della conoscenza include l'abbandono all'altro e in questo e mediante questo lasciarsi determinare dall'altro e in tal modo anche una immanenza reciproca. (...) Conoscere ed essere conosciuto si realizza in questo caso nell'esistenza per l'altro»³⁸⁰. Lasciarsi determinare dall'altro, l'abbandono all'altro, fare spazio in sé per l'altro, l'immanenza reciproca, tutto questo è l'espressione molteplice d'amore. Così in Dio la conoscenza stessa si identifica con l'amore. Come giustamente osserva Rudolf Bultmann, il verbo *gimwskain* riferito a Dio come oggetto, «definisce il rapporto con Dio (...) inteso come una comunione personalissima in cui ogni membro è determinato dall'altro nel suo modo di essere. (...) Il rapporto tra il Padre e il Figlio può essere visto come un *einai eu* (Gv 10,35; 14,11; 17,21; cf. spec. 1Gv 2,3.5; 5,20), anzi addirittura come un *efi einai* (Gv 10,30), ma anche come un reciproco *gimwskain* (...) Da tutto ciò risulta chiaramente che il *gimwskain* rappresenta il dato supremo e autentico dell'esistenza; ed è pure evidente che questa realtà suprema si risolve in ultima analisi nell'*agaph*³⁸¹.

³⁷⁹ H. SCHLIER, «Zur Christologie des Johannesevangeliums», in *Das Ende der Zeit*, Freiburg – Basel – Wien 1971, 90: Der Titel “der Sohn Gottes” «charakterisiert nach Joh Jesu einzigartiges Verhältnis zu Gott, dem “Vater”, seine Herkunft von ihm, seine Verbundenheit, ja Einheit mit ihm, und zwar nicht nur hinsichtlich seines Wirkens, sondern unleugbar auch hinsichtlich seiner Person».

³⁸⁰ H. SCHLIER, «Glauben, Erkennen, Lieben nach dem Johannesevangelium», in *Besinnung auf das Neue Testament*, Freiburg 1964, 285: «In dem Wort Jesu: „Ich bin der gute Hirte und erkenne die Meinen, und die Meinen erkennen mich“ (10,14), schließt der Begriff Erkennen das sich zu Einlassen auf den anderen, das darin und dadurch von Erkannten Bestimmtwerden und Bestimmtsein und das so einander Innenwerden ein (...) Das Erkennen und Erkanntsein realisiert sich in diesem Fall als ein für den anderen Da-sein».

³⁸¹ R. BULTMANN, «*gimwskw*», in *ThWNT*, I, 711: Das Verb *gimwskain* «bezeichnet (...) in betonter Weise das Verhältnis zu Gott und zu Jesus, und zwar als das einer (persönlichen) Gemeinschaft, in der jeder durch den andern in seiner Existenz entscheidend bestimmt ist. (...) Das Verhältnis zwischen dem Vater und dem Sohn, das sonst als *einai eu* (Joh 10,35; 14,11; 17,21; vgl. bes. 1Joh 2,3.5; 5,20), ja als *efi einai* (10,30) beschrieben werden kann, ist ein wechselseitiges *gimwskain* (...) Wenn aber der Erkennende in seinem Sein durch den bestimmt ist, den er erkennt, so wird der Sinn des Erkennens bestimmt durch die Seinsweise des Erkannten. (...) Dass also die höchste und eigentliche Seinsweise des Daseins bezeichnet, ist deutlich; deutlich ist aber auch, was sachlich als diese verstanden ist: die *agaph*.

CAPITOLO VIII

LA MISSIONE DI GESÙ IN RAPPORTO ALLA SUA CONOSCENZA DI DIO E IL SUO ESSERE DA LUI

Gesù è il Figlio di Dio, è dal Padre, lo conosce. Come tale è mandato nel mondo. L'essere dal Padre e la missione sono le ragioni con le quali Gesù giustifica, in 7,29, di conoscere Dio. Come Gesù è dal Padre, così è anche mandato da lui. Secondo alcuni autori, come si è visto, essere da Dio ed essere mandato da lui è la stessa cosa, espressa semplicemnete in due modi diversi, e si tratta dunque di un parallelismo di sinonimia. In tal caso essere da lui riguarderebbe solo l'origine della missione di Gesù, non del suo essere. Ma anche se non vogliamo vedere i due elementi come del tutto identici, considerando l'essere da lui un'espressione della dipendenza ontologica più profonda, nel senso dell'origine eterna del Figlio nel Padre, e non solo dell'origine della missione temporale, dobbiamo nondimeno vedere tra l'essere di Gesù dal Padre e la sua missione un legame molto stretto. Colui che eternamente proviene dal Padre, viene da lui nel mondo. Nella sua missione si prolunga per così dire il suo essere dal Padre. Il suo essere dal Padre è il fondamento e la ragione della sua missione la quale, a sua volta, rivela il suo essere dal Padre. Entrambe le realtà sono quindi connesse con la conoscenza del Padre da parte di Gesù.

8.1 Obiettivo della missione di Gesù

Prima di riflettere sulla missione di Gesù in relazione alla sua conoscenza del Padre e al suo essere da lui bisogna descrivere in modo più preciso questa missione. Essa viene presentata da Giovanni non solo con i verbi di mandare, ma anche in altri modi. Tutta l'esistenza terrena di Gesù è dovuta alla sua missione nel mondo e si identifica con essa. Gesù non è venuto da sé, ma è stato mandato (7,28). Per lui, infatti, nascere e venire nel mondo sono paralleli e si compiono entrambi in vista della sua missione, della testimonianza resa alla verità (18,37). Se allora la sua esistenza terrena è dovuta alla sua missione, ne segue che tutte le affermazioni riguardo al fine della sua esistenza parlano anche della sua missione e che dunque per descrivere il contenuto e il fine della sua missione bisogna tener conto non

solo delle asserzioni con i verbi di mandare, ma anche di tutte quelle che esprimono in diversi modi la ragione d'esistere di Gesù.

Dei verbi di mandare, *apostellw* e *peipw*, che indicano la missione di Gesù in modo primario ed esplicito, e del loro rapporto si è già ampiamente parlato nell'analisi semantica della prima pericope (7,24-30), qui basta rievocare l'essenziale. Questi verbi esprimono soprattutto la realtà della missione di Gesù, cioè il suo invio da parte di Dio, e il rapporto tra il Padre, che manda, e Gesù, che è mandato. Paradossalmente solo in pochi passi viene direttamente esplicitato il fine della missione di Gesù.

Per quanto riguarda il verbo *apostellw*, esso indica il fatto fondamentale che Gesù è stato mandato dal Padre, realtà che determina l'identità personale di Gesù in modo che conoscere lui o credere in lui stesso e credere che «tu mi hai mandato» praticamente equivalgono (cf. 5,36; 6,29; 11,42; 17,3.23.25). L'espressione «tu mi hai mandato» viene usata quasi come una formula di fede, esprimendo la principale verità cristologica. Il fatto che Gesù è mandato dal Padre non solo giustifica la sua pretesa di poter parlare e agire nel suo nome (3,34), ma nello stesso tempo mostra il mistero della sua origine divina; Gesù infatti spesso parla del suo invio e della sua provenienza da Dio in modo parallelo: mandato dal Padre, (pro)viene da Lui³⁸².

Solo una volta il verbo *apostellw* fa parte di un'asserzione che contiene lo scopo della missione; tale scopo è la salvezza del mondo: *ou gar apesteilen o'geoj ton uion eij ton kosnon ija krinh/ ton kosnon(atIViifa swqh/o kosnoj di Vautour*(3,17).

Il verbo *peipw* serve nella maggioranza delle ricorrenze a definire il Padre di Gesù come *o'penyaj ne*. Questo participio aoristo indica colui che ha dato origine alla missione di Gesù e rimane sempre dietro questa missione che «non è da concepire come un invio iniziale con dei compiti, che poi dall'inviato vengono svolti in modo autonomo. (...) Gesù rimane sempre, continuamente e radicalmente dipendente dal Padre in ogni sentimento, parola e opera (...) Gesù non è mai solo, autonomo»³⁸³. Dietro

³⁸² *Par Vautou/eini kakeinoj ne apesteilen*(7,29); *ouk gar apVesautou/ehlufa(atIV ekeinoj ne apesteilen*(8,42); *egnisan alhqwj ofi para sou/edhlon kai epistesan ofi su, ne apesteilaj*(17,8). In 6,57 l'invio di Gesù dal Padre è messo in rapporto ancora più esplicito con il legame ontologico-esistenziale di Gesù col Padre: *kaqwj apesteilen ne o' zwh pathr kagw.zw/dia ton patera*. In 17,23 c'è un legame importante tra l'invio di Gesù e l'amore di Dio verso Gesù e verso gli uomini; in tal modo l'invio è da capire come l'atto dell'amore di Dio per Gesù e per il mondo: *su, ne apesteilaj kai hgaphsaj autoj kaqwj eue hgaphsaj*.

³⁸³ G. SEGALLA, «Dio Padre di Gesù Cristo nel Quarto Vangelo», 216.

tutto ciò che Gesù fa sta un Altro, il Padre che l'ha mandato. Designando il Padre come *o`penyaj ne*, Gesù esprime la sua dipendenza da lui e la sua sottomissione a lui³⁸⁴. Ma ci sono anche delle ricorrenze di *o`penyaj ne* dove si afferma piuttosto che Gesù ha la stessa dignità del Padre³⁸⁵. Questa gli appartiene sia a causa dell'invio con autorità, sia in forza del suo stato precedente in cui stava presso il Padre e che è punto di partenza per l'invio. In ogni caso Gesù, in quanto mandato dal Padre, lo rappresenta con la sua stessa autorità.

Anche il verbo *peipw* è collegato con l'idea del fine della missione di Gesù. In 6,38 Gesù esprime la volontà di *o`penyaj ne*. Gesù non deve perdere nessuno di quanti gli ha dati, ma risuscitarli nell'ultimo giorno. In 9,4 Gesù parla delle opere che deve compiere per incarico del Padre, in 12,49 parla di quanto ha da parlare. In 12,45 Gesù esprime il fine ultimo della sua missione: che l'uomo possa vedere Colui che l'ha mandato (cf. 14,7.9; 17,3).

Possiamo dunque concludere che Giovanni, usando i verbi *apostellwe* *peipw* per parlare del fine della missione di Gesù, l'esprime nei termini delle parole e delle opere che Gesù compie per la salvezza del mondo, definita come la vita eterna, la risurrezione e la visione di Dio.

Ci sono tanti altri passi nel Quarto Vangelo in cui Gesù parla del fine della sua vita terrena e della sua opera senza adoperare i verbi di «mandare». Talvolta usa il verbo «venire» (nel mondo), talvolta il verbo «cercare». È impossibile menzionare qui tutte le ricorrenze al riguardo, mi limito perciò solo a presentare le categorie di tali asserzioni. Dunque alla domanda perché Gesù sia venuto nel mondo, che fine e senso abbia la sua esistenza, Giovanni risponde: per compiere la volontà di Dio, la sua opera (4,34), per glorificare il Padre (12,27-28); in ciò si compie anche la sua propria gloria (13,31-32; 17,1). Glorificare il Padre, compiendo la sua opera, consiste nel rivelare il suo nome agli uomini. La rivelazione è il concetto centrale che indica il fine della vita e dell'opera di Gesù: viene espresso non solo con i verbi di far conoscere o mostrare, ma anche con i concetti di luce e verità.

³⁸⁴ Gesù cerca la volontà del Padre (4,34; 5,30; 6,38), deve compiere le sue opere (9,4); è sua la dottrina di Gesù (7,16), la sua parola (14,24), perché gli ha dato il comando di come parlare (12,49), è lui che rende testimonianza a Gesù (5,37; 8,18), è con Gesù (8,16.29) e Gesù se ne va verso di lui (7,33; 16,5).

³⁸⁵ Chi non onora il Figlio non onora nemmeno il Padre (5,23); ascoltare la parola di Gesù e credere a Colui che l'ha mandato hanno per l'uomo lo stesso effetto: la vita eterna (5,24); tutte e due, il Padre e Gesù, rendono la comune testimonianza a Gesù (8,18); chi crede o vede Gesù crede e vede Colui che l'ha mandato (12,44-45), accogliere Gesù significa accogliere Colui che l'ha mandato (13,20).

Questa rivelazione apporta la vita agli uomini (10,10), il cui dono viene descritto anche con i simboli di acqua, pane e pascolo. In questo dono della vita consiste la salvezza, altro termine che esprime il fine principale della missione di Gesù (10,9; 12,47), rispetto al quale il giudizio è un fine secondario e subordinato (9,39). Un altro concetto che indica il fine dell'opera di Gesù, pur sempre collegato con quanto detto finora, è quello dell'unità del popolo di Dio, l'unico ovile (10,16; 11,51-52; 12,32; 17,21-23).

In due parole, Gesù è mandato dal Padre per rivelarlo e in tal modo dare agli uomini la salvezza come dono di luce, verità e vita. Quest'ultima è a sua volta definita come la conoscenza di Dio (17,3).

