

Nel tempo, l'ultimo grande giorno della festa delle Capanne: la controversia più accesa (Gv 8,31-59)

1. Caratterizzazione delle due parti del c 8 (8,12-30 e 8,31-59)

1.1 Tratti comuni alle due parti

– L'uso assoluto di «Io sono» caratterizza entrambi gli sviluppi (8,12-30 e 8,31-59): vv 24.28.58.¹

– Dio come «Padre». All'interno di 8,12-30, Gesù usa «Padre» per indicare Dio in riferimento a sé in 8,16.18.19b.19c.28 (cf. anche il narratore in 8,27 e, implicitamente, i farisei in 8,19a); poi di nuovo, all'interno di 8,31-59,² in 8,38.49.54. In 8,41.42 invece πατήρ viene usato – prima dai giudei e poi da Gesù – in riferimento a Dio come (ipotetico) padre dei giudei.

– L'uso esuberante di *verba dicendi*: parlare e discorso; dire; parola e detti; testimoniare e testimonianza; insegnare; ascoltare; credere; conoscere.³

1.2 Aspetti caratteristici di ciascuna delle due parti

a) La prima parte rimane più aperta, la seconda presenta un irrigidimento delle posizioni:
– il dialogo che si sviluppa da 8,12 a 8,30 culmina nella (inaspettata) fede di molti (v 30);
– il dialogo che si sviluppa da 8,31 a 8,59 culmina in un tentativo di lapidazione (v 59).

b) Nella seconda parte del capitolo (8,31-59), Gesù non rivela più nulla di nuovo su di sé; anche il v 58 non dice niente di nuovo, rispetto a 8,28. In 8,31-59 è più l'atteggiamento degli interlocutori ad essere analizzato.⁴

c) Il tema delle opere, e della funzione che esse svolgono in ordine a mostrare l'origine, gioca un ruolo decisivo nella seconda parte del capitolo; anche questo elemento caratterizza la sezione 8,31-59 rispetto a quanto precede.

2. Articolazione di 8,31-59

Un certo numero di termini ed espressioni unificano dal punto di vista lessicale questo ampio sviluppo: «la mia parola» (vv 31.37.43.51.52 sempre in bocca a Gesù; cf. la variante «la sua parola» in riferimento a Dio in 8,55); il verbo *ginôskô* (vv 31.43.52.55); l'introduzione

¹ PALINURO, «*Tu chi sei?*», 197-198.207-209 ritiene che l'«Io sono» con predicato di 8,12 e quello assoluto di 8,58 facciano unità dell'intero c 8, il cui argomento unificante sarebbe (in termini piuttosto generici) l'autopresentazione da parte di Gesù.

² «Padre» si trova nove volte in 8,31-47 e quattro volte in 8,48-59.

³ L'invitare è espresso con due diversi verbi: in 8,12-30 troviamo con una certa frequenza πέμπω (4x: vv 16.18.26.29); in 8,42 troviamo invece ἀποστέλλω.

⁴ Secondo Nicolaci «è proprio l'identità di entrambi [NdR di Gesù e dei giudei] che viene messa a tema simultaneamente» (NICOLACI, *Egli diceva loro il Padre*, 242). Nicolaci considera l'intera sezione 8,21-59 come una pericope unitaria in cui il tema dell'identità di Gesù sta agli estremi e quello dell'identità dei giudei al centro: «Se nella prima e nell'ultima parte del discorso [NdR 8,21-30 e 8,48-59a] il tema discusso è l'identità di Gesù, in questa [NdR 8,31-47] il tema discusso è l'identità dei giudei» (p. 245). «La lettura concentrica della struttura che abbiamo proposto esprime la dinamica della scoperta delle identità in relazione [...] In nessuna parte del discorso, però, le identità si affermano indipendentemente l'una dall'altra» (p. 248).

solenne col doppio *amen* (vv 34.51.58); una certa presenza di proposizioni condizionali (con *ean* o con *ei*).⁵ È possibile intravedere un'articolazione interna o si deve rinunciare?⁶

In questa sezione (8,31-59) sette volte interviene Gesù (alla cui ultima parola non fa seguito nessuna reazione verbale da parte degli interlocutori) e sei volte parlano i giudei.⁷ Quattro criteri principali aiutano a riconoscere due parti in questo lungo dialogo (vv 31-47 e vv 48-59), aperto e chiuso dalle parole di Gesù:⁸ (a) a partire dal v 48 compare una variazione nel modo in cui viene introdotto l'interlocutore di Gesù;⁹ (b) nei versetti finali muta il modo in cui viene sviluppato il riferimento ad Abramo (prima Abramo e i giudei poi Abramo e Gesù); (c) si passa dal padre *dei giudei* al padre *di Gesù* e dal rapporto tra *i giudei e il diavolo* al rapporto tra *Gesù e il demonio*; (d) il vocabolario della verità scompare dal v 47 in avanti.¹⁰

In ogni caso, un unico percorso si compie da 8,31 a 8,59. I due segmenti (vv 31-47 e vv 49-59) restano tra loro strettamente connessi.¹¹

Prima (8,31-47): quattro battute di dialogo coi giudei che gli hanno dato credito (nei vv 33.39.41 l'interlocutore di Gesù non viene presentato, ma cf. 8,31).

Poi, senza soluzione di continuità (8,48-59): tre battute di dialogo coi giudei *sic et simpliciter*. A partire da 8,48 l'interlocutore di Gesù viene presentato ad ogni battuta di dialogo (vv 48.52.57) e si tratta regolarmente degli *Ioudaioi*.

1) Gv 8,31-47: disputa di Gesù con i giudei che gli hanno dato credito

Qui il motivo di Abramo è sviluppato in rapporto ai giudei

2) Gv 8,48-59: disputa di Gesù con i giudei

Qui il motivo di Abramo è sviluppato in rapporto a Gesù

3. Articolazione di Gv 8,31-47 (disputa di Gesù coi giudei che gli hanno dato credito)

L'articolazione interna a Gv 8,31-47 non trova d'accordo gli studiosi.

Per quanto riguarda il punto d'inizio della pericope, la grafica delle due principali edizioni del testo standard del NT presenta due diverse opzioni: per il Nestle–Aland il segmento comincia in 8,30, per il *Greek New Testament* in 8,31. Quest'ultima soluzione va preferita ed è di fatto quella della maggioranza dei commentatori.

⁵ Le proposizioni condizionali (8,24; 8,31-32 // 8,36; 8,51) «sembrano scandire le tre fasi argomentative principali del discorso», che si presenta come una sfida lanciata alla libertà e alla capacità di fede dei giudei (NICOLACI, *Egli diceva loro il Padre*, 239).

⁶ Come, ad esempio, WENGST, *Il vangelo di Giovanni*, 355, nota 195.

⁷ Questa è una caratteristica che abbiamo trovato anche in 8,12-20 e 8,13-30: è sempre Gesù che comincia e finisce; la prima e l'ultima parola sono sue.

⁸ Sull'esistenza di un passaggio da 8,47 a 8,48 c'è un certo consenso tra gli autori: cf. in modo particolare WENGST, *Il vangelo di Giovanni*, 372.

⁹ Theobald fotografa così il variare degli interlocutori di Gesù: dialogo coi giudei divenuti credenti (vv 31-36); nessun cambiamento dei partecipanti al dialogo (vv 37-47); dialogo coi giudei (vv 48-59). Cf. THEOBALD, *Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1–12*, 564.

¹⁰ Altri vocaboli che non si ritrovano nella seconda parte della disputa sono: peccato, credere, ascoltare. Specularmente alcuni termini sono caratteristici esclusivamente della seconda parte: il lessico della gloria / onore, ad esempio.

¹¹ La sezione 8,31-59 è unificata al suo interno e contemporaneamente distinta rispetto a quanto precede: la controversia non si interrompe nel passaggio dal v 47 al v 48; la figura di Abramo fa da collante per l'insieme.

Per quanto riguarda l'articolazione interna le posizioni sono divergenti. Vediamo alcune proposte e i criteri che le ispirano.

Neyrey.¹² Ci sono due punti di contatto con Motyer (cf. *infra*): entrambi legano il v 37 a quanto precede e pongono in parallelo il v 38 con il v 41a. Per entrambi, inoltre, il genere letterario del passo è *forense*. L'organizzazione del testo risponderebbe a uno schema letterario giovanneo di affermazione / fraintendimento / spiegazione, che si ripeterebbe tre volte nei vv 31-47.

Motyer.¹³ Questo dialogo di tipo *forense* rifletterebbe il genere letterario «esortazione profetica». Uno sfondo AT rilevante è dato dal libro di Osea. Motyer vede un passaggio tra il v 37 e il v 38 e non tra il v 36 e il v 37. Il punto debole è che, per questo autore, la struttura ha poca importanza: così poca, che non la rispetta nel commento e la contraddice nel titolo di p. 169.

Le posizioni degli autori si possono complessivamente raccogliere in due gruppi principali:¹⁴ c'è chi sostiene una divisione in 8,31-36 (lessico di libertà e schiavitù) e 8,37-47 (il tema della paternità) e chi, fondandosi sulla presenza / assenza di Abramo, sostiene piuttosto una divisione in 8,31-41a e 8,41b-47. Salomonicamente alcuni suddividono in tre parti: vv 31-36; vv 37-41a; vv 41b-47. Altre modalità sono rappresentate da Lagrange e Morris (nessuna suddivisione fino al v 47)¹⁵ e da Léon-Dufour (una divisione basata sui due usi di «credere» seguito dal dativo ai vv 31.45).¹⁶

La nostra proposta è la seguente.

8,31-41a *paternità di Abramo*

I giudei asseriscono di avere Abramo per padre; Gesù allude per due volte, in modo enigmatico, a un altro tipo di paternità, verificabile nelle opere che essi compiono.

8,41b-47 *paternità di Dio*

I giudei asseriscono di avere Dio per padre; Gesù indica, in modo esplicito e diretto, che il loro padre è il diavolo, come è chiaramente dimostrato dal loro atteggiamento di rifiuto della verità e dalle loro intenzioni omicide.

Disputa di Gesù coi giudei che gli hanno dato credito

Gv 8,31-47

È Abramo il padre degli Ioudaioi?

8,31-41a

Allusione (duplice) a un'altra paternità

È Dio il padre degli Ioudaioi?

8,41b-47

Esplicitazione dell'altra paternità

Il problema fondamentale è la collocazione dei vv 37-41a. In 8,31-36 il vocabolario della *libertà* svolge funzione unificante; in 8,41b-47 la sparizione di *Abramo* identifica parimenti in

¹² NEYREY, *An Ideology of Revolt*, 43.

¹³ MOTYER, *Your Father the Devil?*, 141-183.

¹⁴ Cf. M.S. WRÓBEL, *Who Are the Father and His Children in Jn 8:44? A Literary, Historical, and Theological Analysis of Jn 8:44 and Its Context* (Cahiers de la RB 63), Gabalda, Paris 2005, 76-84.

¹⁵ All'interno di 8,31-47, Nicolaci ritrova una disposizione concentrica (NICOLACI, *Egli diceva loro il Padre*, 245-246). Alcuni commentano senza suddivisioni fino al v 59: Wróbel, Becker. Wengst presenta una parziale contraddizione: p. 355 nota 195 («Una articolazione in base a temi oggettivi non è a mio giudizio possibile in questo brano») ≠ p. 372 («Nel v 47 finisce un discorso relativamente lungo di Gesù»).