8.2 Rapporto della missione con l'essere da Dio e la conoscenza

Dopo aver individuato il contenuto e il fine della missione di Gesù, possiamo riflettere sul rapporto tra questa missione e l'essere di Gesù dal Padre che si identifica con la sua conoscenza di Dio.

La missione di Gesù ha origine nel Padre. È lui che manda il Figlio nel mondo. Il punto di partenza per la missione di Gesù è il suo stare col Padre e nel Padre, il suo essere dal Padre che coincide con la sua conoscenza del Padre. Da qui, dalla conoscenza che Gesù ha del Padre e dal suo essere dal Padre, deriva ed è determinata dall'inizio alla fine tutta la sua missione. Se infatti la missione terrena di Gesù scaturisce dallo stare col Padre e dal conoscerlo e dal condividere la sua eterna *doxa*, è del tutto coerente che tale missione ha per fine la conoscenza di Dio. Il punto di partenza determina il fine della missione e ne è la condizione necessaria. Se Gesù deve rivelare il Padre si suppone che lo conosca; non potrebbe infatti farlo conoscere ad altri se non l'avesse conosciuto prima lui stesso.

La missione di Gesù che deriva dal suo essere da Dio a sua volta rivela questo essere di Gesù dal Padre. Tutta la missione è una rivelazione del rapporto di Gesù con Dio, del suo essere dal Padre.

Il fatto stesso dell'invio già rivela il rapporto ben definito tra il Padre e il Figlio: il Padre manda, il Figlio è mandato, il Padre determina, il Figlio è determinato, il Padre è attivo, il Figlio passivo, il Padre fa, il Figlio si lascia fare. Da parte del Figlio mandato si tratta della sottomissione al Padre, la quale corrisponde all'essere di Gesù dal Padre. Una volta mandato, Gesù svolge la sua missione in una maniera che conferma questo rapporto e atteggiamento di fondo, vale a dire la sua dipendenza dal Padre e la sottomissione a lui. Gesù è venuto per compiere la volontà del Padre, non vuole e non cerca che questa volontà e la gloria del Padre. Compiendo la

sua opera si riferisce sempre al Padre, riconoscendosi dipendente in tutto da lui: può parlare e fare solo ciò che vede o sente parlare o fare il Padre, fa le sue opere. La sua parola, la sua dottrina e la sua opera appartengono tutte al Padre. Così il modo con cui Gesù svolge la missione è una permanente e multiforme rivelazione del suo essere dal Padre.

Nello stesso momento Gesù, svolgendo la sua missione, mostra un altro atteggiamento, in una tensione apparente con la sottomissione a Dio: si presenta nel nome di Dio, che rappresenta come un messaggero. Egli gode inoltre della stessa potenza e dello stesso onore ed è unito a lui nella volontà e nell'azione, anzi nell'essere stesso: *egw. kai. o' pathr efi esmen* (10,30). Questo doppio atteggiamento, apparentemente contraddittorio, rivela la realtà paradossale dell'essere di Gesù dal Padre: Gesù è da Dio, condividendo la sua gloria eterna, la sua stessa divinità fino ad essere uno con lui, ma sempre nell'alterità personale in quanto non è lui, ma è *da* lui.

Il modo in cui Gesù svolge la sua missione, cioè nell'unità col Padre e nella sottomissione a lui, corrisponde al contenuto e fine della missione che è quello di rivelare il Padre. Tutto il senso della presenza di Gesù nel mondo si racchiude nella sua parola: *o' eivrakwj eue eivraken ton patera* (14,9). Gesù mostra il Padre, ma non in un modo esoterico o puramente intellettuale, bensì in un modo molto concreto: mostra il Padre, mostrando se stesso. Ma questo non deve essere compreso nel senso modalista, come se Gesù fosse un'incarnazione del Padre. Gesù mostra il Padre in quanto è suo Figlio incarnato. Rivela il Padre, mostrando se stesso in relazione al Padre, in costante riferimento a lui. Dietro le sue parole e azioni che opera nella dipendenza e obbedienza si percepisce un Altro che Gesù chiama il Padre. Rivela il Padre in sé in quanto si comporta da Figlio. L'atteggiamento filiale è la testimonianza resa al Padre. Ma anche all'inverso, rivelando il Padre, Gesù rivela se stesso. Rivela tutti e due insieme. Non è possibile comprendere l'uno senza l'altro. L'uno si definisce mediante l'altro, l'uno si può capire solo in riferimento all'altro, perché l'uno esiste mediante l'altro. Ogni padre è sempre padre di un figlio e viceversa. I concetti «padre» e «figlio» sono tutti e due relazionali e complementari tra loro. Perciò Gesù, rivelando Dio come il Padre, rivela pure se stesso come il Figlio, la rivelazione del Padre da parte di Gesù è nello stesso tempo un'autorivelazione.

Gesù dunque rivelando il Padre, rivela ugualmente se stesso, rivela ciò che egli è, vale a dire l'essere dal Padre. Nella sua missione si rivela, si incarna il suo essere da Dio, il quale determina la sua identità personale. È dal Padre in quanto il Padre gli dà la vita per amore. «La missione del Figlio è un'espressione della sua identità: esprime la sua vita dal Figlio eterno ed è

la forma concreta, in cui l'amore del Padre si estende e continua nel mondo. (...) Solo mediante la missione del Figlio l'amore del Padre diventa efficacemente presente e percepibile»³⁸⁶. Infatti Gesù rivelando, con l'atteggiamento filiale, insieme se stesso e il Padre, ci offre una nuova conoscenza di Dio. Non rivela infatti un dio astratto, generico, ma rivela il *suo* Dio che è il Padre, cioè un Dio in relazione, il Dio che è amore (cf. 1Gv 4,8.16).

Gesù rivela il Padre, rivelando se stesso, mediante se stesso, impegnando in questa missione tutta la sua esistenza. La rivelazione del Padre non è per Gesù un compito estrinseco che può fare in questo o in un altro modo o che, ipoteticamente, potrebbe fare anche qualcun altro. No, questa missione non può essere svolta da un altro. Solo a partire da ciò che Gesù è, il Figlio unigenito, egli può rivelare Dio come il Padre. Gesù non è solo un profeta che trasmette un messaggio, venuto dal di fuori: egli dà la sua parola da sé, dal proprio essere, che è un essere da Dio e in Dio. «La sua missione si radica in qualcosa più profondo di un puro compimento dell'incarico in qualche momento storico; la sua missione è l'espressione della sua vita in quanto Figlio»³⁸⁷. La missione di Gesù non è un compito che occupa solo una parte della sua esistenza, oltre alla quale gli resterebbe uno spazio privato che non si impegni nella missione. Al contrario, Gesù rivela il Padre con tutta la sua vita, con tutta la sua esistenza, con tutto ciò che fa e con tutto ciò che è. Il modo di compiere la sua missione fa parte del contenuto della stessa missione. Il *come* della sua rivelazione è già la *cosa* rivelata. La «cosa» rivelata ossia la «verità» non è da staccare dalla persona stessa di Gesù nella profondità del suo mistero, quello del suo essere da Dio. Se il fine della missione di Gesù è quello di rendere testimonianza alla verità (18,37), allora si tratta della verità assoluta, della sua verità, della verità di lui, che è la verità di Dio. Ignace de la Potterie dice al riguardo:³⁸⁸

³⁸⁶ M. WALDSTEIN, «Die Sendung Jesu...», 221: «An erster Stelle steht die Liebe des Vaters, die die Identität und das Leben Jesu formt und bestimmt als die des Sohnes (...) Die Sendung Jesu ist ein Ausdruck dieser Identität; Sie drückt sein Leben als ewiger Sohn aus, und sie ist die konkrete Form, in der die Liebe des Vaters in die Welt ausgedehnt und fortgesetzt wird (...) Erst durch die Sendung Jesu wird die Liebe des Vaters wirksam gegenwärtig und wahrnehmbar».

³⁸⁷ M. WALDSTEIN, «Die Sendung Jesu...», 210: «Seine Sendung wurzelt daher in etwas Tieferem als bloßer Auftrags Erfüllung in einem historischen Moment; sie ist der Ausdruck seines Lebens als Sohn».

³⁸⁸ I. DE LA POTTERIE, *La Verité dans Saint Jean*, II, Roma 1997, 1011-1012: «La vie humaine de Jésus, son attitude filiale, sa soumission envers le Père, sont la traduction et l'image, au plan de l'histoire, du rapport transcendant et intradivin entre le Fils et le Père. Pour Jean, la vérité est ce dévoilement de la vie profonde de Jésus ; elle est la

La vita umana di Gesù, il suo comportamento filiale, la sua sottomissione al Padre, sono la traduzione e l'immagine, sul piano storico, del rapporto trascendente e intradivino tra il Figlio e il Padre. Per Giovanni, la verità è questo svelamento della vita profonda di Gesù; essa è la trasparenza e la gloria di Gesù; essa è, nell'uomo Gesù, lo splendore della presenza del Figlio e del Padre.

Il fine della missione è di permettere a noi di conoscere il Padre. Se è vero che la ragione suprema per cui Gesù compie la sua missione è la glorificazione del Padre, è pure vero che è mandato a nostro favore, «pro nobis». Non è per lui, che egli è mandato da Dio, ma per noi. Ma la ragione di questo «pro nobis» sta in ciò che Gesù è «in sé», cioè nel suo essere dal Padre. Gesù è per noi ciò che è dal Padre. Nella sua missione Gesù opera a partire dal suo essere che è sempre l'essere dal Padre. In altre parole, Gesù, mandato nel mondo, fa ciò che è, e lo può essere solo perché lo è dal Padre. La missione è determinata da ciò che Gesù è – grazie al Padre. Il senso della missione si identifica con la persona di Gesù la cui identità è data dal suo essere da Dio. Possiamo trovare questa realtà in diversi concetti che indicano il fine della missione di Gesù. Per esempio la *verità*: Gesù è venuto per rendere testimonianza alla verità (18,37), in ciò sta il contenuto della sua missione. Ma lui è capace di svolgere questa missione solo in quanto dice la verità che ha ricevuto da suo Padre (8,40.45). Con essa però ha ricevuto il suo proprio essere, perché lui stesso è la Verità (14,6)³⁸⁹. Oppure la *vita*: il Figlio ha ricevuto la vita dal Padre, cosicché l'ha in se stesso (5,26), in lui infatti c'è la vita (1,4), anzi lui stesso è la Vita (14,6), e in quanto tale è venuto «perché abbiano la vita» (10,10). Anche la categoria *parola* serve a indicare la missione di Gesù: egli dà la sua parola. Ma «la parola di Gesù non è nient'altro che la parola del Padre: ricevuta integralmente, viene altrettanto integralmente trasmessa; ci fa quindi scoprire nello stesso tempo il Padre, da cui proviene, e il Figlio, che ce la rivela identificandosi con essa»³⁹⁰. Giovanni, ispirato soprattutto alla

transparence et la gloire de Jésus ; elle est, dans l'homme Jésus, l'éclat de la présence du Fils et du Père».

³⁸⁹ I. DE LA POTTERIE, «Cristo centro della forma della rivelazione secondo S. Giovanni», in *Studi di cristologia giovannea*, 271: «La parola “verità”, in Gv 14,6, esprime perciò innanzi tutto la funzione rivelatrice del Verbo incarnato. Il suo significato però non è esclusivamente funzionale. Gesù non viene solo a *proclamare* la verità; è *la Verità*. Verità che è Gesù è la rivelazione che reca in se stesso, rivelazione del proprio mistero e della sua trascendenza; nell'uomo Gesù si manifesta a noi il Verbo di Dio, il Figlio Unigenito tornato nel seno del Padre».

³⁹⁰ I. DE LA POTTERIE, «Cristo centro della forma della rivelazione...», 272.

tradizione della letteratura sapienziale, chiama Gesù *Logoj* per rilevare la sua funzione di rivelare la verità di Dio. «Non sta tuttavia ad indicare unicamente la funzione rivelatrice di Gesù; si applica anche al Cristo in Dio, nella sua relazione col Padre»³⁹¹.

8.3 Svolgimento della missione di Gesù

Dopo aver indicato il contenuto e il fine della missione di Gesù e dopo aver riflettuto sul rapporto tra questa missione rispetto e l'essere di Gesù da Dio e la sua conoscenza del Padre, possiamo ora vedere come questa missione si svolge concretamente, come si compie il proposito di Gesù di rivelare il Padre.

8.3.1 Punto di partenza: ignoranza del mondo

Il prologo di Gv costata una verità che vale per tutti i tempi: «Dio, nessuno l'ha mai visto» (1,18). Quest'affermazione può suscitare un sentimento di frustrazione a chi, con Filippo, prega: «Mostraci il Padre e ci basta» (14,8). Giovanni, però, non ci lascia frustrati: ci fa sapere che Dio si è fatto conoscere. Il *Logoj* di Dio, la cui vita è la luce degli uomini, si incarna nella vita di Gesù di Nazaret, viene nel mondo come la luce del mondo e ci spiega Dio (1,14.18). Ma viene in un mondo allontanato dalla sua Origine, alienato, perso nelle tenebre dell'ignoranza riguardo a Dio, a Gesù, a se stesso. Già nel prologo il mondo viene caratterizzato per la sua ignoranza: *o' kosnoj auton ouk egnw* (1,10). L'oggetto di questa ignoranza del mondo è la luce vera del *Logoj* eterno che viene nel mondo. Un'uguale espressione sintetica dell'ignoranza del mondo si trova alla fine della «preghiera sacerdotale» in cui Gesù dice al Padre: *o' kosnoj se ouk egnw* (17,25). Tra queste due costatazioni dello stato tenebroso del mondo troviamo una moltitudine di testimonianze dell'ignoranza da parte del mondo. Tutte le categorie di uomini tradiscono un'ignoranza: si tratta soprattutto degli avversari di Gesù, dei Giudei o di un gruppo di loro, dei farisei, ma anche dei discepoli di Gesù, persino del Battista.

È significativo che il racconto evangelico cominci con un esempio di questa ignoranza: si tratta della domanda fatta dai sacerdoti e leviti a Giovanni Battista: «Tu chi sei?» (1,19)³⁹². Nei dialoghi con Gesù i Giudei

³⁹¹ I. DE LA POTTERIE, «Cristo centro della forma della rivelazione...», 273.

³⁹² La stessa domanda viene rivolta, in 8,28, a Gesù. Tutto ciò che ha origine in Dio, viene misconosciuto o ignorato dagli uomini. Anche Giovanni Battista viene misconosciuto come Gesù e a causa di Gesù, dato che la sua identità deriva da quella di Gesù, di cui egli è precursore, testimone e amico.

sempre fraintendono ciò che egli vuole dire loro riguardo al mistero della sua persona e del Padre che egli rivela³⁹³. Non solo Dio e Gesù sono l'oggetto dell'ignoranza di chi è dal mondo, ma lo è anche lui stesso, l'uomo ignorante, e la direzione di via della sua propria vita: *o peripatw̄n en th/ skotia/ ouk oiden pou/ upagei* (12,35). L'ignoranza del mondo non è causata dalla mancante capacità di comprendere, ma dalla mancante disposizione della volontà; è il problema spirituale-morale. L'ignoranza del mondo infatti non porta a una curiosità, a una voglia maggiore di sapere. Il mondo «sa», vale a dire pretende di sapere. Ironicamente i Giudei ignoranti si armano contro gli attacchi della verità con il loro stereotipo *hineij oiplanen* (6,42; 7,27; 9,24.29; cf. 8,52.55). Quando la verità si fa troppo evidente il mondo reagisce con aggressività: i Giudei perseguiteranno Gesù e i discepoli, perché non hanno conosciuto né Dio né Gesù (15,21; 16,2). Eppure il mondo rimane il destinatario dell'opera rivelatoria di Gesù. Alla fine il mondo deve conoscere... (14,31; 17,23).

Non solo il mondo degli avversari di Gesù, chiuso alla verità, ma anche gli uomini aperti alla grazia della verità condividono col mondo la comune ignoranza di partenza. Giovanni Battista, rendendo testimonianza a Gesù davanti ai suoi discepoli, dice: *nesoj uimw̄ ešthken oñ uineij ouk oiplate* (1,26). Ma persino lui stesso deve confessare: *kagw. ouk hplein auton* (1,31.33). La sua ignoranza però è intrinsecamente legata alla sua testimonianza: evidenza che la verità su Gesù non proviene dallo spirito umano, ma dalla rivelazione divina, è di origine soprannaturale (1,33). Perciò anche i discepoli di Gesù, se abbandonati alle proprie capacità, non possono che fraintendere³⁹⁴. E anche quando pretendono di sapere, spesso si sbagliano³⁹⁵. Eppure Gesù stesso attribuisce ai suoi discepoli una

³⁹³ Nelle dispute con Giudei Gesù sempre torna alla loro ignoranza: *uineij de ouk oiplate pogen erconai li pou/upagw* (8,14); *oute eue oiplate oute ton patera nou* (8,19); *ouk egwsan ofi ton patera autoij elegen* (8,28); *thn lalian thn eshn ouginwskete* (8,43); *ouk egwskate auton* (8,55); *eketoi de ouk egwsan tija ha ajetalei autoij* (10,6).

³⁹⁴ Non conoscono il cibo di Gesù (4,32), non capiscono la portata messianica della venuta di Gesù a Gerusalemme (12,16), Pietro non capisce il senso della lavanda dei piedi, però Gesù gli promette che lo conoscerà più tardi (13,7), nessuno comprende l'ordine di Gesù dato a Giuda (13,28). Tommaso confessa a nome di tutti: *Kurie/ ouk oiplanen pou/upageij* (14,5), e tutti un po' dopo: *ouk oiplanen ti, lal ei* (16,18).

³⁹⁵ Pietro confessa a nome di tutti i Dodici di aver creduto e conosciuto che Gesù è il «Santo di Dio», ignorando che uno di loro è diavolo (6,69-70). E persino quando alla fine tutti i discepoli arrivano ad una conoscenza matura e oggettivamente esatta di Gesù – *nwh oiplanen ofi oielaj panta kai. oucreian ereij ifa tij se erwta/ en toutw/pisteuomen*

conoscenza, e ciò ancora prima della Pasqua. Loro conoscono già la via verso il Padre, anzi conoscono il Padre stesso (14,4.7), come pure conoscono lo Spirito di verità (14,17). Alla fine della sua missione terrena Gesù può constatare con soddisfazione che i discepoli hanno capito la realtà principale: la sua provenienza da Dio e la sua missione: *nun egmwkan ofi panta ofa dehwkaj noi para sou/eisin (...) kai egmwsan athqwj ofi para sou ehlqon kai episteusan ofi su ne apesteilaj* (17,7-8). Eppure la piena conoscenza del mistero di Gesù, la sua immanenza nel Padre, è promessa loro per il futuro: *eu ekeinw th' hnera/gmwsewqe uinej ofi egw eu tw/patri, nou kai uinej eu ewoi. kagw eu uiuh* (14,20). Infatti solo alla luce della risurrezione di Cristo essi capiranno (2,22; 12,16). Il Risorto stesso toglie ogni dubbio, lui solo. Non basta il sepolcro aperto, né le bende vuote, né gli angeli. Alla vista di tutto ciò risuona ancora sempre: *ouk oidanen pou ephkan auton* (20,2.13.14). I discepoli di fronte al sepolcro vuoto *oulepw hleisan thn grafhn ofi dei/auton ek nekrown anasththai* (20,9), malgrado la fede nascente del discepolo prediletto (20,8). Ancora nell'ultimo atto del racconto evangelico i discepoli non sono in grado di percepire la presenza del Risorto che sta sulla riva (21,4), mentre solo alla fine, dopo la pesca miracolosa, non gli domandano più: «Tu chi sei?», *eidotej ofi o' karioj estin* (21,12).

8.3.2 La rivelazione di Gesù

Il passaggio dall'ignoranza iniziale alla conoscenza è costituito dalla persona e dall'opera di Gesù. Lui che è l'unico a conoscere il Padre è anche la via a questa conoscenza per i discepoli, è il mediatore. La sua funzione mediatrice si fonda sul suo essere umano-divino: «Gesù ha una duplice funzione: in quanto Logos e Figlio è l'Oggetto divino dell'attività conoscitiva umana e nello stesso tempo è il Soggetto dell'atto con cui Dio conosce l'uomo; ma in quanto uomo Egli è pure sia l'Oggetto della conoscenza divina dell'uomo che il Soggetto della conoscenza umana di Dio»³⁹⁶. Gesù ci offre la sua conoscenza del Padre e ci fa conoscere il Padre mediante se stesso: «Chi vede me vede il Padre» (14,9). Tutto ciò che Gesù

ofi apo geow ehlqej (16,30) – egli stesso mette in dubbio la loro sicurezza, preannunciando la loro comune apostasia (16,31-32).

³⁹⁶ C.H. DODD, *The interpretation of the Fourth Gospel*, 160: «The Jesus of the gospel has a double role: He is, as Logos or Son, the divine Object of man's knowledge, and at the same time the Subject of God's knowledge of man; but He is also (as man) both the Object of God's knowledge of man and the Subject of man's knowledge of God» (trad. it. *L'Interpretazione del Quarto Vangelo*, 206).

è e fa, parla del Padre. Gesù lo rivela con le sue parole (8,28) e con le opere (5,36; 10,25.37-38), che, accolte con la disponibilità a credere, possono condurre fino alla conoscenza della suprema verità. Le opere di Gesù hanno la funzione rivelatoria, sono chiamate «segni», in quanto indicano e si riferiscono ad una realtà superiore: la sua divinità.

Un ruolo non trascurabile nell'opera rivelatoria di Gesù, lo svolge anche la sua straordinaria conoscenza degli uomini; anch'essa è un «segno»: rivela che egli è onnisciente quanto Dio stesso. Conoscendo gli uomini, Gesù fa conoscere se stesso, il mistero della sua persona, rivela la sua divinità, sempre in rapporto a quella del Padre. In tal modo questa conoscenza degli uomini è in funzione della sua missione di rivelatore, in quanto lo legittima come uno che è mandato da Dio. Mediante questa conoscenza Gesù infatti attira su di sé l'attenzione degli uomini, desta il loro stupore e porta alcuni alla fede³⁹⁷. I discepoli, impressionati da questa sua conoscenza, arrivano alla convinzione che Gesù viene da Dio, dunque toccano il cuore del suo mistero: *niñ oiplanen ofi oidaj panta kai.oucreian qcej iha tij se erwtaf en toutw/pisteupnen ofi apo qeou/exil qej* (16,30). La conoscenza straordinaria che Gesù ha degli uomini è un segno della sua onniscienza in generale, della onniscienza la cui possibilità più alta è la conoscenza di Dio, la quale a sua volta è presupposto della sua missione rivelatore.

Sia per i discepoli che per il mondo Gesù rappresenta l'unica possibilità di conoscere Dio. Mentre per Gesù Dio è accessibile immediatamente, per gli uomini la conoscenza di Dio dipende dalla fede in Gesù³⁹⁸. La

³⁹⁷ Natanaele, dopo aver sperimentato la conoscenza meravigliosa di Gesù, gli domanda, tutto stupito: *Popen ne gimskelij* (1,48) e diventa suo discepolo. Gesù, sapendo tutto, non ha bisogno di esser informato riguardo agli uomini: *autoj gar egimskwn ti, la eu tw/auqrwpw* (2,25). Per la Samaritana la svolta decisiva avviene nel momento in cui Gesù dimostra di conoscere la sua vita personale; da quel momento la donna apre gli occhi, riconosce in Gesù il Messia e subito diventa la sua apostola (4,16-29). Gesù sa che nel cuore dei Giudei non c'è l'amore di Dio (5,42). Conosce l'intenzione dei Galilei di rapirlo e farlo re (6,15). In se stesso riconosce il mormorio dei discepoli (6,61) e sin dall'inizio sa quanti non credono e chi lo tradirà (6,64; cf. 13,11). Conosce quelli che si è scelto (13,18). Riconosce che lo vogliono interrogare (16,19). Nella scena finale (21,15-17) Pietro fa del fatto che Gesù lo conosce il contenuto della sua confessione di fede (*Kurie/ panta su oidaj*), strettamente unita alla confessione d'amore, e la garanzia del suo amore verso il Maestro: Pietro, dovendo confessare di amare Gesù, non si può richiamare alla sua convinzione o esperienza personale (esse l'hanno tradito nel suo rinnegamento), si richiama invece esclusivamente alla conoscenza che Gesù ha di lui.

³⁹⁸ Per approfondire questo punto cf. H. SCHLIER, «Glauben, Erkennen, Lieben nach dem Johannesevangelium», in *Besinnung auf das Neue Testament*, 279-293.

conoscenza umana di Dio equivale alla fede in Dio, mentre di Gesù non si dice mai che crede in Dio. Semplicemente egli lo conosce. Come tale diventa il mediatore per gli uomini. Se sono disposti a credere in lui, possono conoscere Dio tramite lui. Tutti e due, i discepoli e il mondo, hanno a disposizione le parole e i segni di Gesù che rivelano il suo mistero, la sua gloria e la presenza del Padre in lui. Prima della Pasqua, però, questa conoscenza è molto limitata. Non solo perché la risurrezione è la prova più convincente della pretesa divina di Gesù, ma anche per altre due ragioni collegate con l’Ora di Gesù: 1) perché la rivelazione che Gesù realizza nella sua vita culmina, secondo Giovanni, proprio nell’Ora di sofferenza e di morte; 2) perché quest’Ora sarà anche il momento del dono dello Spirito il quale assicura la «condizione soggettiva» per accogliere la rivelazione di Gesù.

a) *L’Ora* è il momento culminante della rivelazione del mistero di Gesù, del suo rapporto col Padre. Gesù, conoscendo la struttura psico-somatica dell’essere umano e la difficoltà, che ne deriva, di credere senza vedere dei segni (4,48), ha offerto come prova di credibilità le sue opere nelle quali si potevano riconoscere le opere del Padre stesso (cf. 5,36; 10,25.37-38). Anche nel suo insegnamento passava dal più semplice al più difficile, dall’evidente allo sconosciuto, dalle cose della terra a quelle del cielo. Ma tutto questo è risultato inutile: *amen amen legw soi ofi oioi planen ialouhen kai. ojeivrakanen narturoumen kai. thn narturian himin ouvlambanete. eivta epigeia eipon uin kai. ouvpisteuete. pws ean eipw uin ta epourania pisteuete?* (3,11-12: Amen, amen, ti dico: noi parliamo di ciò che sappiamo e testimoniamo ciò che abbiamo visto e voi non accogliete la nostra testimonianza. Se vi ho detto cose terrene – e non credete, come crederete qualora vi dica cose celesti?). *Touto uin skandalizei. E ean ou qewrhete ton uion tou anqrwpou anabainonta opou hn to proteron?* (6,61-62: Questo vi scandalizza? E quando vedrete il Figlio dell’uomo ascendere là dove era prima?). Se questo procedimento più semplice non funziona, allora Gesù ne sceglie un altro, molto drastico, con una minima probabilità di riuscita: *Otan uynshete ton uion tou anqrwpou tote gwnsesqe ofi egw, eimi* (8,28: Quando innalzerete il Figlio dell’uomo, allora conoscerete che IO SONO). Se per conoscere chi è Gesù non hanno aiutato i suoi segni, allora deve aiutare la croce. Se il mondo non l’ha riconosciuto nella sua potenza, deve ora conoscerlo nella sua debolezza. La croce è la più grande delle ironie di Giovanni: ciò che Gesù non è riuscito a compiere con la sua azione, lo compie attraverso la sua passione. Innalzato dalla terra attira tutti a sé (12,32). Anche per i discepoli l’Ora è una svolta, come si è già visto.