¹⁶ Un elemento d'intrinseca debolezza è che i due usi sono in bocca a due diversi locutori. Quel che di vero è colto dalla proposta di Léon-Dufour è che i vv 45-47 sono un elemento di difficile collocazione.

modo chiarissimo il segmento di testo. Che fare dei vv 37-41a? Se si privilegia la presenza in essi di Abramo, li si assegna a quanto precede (Brown, Manns); se si privilegia l'apparizione del termine «padre» (il tema è: quale paternità per i giudei?), li si colloca con quanto segue (Lona).¹⁷ In definitiva, ha maggior peso strutturante «Abramo» o «padre»? Per alcuni autori, Abramo non avrebbe un vero valore strutturante perché sempre collegato ad altro e privo di rilevanza autonoma: all'inizio è collegato alla libertà / schiavitù e in seconda istanza è collegato alla questione di chi sia il vero padre dei giudei. Il termine strutturante sarebbe, allora, piuttosto «padre». Questa posizione non ci pare del tutto convincente.

Il v 37 si presenta in ogni caso fortemente ambiguo per entrambe le soluzioni: non contiene più il vocabolario della libertà e quindi si distacca dalla parte precedente, ma non contiene ancora il termine «padre» e fatica perciò a stare con quanto segue. Cosa spinge alcuni autori a tenere 8,37 con ciò che segue? (a) Il carattere di unità conclusa di 8,31-36, a motivo dell'inclusione tra il v 32 e il v 36;¹⁸ (b) la disposizione in parallelo dei vv 37-42: vv 37-39 // vv 40-42.¹⁹ (a) L'argomento dell'inclusione è intrinsecamente debole: da solo non basta mai e nel nostro passo se ne potrebbero (probabilmente) reperire anche altre. (b) Quanto alla seconda motivazione, si deve dire che 8,40 serve a spiegare 8,39 piuttosto che ad introdurre 8,41: il vero parallelismo è vv 38-40 // vv 41-42 e non vv 37-39 // vv 40-42. Nel dettaglio, si parte in 8,38 // 8,41a (Gesù provoca i giudei riguardo alla paternità); si prosegue in 8,39a // 8,41b (replica dei giudei) e si chiude con 8,39b-40 // 8,42 (Gesù confuta la replica dei giudei). Un ulteriore argomento contro l'assegnazione del v 37 a quanto segue è la netta distinzione stabilita nel testo tra «discendenza» e «figliolanza / paternità», da cui si deduce che il v 37, parlando di discendenza, parla d'altro rispetto al seguito.

4. Articolazione di Gv 8,31-41a (primo livello della disputa: Abramo come padre?)

Dentro questo primo livello della disputa, in cui la paternità di riferimento è Abramo, abbiamo due scatti legati a due diversi modi di esprimere il legame col patriarca: un conto è «esserne discendenza» e un altro è «esserne figli» (o «averlo per padre»).

Figliolanza e libertà: 8,31-38. Una parola di Gesù (8,31-32) genera la reazione dei giudei (8,33). Gesù non elude l'obiezione mossa dai giudei e vi risponde tenendo conto di entrambi gli aspetti toccati dagli interlocutori (8,34-38).

Figliolanza e opere: 8,39-41a. Il nesso fondamentale di questa parte è quello tra la paternità / figliolanza e il livello del fare, delle opere. Chiudendo la propria risposta precedente (v 38b), Gesù ha alluso a una paternità diversa rispetto a quella rivendicata dai suoi interlocutori. I giudei ribadiscono la propria irritazione, approfondendo il loro legame con Abramo (8,39a) e passando da «essere discendenza» ad «avere Abramo per padre». Gesù risponde all'approfondimento dei giudei, negando la loro pretesa (8,39b-41a). Chiudendo la propria risposta (v 41a), egli allude ancora più chiaramente di prima ad una paternità diversa da quella che i suoi interlocutori pretendono di avere.

¹⁷ Theobald attribuisce grande importanza al fatto che in 8,37 riaffiori il motivo dell'uccidere Gesù: per lui il v 37 («Voi cercate di uccidermi») implica un cambiamento dell'uditorio. L'evangelista però ha indicato questo passaggio nella trama mediante una parola di Gesù, senza rimarcare narrativamente il cambiamento nella situazione di dialogo. THEOBALD, *Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1–12*, 564. Una debole cesura tra il v 36 e il v 37 si raccomanderebbe anche per un'altra ragione: i vv 37-47 ruotano intorno al medesimo tema (v 37 un proposito omicida; v 44 il diavolo omicida). La questione centrale in 8,37-47 sarebbe pertanto come si sia potuti giungere a tale inimicizia mortale nei confronti di Gesù; una questione ancora assente in 8,31-36 (p. 565).

¹⁸ De la Potterie e Boismard intravedono globalmente un chiasmo in 8,31-36: poco verosimile.

¹⁹ Nel dettaglio, avremmo le seguenti corrispondenze: 37 // 40; 38 // 41a; 39a // 41b; 39b // 42.

I due segmenti argomentativi (vv 31-38 e vv 39-41a) si chiudono allo stesso modo (v 38b // v 41a), con un'allusione da parte di Gesù a un paternità diversa da quella abramitica, rivendicata dall'interlocutore:

- 8,38b «anche voi dunque state facendo ciò che avete udito da parte del padre»;
- 8,41a «voi state facendo le opere del padre vostro».

È Abramo il padre degli Ioudaioi?

8,31-41a

Figliolanza e libertà 8,31-38

Figliolanza e opere 8,39-41a

5. Figliolanza e libertà (Gv 8,31-38)

Chi sono i giudei «credenti» (πρὸς τοὺς πεπιστευκότας αὐτῷ Ἰουδαίους) di cui parla il v 31? Gv 8,31 presenta una difficoltà interpretativa la cui soluzione non trova concordi gli studiosi. La difficoltà posta da questo versetto è propriamente doppia. (a) *Rispetto a quanto segue*. C'è una tensione tra l'introduzione di 8, 31a, in cui si parla di persone che hanno creduto, e il dialogo polemico che segue in cui non si vedono tracce di questa fede. (b) *Rispetto a quanto immediatamente precede*. Che rapporto c'è tra questo gruppo e i molti di cui si è parlato in 8,30 (πολλοὶ ἐπίστευσαν εἰς αὐτόν)?²⁰

Ricordiamo le principali interpretazioni suggerite.²¹

[1] *Critica letteraria*. La frase πρὸς τοὺς πεπιστευκότας αὐτῷ Ἰουδαίους è una glossa maldestra. Le parole di Gv 8,31b-58 sono, pertanto, rivolte in origine a dei non credenti. Il quadro attuale è difficoltoso semplicemente perché quello originale è stato alterato.²²

[2] *Strategia argomentativa*. I giudei del v 31a sono credenti a tutti gli effetti e le parole successive (8,32-58) hanno la funzione di rafforzare la loro fede. La polemica successiva è semplicemente funzionale a smontare gli argomenti degli increduli, per dare coraggio a quelli che hanno aderito a Gesù nella fede.²³

[3] *Doppio livello di lettura*. Si può rendere ragione del testo solo tenendo conto del contesto storico in cui avvenne la redazione del QV. In 8,30 e in 8,31 si tratta di due gruppi diversi: nel primo caso siamo ancora nel contesto storico di Gesù, mentre nel secondo il redattore ha presente un altro uditorio.²⁴ L'uditorio a cui è rivolto il discorso di Gesù in 8,31b-58 è composto da giudeo-cristiani, credenti, ma minacciati di perdere la loro fede, per la persecuzione morale contro di loro da parte dei giudei «della sinagoga» nell'ultima parte del I secolo.

²⁰ Vari autori, tra cui Schnackenburg, tengono insieme i vv 30 e 31 (cf. ad esempio la disposizione grafica del Nestle–Aland). Questa posizione è giustamente criticata da WRÓBEL, *Who Are the Father and His Children in Jn 8:44?*, 79. Tuttavia, anche autori che, dal punto di vista della struttura letteraria del brano, pongono una cesura tra il v 30 e il v 31 finiscono per identificare (più o meno esplicitamente) i molti che credono del v 30 e i giudei che danno credito del v 31.

²¹ Hunn ha sostenuto, in modo poco persuasivo, che il soggetto inespresso del v 33 («essi») deve riferirsi ad un interlocutore diverso da quello indicato al v 31: D. HUNN, «Who are “They” in John 8,33», *CBQ* 66 (2004) 386-399.

²² È la posizione di Brown nel suo commentario al QV.

²³ È la posizione di Schnackenburg nel suo commentario al QV.

²⁴ È la posizione di G. SEGALLA, «Un appello alla perseveranza nella fede in Gv 8,31-32?», in *Biblica* 62(1981), 387-389.

[4] *Sintassi greca*. I giudei di cui parla il v 31 sono giudei che avevano creduto in passato e che non credono più nel momento in cui Gesù rivolge loro le parole contenute in 8,31b-59.²⁵ È noto che, in greco, il participio del perfetto svolge anche la funzione del piuccheperfetto. Swetnam aggiunge un ulteriore argomento: il fatto che in 8,31 si usi un'espressione specificante (πρὸς τοὺς πεπιστευκότας αὐτῷ Ἰουδαίους) indica che qui entrano in ballo persone diverse dai credenti del v 30. Altrimenti, sarebbe bastato un semplice pronome personale di terza persona plurale.

[5] *Sintassi giovannea*. Le due costruzioni del v 30 e del 31 non sono assimilabili: credere a Gesù (πιστεύω con il dativo del v 30) non è identico a credere in Gesù (πιστεύω con εἰς e l'accusativo del v 31). Dei molti del v 30 si dice che credettero in Gesù, mentre questi giudei del v 31 sono semplicemente persone che danno a Gesù un credito iniziale.²⁶ Le parole della successiva controversia sono pertanto rivolte a dei giudei il cui livello di adesione a Gesù è soltanto iniziale.

Riteniamo che la distinzione tra le due diverse costruzioni sintattiche del verbo πιστεύω sia significativa:²⁷ il v 30 registra un'adesione di fede in senso forte; il v 31 invece una disponibilità iniziale a dar credito alla parola di Gesù. Nella nostra interpretazione, il v 30 e il v 31 si riferiscono pertanto a due gruppi non coincidenti: il v 30 parla di una folla al cui interno ci possono essere anche farisei e giudei; il v 31 isola un gruppo particolare di giudei, dei giudei che hanno dato a Gesù un credito iniziale e che, però, non proseguiranno sulla strada inizialmente intrapresa.²⁸

Il parallelo con il racconto del cieco nato, su cui ci soffermeremo più sotto, conferma questa lettura del v 31. A differenza del cieco guarito, però, questi giudei che hanno dato un'adesione iniziale alla parola di Gesù non evolvono positivamente. In filigrana intravediamo anche noi, come Segalla, la situazione della comunità giovannea alla fine del I secolo: essa si confronta con dei giudei della sinagoga che sono attratti da Gesù, ma che non riescono a fare il passo decisivo nella loro adesione di fede.

Che cosa hanno creduto questi giudei del v 31? Essi hanno dato un credito iniziale alle parole di Gesù, a quella testimonianza che egli ha reso su di sé nei versetti precedenti. Per l'evangelista è chiaro (ed egli lo ripete costantemente nel suo vangelo) che la fede in Gesù innalzato e risorto resta insufficiente, se non arriva a riconoscerne la preesistenza. Gli sviluppi successivi mostreranno, perciò, come mai questa fede – agli occhi dell'evangelista – è solo fede apparente.²⁹

²⁵ È la posizione di J. SWETNAM, «The Meaning of πεπιστευκότας in John 8,31», in *Biblica* 61(1980), 106-109. Anche Thyen e Morris scelgono una traduzione al piuccheperfetto, che per Morris si riferisce al medesimo gruppo indicato al v 31, mentre per Thyen fa riferimento a un gruppo completamente distinto dal precedente.