Giovanni, illuminato dalla luce della risurrezione, vede nell’Ora buia della sofferenza l’Ora della rivelazione definitiva dell’amore di Dio e il compimento della storia della salvezza. Se è vero, da una parte, che la croce riceve dalla glorificazione pasquale una nuova luce, apparendo essa stessa nella gloria, allora è pure vero che tale gloria riceve dalla croce la sua forma paradossale. Sulla croce Dio si rivela non solo in un’intensità finora mai raggiunta, ma anche in un modo inaspettato e sconvolgente. Dio si rivela non solo più di prima, ma anche diversamente. Gesù rivela questo nuovo volto di Dio già preannunciando la sua umiliazione della croce nella lavanda dei piedi. Giuseppe Segalla commenta questo gesto di Gesù nella seguente maniera:³⁹⁹

Nel Figlio Gesù gli apostoli vedono il Padre, che ama gli uomini donandosi e servendoli fino alla morte, fino ad abbandonarsi nelle loro mani per essere crocifisso. Il Padre, che dona il Figlio, si fa lui stesso Dono di amore. Il discepolo di Gesù scopre e «vede», in Gesù che serve, il Padre che lo ama, che lo serve, che si fa uomo nel Figlio per poter servire e morire per loro; amico per gli amici, buon pastore per le sue pecore, Gesù è l’incarnazione del *Dio a servizio dell’uomo*, perché l’uomo possa essere a sua volta a servizio umile dei fratelli... sino alla morte (13,33-34; 15,15).

Sulla croce si compie la missione di Gesù, in quanto viene rivelato l’amore di Dio per il mondo che va fino a dare il suo Figlio unigenito. Dio non rivela questo suo amore in un modo astratto, ma mostrandolo concretamente nel dono realizzato del suo Figlio. Insieme con il rapporto di Dio verso il mondo si rivela anche la vera natura di Dio stesso che è l’amore (cf. 1Gv 4,8.16), un amore interpersonale. Sulla croce, infatti, si rivela sia l’unità tra il Padre e il Figlio, che la differenza personale. L’unità traspare dal fatto che il Padre e il Figlio danno al mondo lo stesso amore e lo stesso dono di vita: il Padre ama tanto il mondo da dare il suo unigenito (3,16), mentre Gesù stesso ama coloro che sono nel mondo fino alla fine (13,1), dando la propria vita per le pecore (10,15), per gli amici (15,13) e dando la propria carne per la vita del mondo (6,51). Ma nello stesso dono di vita si rivela anche la differenza tra il Padre e il Figlio, in quanto il Padre dà il Figlio, non se stesso, e in quanto il comune gesto d’amore supremo per il mondo è nello stesso momento l’atto di glorificazione reciproca tra il Padre e il Figlio.

b) *Il ruolo dello Spirito santo*: L’Ora della morte di Gesù significa la svolta nella possibilità di conoscere il mistero di Gesù e in conseguenza del

³⁹⁹ G. SEGALLA, «Dio Padre di Gesù Cristo nel Quarto Vangelo», 221.

Padre anche per l'altra ragione: dalla croce Gesù dà lo Spirito santo che i discepoli ricevono alla sera della domenica di Pasqua. Con il dono dello Spirito comincia una nuova tappa. È vero che la rivelazione si è compiuta con l'Ora di Gesù, ma non si è chiusa con essa. I discorsi d'addio ne promettono una continuazione e un prolungamento. Gesù ha già detto ai discepoli «tutto ciò che ha udito dal Padre» (15,15), ma nello stesso tempo promette di dire ancora «molte cose» (16,12) e di non parlare più *en paroiniaij*, ma di annunciare il Padre *parrhsia* (16,25). Vi sono dunque due tappe della rivelazione.

Durante il suo ministero terreno Gesù ha rivelato pienamente il Padre; ha fatto intendere al mondo tutto quello che il Padre gli ha fatto intendere (8,26; 12,50). (...) Eppure, al termine di questa prima tappa, Gesù non è ancora per i suoi intimi che uno sconosciuto (14,9). La rivelazione nel suo nocciolo essenziale rimane per loro velata. Nel «Figlio» essi non hanno riconosciuto realmente la presenza del Padre. Bisognerà che, in un secondo momento, essi scoprano la realtà di ciò che hanno visto e udito senza discernere e senza comprendere: «In quel giorno voi riconoscerete che io sono nel Padre, e voi in me e io in voi» (14,20). (...) Questo secondo livello non è esteriore rispetto alla rivelazione portata da Gesù; non si aggiunge ad essa. La compie. Ne è una componente essenziale. In effetti, la rivelazione non attinge il suo termine se non quando è divenuta effettivamente luce e vita nel cuore dei credenti⁴⁰⁰.

Lo Spirito santo svolge un ruolo molto importante in tutta la missione di Gesù: gli rende testimonianza. Il Battista riconosce Gesù a causa dello Spirito che discende e rimane su di lui e promette che egli battezzerà con lo Spirito santo (1,32-34). Lo Spirito è presente nella vita pubblica di Gesù: egli riceve (o dà?) lo Spirito senza misura (3,34), le sue parole sono «spirito e vita» (6,63). Durante la sua missione terrena però Gesù non dà ancora lo Spirito, perché non è stato ancora glorificato (7,39). Lo dona proprio nell'Ora della sua glorificazione, sulla croce, con l'ultimo respiro, in cui Giovanni vede il compimento di tutta l'opera di Gesù: *Uhsouj eipen Tetelestai(kai. klinaj thn kefallin parotwken to pneuma* (19,30). Questo dono dello Spirito viene subito dopo simboleggiato nell'acqua che esce insieme col sangue dal costato aperto di Gesù (19,34-37). I discepoli, assenti sotto la croce, ricevono effettivamente lo Spirito la sera della domenica di risurrezione, dalla bocca del Risorto il quale *euefhsen kai. legei autoij(Labete pneuma agion* (20,22). «L'invio e la condivisione dello Spirito, il quale ha parlato già mediante le parole del Gesù terreno, avviene solo mediante il Signore glorificato. Solo l'esaltazione del Verbo fatto carne

⁴⁰⁰ D. MOLLAT, *Giovanni maestro spirituale*, Roma 1984, 53-55.

al livello del Verbo del principio libera lo Spirito che egli porta in sé. Lo Spirito, si può dire, è l'espiazione del fulgore potente del Verbo eterno»⁴⁰¹. Lo Spirito è dato ai discepoli per svolgere la missione che Gesù affida loro e nella quale continua la sua missione che gli ha affidato il Padre (20,21). Come lo Spirito dimorava in Gesù, accompagnandolo nella sua missione, così sarà anche il principio della missione dei discepoli.

Il modo di operare dello Spirito nei discepoli è multiforme, ma possiamo dire sinteticamente che lo Spirito conserverà viva la memoria di Gesù, delle sue parole e della sua opera nei discepoli e gliene farà conoscere sempre di più il significato⁴⁰². Lo Spirito farà nel cuore dei discepoli interiormente evidente la verità di Gesù, il mistero della sua persona e del suo essere dal Padre. «Lo Spirito svelerà loro la persona del Figlio nella sua sorgente: il seno del Padre. Grazie allo Spirito, il mistero del Figlio e del Padre, cuore della rivelazione, apparirà loro nella sua profondità ultima e nelle sue ultime conseguenze»⁴⁰³.

Lo Spirito compie la missione di Gesù, la quale non avrebbe altrimenti senso. La rivelazione di Gesù si compie quando entra nella mente e nel cuore degli uomini, e ciò avviene per opera dello Spirito, il quale è la condizione interiore per accogliere la rivelazione che Gesù dà con la sua parola, con i suoi segni e con la sua croce. La rivelazione secondo Giovanni ha un aspetto oggettivo e uno soggettivo, come osserva I. de la Potterie:⁴⁰⁴

La teologia giovannea della rivelazione ci invita a fare la sintesi tra l'aspetto oggettivo e l'aspetto soggettivo della rivelazione. La Verità, per Giovanni, è innanzi tutto il Cristo (14,6); ma è anche lo Spirito: anche lui è chiamato la Verità (1Gv 5,6). La verità cristiana (...) non è soltanto il dato oggettivo dell'automanifestazione di Gesù; è anche la sua assimilazione e la sua

⁴⁰¹ H. SCHLIER, «Zum Begriff des Geistes nach dem Johannesevangelium», in *Besinnung auf das Neue Testament*, Freiburg 1964, 265: «Sendung und Mitteilung des Geistes, der schon aus den Worten des irdischen Jesus sprach, erfolgt erst durch den verklärten Herrn. Erst die Erhöhung des fleischgewordenen Wortes zum anfänglichen Wort entbindet den Geist, den jenes in sich trägt. Der Geist, kann man sagen, ist das Anwehen des machtvollen Glanzes als des ewigen Wortes».

⁴⁰² Come Paraclito, consolatore o avvocato, rimane e sarà con loro per sempre (14,16-17), come è rimasto su Gesù (1,33), insegnerà loro ogni cosa e ricorderà loro tutto ciò che Gesù ha detto (14,26). Gli renderà testimonianza, perché anche loro, nella sua forza, possano rendere testimonianza al loro Maestro (15,26-27). Convincerà il mondo quanto al peccato, alla giustizia e al giudizio (16,8-11). Guiderà i discepoli alla verità tutta intera e gli annunzierà le cose future, glorificherà Gesù prendendo dal suo e annunziandolo loro (16,13-15).

⁴⁰³ D. MOLLAT, *Giovanni maestro spirituale*, 57-58.

⁴⁰⁴ I. DE LA POTTERIE, «Cristo centro della forma della rivelazione...», 278.

attualizzazione nella Chiesa, sotto l'azione dello Spirito. La verità cristiana, nel senso completo del termine, comprende perciò secondo s. Giovanni sia il dato oggettivo della rivelazione di Gesù sia l'aspetto soggettivo della sua assimilazione da parte del credente. Questa assimilazione si compie attraverso una progressiva interiorizzazione della parola di Gesù (cf. 8,37).

Lo Spirito dunque svolge un ruolo molto importante nella missione di Gesù: rende presente Gesù, la sua parola, la sua opera, la sua missione nella vita dei discepoli, è principio della continuazione di Gesù e della sua missione nei discepoli e nella loro missione. Ora la missione di Gesù viene dal Padre, dall'essere del Figlio dal Padre, essendo per così dire un prolungamento e rivelazione di questo suo essere dal Padre. Gesù, mandato dal Padre, a sua volta manda i discepoli nello Spirito (20,21). Possiamo domandarci quale ruolo svolga lo Spirito nella missione di Gesù stesso. Se infatti la missione dei discepoli proviene da quella di Gesù per opera dello Spirito, possiamo supporre che anche la missione di Gesù derivi dal Padre in forza dello Spirito. Lo conferma non solo la testimonianza di Giovanni Battista il quale vide all'inizio dell'opera pubblica di Gesù scendere su di lui lo Spirito, ma anche tanti detti di Gesù. Giovanni non dice ancora esplicitamente sullo Spirito in riferimento al rapporto tra il Padre e il Figlio ciò che esprimeranno l'intuizione spirituale e la speculazione teologica posteriori, comunque offre per esse già degli elementi importanti.