²⁶ È la posizione di I. DE LA POTTERIE, *La vérité dans Saint Jean* (AnBib 73-74), PIB, Roma 1977, 841-842. Dodd, invece, negava un rilievo alla differente costruzione del verbo «credere» nei due versetti: la variazione sarebbe meramente stilistica. Cf. DODD, «À l'arrière-plan d'un dialogue johannique», 6-7. Egli accosta Gv 8,31a ad At 15,5 (ἐξάνεστησαν δέ τινες τῶν ἀπὸ τῆς αἰρέσεως τῶν Φαρισαίων πεπιστευκότες); 21,20 (Θεωρεῖς, ἀδελφέ, πόσαι μυριάδες εἰσὶν ἐν τοῖς Ἰουδαίοις τῶν πεπιστευκόντων), per concludere che questo uso del verbo «credere», nelle comunità cristiane di lingua greca verso la fine del I secolo, indica degli ebrei convertiti al cristianesimo (dei giudeo-cristiani).

²⁷ Tsuchido ammette che, in ogni caso, la variazione di costruzione sintattica potrebbe veicolare una precisa intenzione del narratore: K. TSUCHIDO, «Tradition and Redaction in John 8,12-30», *AJBI* 6 (1980) 56-75.

²⁸ Contro Theobald per il quale è inverosimile che un lettore possa giungere a pensare che i giudei del v 31 siano personaggi del tutto diversi da quelli del v 30: THEOBALD, *Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1–12*, 589.

²⁹ THEOBALD, *Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1–12*, 586. Cf. l'impostazione di Nicolaci che considera 8,21-59 come una «unità letteraria» (NICOLACI, *Egli diceva loro il Padre*, 237-238): «il rapporto tra questa “fede” e l'intenzione omicida può e deve essere spiegato [...] a partire dalla logica e dallo sviluppo argomentativo del discorso [...] a partire dalla dinamica del discorso in 8,21-29: la fede raggiunta in 8,30 è infatti una fede di “scadente qualità”, una fede che ignora “il Padre” e la cui carenza si rivelerà in 8,31-59» (p.

5.1 Promessa di Gesù (vv 31-32)

8.31 Ἐλεγεν οὖν ὁ Ἰησοῦς πρὸς τοὺς πεπιστευκότας αὐτῷ Ἰουδαίους, Ἐὰν ὑμεῖς μείνητε ἐν τῷ λόγῳ τῷ ἐμῷ, ἀληθῶς μαθηταὶ μού ἐστε 8.32 καὶ γνώσεσθε τὴν ἀλήθειαν, καὶ ἡ ἀλήθεια ἐλευθερώσει ὑμᾶς.

31 Diceva, allora, Gesù ai giudei che gli avevano prestato fede: «Se voi rimarrete nella mia parola, siete [= sarete] davvero miei discepoli 32 e conoscerete la verità e la verità vi farà liberi».

Viene qui descritto un itinerario in quattro tappe:

- 1] adesione iniziale alla parola di Gesù (v 31a);
- 2] rimanere nella sua parola (v 31b);
- 3] in questo modo essere davvero suoi discepoli e conoscere la verità (vv 31c-32a);³⁰
- 4] la verità renderà, infine, liberi (v 32b).

[1] La premessa (v 31a): fiducia nella parola.

L'uso di credere + dativo indica normalmente, nel lessico giovanneo, il «prestar fede» alla parola, il «dar credito» a una testimonianza.

Per poter ascoltare la promessa di Gesù una premessa è indispensabile: un atteggiamento di disponibilità verso la sua parola.

Un passo giovanneo vicino a questo è il racconto della guarigione del figlio funzionario regio (cf. Gv 4,50b).

[2] La condizione (v 31b): rimanere nella parola.

La protasi del periodo ipotetico esplicita la condizione posta da Gesù.

La promessa di Gesù è condizionata. La condizione posta è tuttavia una sola: fare della sua parola l'ambito in cui dimorare, rimanere, restare, abitare. Troviamo qui il verbo μένω, caratteristico del vocabolario giovanneo. Il sintagma «rimanere nella parola» è esclusivo di questo passaggio.

[3] La promessa (vv 31c-32a): essere discepoli, conoscendo la verità.

Si tratta dell'apodosi del periodo ipotetico: essa è costituita innanzitutto da due frasi strettamente connesse tra loro. Il soggetto grammaticale di queste prime due frasi è alla seconda persona plurale, mentre la terza avrà come soggetto «la verità». Essere davvero discepoli e conoscere la verità sono un'endiadi: l'autentico discepolo è colui che conosce la verità.

[4] L'effetto ultimo (v 32b): la libertà.

L'ultima frase (in cui cambia il soggetto grammaticale) descrive le conseguenze che la conoscenza della verità produce in colui che la sperimenta. L'uomo che conosce la verità fa l'esperienza di esserne liberato. Al v 36 troviamo una riformulazione di questa espressione dove al posto di «la verità» compare «il figlio»: la verità giovannea è cristologicamente connotata.

238). «Il rapporto tra la fede dei “molti” in 8,30 e quella dei giudei ai quali è rivolto il seguito del discorso a partire da 8,31 costituisce per molti un'aporia. Se nei giudei parlanti con Gesù si identificano invece dei giudei con ideali religiosi e nazionalistici insieme l'aporia cade e si spiega il rapporto tra 8,21-30 e 8,31-59» (p. 260). «Alla fine della prima parte del discorso, dunque, i giudei sembrano finalmente persuasi dal linguaggio [...] di Gesù della sua possibile identità messianica. Il lettore, al contrario, [...] è persuaso dell'equivoco in atto» (p. 260).

³⁰ Questa è anche l'impostazione del Nestle–Aland che pone una virgola dopo «la mia parola» e un'altra dopo «la verità».

5.2 Gv 8,31-32 e il racconto del cieco guarito (Gv 9)

Il racconto della guarigione del cieco nato appartiene alla stessa sezione del QV di cui fa parte la disputa di 8,31-59 (Gv 7,1–10,21) e la vicenda del cieco è la trascrizione drammatica dell'itinerario descritto in Gv 8,31-32.

Il racconto del c 9 costituisce uno sviluppo narrativo dopo l'estenuante serie di controversie dei cc 7–8. Ciò che, lungo l'arco dei cc 7 e 8, è stato dapprima rivelato in un contesto pubblico e nel quadro di un'aspra controversia, viene poi nuovamente rivelato attraverso il segno che Gesù compie sull'uomo cieco dalla nascita. Si può affermare che il racconto del cieco rappresenta la descrizione narrativa di quanto prima affermato discorsivamente in un contesto pubblico (e polemico).

L'itinerario del cieco nato, guarito da Gesù, riproduce il percorso indicato in Gv 8,31-32:

- egli aderisce inizialmente alla parola di Gesù;
- rimane nella sua parola;
- e così diventa davvero suo discepolo conoscendo la verità;
- la verità, infine, lo rende libero.

Dare credito alla parola (Gv 9,7).

Si vede in lui il credito iniziale dato alla parola di Gesù. Il primo atto da lui compiuto è un gesto di fiducia cieca.

Rimanere nella parola (Gv 9,25).

Di fronte ai ripetuti interrogatori il cieco guarito rimane nella parola di Gesù. Parola o segno: sempre di rivelazione si tratta. Il cieco guarito persevera nel far riferimento al segno di cui è stato destinatario.

Diventare un autentico discepolo conoscendo la verità (9,27b-28).

Il c 9 è il racconto di come il cieco, guarito fisicamente, giunga a vedere in senso profondo, cioè a riconoscere l'identità ultima di Gesù (il quale è la verità).³¹

Verità e libertà (cf. 9,22-23 con 9,30-34).

La verità (il Figlio) lo rende libero. Evidentissimo è il contrasto narrativo tra la sua situazione iniziale di totale non-autonomia (era un mendicante) e quella finale di assoluta libertà: tanto di fronte a coloro che lo interrogano, quanto rispetto a ciò che gli sarebbe più conveniente affermare.

La libertà del cieco guarito si mostra nella sempre più grande capacità di prendere le distanze dai capi giudei: cf. per contrasto gli abitanti di Gerusalemme in 7,25-27.

5.3 Reazione dei giudei (v 33)

8.33 ἀπεκρίθησαν πρὸς αὐτόν,
Σπέρμα Ἀβραάμ ἐσμεν καὶ οὐδενὶ δεδουλεύκαμεν πώποτε·
πῶς σὺ λέγεις ὅτι Ἐλεύθεροι γενήσεσθε;

33 Gli risposero: «Siamo seme di Abramo e non siamo mai stati asserviti a nessuno, come puoi dire tu: “Diventerete liberi”?».

Questo intervento dei giudei è di grande rilievo per due ragioni.

a) Esplicita un'opposizione, soltanto implicitamente contenuta nelle precedenti parole di Gesù: libertà / schiavitù. Gesù ha fatto uso soltanto del verbo ἐλευθερώω (v 32b); i giudei lo riprendono nella costruzione ἐλεύθερος γίνομαι, contrapponendolo a δουλεύω.

³¹ Si ricordi che conoscere // vedere.

b) Introduce il campo semantico della generazione, della discendenza: σπέρμα Ἀβραάμ ἐσμὲν («seme / discendenza [*sperma*] di Abramo siamo»). Questo dato viene invocato dai giudei come motivazione dell'assurdità delle precedenti parole di Gesù, che parevano insinuare una condizione di schiavitù per i discendenti di Abramo, che non sono mai stati schiavi di nessuno.

Questi due aspetti rappresentano un approfondimento rispetto a quello che Gesù ha introdotto in 8,31-32; entrambi verranno assunti e approfonditi da Gesù nel seguito del discorso.

I temi di discendenza e libertà sono strettamente collegati: dall'affermazione di una certa discendenza viene la rivendicazione della propria libertà. *Il principio resterà valido per tutta la disputa*: l'origine determina lo stato di libertà o di schiavitù. Il problema sarà di verificare l'esatta provenienza.

Quale perdurante condizione di libertà è qui rivendicata dai giudei? Non si può certo dire che i figli di Abramo (gli israeliti, gli ebrei, i giudei), nel corso della loro storia, non abbiano mai conosciuto la schiavitù: l'Egitto e Babilonia attestano il contrario. Forse i giudei pensano a una libertà puramente spirituale, interiore? Probabilmente si tratta di una rivendicazione di tipo politico-religioso, che affonda le sue radici negli eventi del periodo maccabaico.³²

5.4 Approfondimento di Gesù (vv 34-38)

8.34 ἀπεκρίθη αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς,
Ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι
πᾶς ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν δοῦλός ἐστιν τῆς ἁμαρτίας.
8.35 ὁ δὲ δοῦλος οὐ μένει ἐν τῇ οἰκίᾳ εἰς τὸν αἰῶνα,
ὁ υἱὸς μένει εἰς τὸν αἰῶνα.
8.36 ἐὰν οὖν ὁ υἱὸς ὑμᾶς ἐλευθερώσῃ, ὄντως ἐλεύθεροι ἔσεσθε.
8.37 οἶδα ὅτι σπέρμα Ἀβραάμ ἐστε·
ἀλλὰ ζητεῖτέ με ἀποκτεῖναι, ὅτι ὁ λόγος ὁ ἐμὸς οὐ χωρεῖ ἐν ὑμῖν.
8.38 ἃ ἐγὼ ἔωρακα παρὰ τῷ πατρὶ λαλῶ·
καὶ ὑμεῖς οὖν ἃ ἠκούσατε παρὰ τοῦ πατρὸς ποιεῖτε.

34 Gesù rispose loro: «Amen, amen dico a voi: chiunque fa il peccato è schiavo del peccato.³³ 35 Lo schiavo non rimane nella casa in eterno, il figlio rimane in eterno. 36 Se, dunque, il Figlio vi farà liberi, davvero liberi sarete. 37 So che siete seme di Abramo, eppure cercate di uccidermi perché la mia parola non ha spazio in voi. 38 Io sto dicendo ciò che ho visto presso il Padre³⁴; anche voi, dunque, state facendo ciò che avete udito³⁵ dal padre³⁶».

³² Nicolaci insiste nel dire che non si può attribuire un significato meramente religioso (cioè interiore, spirituale) alla libertà di cui si parla qui. Essa ha piuttosto dei tratti politico-religiosi: il concetto di libertà in senso politico-religioso è costitutivo dell'ideologia zelota. «Il fraintendimento politico-religioso della parole di Gesù si giustifica bene sulla base di convinzioni nazionalistiche» (NICOLACI, *Egli diceva loro il Padre*, 267); le parole di giudei in 8,33 suonano come una eco della fiera fede pronta al martirio, come dimostrato dalla vicenda dei Maccabei (cf. NICOLACI, *Egli diceva loro il Padre*, 267 che cita Strathmann). Se i giudei «hanno creduto in lui perché lo ritengono l'inviato escatologico che porterà a vittoria la nazione, il collegamento tra la loro fede e il tema della liberazione, oggetto persino delle invocazioni giudaiche durante la festa delle Tende, risulta molto fluido: il messia atteso doveva anche essere il portatore della liberazione sperata» (p. 266). La reazione negativa all'offerta di liberazione da parte di Gesù (vv 31-32) si spiega a partire dal contratto tra due idee inconciliabili di liberazione: «Gesù li inviterebbe a riconoscere e a realizzare un compimento dell'alleanza che esige l'abbandono della logica nazionalistica della vittoria sui popoli [...] la logica della morte» (p. 266).

³³ «Del peccato» manca in alcuni testimoni del testo occidentale. Si tratta probabilmente di un'omissione intenzionale dovuta a ragioni di stile (evitare una fastidiosa ripetizione).

³⁴ L'amore di una maggiore chiarezza ha portato in alcuni casi ad aggiungere «mio», dopo «Padre», come pure il dimostrativo *tauta* come correlativo del pronome relativo *ha* che apre il versetto (ciò che ho visto presso il Padre, queste cose sto dicendo).

L'obiezione dei giudei che gli hanno prestato fede (v 33) è affrontata da Gesù sotto entrambi gli aspetti: (a) come vadano intese schiavitù e libertà; (b) cosa significhi essere discendenza (≠ figli) di Abramo.

5.4.1 Articolazione della risposta di Gesù nei vv 34-38

Su base lessicale si riconoscono tre segmenti:

- v 34 solo il lessico della libertà
- vv 35-36 mescolanza di libertà e discendenza
- vv 37-38 solo il lessico della discendenza

Il segmento 8,35-36 (compresenza dei due campi semantici di schiavitù / libertà e di discendenza-generazione) media il passaggio tra due momenti: il primo (8,34c) in cui abbiamo solo il campo della schiavitù / libertà; il terzo (8,37-38) in cui abbiamo solo il campo della discendenza-generazione.

Dopo l'introduzione narrativa (v 34a: «rispose loro Gesù») e la solenne formula auto-asseverativa (v 34b: «Amen, amen dico a voi»), la risposta di Gesù fa due distinti usi dell'immagine dello schiavo (vv 34c-36): sono i primi due segmenti della sua risposta. Al v 34c abbiamo un *primo* utilizzo dell'immagine della schiavitù, dove si può rilevare una profonda continuità con le sue prime parole pronunciate in 8,31-32. Ai vv 35-36 abbiamo un *secondo* utilizzo dell'immagine della schiavitù, dove viene assunto da Gesù l'elemento della generazione / discendenza / figliolanza (già presente nelle parole dei giudei di 8,33) e dove l'immagine della schiavitù conosce uno sviluppo inatteso.

Nei vv 37-38 (terzo segmento dell'articolazione proposta) il campo semantico della generazione diventa prevalente: il vocabolario della generazione / discendenza / figliolanza assurge ora a categoria dominante (σπέρμα, παρὰ τῷ πατρὶ, παρὰ τοῦ πατρὸς).

Entrambi gli utilizzi dell'immagine della schiavitù (v 34c e vv 35-36) sono in debito verso i vv 31-32 (= il primo intervento di Gesù) e, specificamente, verso l'espressione «la verità vi farà liberi» (v 32b):

- «chiunque fa il peccato è schiavo del peccato» (v 34c) implica un riferimento alla verità che libera: il peccato rende schiavi, mentre la verità libera;
- «il Figlio vi libererà» (v 36) è semplicemente una riformulazione più esplicita di «la verità vi libererà».

Nei vv 37-38 Gesù, che in 8,35-36 ha già recepito il tema della discendenza introdotto dai giudei, lo assume come Leit-Motiv.

5.4.2 Doppia riflessione di Gesù sul tema della schiavitù (vv 34-36)

a) Primo livello (v 34c): vivere da schiavi del peccato

In 8,34c Gesù risponde all'affermazione dei giudei credenti spiegando a quale livello vadano intese schiavitù e libertà. In questo versetto, l'immagine suppone che ci sia un padrone (il peccato) e uno schiavo (colui che fa il peccato).

Se l'immagine di 8,34c dovesse venire completata, avremmo due possibili case: una «casa del peccato», dove si è schiavi del padrone di casa (fin qui il testo è esplicito); una «casa della

³⁵ Molti e antichi manoscritti hanno il perfetto di *hōraō*: «avete visto». In rapporto alla presenza di questo stesso verbo nella prima parte del versetto, questa appare essere una *lectio facillior*.

³⁶ Miglioramenti scribali hanno introdotto «vostro» dopo «padre» e il dimostrativo *tauta* come correlativo al pronome relativo *ha* che precede. Per le diverse interpretazioni che sorgono dal prendere la forma verbale *poieite* come un indicativo («state facendo») o come un imperativo («fate!»), vedi il commento.

verità», dove non ci sono schiavi perché la verità libera (cf. sopra 8,31-32).³⁷ L'idea espressa in 8,34c è pertanto: il peccato rende schiavi; la verità libera. Questo versetto è in perfetta continuità con quanto Gesù ha espresso in 8,31-32.

Il sintagma «fare il peccato» si riferisce al livello dell'agire (come farebbe supporre il verbo «fare») oppure al livello della fede (come suggerirebbe il fatto che, spesso, per il QV il peccato è l'incredulità)? A noi pare che una componente etica non sia eliminabile dall'espressione: essa implica un riferimento all'agire umano.

La frase «chiunque fa il peccato è schiavo del peccato» si presta a una duplice possibile interpretazione.

1) Chiunque fa il peccato mostra precisamente nel suo operare che è schiavo del peccato. La schiavitù è un dato precedente l'agire: l'agire manifesta la condizione di schiavitù.

2) Chiunque fa il peccato finisce, a motivo del suo agire, sotto la schiavitù del peccato. L'agire negativo produce una condizione di schiavitù.

La prima è più conforme all'insieme del pensiero giovanneo.

b) Secondo livello (vv 35-36): vivere da schiavi nella casa di Dio

In 8,35-36 Gesù, da un lato, adotta (modificando il lessico!) il campo semantico della discendenza-generazione, come mostra l'apparizione del vocabolo ὁ υἱὸς («il figlio», presente sia al v 35b che al v 36a) e, dall'altro, mescola il campo della schiavitù / libertà con la faccenda della generazione.³⁸

Col v 36 la problematica relativa alla schiavitù / libertà cessa completamente: non compaiono più vocaboli appartenenti a tale campo semantico nel seguito della discussione. Nel seguito domina la questione del rapporto col padre / Padre.

In 8,35 la riflessione muta in un modo sorprendente. I vv 35-36 prendono dallo sviluppo precedente solo l'immagine dello schiavo, ma la trasferiscono in un contesto totalmente diverso: adesso si tratta di dimorare (*menein*) nella casa da schiavi o da figli (cioè, da uomini liberi); per un periodo a termine (lo schiavo) o per sempre (il figlio).³⁹ La collocazione del figlio nella casa è stabile: egli non decade da tale condizione. C'è una connessione tra essere figli, essere liberi, godere di stabilità in casa. La collocazione dello schiavo è costitutivamente incerta: se, da un lato, egli vive nella casa, dall'altro, egli non le appartiene in modo originario. L'immagine ha una sua verosimiglianza a livello dell'esperienza concreta degli interlocutori di Gesù.

Non si possono leggere i vv 35-36 come sviluppo lineare dell'immagine di prima: al v 34c il padrone di casa è il peccato; al v 35 il padrone di casa è il Padre. Mentre in 8,34c l'opposizione (suggerita) è tra due padroni (e due case), in 8,35-36 l'opposizione è tra due modi diversi di stare nell'unica casa ipotizzata dall'immagine: rimanervi per sempre o non rimanervi per sempre. Il primo è il modo proprio del figlio, il secondo è quello proprio dello

³⁷ Si può ricordare quale rilievo abbia in Gv l'opposizione peccato / verità: cf. I. DE LA POTTERIE, *La vérité dans saint Jean*, 980-981.985-991.

³⁸ Si vedano – a questo riguardo – già le parole che i giudei stessi hanno pronunciato in 8,33: il fatto di essere discendenza di Abramo rende impossibile ogni illazione sulla schiavitù. I giudei per primi hanno dunque unito la questione della libertà / schiavitù a quella della discendenza; ora, Gesù insiste in questa linea connettendo schiavitù / libertà con discendenza-paternità. Il campo semantico della casa (presente in sottotraccia al v 34c) media il passaggio dall'area della schiavitù / libertà all'area della generazione-discendenza-figliolanza: nella casa sono presenti sia lo schiavo che il figlio.

³⁹ La presenza del verbo *menein* (due volte al v 35) è di grande rilievo. Questo vocabolo suggerisce che la casa in questione sia la casa del Padre. Si noti la somiglianza tra «dimorare nella mia parola» (v 31) e «dimorare nella casa» (v 35).

schiavo. L'immagine parabolica ha di mira una situazione che il lettore del vangelo è perfettamente in grado di capire: attraverso e al di là dell'immagine adottata, Gesù vuole parlare di un diverso modo di rapportarsi a Dio. Il posto che occupa il figlio nella similitudine è occupato da lui nella realtà (Gesù è il Figlio, ci dice ripetutamente il QV); il posto dello schiavo della similitudine è occupato dai suoi interlocutori e dagli uomini in genere (cf. Gv 15,15).