Lo Spirito si inserisce tra il Padre e il Figlio ed è una parte integrante del loro rapporto. Secondo alcuni detti di Gesù la posizione dello Spirito di fronte al Padre è analoga a quella del Figlio: come Gesù è mandato dal Padre (5,30; 8,16) o esce dal Padre (8,42; 13,3), così anche lo Spirito (14,16.26; 15,26; 16,13). Il parallelismo tra Gesù e lo Spirito, soprattutto tra il ritorno di Gesù ai discepoli e la venuta dello Spirito, fanno pensare ad una certa identificazione tra Gesù e lo Spirito: Gesù verrà nello Spirito. Ma questo non significa che Gesù e lo Spirito sono la stessa cosa. Gesù, infatti, manderà lo Spirito come un altro di sé (15,26; 16,7) e lo Spirito da parte sua agirà a favore di Gesù (14,26; 15,26; 16,13). Il Figlio e lo Spirito sono dunque messi in parallelo dalla stessa azione del Padre nei riguardi di ciascuno di loro due, l'invio. Ma nello stesso modo lo Spirito è l'oggetto della stessa azione, pure l'invio, di cui soggetto è una volta il Padre, l'altra il Figlio. Infatti tramite lo Spirito, inviato da entrambi, si rivela il rapporto tra il Padre e il Figlio: Gesù prega il Padre per l'invio dello Spirito ai discepoli (14,16), ed è in realtà il Padre che lo manda (15,26), ma lo manda anche Gesù stesso (16,7). Lo Spirito è allora il dono donato nello stesso tempo dal Padre e dal Figlio, anche se il Padre ha un ruolo primario, dato che il Figlio deve pregarlo. Il Figlio a sua volta unisce il Padre e lo Spirito,

in quanto questi due agiscono nella stessa maniera a suo favore: lo glorificano (8,54; 16,14) e gli rendono testimonianza (5,32; 8,18; 15,26).

Tra il Padre, il Figlio e lo Spirito vi è dunque un complesso rapporto di azioni comuni dei primi a favore del terzo: il Padre manda il Figlio, il Padre insieme al Figlio mandano lo Spirito, il Padre e lo Spirito rendono testimonianza al Figlio e lo glorificano, mentre il Figlio glorifica il Padre. Si può solo intuire un'immanenza reciproca e intima tra tutti e tre, una ricchezza della vita in Dio, una comunicazione inesauribile. «Nello Spirito Dio dà se stesso, uscendo fuori da sé. Lo Spirito è Dio nella sua presenza estatica e carismatica»⁴⁰⁵.

Sarà la teologia posteriore a esplicitare i rapporti intratrinitari in concetti più sviluppati. Non voglio presentarla in questo luogo. Mi permetto invece un po' di speculazione. Se lo Spirito santo è il principio della continuità della missione di Gesù nei discepoli, della loro conoscenza del mistero di Gesù, anzi della sua presenza misteriosa in loro, della sua immanenza, allora possiamo supporre un ruolo analogo dello Spirito nel rapporto tra il Padre e Gesù, rapporto che ha pure la forma d'immanenza, di conoscenza mutua e di missione. È vero che il testo del Quarto Vangelo non è molto esplicito in questo punto, se non nella testimonianza del Battista secondo cui Gesù sta per iniziare la sua missione, mentre discende su di lui lo Spirito. Ma se il mistero di Gesù, e tramite lui quello del Padre, si apre agli uomini solo con il dono dello Spirito, ciò può significare che anche la conoscenza del Padre da parte di Gesù avviene grazie allo stesso «Spirito della verità» il quale introduce non solo gli uomini, ma anche Gesù stesso «alla verità tutta intera» (16,13). Se gli uomini diventano figli di Dio nascendo dall'acqua e dallo Spirito, allora possiamo cercare un ruolo dello Spirito anche laddove Gesù è il Figlio di Dio, dove è dal Padre. Lo Spirito, secondo le parole di Gesù, per annunziare agli uomini, prenderà da ciò che è di Gesù, mentre lui lo ha dal Padre. Lo Spirito è «tutto ciò che il Padre possiede» e che dà a Gesù (16,14-15). Lo Spirito è dunque il bene comune, condiviso dal Padre e dal Figlio (e tramite lui anche dagli uomini). E siccome ciò che viene condiviso tra questi due non è solo qualche cosa, qualche valore, ma la loro stessa vita, il loro proprio essere, possiamo concludere che lo Spirito santo è il mistero di questa condivisione sostanziale tra il Padre e il Figlio. Lo Spirito è quindi il mistero dell'essere

⁴⁰⁵ H. SCHLIER, «Zum Begriff des Geistes nach dem Johannesevangelium», 264: «Beide Aussagen (...) lassen dann erkennen, dass Gott im Geist aus sich selbst heraustretend sich gibt. Der Geist ist Gott in seiner ekstatischen und charismatischen Präsenz».

stesso di Dio. A questo proposito Romano Guardini ha scritto delle parole molto illuminanti con cui vorrei concludere questo capitolo:⁴⁰⁶

Pneuma è precisamente quel puro essere aperto dell'essere. (...) È in questo Terzo, nello Spirito, che il Padre e il Figlio sono pienamente aperti l'Uno all'Altro, e nello stesso tempo serenamente signori di Sé. È nello Spirito che il Padre genera il chiaro Volto, entro il quale contempla *con predilezione* la sua propria immagine. (...) È nello Spirito che il Padre riversa la plenitudine del suo essere nella Parola espressa apertamente. (...) È nello Spirito che il Figlio riceve senso ed essere dal Padre – è Parola, eppure, anzi appunto per questo, Persona.

⁴⁰⁶ R. GUARDINI, *Der Herr*, Leipzig 1964, 525-526: «“Pneuma” ist eben jene reine Offenheit des Seins und zugleich sichere Freiheit der Person, welche der vollkommenen Liebe fähig ist (...) Im Dritten, im Geiste, sind Vater und Sohn einander ganz offen und zugleich ihrer selbst rein mächtig. Im Geiste zeugt der Vater das klare Angesicht, worin er mit „Wohlgefallen“ sein Bild schaut; im Geiste ist der Sohn Herr des göttlichen Sinnes und strahlt ihn dem Vater zu. Im Geiste gibt der Vater die Fülle seines Wesens in die Offenheit des Gesprochenenseins, und weiß es doch unverletzlich gehütet; im Geiste empfängt der Sohn Sinn und Sein aus dem Vater, ist er Wort, und doch, ebendarin, Eigener» (trad. it. *Il Signore*, Milano ³1955, 482).

EXCURSUS

ORIGINALITÀ DELL'IMPOSTAZIONE GIOVANNEA DI CONOSCENZA

Prima di concludere il lavoro voglio aggiungere ancora un'osservazione sull'originalità oppure sulla dipendenza dell'impostazione giovannea di conoscenza. Deliberatamente ho lasciato questa questione di tipo storico da parte, scegliendo invece il punto di vista teologico-biblico, muovendomi nel testo stesso di Giovanni. Ma credo di non dover passare del tutto oltre il problema della originalità/dipendenza di Giovanni rispetto alle diverse impostazioni contemporanee. Visto però che questo non è l'argomento proprio di questo lavoro, mi limito solo a pochi accenni.

Senza dubbio Giovanni dà al tema della conoscenza il più grande rilievo tra tutti gli autori del NT. Questo interesse di Giovanni spicca soprattutto nel confronto sinottico. I vangeli sinottici evidentemente non prestano tale attenzione alla conoscenza come Giovanni⁴⁰⁷. Se questo interesse particolare di Giovanni per la conoscenza non fa parte della tradizione comune da cui sono nati i vangeli sinottici, possiamo supporre un'altra fonte di ispirazione. Dato che al tempo della composizione del Quarto Vangelo la conoscenza in generale e quella di Dio in particolare stava nel centro d'attenzione di varie correnti spirituali, si impone la domanda circa il rapporto di dipendenza tra Giovanni ed esse. Possiamo formulare la domanda più concretamente: nel suo interesse per la conoscenza e nella sua concezione di essa Giovanni si è lasciato influenzare più dalla tradizione biblico-giudaica o piuttosto da quella greca classica (platonica, stoica) o quella ellenistica in diverse forme (gnosticismo, ermetismo)? Oppure è

⁴⁰⁷ I verbi di conoscere sono usati, rispetto a Gv, con una frequenza molto minore: *ginwskw* 20 volte in Mt, 13 Mc, 20 Lc e *oide* 25 Mt, 23 Mc, 26 Lc, insieme tutti e due nei tre vangeli 135 ricorrenze. Anche qui la conoscenza di Dio è riservata a Gesù e a chi riceverà la rivelazione da lui, come afferma nel cosiddetto «luogo giovanneo» (Mt 11,27; Lc 10,22). Oltre a questa espressione, unica esplicita, della conoscenza del Padre da parte di Gesù, questa viene presupposta ovunque Gesù nel suo insegnamento svela il mistero del Padre, della sua volontà e del suo regno. I discepoli partecipano a questa conoscenza del mistero del regno di Dio, per la quale si distinguono da quanti stanno «fuori» (Mc 4,11).

andato per una via propria? La critica è al proposito divisa: vi sono studiosi che accentuano maggiormente la dipendenza, mentre altri sostengono l'originalità di Giovanni. Sono invece d'accordo, anche se sempre con accenti diversi, nel distinguere tra la direzione biblica e quella greco-ellenistica.

La conoscenza di Dio nell'AT è compresa come un rapporto personale, al contrario della contemplazione teorica della realtà ultima nel modo astratto dei greci. «Per gli ebrei “conoscere” non significa semplicemente essere informato sull'esistenza o sulla natura di un oggetto particolare. La conoscenza include pure la consapevolezza di una relazione specifica che c'è tra l'individuo e l'oggetto o del significato che l'oggetto ha per lui»⁴⁰⁸. La conoscenza di Dio è un rapporto bilaterale, che si esprime con la categoria d'alleanza. Si tratta prima di tutto di un dono gratuito di Dio, del dono di rivelazione mediante le sue potenti opere salvifiche e anche mediante la parola della Legge o dei profeti. Da parte dell'uomo questo rapporto con Dio significa: obbedienza, fiducia, rispetto, timore, adorazione, amore. Disobbedire a Dio, non vivere nel rapporto con lui viene qualificato come ignoranza. In questa direzione prosegue il giudaismo (la letteratura rabbinica e la filosofia di Filone) che identifica la conoscenza di Dio con la conoscenza della Legge mosaica e con l'obbedienza ad essa. Nella corrente apocalittica invece si insiste sulla rivelazione riservata ai soli iniziati che avviene tramite sogni e visioni. Una simile segretezza della conoscenza è caratteristica anche per le correnti ellenistiche, l'ermetismo e lo gnosticismo. Per gli ermetici la conoscenza di Dio è l'unica via alla salvezza, con la sua acquisizione, sempre in modo esoterico, si diventa non solo un uomo perfetto, ma persino immortale e divino. Per gli gnostici la conoscenza, pure esoterica, salva l'anima che è divina dalla prigionia del corpo materiale⁴⁰⁹.

Alla domanda dove tra queste correnti si situi Giovanni le risposte sono differenti. Secondo alcuni l'idea giovannea di conoscenza è essenzialmente biblica e palestinese. Giovanni usa termini dei greci, ma con uno scopo apologetico, dandogli un contenuto kerygmatico. Con l'AT (letteratura sapienziale) e Qumran Gv ha in comune: conoscenza intesa come

⁴⁰⁸ O.A. PIPER, «Knowledge», in *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, IV, 43: «For the Hebrews, “to know” does not simply mean to be aware of the existence or nature of a particular object. Knowledge implies also the awareness of the specific relationship in which the individual stands with that object, or of the significance the object has for him».

⁴⁰⁹ Cf. K.J. CARL, «Knowing in St John: Background of the Theme», *IndTheolStud* 21 (1, 1984) 70-75.

rivelazione di Dio e obbedienza da parte dell'uomo, la relazione etica interumana quale condizione per aver la conoscenza di Dio. Questi punti mancano nella concezione greca e gnostica che rappresenta la conoscenza astratta e contemplativa di Dio, la quale non esige la relazione con Dio e porta alla deificazione o immortalità dell'anima indipendentemente dal comportamento morale⁴¹⁰. Secondo Bultmann invece il concetto giovanneo di conoscenza, pur nella sua affinità con l'AT, «riproduce la nozione ellenistico-gnostica, capovolgendone però l'impostazione»⁴¹¹. Dodd ritiene che Giovanni si serve della concezione ermetica della conoscenza di Dio, soprattutto del suo aspetto visionistico; comunque Giovanni si distanzia nello stesso tempo da tutte le altre concezioni⁴¹². Keener dubita di un influsso gnostico sulla concezione giovannea della conoscenza. È vero che a Giovanni è familiare il vocabolario gnostico (evita la parola «gnosis», è vero, ma questo non è decisivo, dato che secondo il modo semitico di esprimersi preferisce verbi ai sostantivi, come «credere» alla «fede»), però «quando Giovanni usa dei termini gnostici, lo fa in una maniera antignostica»⁴¹³. Alcune affinità nelle idee tra Giovanni e lo gnosticismo non si devono spiegare necessariamente con l'influsso della gnosi sul Quarto Vangelo, perché la dipendenza può essere anche inversa⁴¹⁴. Tutto sommato, «la concezione giovannea della conoscenza e rivelazione trova i paralleli più vicini nel giudaismo palestinese. La conoscenza e la rivelazione nei testi cristiani dipendono dai testi sapienziali che appaiono ben prima degli influssi gnostici»⁴¹⁵.

⁴¹⁰ Cf. *ivi*, 77.