Il v 36 è davvero un evangelo, una lieta notizia: esso proclama la possibilità per gli interlocutori di Gesù – e per gli uomini in genere – di passare dalla condizione di schiavi a quella di figli, possibilità offerta dal Figlio allo schiavo. Il v 36 ci proietta ormai fuori dalla similitudine: si può infatti dubitare che nella realtà (antica e attuale) un figlio sia mai stato interessato a far partecipare ai suoi privilegi lo schiavo che vive in casa con lui. Il v 36 è nettamente cristologico. Notare la correlazione tra l'opera del figlio / Figlio e quella della verità, descritte in modo simile in 8,32 e 8,36:

8,32	ἡ ἀλήθεια	ἐλευθερώσει	ὑμᾶς
8,36	ἐὰν ὁ υἱὸς	ἐλευθερώσῃ	ὑμᾶς

Del resto, come ben sappiamo, nel QV Gesù, *il Figlio*, può dire di se stesso «Io sono *la verità*» (Gv 14,6).

Il v 36 proclama la lieta notizia che sta al cuore del kerygma giovanneo: il Figlio è venuto nel mondo perché gli schiavi potessero diventare figli (8,36); perché gli schiavi diventassero amici / amati (15,15); egli è morto per non restare da solo nella condizione di Figlio pienamente libero nella casa del Padre (12,24).⁴⁰

5.4.3 La questione della discendenza / generazione (vv 37-38)

Il campo semantico della discendenza-figliolanza assurge ora (vv 37-38) a un ruolo di primo piano. Gesù riprende esattamente l'espressione utilizzata dai giudei in 8,33: σπέρμα Ἀβραάμ (= discendenza di Abramo). Accanto al termine «discendenza» (σπέρμα) ne impiega un altro, appartenente allo stesso campo semantico: «padre» (πατήρ: 2x al v 38). La duplice apparizione del «padre» in 8,38 è stata preparata dalla duplice menzione del «figlio» in 8,35-36. In 8,35-36 si tratta del medesimo figlio nei due usi del termine: si può dire la stessa cosa per il padre menzionato due volte al v 38? La risposta dipende sostanzialmente da come s'intende la forma verbale ποιεῖτε: indicativo o imperativo?

– Gv 8,37. Da un lato, Gesù non nega (v 37a «So bene...») che i giudei siano «discendenza» di Abramo (uso tecnico del termine *sperma*, che si riferisce ad una generazione puramente biologica); dall'altro, egli rileva un'opposizione (v 37b ἀλλὰ) tra l'appello ad Abramo e il desiderio di ucciderlo.⁴¹ Il proposito di ucciderlo è esattamente il grimaldello con cui Gesù scassinerà la difesa dei giudei, dimostrando che c'è distinzione tra «essere discendenza di un tale» ed «avere per padre quel tale». Dall'insieme dei due versetti appare come si debbano assolutamente chiarire i nessi tra «essere discendenza di» e «avere per padre». Alla luce del seguito noi possiamo già affermare che essere «discendenza» non equivale affatto ad essere «figlio», mentre tra i termini «padre» e «figlio» c'è assoluta omogeneità. I giudei sono pertanto «discendenza» di Abramo, ma «figli» del diavolo.

⁴⁰ NICOLACI, *Egli diceva loro il Padre*, 263-264 suggerisce che la parabola dello schiavo e del figlio «sia una "parabola" della storia di Israele espressa attraverso l'allusione a Gen 21,2-21», cioè alla vicenda di Agar e Ismaele, dopo che Sara ha partorito Isacco.

⁴¹ L'opposizione non è tra l'essere discendenza di Abramo e il desiderio di uccidere Gesù, perché l'essere discendenza di Abramo si può anche comporre con una volontà omicida e lo si vede chiaramente già ora; l'opposizione è tra l'appello ad Abramo inteso in senso generale e la volontà omicida. Come risulterà chiaro alla fine Gesù sta dicendo: non vi potete appellare ad Abramo perché non c'è nessun rapporto di paternità / figliolanza tra voi e lui; e il fatto di essere pura discendenza carnale del patriarca non giova a nulla.

«Perché la mia parola non ha spazio in voi» (v 37c). La ragione che Gesù adduce per l'atteggiamento omicida dei giudei (v 37c ὄτι) è che la sua parola non trova spazio in essi: cioè, la rivelazione che egli porta da parte di Dio non trova accoglienza in loro. In effetti il successivo v 38 chiarisce in modo inequivocabile il senso di quest'ultimo stico del v 37: «la mia parola» (v 37c) risulta infatti essere ciò che Gesù dice avendolo visto dal Padre (v 38a).

Il v 37 stabilisce un contrasto tra la discendenza da Abramo e un agire moralmente negativo (intenzione omicida) che scaturisce da una chiusura rispetto alla rivelazione (far spazio alla parola). In termini generali, si deve dire che per il QV l'atteggiamento assunto verso la rivelazione divina si manifesta successivamente nell'agire morale. Questo è anche il senso del nostro passaggio: «Voi cercate di uccidermi (un atto moralmente cattivo), perché siete chiusi alla rivelazione: in questo si palesa la pretestuosità del vostro appello ad Abramo».

– Gv 8,38. Il v 38 funge da criterio ermeneutico: «Sto proclamando ciò che io ho visto presso il Padre; anche voi dunque state facendo ciò che avete udito da parte del padre». Il principio che Gesù applica qui è che la paternità di una persona si riconosce dalle opere che essa compie. Sono le opere a rivelare di chi egli sia figlio. I giudei possono essere discendenza di Abramo, senza esserne figli. Le loro opere, radicalmente contrarie alle opere di Abramo, mostrano che Abramo non è loro padre. Essi hanno perciò evidentemente un altro padre. Il criterio che Gesù applica ai giudei è il medesimo che vale per lui («Dico ciò che io ho visto presso il Padre»)⁴².

Il ποιέετε che troviamo in 8,38 non va inteso come un imperativo, bensì come una constatazione: solo così si può comprendere correttamente la traiettoria dell'argomentazione. Ciò che resta per il momento avvolto nel mistero è: a quale padre intende riferirsi Gesù a proposito dei giudei? Al momento attuale non è consentito ancora trarre alcuna conclusione. Il lettore potrebbe al limite restare nell'illusione che questo padre dei giudei sia lo stesso di Gesù.

A ciascuno dei due membri del parallelismo è stato appaltato uno specifico verbo di visione e uno specifico aspetto del comportamento umano: il *vedere* per Gesù e l'*udire* per i giudei, il *parlare* per Gesù e il *fare* per i giudei. Gesù parla ciò che ha veduto (perfetto ἑώρακα); i giudei fanno ciò che hanno udito (aoristo ἤκούσατε). Tuttavia è l'insieme ad essere rilevante: ognuno si comporta, tanto a livello del parlare quanto a quello del fare, secondo un'esperienza originaria che sta alle spalle.

– Gv 8,37-38. Gesù intende complessivamente dire in questi vv 37-38: «So che siete discendenza di Abramo, ma cercate di uccidermi perché la mia parola non trova spazio in voi. Il che dimostra che, pur essendo discendenza di Abramo, voi non avete Abramo per padre». C'è una distinzione, chiaramente indicata dalla variazione lessicale, che riveste una fondamentale importanza: «essere discendenza del tale» non è uguale a «avere come padre il tale» e non è uguale a «essere figlio del tale». In modo conseguente, «avere come padre il tale» corrisponde a «essere figlio del tale».

Anche questa riflessione rimane collegata al motivo della libertà. I giudei appaiono in questo passaggio esattamente come schiavi del peccato: il loro agire mostra che non sono liberi. Si potrebbe ulteriormente esplicitare: la *figliolanza* dal diavolo è in realtà *schiavitù* sotto il peccato.

⁴² E' un criterio che il lettore del Vangelo conosce perfettamente dal c 5 e, ancora prima, dalla conclusione del c 3.

6. Figliolanza e opere (Gv 8,39-41a)

Se il sostantivo «opera» compare per la prima volta qui, la rilevanza dell'agire è già stata introdotta nei vv 37-38 «cercate di uccidermi» (v 37b); «state facendo» (v 38b).⁴³

6.2 Reazione dei giudei (v 39ab)

8.39 Ἀπεκρίθησαν καὶ εἶπαν αὐτῷ,
Ὁ πατὴρ ἡμῶν Ἀβραάμ ἐστίν.

39ab Risposero e gli dissero: «Il nostro padre è Abramo».

Le parole pronunciate da Gesù in 8,37-38 (soprattutto il v 38b) provocano una reazione breve da parte dei giudei: essi vi hanno colto un'allusione a una paternità diversa da quella che essi rivendicano per sé e che ora ribadiscono. Non si tratta, però, di una pura e semplice riaffermazione di quanto già formulato in 8,33, bensì di un vero e proprio progresso: ora i giudei affermano di «avere Abramo per *padre*», che ha un significato diverso da «essere *discendenza* di Abramo».

6.3 Gesù (vv 39c-41a)

λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς,
Εἰ τέκνα τοῦ Ἀβραάμ ἐστε, τὰ ἔργα τοῦ Ἀβραάμ ἐποιεῖτε·

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

8.41 ὑμεῖς ποιεῖτε τὰ ἔργα τοῦ πατρὸς ὑμῶν.

39c Gesù dice loro: «Se foste figli di Abramo, avreste fatto le opere di Abramo;⁴⁴ 40 adesso, invece, cercate di uccidere me, un uomo, che vi ho detto la verità che ho udito da Dio. Questo, Abramo non l'ha fatto; 41 voi state facendo le opere del padre vostro».

Gesù, che ha riconosciuto in precedenza che i giudei sono *sperma* / discendenza di Abramo (8,37a), ora non accetta che essi abbiano Abramo per padre (8,39d).

La griglia di corrispondenze e opposizioni che si può ricavare dal testo è la seguente:

a) σπέρμα («discendenza») e τέκνα («figli») non sono affatto coincidenti, come si può verificare dall'accettazione del primo (8,37) e dal rifiuto del secondo (8,39);

b) il correlativo di τέκνα («figli») è πατήρ («padre»), come si evince chiaramente dall'accostamento di 8,39b con 8,39d: si tratta della stessa realtà, formulata prima dal punto di vista del generante (parole dei giudei in 38b) poi dal punto di vista del generato (parole di Gesù in 38d);

c) il corrispettivo di «Padre», quando si tratta di Gesù, è sempre υἱός (cf. come si sia parlato di υἱός anche nella breve parabola dei vv 35-36, dove è contenuta una evidente allusione a Gesù); il corrispettivo di «Padre / padre», quando si tratta di uomini, è sempre τέκνον (come avviene qui).

Il principio-guida del ragionamento è chiaramente riconoscibile: i figli si riconoscono per la conformità con le opere del padre («Se siete davvero figli di Abramo come asserite, fareste le opere di Abramo»). Questo principio-guida è in funzione già dal v 37.⁴⁵

⁴³ Cf. già il sintagma «fare il peccato», al v 34b.

⁴⁴ Alcuni testimoni più tardi hanno qui la protasi del periodo ipotetico dell'irrealtà, con una forma dell'imperfetto del verbo essere: «Se foste stati figli di Abramo, avreste fatto...». La forma originaria del testo presenta invece un periodo ipotetico misto, che potrebbe anche essere tradotto: «Se siete davvero dei figli di Abramo, stareste facendo le opere di Abramo».

⁴⁵ Al c 5 esso è stato impiegato cristologicamente.

La disposizione di queste parole di Gesù è concentrica: a) b) a’).

Gli *estremi* si richiamano su base lessicale («fare le opere», in rapporto a essere figli o avere un padre):

(a) «Se foste figli di Abramo fareste le opere di Abramo» (8,39cd);

(a’) «Voi state facendo le opere del padre vostro» (8,41a).