⁴¹¹ R. BULTMANN, «*gimwskw*», in *ThWNT*, I, 712: «Aber so gewiss der johanneische Erkenntnisbegriff dem at.lichen verwandt ist, so tritt doch die Eigenart des johanneischen Denkens erst hervor, wenn man sieht, dass *gimwskw* gerade nicht das at.liche ידע, sondern in paradoxer Umprägung das hellenistisch-gnostische *gimwskw* aufnimmt».

⁴¹² Cf. C.H. DODD, *The interpretation of the Fourth Gospel*, 168.

⁴¹³ C.S. KEENER, *The Gospel of John*, I, 238: «Certainly if John uses Gnostic terms at all, it is in an antignostic manner».

⁴¹⁴ Per una visione più completa del rapporto tra il Quarto Vangelo e lo gnosticismo cf. E. FASCHER, «Christologie und Gnosis im vierten Evangelium», *TheolLitZeit* 93 (10, 1968) 721-730; P. HOFRICHTER, «Gnosis und Johannesevangelium», *BibKirch* 41 (1, 1986) 15-21; H.J. JASCHKE, «Das Johannesevangelium und die Gnosis im Zeugnis des Irenäus von Lyon», *MünchTheolZeit* 29 (4, 1978) 337-376; J.M. LIEU, «Gnosticism and the Gospel of John», *ExpTimes* 90 (8, 1979) 233-237.

⁴¹⁵ *Ivi*, 239: «John's conception of knowledge and revelation also finds close parallels in Palestinian Judaism. Knowledge and revelation appear in Christian texts dependant on wisdom themes long before Gnostic influences».

Nonostante le affinità e il problema irrisolto della direzione di dipendenza possiamo costatare un'originalità giovannea rispetto a tutte le concezioni precedenti. Al contrario della concezione greca Giovanni, erede della tradizione biblico-giudaica, capisce la conoscenza di Dio in senso esistenziale come un rapporto personale che ha una forma dell'amore vicendevole e dell'immanenza reciproca. Rispetto alle correnti misteriche Giovanni si distingue, oltre alla condizione del giusto comportamento morale, per il fatto che la conoscenza dipende non dalla speculazione o dall'illuminazione, ma dalla fede nella parola e nella persona di Gesù come personaggio storico. Proprio in quest'ultimo punto, caratteristico cristiano, cioè nella mediazione della conoscenza di Dio dal Verbo incarnato, da Gesù di Nazaret, dalla sua vita, morte e risurrezione, sta l'originalità giovannea rispetto ad altre concezioni, inclusa quella giudaica. La conoscenza di Dio in Gv infatti rappresenta un passo in avanti anche rispetto al giudaismo. «Negli scritti qumranici, come nell'Antico Testamento, la conoscenza sarà completa nel tempo escatologico. Per Giovanni quel tempo è già venuto»⁴¹⁶. Secondo Giovanni la conoscenza di Dio è inseparabile dalla fede in Gesù storico. Solo Gesù, il Figlio eterno di Dio, il Verbo incarnato, ci rivela il Dio vero (cf. 1,18; 14,9).

⁴¹⁶ Ivi, 241: «In the Scrolls, as in the OT, knowledge will be complete in the eschatological time. For John that time has arrived».

CONCLUSIONE

Nella prima parte di questo lavoro si è presentata l'esegesi delle quattro pericopi del Quarto Vangelo le quali contengono i detti di Gesù in cui egli esprime la sua conoscenza del Padre in modo diretto, essendo il Padre complemento diretto della frase. Già questi quattro detti di Gesù ci hanno introdotti nel mistero della conoscenza che Gesù ha del Padre e del suo essere da lui, inteso, quest'ultimo, come punto di partenza per la sua missione nel mondo. Abbiamo potuto costatare che tra le quattro pericopi c'è un'unità nel contenuto teologico, ma anche un crescendo, uno sviluppo. L'unità viene costituita dagli elementi comuni in tutte le pericopi in questione i quali si e intrecciano e chiariscono vicendevolmente sempre più nella trama del racconto evangelico.

Il messaggio comune delle quattro pericopi, lo possiamo sintetizzare come segue: La conoscenza del Padre è esclusiva di Gesù, stando in un contrasto aspro con l'ignoranza del mondo. Essa lo innalza allo stesso livello di Dio, essendo parallela alle affermazioni della sua provenienza da Dio, della sua preesistenza e del possesso della gloria divina. La conoscenza che Gesù ha del Padre è corrisposta dalla conoscenza che il Padre ha di Gesù. Il rapporto stabilito in base a questa mutua conoscenza viene poi espresso con altri termini, come l'onore e la gloria che il Padre e il Figlio si rendono reciprocamente, come il dono di vita e di potenza dato a Gesù dal Padre o come, da parte di Gesù, l'obbedienza e la ricettività, e finalmente come l'amore vicendevole. Già i titoli «Padre» e «Figlio» esprimono il rapporto «familiare» tra Gesù e Dio. Da questo rapporto intimo deriva la missione di Gesù nel mondo col fine di introdurre gli uomini alla sua conoscenza del Padre, alla sua intimità con lui, alla vita eterna. La conoscenza del Padre è il punto di partenza e il punto di arrivo di questa missione: punto di partenza per Gesù, in quanto egli parte dal Padre il cui volto egli deve rivelare nel mondo, punto di arrivo per noi uomini, in quanto dalle tenebre dell'ignoranza dobbiamo arrivare alla conoscenza del Dio vero. Gesù ha già questa conoscenza in pienezza, noi ci dobbiamo arrivare, ci sta dinanzi come il fine. La nostra via verso tale traguardo è possibile proprio mediante la missione salvifica di Gesù. Infatti, è grazie ad essa che noi sappiamo della sua vita eterna, della sua conoscenza di Dio. E d'altra parte, Gesù parla della sua conoscenza del Padre per difendere la sua missione. Soprattutto in 7,29 e 8,55 Gesù rivendica la sua conoscenza del

Padre, unica ed esclusiva, di fronte all'incredulità dei Giudei che rifiutano la sua pretesa messianica. Affermando di conoscere il Padre, Gesù confuta la loro convinzione di conoscere lui, Gesù, sulla quale essi fondano il loro rifiuto di lui, e conferma la sua messianicità. L'affermazione di conoscere il Padre da parte di Gesù viene dunque espressa in funzione della sua missione messianica. Non ha fine in se stessa, ma serve a stabilire l'identità messianica di Gesù. In termini tecnici, la cristologia (e in conseguenza la teologia stessa) si presenta in funzione della soteriologia.

La seconda parte del presente lavoro conferma e completa quanto è stato ricavato dall'esegesi delle quattro pericopi in cui Gesù afferma direttamente di conoscere il Padre. Parecchie volte in Gv troviamo la conoscenza di Dio da parte di Gesù espressa in diversi modi: Gesù conosce gli atteggiamenti, propositi e volontà del Padre, lo vede e sente, sa cosa il Padre fa nei suoi riguardi. Sempre quando viene constatata la conoscenza di Dio da parte di Gesù si parla della vicinanza di quest'ultimo a Dio e nello stesso tempo della sua sottomissione a lui. In questo modo si afferma l'unità e nello stesso tempo l'alterità che corrispondono tutte e due all'essere di Gesù dal Padre. Un nesso più o meno esplicito con la missione di Gesù è ugualmente percepibile. Il fine di questa missione viene definito e descritto in Gv con vari motivi, tra cui primeggia quello di rivelazione: Gesù è venuto a causa della verità, della rivelazione del mistero della sua vita eterna, della sua figliolanza divina, e dunque del Padre stesso. Da questa rivelazione-verità dipendono altri motivi che descrivono lo scopo della missione di Gesù, come la glorificazione del Padre e la salvezza dell'uomo: Gesù glorifica il Padre rivelando il suo nome – e proprio in ciò sta la salvezza dell'uomo.

Per quanto riguarda il rapporto tra la conoscenza di Dio da parte di Gesù e il suo essere da Dio e la sua missione nel mondo, i passi giovannei presi in considerazione nella seconda parte di questo lavoro hanno approfondito quanto è risultato già nella parte esegetica. Si è mostrata di nuovo l'unità e dipendenza mutua tra i tre elementi di 7,29. Al primo posto si trova la conoscenza di Gesù. Ora l'oggetto di questa conoscenza del Figlio, cioè il Padre, si identifica con l'essere filiale di Gesù. Nello stesso tempo è il punto di partenza per la sua missione nel mondo. Questa missione scaturisce dall'essere filiale di Gesù, cioè dal suo rapporto col Padre, dal suo conoscere il Padre. Gesù agisce nel nome di Dio e lo rivela non come un funzionario disinteressato, ma lo fa con la propria persona, con tutto il suo essere. Ma questo è possibile solo se il suo essere viene dal Padre, rimanendo sempre unito a lui, anzi rimanendo in lui. Solo grazie a questa immanenza reciproca tra il Padre e il Figlio le parole di Gesù sono quelle del Padre: *egw. en tw/patri. kai. o pathr en enoi, estinēta rhmata ajegw. legw*

uinih apVesautou/ouvlalw/ o`de pathr en euoi. nemwn poiei/ ta erga autou/ (14,10).

La missione di Gesù dunque dipende dal suo essere. Se, da una parte, la cristologia (e in conseguenza la teologia stessa) in Gv si costituisce in funzione della soteriologia, allora è anche vero, dall'altra parte, che la soteriologia è dipendente dalla cristologia la quale a sua volta è fondata sulla teologia (trinitaria). «La cristologia funzionale affonda necessariamente le sue radici in quella ontologica, cioè nella realtà divina di Gesù»⁴¹⁷. La missione di Gesù nel mondo scaturisce ed è determinata dal suo essere che è l'essere dal Padre. Non solo il fatto della missione, anche l'essenza di essa, lo scopo per cui il Figlio è mandato ma anche il modo in cui la compie, tutto quanto è marcato dall'origine della missione nel Padre. In tutta la missione del Figlio si può riconoscere la sua provenienza dal suo essere dal Padre. In altre parole, se viene detto che il fine della missione del Figlio è la conoscenza di Dio da parte degli uomini (1,18; 17,3), non si tratta di un fine estrinseco o accidentale rispetto al fatto della missione, alla persona del Mandato e all'Origine della missione. La missione del Figlio (con lo scopo di far conoscere Dio agli uomini) deriva dalla sua persona, dal suo essere dal Padre che conosce. Il fine della missione è che il mondo conosca ciò che conosce Gesù, il Padre. Tra queste due conoscenze, quella eterna del Figlio e quella sperata del mondo, si inserisce la missione del Figlio con tutto il dramma del suo non/riconoscimento da parte del mondo. Nella sua missione Gesù rivela la sua verità che è insieme la verità di Dio, della comunione e dell'immanenza intradivina. Gli uomini, accogliendo questa rivelazione con fede, non solo diventano consci di questo mistero della vita divina, ma ne diventano anche partecipi. Osserva Dodd sulla conoscenza giovannea:⁴¹⁸

⁴¹⁷ A. POPPI, *Sinossi dei Quattro vangeli*, 505.

⁴¹⁸ C.H. DODD, *The interpretation of the Fourth Gospel*, 169: «Finally, the content of knowledge is enlarged to include the unity of men in and with Christ, in God: *en ekteinh/ th/ hnera/ gnwsesqe uinei/ ofi egw. en tw/ patri, nou kai. uinei/ en euoi. kagw. en uinih* (14,20). That is to say, *gnwsij* is awareness of a relation of mutual indwelling of God and man. It is most illuminating to trace the development of this conception out of its Old Testament antecedents. For the prophets the height of the religious knowledge is to apprehend in experience the unique majesty of God as Lord. For John this experience is made possible through the recognition of Christ as the revelation of God, of Christ as inseparably one with God; and it finds its completion in an experience of our own unity with Christ in God. At this point we are bound to recognize that the distinction between being in Christ and knowing that we are in Christ is hardly more than formal, that knowledge has in fact passed into union» (trad. it. *L'Interpretazione del Quarto Vangelo*, 217).

Infine, l'oggetto di questa conoscenza è ampliato fino ad includere l'unione degli uomini in Cristo e, con lui, in Dio: *eu ekeinh/ th/ hnera/ gmsesqe uiej ofi egw. eu tw/patri, nou kai. uiej eu enoi. lagw. eu uiih* (14,20). A questo punto si capisce come la *gmsij* sia la presa di coscienza del rapporto di mutua inabitazione tra Dio e l'uomo. È molto istruttivo tracciare la linea di sviluppo di questa concezione a partire dai suoi antecedenti antico-testamentari. Per i profeti il culmine dell'esperienza religiosa consisteva nell'esperienza concreta dell'unica maestà di Dio-Signore. Per Giovanni quest'esperienza è resa possibile per mezzo dell'accettazione di Cristo in quanto rivelatore di Dio, di Cristo in quanto formante un'unità inseparabile con Dio; e il culmine di tutto questo processo si ha quando sperimentiamo la nostra unione con Cristo in Dio. A questo punto siamo costretti ad ammettere che la distinzione tra l'essere in Cristo e il sapere di essere in Cristo è semplicemente formale: la conoscenza si è trasformata di fatto in unione.