Al *centro* (v 40) sta una constatazione: i giudei vogliono compiere un’opera che è assolutamente contraria all’operare di Abramo («Questo Abramo non l’ha fatto: cercare di uccidere l’uomo che gli diceva la verità udita da parte di Dio»).

Il passaggio da (a) ad (a’) va dunque capito così: «Pertanto è chiaro che voi avete un altro padre, diverso da Abramo».

a) Gv 8,39cd «Gesù dice loro: “Se foste figli di Abramo, avreste fatto le opere di Abramo”». L’ultima parte del v 39 può essere così esplicitata: «le vostre opere – così distanti da quelle di Abramo – mostrano come egli non sia vostro padre e voi non siate suoi figli».

b) Gv 8,40 «Adesso, invece, cercate di uccidere me, un uomo, che vi ho detto la verità che ho udito da Dio. Questo, Abramo non l’ha fatto».

Da Gv 8,33 a 8,40 Abramo è stato nominato sei volte; col v 40 egli scompare; riapparirà soltanto in 8,52 (da 8,52 a 8,58 lo si trova cinque volte). Questo segnale di vocabolario indica come la disputa sulla discendenza / generazione si sposti ad un altro livello.

In 8,40 Gesù qualifica se stesso come «un uomo che vi ho detto la verità che ho *udito* da parte di Dio»; in 8,38b veniva detto ai giudei «anche voi pertanto state facendo ciò che avete *udito* da parte del padre»: la paternità traspare nel dire + fare ciò che si è udito da parte del padre / Padre e un medesimo principio vale per Gesù e per gli oppositori.

A proposito del «dire la verità» (v 40): non si tratta di un problema morale, né dell’esattezza di una affermazione (per esprimere ciò Gv dice: *καλῶς λέγειν*). Si tratta della rivelazione.

Gesù afferma che Abramo non ha fatto *questo*, cioè cercare di uccidere l’uomo che gli diceva la verità udita da parte di Dio. Ci aspetteremmo forse «Questo, Abramo non l’avrebbe fatto», mentre troviamo un aoristo «Questo, Abramo non lo fece». Il senso del v 40 può essere compreso a un triplice livello. (a) Il testo implica certamente che Abramo non soffocasse la verità. (b) Il testo implica forse che Abramo accettasse la verità, che gli veniva portata da un uomo. (c) Il testo implica anche una qualche forma di accettazione di Gesù da parte di Abramo.

a) Gv 8,40 implica che Abramo non si sia sottratto alla verità che Dio gli comunicava. Abramo, quando era in vita, ha messo in pratica l’obbedienza alla parola di Dio, cioè alla verità (e i giudei lo fanno molto bene). Del progenitore di Israele si credeva che egli avesse osservato tutta la Torah, prima della sua promulgazione. Se i giudei vogliono uccidere un uomo che, come Gesù, predica nulla di più di ciò che ha udito da Dio, questa non è un’opera di Abramo.⁴⁶

b) Gv 8,40 contiene forse anche l’implicazione che Abramo abbia ricevuto la verità di Dio da parte di un uomo. Ci potrebbe cioè essere un riferimento ai tre uomini / angeli di Gen 18. La loro visita ha recato ad Abramo la rivelazione della nascita di Isacco.

c) Gv 8,40 allude infine al fatto che, secondo il QV, ogni rivelazione divina contiene implicitamente Gesù come Logos incarnato. Abramo non si è sottratto alla verità che Dio gli

⁴⁶ Siccome, poi, il cuore dell’osservanza della legge è far vivere, l’obbedienza alla Torah (in cui è contenuta la verità di Dio) non va d’accordo con propositi omicidi. L’intenzione omicida smentisce la pretesa osservanza della legge. Tutto ciò è in perfetta continuità con quanto vedemmo nel commento a Gv 7,14-24: il cuore della legge è far vivere; chi medita propositi omicidi si pone contro la legge.

comunicava e che ora comunica attraverso l'uomo Gesù. Tale verità divina contiene fin dall'inizio un riferimento implicitamente cristologico (cf. anche più avanti 8,56).

In questo passaggio, rifiuto della verità e opere moralmente cattive s'intrecciano. Una duplice considerazione s'impone. (a) In termini generali, nel QV il rifiuto della verità precede e le opere malvagie seguono: da un atteggiamento di chiusura alla luce viene un comportamento negativo («Siccome rigettate la verità, coltivate propositi omicidi»⁴⁷). (b) Nel testo in esame, il rifiuto della verità si esprime nel progetto di eliminare l'uomo che dice tale verità: «Nel desiderare di togliere di mezzo colui che vi porta la verità si esprime il vostro rifiuto di essa». Questo è un punto specifico del testo in esame: l'opzione fondamentale di rifiuto della luce prende corpo nell'atto moralmente cattivo di soppressione di colui che porta la luce.

a') Gv 8,41a «Voi state facendo le opere del padre vostro». Il ποιείτε del v 41a non è un imperativo: come in 8,38b, si tratta anche in questo caso di un indicativo.⁴⁸ Gesù constata come il comportamento dei giudei manifesti una paternità diversa da quella asserita: «voi state facendo le opere del padre vostro».

Il secondo (34-38) e il terzo (39cd-41a) intervento di Gesù si concludono, pertanto, in modo simile: «anche voi state facendo ciò che avete udito da parte del padre»; «voi state facendo le opere del padre vostro». C'è tuttavia un crescendo nell'esplicitazione: solo nel terzo intervento di Gesù è tolto propriamente ogni dubbio quanto alla possibilità che Abramo possa essere il padre degli oppositori di Gesù.

7. Secondo livello della disputa: Dio come padre? (vv 41b-47)

Una parola allusiva di Gesù, pronunciata ormai due volte nei versetti immediatamente precedenti (v 41a, che riprende e accresce il v 38b), genera questa reazione dei giudei (v 41bcd) che porta la controversia a un livello più profondo: lo sviluppo dell'argomentazione, a partire da 8,31, è profondamente unitario. Stavolta la risposta di Gesù (vv 42-47) non trova un'ulteriore reazione da parte dei giudei quanto al merito delle cose asserite. Essi reagiranno in termini generali (cf. 8,48) con un'accusa di eresia e di pazzia e questo segnerà il passaggio all'ultima fase della controversia, caratterizzata da altre questioni che non sono più quelle della paternità e delle opere che la rivelano.

7.1 I giudei alzano il livello della controversia (v 41bcd)

εἶπαν [οὖν] αὐτῷ,
ἡμεῖς ἐκ πορνείας οὐ γεγεννήμεθα·
ἓνα πατέρα ἔχομεν τὸν θεόν.

41bcd Allora gli dissero: «Noi non siamo stati generati da prostituzione; come unico Padre abbiamo Dio».

La reazione dei giudei contiene due aspetti: un'esclusione e un'affermazione.

Gli interlocutori hanno capito che Gesù fa riferimento a una paternità diversa da quella di Abramo. Già due volte Gesù vi ha alluso: al v 38b («anche voi, pertanto, state facendo ciò che avete udito da parte del padre») e al v 41a («voi state facendo le opere del padre vostro»). (a) In 38b Gesù ha parlato di «il padre» senza pronomi possessivo, lasciando una certa ambiguità e la possibilità, almeno teorica, che in 8,38a e in 38b8, si stesse parlando dello stesso «padre»

⁴⁷ Tale comportamento negativo condiziona poi ogni ulteriore possibile incontro con la luce della verità. Il rifiuto della verità portata da Gesù da parte dei giudei, si radica in un precedente e più originario rigetto della verità comunicata loro da Dio attraverso Mosè.

⁴⁸ Nicolaci interpreta il ποιείτε del v 38b come imperativo e quello del v 41a come indicativo.

(un unico padre per lui e per i suoi interlocutori). (b) In 8,41a Gesù ha specificato «padre vostro», imprimendo così uno scatto al discorso di rivelazione: in effetti, nel contesto, questo «vostro» segna una presa di distanza.

Dapprima i giudei escludono di essere nati da prostituzione. Alcuni autori vorrebbero vedere qui un'accusa indiretta rivolta a Gesù: lui, piuttosto, sarebbe nato da prostituzione. Il giudaismo della sinagoga svilupperà in epoche decisamente posteriori questo tipo di accuse nei riguardi di Gesù.

Poi gli interlocutori proclamano di essere figli di Dio. Al v 40 si è parlato per la prima volta di Dio (*theos*) nel nostro capitolo: «la verità che ho udito da parte di Dio». Prima della fine del capitolo stesso, il termine *theos* appare altre sette volte. Dopo che Gesù ha introdotto il vocabolo in 8,40, esso viene impiegato tre volte in 8,41-42: dai giudei (1x) da lui stesso (2x).

Nel passaggio da 8,39a a 8,41b, i giudei alzano notevolmente il tiro: da «il nostro padre è Abramo» (ὁ πατήρ ἡμῶν Ἀβραάμ ἐστίν) si passa ad «abbiamo Dio come unico padre» (ἕνα πατέρα ἔχομεν τὸν θεόν). Se, nell'orizzonte giudaico, si fa allusione a una paternità diversa da quella di Abramo, non ci può essere altro referente se non Dio stesso.

*Lo sfondo veterotestamentario.*⁴⁹ Come sfondo di questa dichiarazione dei giudei (e del successivo v 42) gli esegeti richiamano due motivi veterotestamentari intrinsecamente correlati: da un lato, il tema della discendenza non autentica (l'infedeltà di Israele a Dio è paragonata all'adulterio) e, dall'altro, quello della discendenza da Dio degli israeliti. Tuttavia, Gv 8,41 contiene prima di tutto un richiamo a Dt 6,4-5: in tutti gli scritti giovannei, solo qui si applica a Dio il numerale «uno» (*heis*). Anche in questo caso, come già in Gv 5,41-45, il pensiero giovanneo si sviluppa dall'unicità di Dio all'amore per lui (5,42), nella forma dell'amore per Gesù (8,42). Lo sfondo del comandamento fondamentale rende possibile riconoscere qui una profonda unità nello sviluppo del pensiero.

7.2 Gesù fa l'affondo decisivo (vv 42-47)

Gli interventi di Gesù tendono a diventare sempre più lunghi, almeno nella sezione che va da 8,31 a 8,47.

L'intervento di Gesù dei vv 42-47 è incluso tra due serie di ricorrenze di «Dio» (*theos*): in 8,42 il termine ricorre due volte; in 8,47 tre volte.⁵⁰ Gesù reagisce davanti all'asserzione dei giudei di avere *Dio* per padre: siamo nel secondo e più alto livello della disputa, dopo la scomparsa di Abramo dalla scena. Gesù risponde a tono, senza eludere la reazione dei giudei e ciò che in essa viene rivendicato.

Possiamo suddividere il testo in tre segmenti.

⁴⁹ Cf. J. BEUTLER, «Il comandamento fondamentale nel vangelo di Giovanni», in K. KERTELGE (ed.), *Saggi esegetici su La legge nel Nuovo Testamento* (Parola di Dio II,10), Paoline, Cinisello Balsamo 1990, 215-229, qui 221-223; originale tedesco: J. BEUTLER, «Das Hauptgebot im Johannesevangelium», in K. KERTELGE (ed.), *Das Gesetz im Neuen Testament* (Quaestiones Disputatae 108), Freiburg - Basel - Wien 1986, 222-236.

⁵⁰ Prima della fine del capitolo, *theos* compare nuovamente solo in 8,54, ancora sulla bocca di Gesù. Un'unica volta su sette il vocabolo compare in bocca ai giudei: in 8,41.

7.2.1 Gesù dimostra che i giudei non possono avere Dio per padre (vv 42-43)

8.42 εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς,
 Εἰ ὁ θεὸς πατὴρ ὑμῶν ἦν ἠγαπάτε ἂν ἐμέ,
 ἐγὼ γὰρ ἐκ τοῦ θεοῦ ἐξῆλθον καὶ ἦκω·
 οὐδὲ γὰρ ἀπ' ἐμαυτοῦ ἐλήλυθα, ἀλλ' ἐκεῖνός με ἀπέστειλεν.
 8.43 διὰ τί τὴν λαλιὰν τὴν ἐμὴν οὐ γινώσκετε;
 ὅτι οὐ δύνασθε ἀκούειν τὸν λόγον τὸν ἐμόν.

42 Gesù disse loro: «Se Dio fosse stato vostro Padre, mi avreste amato, perché io sono uscito e sono venuto da Dio. E, infatti, non sono venuto da me stesso, ma egli mi ha inviato. 43 Perché non riconoscete il mio parlare? Perché non potete ascoltare la mia parola.

«Se Dio fosse stato vostro Padre, mi avreste amato». Il rapporto di paternità / figliolanza si dimostra nelle opere, nell'agire. Cosa significa asserire la propria figliolanza da Dio (come fanno i giudei) se questa è contraddetta nella prassi? Non significa nulla.

Il motivo dell'amore per Dio e per Gesù è piuttosto raro nel NT. Gli scritti giovannei fanno eccezione. Questa, in ogni caso, è l'unica volta – al di fuori dei discorsi d'addio – in cui nel QV compare il motivo dell'amore per Gesù. Come si vede, si tratta di un periodo ipotetico dell'irrealtà: non solo per gli oppositori, ma anche per i discepoli, l'amore per Gesù è possibile unicamente dopo la sua glorificazione.

Le ultime due frasi del v 42 sono introdotte entrambe da un *gar* causale e motivano due volte la dichiarazione iniziale. L'ultimo stico del versetto (8,42d «E, infatti, non sono venuto da me stesso, ma egli mi ha inviato») ribadisce quanto già affermato nel penultimo: «perché io sono uscito e sono venuto da Dio» (8,42c).

Prima frase *gar*. Gv 8,42b «perché io sono uscito (ἐξέρχομαι) e sono venuto (ἦκω) da Dio». Il verbo ἦκω riguarda lo stesso avvenimento descritto dal precedente ἐξέρχομαι: «sono uscito e sono venuto» si riferiscono al medesimo avvenimento, cioè all'incarnazione. Rispetto a «uscire» (ἐξέρχομαι), ἦκω ha un suono particolare nella lingua religiosa del tempo: è un modo di esprimere l'apparizione salvifica di una divinità, oppure una pretesa di uomini che si attribuivano un'importanza salvifica.⁵¹

Seconda frase *gar*. Gv 8,42c «e infatti non sono venuto da me, ma egli mi ha mandato». Gesù usa una forma del perfetto di ἔρχομαι: la sua venuta perdura fino al presente. Non si tratta solo del momento puntuale dell'incarnazione, ma della totalità della sua vicenda terrena. «Da me» indica l'origine, nel senso del movente: non sono venuto di mia iniziativa. L'iniziativa è del Padre: lui è l'inviante (ἀποστέλλω). Questo motivo ha caratterizzato anche la sezione del c 7 ambientata a metà della festa delle Capanne.

Il v 42 si fonda sul principio che non si può amare la sorgente e odiare ciò che ne scaturisce, non si può amare l'inviante e odiare l'inviato, non si può amare il padre e odiare il figlio. Tutto ciò vale solo in parte nella nostra esperienza quotidiana: in molti casi è ben possibile amare il figlio e odiare il padre o vice versa. L'affermazione va naturalmente compresa nel senso che non si può amare il padre e odiare *il figlio che lo rende presente, il figlio nel quale egli opera* (cf. c 5): non si può affermare di avere Dio per padre, mentre si odia colui che lo rende presente.

⁵¹ Cf. T. SCHRAMM, «ἦκω», in *DENTI*, 1544-1546. Ha la forma di un presente e ha un significato risultativo: «essere venuto, essere presente». Lo si trova prevalentemente in contesti cultual-sacrali: indica la venuta della divinità agli uomini soprattutto ai partecipanti a un culto e indica la venuta degli uomini, dei compagni di culto, alla divinità. A questo uso corrisponde sostanzialmente quello dei LXX e della letteratura protocristiana.

Che non si possa dire di amare il *padre* mentre si odia il *figlio*, è un principio che trae la sua validità assoluta non dall'esperienza umana; esso si fonda piuttosto sull'unicità della relazione che esiste tra il *Padre* e il *Figlio*: questo è esattamente il mistero centrale della rivelazione portata da Gesù. Ancora una volta Gesù parla e discute nella coscienza della sua peculiare relazione di unità con Dio (cf. c 5). Il punto cruciale è se la pretesa di Gesù merita credito o va rifiutata.

«Perché non riconoscete il mio parlare?» (v 43a). Come spesso nelle Scritture il «conoscere» è propriamente un «riconoscere».

Nel v 43a compare ancora una volta il tema della parola di Gesù.⁵² Si trova qui un termine raro (λαλιά), che in Gv compare altrove solo in 4,42. Λαλιά = «linguaggio, modo di parlare». Gesù è per loro un estraneo nel suo linguaggio e nel contenuto del suo discorso.

«Perché non potete ascoltare la mia parola» (v 43b). Essi non possono ascoltare (= non sono in grado di ascoltare) perché non hanno nessun organo interiore che riceva la rivelazione di Dio.

Il v 43 contiene degli spunti interessanti per la riflessione sull'origine dell'incredulità; dal punto di vista della dinamica dell'argomentazione, tuttavia, può essere considerato (quasi) parentetico. Il nocciolo della faccenda è trattato a partire dal versetto seguente (8,44).

La dinamica complessiva dei vv 42-43. In 8,42-43 Gesù ha soltanto negato la paternità divina per i giudei; non c'è stata ancora nessuna indicazione positiva sulla paternità alla quale egli sta pensando fin da 8,38b. In 8,42-43 Gesù, partendo dal non amore (dall'odio) per lui e riaffermando la propria totale unità col Padre (presupposta nelle quattro espressioni di 8,42cd: sono uscito da Dio; sono venuto da Dio; non sono venuto da me stesso; egli mi ha mandato) ha destituito di fondamento la pretesa dei giudei di avere Dio per Padre (unico Padre!), passando poi ad interrogarsi brevemente sulle cause di questa incapacità a riconoscere il suo linguaggio. Col v 44 entriamo nella rivelazione positiva del padre da cui i giudei traggono la loro figliolanza.

7.2.2 Gesù dichiara che i giudei hanno per padre il diavolo (v 44)

- 8.44a ὑμεῖς ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου ἐστὲ
 8.44b καὶ τὰς ἐπιθυμίας τοῦ πατρὸς ὑμῶν θέλετε ποιεῖν.
 8.44c ἐκεῖνος ἀνθρωποκτόνος ἦν ἀπ' ἀρχῆς
 8.44d καὶ ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐκ ἔστηκεν,
 8.44e ὅτι οὐκ ἔστιν ἀλήθεια ἐν αὐτῷ.
 8.44f ὅταν λαλήῃ τὸ ψεῦδος, ἐκ τῶν ἰδίων λαλεῖ,
 8.44g ὅτι ψεύστης ἐστὶν καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ.

44 Voi siete da quel padre che è il diavolo e volete fare le brame del vostro padre. Egli era omicida dal principio e non stava⁵³ nella verità, perché non c'è verità in lui. Quando dice la menzogna, dice del suo, perché è menzognero e padre di essa.

Prima di entrare nell'esegesi di questo versetto, che ha una terribile storia degli effetti, formuliamo alcune considerazioni introduttive. Gli *Ioudaioi* a cui sono rivolte queste parole non sono il popolo ebraico; il termine non definisce un'identità di tipo etnico-razziale. In alcuni casi pare che entri nel sintagma giovanneo «i giudei» una componente di tipo

⁵² Questo tema della parola di Gesù si è già affacciato più volte nella sezione di cui ci stiamo occupando: cf. λόγος in 8,31.37.43b; λαλέω in 8,38.40 (dove Gesù lo riferisce a se stesso).

⁵³ Un'antica variante legge qui il perfetto di *histēmi*, che andrebbe tradotto come un presente («sta»).

geografico (legata alla Giudea); essa non è però sistematicamente riconoscibile. Fondamentalmente, per mezzo di questa espressione si indica una identità religiosa, che connota un gruppo particolare all'interno del popolo ebraico.

L'accusa di anti giudaismo spesso rivolta al QV si può contrastare non sul piano dell'esegesi materiale, ma su quello dei presupposti che stanno dietro al testo. Riportiamo a questo riguardo le riflessioni di alcuni commentatori, che orientano verso una corretta ermeneutica di Gv 8,44.

[1] Davanti al testo durissimo di 8,44, Devillers ricorda alcuni criteri per la sua corretta interpretazione:⁵⁴ tener conto delle modalità della polemica verbale nell'antichità; ricordare che ci manca il riscontro di come si esprimeva la polemica sul versante opposto; vedere che il processo di demonizzazione avviene nei due sensi (anche Gesù è accusato di essere posseduto). Certo l'accusa di essere figli del diavolo porta anche le tracce della frustrazione dei cristiani giovannei, dopo lo scacco della missione tra i giudei della sinagoga; in definitiva, però, 8,44 non deve essere inteso come una condanna senza appello,⁵⁵ quanto piuttosto come una drastica messa in guardia a non fare il gioco del divisore. Da 8,30 si vede, infatti, che per Gv è possibile che dei giudei prestino attenzione a Gesù e credano in lui. Nei giudei di Gv 8,31-58 bisogna vedere un'immagine dei farisei dopo il 70: molti di loro, pur attratti dall'esperienza cristiana, hanno alla fine fatto un passo indietro. È di loro che si parla da 8,31 in avanti.

[2] L'anti giudaismo è soltanto un fenomeno della storia della ricezione di Gv, oppure è già posto nel vangelo stesso, almeno come potenziale? La polemica contro i giudei, che culmina in 8,44, è solo un elemento marginale del testo – separabile come la buccia dal nocciolo – o è un'implicazione e una conseguenza della cristologia giovannea? Frey identifica tre principali approcci per una soluzione del problema:⁵⁶ le dichiarazioni su «i giudei» in Gv (a) vengono distinte sul piano della critica letteraria; (b) vengono circoscritte dal punto di vista semantico; (c) vengono spiegate in prospettiva storica o psicologica a partire dall'ipotetica situazione della comunità giovannea. Per lo più, questi approcci riescono nel tentativo di evitare che si continui a recepire Gv in termini anti giudaici, senza mettere in pericolo la sua autorità teologica come testo ispirato. Frey aggiunge poi un'ulteriore (quarta) prospettiva: (d) attraverso una datazione molto alta, e una contestualizzazione corrispondente, la redazione / composizione del QV viene collocata ancora interamente nell'orizzonte della fede ebraica. In ciò si mostra uno sforzo, parimenti comprensibile, di non lasciare che Gv continui ad essere una pietra di inciampo nel dialogo ebraico-cristiano.