Come in Dio si identifica la conoscenza con l'essere, ossia con l'immanenza reciproca tra il Padre e il Figlio, così la conoscenza di sé e del Padre che Gesù ci offre diventa per noi l'immanenza e l'essere, cosicché diventiamo i figli di Dio, partecipi del suo essere. «Come il rapporto tra il Padre e il Figlio può essere visto come un *einai eu* (Gv 10,35; 14,11; 17,21; cf. spec. 1Gv 2,3.5; 5,20), anzi addirittura come un reciproco *efi einai* (Gv 10,30), ma anche come un reciproco *gmskein* allo stesso modo il rapporto fra Gesù e i suoi seguaci può essere presentato come un *einai eu* (Gv 15,1ss.; 17,21), ma anche come una forma di conoscenza (Gv 10,14s.27; cf. 7,29; 8,55)»⁴¹⁹.

Ho partito dall'ipotesi che le parole di Gesù in 7,29 possano essere considerate come una sintesi possibile di tutto il Quarto Vangelo. La presente ricerca, a mio parere, ha confermato quest'ipotesi di partenza. Infatti, per Gesù, visto da Giovanni come il rivelatore per eccellenza, anzi come la Rivelazione stessa, è caratteristico e per tale compito necessario il fatto che conosce la Realtà assoluta, il Padre. Questo fatto poi determina la sua identità personale, il suo essere, essere Figlio. E da questa identità personale, del Figlio che conosce il Padre, deriva la sua missione che si compie quando noi siamo iniziati nella sua conoscenza, vedendo in lui il

⁴¹⁹ R. BULTMANN, «*gmskw*», in *ThWNT*, I, 711: «Wie das Verhältnis zwischen dem Vater und dem Sohn, das sonst als *einai eu* (Joh 10,35; 14,11; 17,21; vgl. bes. 1Joh 2,3.5; 5,20), ja als *efi einai* (10,30) beschrieben werden kann, ein wechselseitiges *gmskein* ist, so das Verhältnis der Seinen zu Jesus (Joh 10,35; 14,11; 17,21; vgl. bes. 1Joh 2,3.5; 5,20), das auch durch *efi einai* bezeichnet werden kann (Joh 15,1ff; 17,21)».

Padre (14,9) e, accoltolo così nella sua verità, diventiamo pure noi figli di Dio (1,12).

BIBLIOGRAFIA

FONTE

NESTLE-ALAND, *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart²⁷2004.

STRUMENTI DI LAVORO

BALZ, H. – SCHNEIDER, G., *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, I-III, Stuttgart Berlin Köln Mainz 1980, 1981, 1983.

VAN BELLE, G., *Johannine Bibliography 1966-1985. A Comutative Bibliography on the Fourth Gospel*, Leuven 1988.

BROWN, C., *The New International Dictionary of New Testament Theology*, II, Michigan 1976.

BUTTRICK, G.A., *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, IV, Nashville 1962.

COENEM, L. – BEYREUTHER, E. – BIETENHARD, H., *Dizionario dei concetti teologici del Nuovo Testamento*, Bologna 1976.

DENZINGER, H., *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, ed. P. Hünermann, Bologna⁴2003.

EGGER, W., *Methodenlehre zum Neuen Testament. Einführung in linguistische und historisch-kritische Methoden*, Leipzig 1989.

Enciclopedia Garzanti di Filosofia, ed. L. Boni, Milano²1990.

KITTEL, G. – FRIEDRICH, G., *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, I-X, Stuttgart Berlin Köln, Studienausgabe 1990.

MATEOS, J. – BARRETO, J., *Vocabulario teológico del Evangelio de Juan*, Madrid 1980.

MCKENZIE, J.L., *Dizionario biblico*, Assisi 1973.

NOLLI, J., *Evangelo secondo Giovanni. Testo greco, Neovulgata Latina, analisi filologica, traduzione italiana*, Città del Vaticano 1986.

RABANOS ESPINOSA, R. – MUÑOZ LÉON, D., *Bibliografica Joanica. Evangelio, Cartas y Apocalipsis*, Madrid 1990.

REYMOND, F., *Dizionario di Ebraico e Aramaico Biblici*, Roma 1995.

SCHMOLLER, A., *Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament*, Stuttgart⁸1989.

SWETNAM, J., *Il Greco del Nuovo Testamento. Morfologia*, I-II, Bologna 2002.

TICHÝ, L., *Slovník novozákonní řečtiny*, Olomouc 2001.

ZERWICK, M., *Analysis philologica Novi Testamenti graeci*, Roma ⁴1984.

COMMENTI AL QUARTO VANGELO

AGOSTINO, *Commento al Vangelo di Giovanni*, Roma 2005.

BARRETT, C.K., *Gospel according to St John*, London ²1978.

BEASLEY-MURRAY, G.R., *John*, Waco 1987.

BROWN, R.E., *The Gospel according to John I-XII*, Doubleday 1966.

BROWN, R.E., *The Gospel according to John XIII-XXI*, Doubleday 1970 (trad. it. di tutti e due volumi *Giovanni. Commento al Vangelo spirituale*, Assisi 1979).

BULTMANN, R., *Das Evangelium des Johannes*, Berlin 1963.

VAN DEN BUSSCHE, H., *Giovanni. Commento del Vangelo spirituale*, Assisi ²1971.

CULPEPPER, R.A., *The Gospel and Letters of John*, Nashville 1998.

DURAND, A., *Vangelo secondo San Giovanni*, Roma 1966.

FABRIS, R., *Giovanni*, Roma ²2003.

HAENCHEN, E., *John 2*, Philadelphia 1984.

KEENER, C.S., *The Gospel of John. A Commentary*, I-II, Massachusetts 2003.

KNABENBAUER, J., *Evangelium secundum Ioannem*, Paris 1898.

KRUSE, C.G., *Il Vangelo secondo Giovanni. Introduzione e commento*, Roma 2007.

LAGRANGE, M.J., *Évangile selon Saint Jean*, Paris ⁴1927.

LÉON-DUFOUR, X., *Lettura dell'Evangelo secondo Giovanni*, Milano ²2007 (orig. francese: *Lecture de l'Évangile selon Jean*, I-IV, Paris 1988-1996).

LINDARS, B., *The Gospel of John*, London 1972.

MATEOS, J. – BARRETO, J., *Il Vangelo di Giovanni. Analisi linguistica e commento esegetico*, Assisi ³1995.

MOLONEY, F.J., *The Gospel of John*, Minnesota 1998 (trad. it.: *Il Vangelo di Giovanni*, Torino 2007).

MORRIS, L., *The Gospel according to John*, Grand Rapids 1971.

- MUÑOPOZ LEÓN, D., *Vangelo secondo san Giovanni*, in *Nuovo Commentario Biblico. I Vangeli*, ed. A.J. Levoratti, Roma 2005.
- NEYREY, J.H., *The Gospel of John*, Cambridge 2007.
- POPPI, A., *Sinossi dei Quattro vangeli, II. Introduzione e commento*, Padova³1991.
- RAY, S.K., *St. John's Gospel. A Bible Study Guide and Commentary*, San Francisco 2002.
- SCHENKE, L., *Johannes. Kommentar*, Düsseldorf 1998.
- SCHNACKENBURG, R., *Das Johannesevangelium*, I-IV, Freiburg im Breisgau 1971, 1975, 1979, 1984.
- SCHNEIDER, J., *Das Evangelium nach Johannes*, Berlin³1985.
- SEGALLA, G., «Vangelo secondo Giovanni», in *BNVNT*, III, 534-592.
- SIMOENS, Y., *Selon Jean*, I-III, Bruxelles 1997 (trad. it. *Secondo Giovanni. Una traduzione e un'interpretazione*, Bologna 2000).
- SLOYAN, G.S., *John*, Atlante 1988.
- STOCK, K., *Gesù il Figlio di Dio*, Roma 1993.
- THEOBALD, M., *Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1-12*, Regensburg 2009.
- TILLMANN, F., *Das Johannesevangelium*, Bonn 1931.
- VOSTÉ, J.M., *Studia ioannea*, Roma 1930.
- WENGST, K., *Das Johannesevangelium*, I, Stuttgart Berlin Köln, 2000.
- WESTCOTT, B.F., *The Gospel according to St. John*, London 1958.
- WIKENHAUSER, A., *Das Evangelium nach Johannes*, Regensburg²1957.
- WILCKENS, U., *Das Evangelium nach Johannes*, Göttingen¹⁷1998 (trad. it. *Il Vangelo secondo Giovanni*, Brescia 2002).
- ZEVINI, G., *Vangelo secondo Giovanni*, I-II, Roma⁶⁻⁷1998.

STUDI MONOGRAFICI E ARTICOLI

- ASHTON, J., *Understanding the Fourth Gospel*, Oxford 1991 (trad. it. *Comprendere il Quarto Vangelo*, Città del Vaticano 2000).
- VON BALTHASAR, H.U., *Theologik. I. Wahrheit der Welt*, Einsiedeln, 1985.
- BALZ, H., «*kosmoj* kosmos Welt, Weltall, Schmuck, Gesamtheit», in *EWNT*, II, 765-773.

- BALZ, H., «*parrhsia* parrēsia Offenheit, Öffentlichkeit, Freimütigkeit, (freudige Zuversicht)», in *EWNT*, III, 105-112.
- BARRETT, C.K., *Il vaneglo di Giovanni e il giudaismo*, Brescia 1980.
- BEUTLER, J., *Studien zu den johanneischen Schriften*, Stuttgart 1998.
- BIEDER, W., «*qanatoj, apoqnlškw* thanatos, apothnēskō Tod, sterben», in *EWNT*, II, 319-329.
- BIETENHARD, H., «*qnona*», in *ThWNT*, V, 242-283.
- BÖCHER, O., «*dainonion daimon* Dämon», in *EWNT*, I, 649-657.
- BORNKAMM, G., «*Iukoij*», in *ThWNT*, IV, 309-313.
- BOUWMAN, G., «*Samareia, Samaritij, Samaritij* Samaria, Samariter, Samariterin», in *EWNT*, III, 539-542.
- BROER, I., «*exousia* exousia Freiheit, Fähigkeit, Macht, Vollmcht», in *EWNT*, II, 23-29.
- BROWN, R.E., *An Introduction to the Gospel of John*, New York 2003.
- BROWN, R.E., *The Community of the Beloved Disciple*, New York 1979.
- BÜHNER, J.A., «*apostellw* apostellō aussenden», *EWNT*; I, 340-342.
- BULTMANN, R., «*gimškw*», in *ThWNT*, I, 688-718.
- BULTMANN, R., «*gnwrizw*», in *ThWNT*, I, 718.
- BULTMANN, R., «*qanatoj, qnlškw, apoqnlškw...*», in *ThWNT*, III, 1990, 7-21.
- CAGIN, M., «Voir Jésus», *NovVet* 52 (1, 1997) 5-18.
- CARL, K.J., «Knowing in St John: Background of the Theme», *IndTheolStud* 21 (1, 1984) 68-82.
- COLLINS, R.F. «From John to the Beloved Disciple», *Interp* 49 (1995) 359-369.
- CORBON, J. – VANHOYE, A., «Conoscere», in *Dizionario di Teologia Biblica*, ed. X. Léon-Dufour, Marietti Torino ⁴1972, 202-207.
- CULPEPPER, R.A., *Anatomy of the Fourth Gospel. A Study in Literary Design*, Philadelphia 1983.
- DEBRUNNER, A., «*legw, logoj, rima, lalew* im Griechentum», in *ThWNT*, IV, 69-76.
- DELLING, G., «*wfa*», in *ThWNT*, IX, 675-681.
- DIHLE, A., «*yuch* im Griechischen», in *ThWNT*, IX, 604-614.
- DODD, C.H., *The interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1968 (trad. it. *L'Interpretazione del Quarto Vangelo*, Brescia 1974).

- FARRELL, S.E., «Seeing the Father (Jn 6:46, 14:9)», I-III, *SciEsp* 44 (1-3, 1992) 1-24.159-183. 307-329.
- FASCHER, E., «Christologie und Gnosis im vierten Evangelium», *TheolLitZeit* 93 (10, 1968) 721-730.
- FENDRICH, H., «*krazw*krazō schreien, rufen», in *EWNT*, II, 774-776.
- FERRARO, G., «Gli autori divini dell'insegnamento nel quarto Vangelo: Dio Padre, Gesù Cristo, lo Spirito», *StMis* 37 (1988) 53-76.
- FOERSTER, W., «*daimn dainonion*.. », in *ThWNT*, II, 1-20.
- FOERSTER, W., «*evstin evusia*.. », in *ThWNT*, II, 557-572.
- FORSTER, E.M., *Aspects of the Novel*, New York 1954.
- FRIEDRICH, J.H., «*probaton* probaton Schaf (Mutterschaf)», in *EWNT*, III, 365-368.
- GAFFNEY, J., «Believing and knowing in the Fourth Gospel», *TheolStud* 26 (2, 1965) 215-241.
- GARCÍA DE LA FUENTE, O., «Conoscenza di Dio nel Nuovo Testamento», in *Enciclopedia della Bibbia*, II, ed. A. Díez Macho – S. Bartina – J.A. Gutiérrez-Larraya, Torino 1969, 500-503.
- GIESEN, H., «*wfahōra* Stunde, Zeitpunkt, Zeit», in *EWNT*, III, 1211-1214.
- GOLDSTEIN, H., «*poimhn*poimēn Hirt», in *EWNT*, III, 301-304.
- GOLDSTEIN, H., «*poimh*poimnē Herde», in *EWNT*, III, 304-305.
- GRUNDMANN, W., «*kalof*», in *ThWNT*, III, 539-553.
- GRUNDMANN, W., «*krazw, anakrazw, kraugh, kraugazw*», in *ThWNT*, III, 898-904.
- GUARDINI, R., *Der Herr. Betrachtungen über die Person und das Leben Jesu Christi*, Leipzig 1964 (trad. it. *Il Signore*, Milano ³1955).
- HAHN, F., «*Cristof, cristof* christos Christus», in *EWNT*, III, 147-1165.
- HARTMAN, L., «*onoma* onoma Name», in *EWNT*, II, 1268-1277.
- HEGERMANN, H., «*doxa* doxa Ansehen, Ehre, Machtglanz, Herrlichkeit», in *EWNT*, I, 832-841.
- HEGERMANN, H., «*doxazw* doxazō ehren, rühmen, verherrlichen», in *EWNT*, I, 841-843.
- HOFIUS, O., «*katabolh*katabolē Grundlegung», in *EWNT*, II, 630-631.
- HOFRICHTER, P., «Gnosis und Johannesevangelium», *BibKirch* 41 (1, 1986) 15-21.

- HORSTMANN, A., «*oidā oida* wissen, (er)kennen, verstehen», in *EWNT*, II, 1206-1209.
- HÜBNER, H., «*atīnazw atīmazō* verächtlich behandeln, verunehren», in *EWNT*, I, 426-427.
- HÜBNER, H., «*lalew laleō* reden, sprechen», in *EWNT*, II, 827-829.
- HÜBNER, H., «*legw legō* sagen, nennen», in *EWNT*, II, 853-857.
- HÜBNER, H., «*timw timaō* schätzen, ehren», in *EWNT*, III, 855-856.
- HÜBNER, H., «*tīnh timē* Preis, Wert, Ehre», in *EWNT*, III, 856-860.
- JACOB, E., «*yuch* B. Die Anthropologie des Alten Testaments», in *ThWNT*, IX, 614-629.
- JASCHKE, H.J., «Das Johannesevangelium und die Gnosis im Zeugnis des Irenäus von Lyon», *MünchTheolZeit* 29 (4, 1978) 337-376.
- JEREMIAS, J., «*poiñh arcipoiñh poiñiw poiñh poiñiōn*», in *ThWNT*, VI, 484-501.
- KITTEL, G., «*dokey doxa doxazw...*», in *ThWNT*, II, 235-258.
- KITTEL, G., «*legw* D. 'Wort' und 'Reden' im NT», in *ThWNT*, IV, 100-147.
- KLEINKNECHT, H., «*legw* B. Der Logos in Griechenland und Hellenismus», in *ThWNT*, IV, 76-89.
- KNOCH, O., «*gnwriw gnōrizō* bekanntmachen, offenbaren, erkennen, kennen, wissen», in *EWNT*, I, 616-617.
- KOESTER, C., «Hearing, Seeing, and Believing in the Gospel of John», *Bib* 70 (3, 1989) 327-348.
- KÖHLER, W., «*para para* von, von-her, mit, bei, nach der Meinung von, an, anvorbei, in Vergleich zu, gegen», in *EWNT*, III, 28-31.
- LARSSON, E., «*zhtew zēteō* suchen», in *EWNT*, II, 253-256.
- LEROY, H., «*afiñi afiēmi* fortlassen, verlassen, gewähren lassen, erlassen, vergeben», in *EWNT*, I, 436-441.
- LIMBECK, M., «*entolh entolē* Befehl, Gebot, Auftrag», in *EWNT*, I, 1121-1125.
- LIEU, J.M., «Gnosticism and the Gospel of John», *ExpTimes* 90 (8, 1979) 233-237.
- MACERI, F., «Dalla presunzione all'amore: la sequela di Pietro nel Vangelo di Giovanni», *Aspr* 49 (4, 2002) 519-534.
- MANNUCCI, V., *Giovanni il Vangelo narrante*, Bologna 1993.
- MANNUCCI, V., *Giovanni, il vangelo per ogni uomo*, Brescia 1995.

- MANNUCCI, V., «Il teo-finalismo nel quarto Vangelo», *VivHom* 1(1990) 15-30.
- MAUER, C., «*tiqlmí*», in *ThWNT*, VIII, 152-170.
- MCKENZIE, J.L., «Conoscenza», in *Dizionario biblico*, Assisi 1973, 190-194.
- MCPOLIN, J., «Mission in the Fourth Gospel», *IrTheolQuart* 36 (2, 1969) 113-122.
- MERCER, C., «*APOSTELLEIN* AND *PEMPEIN* IN JOHN», *NTS* 36 (4, 1990) 619-624.
- MERK, O., «*arcwn* archōn Herrscher», in *EWNT*, I, 401-404.
- MICHAELIS, W., «*oraw...*», in *ThWNT*, V, 315-381.
- MICHEL, O., «*pathr* patēr Vater», in *EWNT*, III, 125-135.
- MICHEL, O., «*skorpizw*», in *ThWNT*, VII, 419-424.
- MOLLAT, D., *Dodici meditazioni sul Vangelo di San Giovanni*, Brescia 1966.
- MOLLAT, D., *Giovanni maestro spirituale*, Roma 1984.
- MOLLAT, D., «Gloria», in *Dizionario di Teologia Biblica*, ed. X. Léon-Dufour, Torino ⁴1972, 510-518.
- MOLLAT, D., «Le Bon Pasteur», *BibVieChrét* 52 (1963) 25-35.
- MOURLON BEERBAERT, P., «La vérité au sens biblique: approche de saint Jean», *LumVit* 46 (3, 1991) 287-300.
- NEYREY, J.H., «The Trials (Forensic) and Tribulations (Honor Challenges) of Jesus: John 7 in Social Science Perspective», *BiblTheolBull* 26 (1996) 107-24.
- NICOLACI, M., *Egli diceva loro il Padre. I discorsi con i giudei a Gerusalemme in Giovanni 5-12*, Roma 2007.
- O'DAY, G.R., «Narrative Mode and Theological Claim: a Study in the Fourth Gospel», *JBL* 105 (4, 1986) 657-668.
- O'GRADY, J.F., «Jesus the Revelation of God in the Fourth Gospel», *BiblTheolBull* 25 (4, 1995) 161-165.
- PANIMOLLE, S.A., *L'evangelista Giovanni. Pensiero e opera letteraria del Quarto vangelo*, Roma 1985.
- PATSCH, H., «*uiper* hyper für, zugunsten von, anstelle von, über, mehr als, noch mehr», in *EWNT*, III, 948-951.
- PINTO, E., «Jesus, Son of God, in the Fourth Gospel», *BibToday* 21 (6, 1983) 393-399.

- PIEPER, O.A., «Knowledge», in *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, IV, ed. G.A. Buttrick, Nashville 1962, 42-48.
- PRINI, P., «Conoscenza», in *Enciclopedia filosofica*, I, Venezia Roma 1957, 1190-1193.
- PRINI, P., «Gnoseologia», in *Enciclopedia filosofica*, II, Venezia Roma 1957, 813-840.
- POPKES, W., «*didōmi* geben», in *EWNT*, I, 771-776.
- DE LA POTTERIE, I., «Cristo centro della forma della rivelazione secondo S. Giovanni», in *Studi di cristologia giovannea*, Genova 1992, 261-278.
- DE LA POTTERIE, I., «Il Buon Pastore», in *Studi di cristologia giovannea*, Genova 1992, 82-109.
- DE LA POTTERIE, I., «La fede negli scritti giovannei», in *Studi di cristologia giovannea*, Genova 1992, 290-302.
- DE LA POTTERIE, I., «*oide* e *gimyskw*. I due modi di “conoscere” nel quarto vangelo», in *Studi di cristologia giovannea*, Genova 1992, 302-315.
- DE LA POTTERIE, I., «La verità in san Giovanni», *RivBib* 11 (1, 1963) 3-24.
- DE LA POTTERIE, I., *La vérité dans Saint Jean*, I-II, Rome 1977.
- PREISKER, H., «*nisqoj*...», in *ThWNT*, IV, 699-736.
- PREISKER, H. – SCHULZ, S., «*probaton probatikon*», in *ThWNT*, VI, 688-692.
- PROCKSCH, O., «*legw*. C. ‘Wort Gottes’ im AT», in *ThWNT*, IV, 89-100.
- QUELL, G. – STAUFFER, E., «*agapaw agaph*», in *ThWNT*, I, 20-55.
- RADL, W., «*kaqij* kathōs wie», in *EWNT*, II, 556-557.
- RENGSTORF, K.H., «*apostellw* (*pepww*)», in *ThWNT*, I, 397-448.
- RIESENFELD, E.H., «*para*», in *ThWNT*, V, 724-733.
- RIESENFELD, E.H., «*threw*», in *ThWNT*, VIII, 139-151.
- RISSI, M., «*kriw* krinō richten», in *EWNT*, II, 787-794.
- RITT, H., «*logoj* logos Wort, Rede, Rechenschaft, Predigt, Logos», in *EWNT*, II, 880-887.
- RITT, H., «*pepww* pempō senden, schicken», in *EWNT*, III, 160-162.
- SAND, A., «*yuch* psychē (Seele), Leben, Mensch», in *EWNT*, III, 1197-1203.
- SASSE, H., «*kosnoj*», in *ThWNT*, III, 867-898.
- SCHENKE, L., «Joh 7 – 10: Eine dramatische Szene», *ZNTW* 80 (1977) 172-192.

- SCHLIER, H., «Der Offenbarer und sein Werk nach dem Johannesevangelium», in *Besinnung auf das Neue Testament*, Freiburg 1964, 254-263.
- SCHLIER, H., «Glauben, Erkennen, Lieben nach dem Johannesevangelium», in *Besinnung auf das Neue Testament*, Freiburg 1964, 279-293.
- SCHLIER, H., «Zur Christologie des Johannesevangeliums», in *Das Ende der Zeit*, Freiburg Basel Wien 1971, 85-101.
- SCHLIER, H., «Meditationen über dem Johanneischen Begriff der Wahrheit», in *Besinnung auf das Neue Testament*, Freiburg 1964, 272-278.
- SCHLIER, H., «*parrhisia parrhisiázomai*», in *ThWNT*, V, 869-884.
- SCHLIER, H., «Zum Begriff des Geistes nach dem Johannesevangelium», in *Besinnung auf das Neue Testament*, Freiburg 1964, 264-271.
- SCHMITHALS, W., «*ginwskw ginōskō* wissen, kennen», in *EWNT*, I, 596-604.
- SCHMITZ, E.D., «*ginwskw*», in *Dizionario dei concetti teologici del Nuovo Testamento*, ed. L. Coenem – E. Beyreuther – H. Bietenhard, Bologna 1976, 461-539.
- SCHNEIDER, G., «*apo apo* von (-weg, -her)», in *EWNT*, I, 297-301.
- SCHNEIDER, G., «*dikaioj dikaios* gerecht», in *EWNT*, I, 781-784.
- SCHNEIDER, J., «*ercomai*», in *ThWNT*, II, 662-682.
- SCHNEIDER, J., «*tinē tinay*», in *ThWNT*, VIII, 170-182.
- SCHRAMM, T., «*ercomai erchomai* kommen, gehen», in *EWNT*, II, 138-143.
- SCHRAMM, T., «*tighni tithēmi* setzen, stellen, legen», in *EWNT*, III, 852-854.
- SEESEMANN, H., «*oide*», in *ThWNT*, V, 120-122.
- SCHRENK, G., «*eutellomai eutollō*», in *ThWNT*, II, 541-553.
- SCHRENK, G., «*qelw qellō qelhsij*», in *ThWNT*, III, 43-63.
- SCHRENK, G. – QUELL, G., «*pathr*», in *ThWNT*, V, 946-1024.
- SEGALLA, G., «Giovanni (Vangelo di)», in *NDTB* 666-673.
- SEGALLA, G., «Dio Padre di Gesù Cristo nel Quarto Vangelo. Cristocentrismo verso teocentrismo», *ScCatt* 117 (2, 1989) 196-224.
- SEGALLA, G., «La forma cristologica della verità nella letteratura giovannea», *StPat* 47 (1, 2000) 77-92.
- SEGALLA, G., *La preghiera di Gesù al Padre (Gv 17)*, Brescia 1983.
- TRILLING, W., «*ai pazwharpazō* rauben, wegreißen», in *EWNT*, I, 376-379.
- DE VAUX, R., *Les institutions de l'Ancien Testament*, II, Paris 1960.

VÖLKELE, M., «*gewrew* *theōreō* sehen, zusehen, als Zuschauer betrachten», in *EWNT*, II, Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz 1981, 362-364.

VRÁNA, K., *Antropologia filosofica*, Roma 1984.

WALDSTEIN, M., «Die Sendung Jesu und der Jünger im Johannesevangelium», *IKZ* 19 (3, 1990) 203-221.

WANKE, J., «*kalof* kalos schön, gut», in *EWNT*, II, 602-605.