[3] Grazie alla dichiarazione di 8,44 («il vostro padre è il diavolo») il QV si è guadagnato l'accusa di essere «la più chiara forma teologica di quella demonizzazione dei giudei che è la radice dell'antisemitismo dei cristiani» (R. Ruether). «La corrispondente discussione [sull'anti giudaismo del QV], che qui non può essere ripercorsa, è profondamente entrata nell'esegesi giovannea. Essa non ha portato ad alcun chiaro consenso, ma almeno ad un'opinione maggioritaria ben fondata. Secondo la quale i picchi polemici di Gv, come pure il suo specifico uso dell'espressione “i giudei” non sono da comprendersi come specificamente anti giudaici o addirittura antisemiti, poiché sono piuttosto da interpretarsi come riflesso di controversie intragiudaiche, come suoni striduli che accompagnano il processo di separazione della/e comunità giovannea/e dalla federazione di quel giudaismo che si ricostituiva dopo la

⁵⁴ DEVILLERS, *La saga de Siloé*, 117-121.

⁵⁵ Devillers legge nel modo in cui Gv 12,40 cita Is 6,10 l'annuncio di una possibile guarigione.

⁵⁶ J. FREY, «Das Bild “der Juden” im Johannesevangelium und die Geschichte der johanneischen Gemeinde» in M. LABAHN – K. SCHOLTISSEK – A. STROTMANN (Hrsg.), *Israel und seine Heilstraditionen im Johannesevangelium*, Fs. J. Beutler, Paderborn – München – Wien – Zürich 2004, 33-53.

guerra giudaico-romana. Simili affilati attacchi verbali sono, d'altro canto, noti anche dai conflitti intragiudaici. Parlare qui di odio per i giudei, antiggiudaismo o addirittura antisemitismo è, dal punto di vista storico, un anacronismo». ⁵⁷ L'antigiudaismo è, dunque, piuttosto il retaggio di una errata ricezione del QV.

[4] Chi sono coloro il cui padre è il diavolo (Gv 8,44)? Gesù dice queste parole a dei giudei che avevano creduto in lui (8,31): quale motivo aveva dato loro per non fidarsi più di lui? Nel giudizio di Pesch, ⁵⁸ questo e altri passi hanno una portata generale: sono per l'uomo, il quale non vuole ascoltare la liberante verità su se stesso (p. 75). Pesch legge in termini positivi l'orientamento di queste parole taglienti: questa verità difficile da accogliere è formulata in modo così drammatico perché anche colui che ostinatamente non vuole ascoltare abbia una possibilità di conversione. L'evangelista non ha voluto semplicemente ricordare come Gesù è stato rifiutato (e come la comunità lo è), ma anche come la comunità può attualmente rifiutare Gesù. Questo autore corrobora la sua interpretazione attraverso un rimando a 1Gv (pp. 75-76): la differenza tra i figli di Dio e i figli del diavolo non passa tra giudei e cristiani, ma tra credenti e non credenti, e questa linea di demarcazione nel vangelo separa giudei da giudei, mentre nella lettera separa cristiani da cristiani. Anche l'ultimo paragrafo del capitolo terzo del libro di Pesch prosegue in questa linea ermeneutica: il criterio che è la verità a rendere liberi non stabilisce la differenza sulla base dell'appartenenza etnica o confessionale; la differenza non è tra giudei e cristiani. Rifacendosi ancora una volta a 1Gv, Pesch mostra come si debbano leggere le categorie della polemica del QV contro i giudei come categorie non antiggiudaiche: esse valgono per la vita della comunità. Giudei e cristiani stanno davanti all'unica e medesima esigenza; Mosè e Gesù concordano: questa è la verità liberante di poter vedere il QV come documento di una controversia intra-familiare, intra-giudaica e intra-cristiana.

Commentiamo i sette stichi di cui si compone il v 44, raggruppandoli in tre blocchi (cf. la punteggiatura del Nestle–Aland).

I primi due stichi.

Gv 8,44a «Voi siete da quel padre che è il diavolo» (ὁμεῖς ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου ἐστὲ)

«Il padre del diavolo» (ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου) è un genitivo epesegetico: il padre *che* è il diavolo.

In 8,44a Gesù dà infine un nome a questo padre che finora ha soltanto allusivamente evocato. In 8,42, Gesù ha negato che *Dio* possa essere il padre dei giudei, sulla base del principio per cui non si può amare il Padre e respingere colui che egli ha mandato; in 8,39b, aveva negato che *Abramo* potesse essere il padre dei giudei, sulla base del principio che la paternità si vede nelle opere. Ora è tempo per una rivelazione positiva. Così, dopo aver dimostrato false – sulla base di due ben definiti principi – le due presunte paternità avanzate dai giudei, ora egli chiama per nome il loro vero e unico padre: si tratta del diavolo. Tutto quello che segue funziona come una dimostrazione della verità di tale asserto.

⁵⁷ J. FRÜHWALD-KÖNIG, «Die „größere Schuld“. Antijudaismus in der Auslegung des Johannesevangeliums?», in J. FRÜHWALD-KÖNIG – F.R. PROSTMEIER – R. ZWICK (Hrsg.), *Steht nicht geschrieben? Studien zur Bibel und ihrer Wirkungsgeschichte*, Fs. G. Schmuttermayr, Regensburg 2001, 153-172, qui 159-160.

⁵⁸ R. PESCH, *Antisemitismus in der Bibel? Das Johannesevangelium auf dem Prüfstand*, Augsburg 2005; traduzione italiana: R. PESCH, *Antisemitismo nella Bibbia? Indagine sul Vangelo di Giovanni* (GdT 328), Queriniana, Brescia 2007. La terminologia «antisemitismo» non è felice; Pesch l'alterna con «antigiudaismo» (cf. i titoli dei cc 3 e 6) senza fornire alcuna particolare spiegazione.

Gv 8,44b «e volete fare le brame del vostro padre» (καὶ τὰς ἐπιθυμίας τοῦ πατρὸς ὑμῶν θέλετε ποιεῖν)

In 8,44b è attivo il principio dell'unità di azione tra padre e figli / figlio: quale è il padre, tale è il figlio. Il principio vale perfettamente in ogni circostanza. Mentre, però, per Gesù si usa l'espressione «fare la volontà (*thelêma*)» del Padre che lo ha mandato (ricorda 4,34 e 5,30; cf. anche 6,38), per i giudei si tratta di «fare le brame (*epithymiai*)» del loro padre. Il termine ἐπιθυμία in Gv ricorre soltanto qui (il verbo ἐπιθυμέω non si trova mai) e può forse essere letto come la versione negativa di θέλημα:⁵⁹ a Gesù che fa la volontà del Padre, fanno il verso i giudei che fanno le brame del padre.

Come va inteso più propriamente il καί che lega i primi due stichi del v 44?

-> Un καί *causale*. «Voi siete da quel padre che è il diavolo, visto che volete fare le sue brame». Che i desideri mostrino la paternità è un concetto facile da accettare. «In realtà la figliolanza diabolica appare proprio in questi desideri [...]. Facendo il male, gli uomini dimostrano di essere figli del diavolo, non per la loro natura, ma per il loro comportamento».

<- Un καί *consecutivo* (di successione cronologica e logica). «Voi siete da quel padre che è il diavolo e perciò volete fare le sue brame». «I desideri che spingono all'azione sono il risultato di questa condizione». In ogni caso, nulla autorizza a concepire la figliolanza diabolica in termini di «predestinazione». C'è certamente una opposizione di principio tra la figliolanza da Dio e quella dal diavolo, che però – né nel giudaismo né nel cristianesimo – diventa mai metafisica.

Quali siano tali desideri cattivi è detto subito di seguito.

I tre stichi centrali.

Se dovessimo ordinare logicamente 8,44cde dovremmo rovesciare l'ordine degli stichi.

In questi tre stichi si pensa evidentemente a Gen 3 (ἀπ' ἀρχῆς).⁶⁰ Il diavolo è omicida, nel senso che ha spogliato i primi uomini della vita eterna concepita per loro da Dio: cf. oltre che Gn 3,2-4 anche Sap 2,24a (φθόνῳ δὲ διαβόλου θάνατος εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον). Questo omicidio si è compiuto tramite la menzogna («egli non stava nella verità»): «il serpente mi ha ingannata» (Gen 3,13). Una menzogna che non è semplicemente il dire una bugia ma, ben più radicalmente, rifiuto della rivelazione. Le parole del serpente deturpano profondamente la raffigurazione stessa di Dio nel cuore dell'uomo.

8,44c «Egli era omicida dal principio» (ἐκεῖνος ἀνθρωποκτόνος ἦν ἀπ' ἀρχῆς)

Lo stico 8,44c svela il significato ultimo di un proposito di cui siamo stati più volte informati nei versetti (e nei capitoli) precedenti: il proposito di uccidere Gesù.⁶¹ Nel desiderio dei giudei di uccidere Gesù si rivela col massimo della chiarezza la loro vera discendenza, la paternità che li ha generati. Il quadro giovanneo è coerente: dal padre che ha la vita in se stesso viene quel figlio che ha la vita in se stesso e la dona; dal padre che è omicida fin dal principio vengono dei figli che progettano la morte.⁶²

Gv 8,44d «e non stava nella verità» (καὶ ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐκ ἔστηκεν)

In 8,44d viene esposta la motivazione di 8,44c (il καί è pertanto «causale»): egli è omicida *perché* non stava nella verità. Il nesso tra rifiuto della verità e intenzione omicida è semplicemente l'altra faccia di una medaglia che presenta, sul versante positivo, il nesso tra verità e vita. «Non stare nella verità» implica «stare nella menzogna»: non c'è una zona

⁵⁹ Il termine ha qui un valore decisamente peggiorativo: cf. 1Gv 2,16-17 uniche altre tre ricorrenze del vocabolo nella letteratura giovannea, tralasciando Ap.

⁶⁰ Cf. 1Gv 3,8a: «Chi commette il peccato viene dal diavolo, perché da principio il diavolo è peccatore».

⁶¹ Cf. 8,37.40 e, già in precedenza, 5,18; 7,1.19.20.25.

⁶² Cf. anche 1Gv 3,15: «Chiunque odia il proprio fratello è omicida, e voi sapete che nessun omicida ha più la vita eterna che dimora in lui».

intermedia, non esiste una terra di nessuno. Il vocabolario della menzogna come opposto della verità, comparirà in effetti negli ultimi due stichi di questo v 44.

Quel che a noi interessa di più è il nesso tra la menzogna propria del diavolo e l'atteggiamento omogeneo manifestato dai giudei. Siamo davanti a una riformulazione del v 37:

cercate di uccidermi	egli era omicida dal principio
perché la mia parola non trova spazio in voi	e [= perché] non stava nella verità.

In effetti, i giudei – in quanto figli di tale padre – ne condividono l'amore alla menzogna, che genera la volontà omicida.

Gv 8,44e «perché non c'è verità in lui» (ὅτι οὐκ ἔστιν ἀλήθεια ἐν αὐτῷ)

Per sua intima natura, il diavolo non ha dimora nello spazio della verità di Dio («non c'è verità in lui»). Il testo non svela le profondità ultime del mistero: da cosa derivi questa condizione propria del diavolo non ci viene detto. Non è possibile ricavare da questo testo se la condizione di assenza della verità nel diavolo sia originaria (dualismo ontologico) oppure se si tratti di uno stato acquisito in conseguenza di un atto compiuto (dualismo etico). L'insieme della teologia di Gv favorisce piuttosto la seconda interpretazione.

In questo stico si vuole motivare l'affermazione immediatamente precedente: «siccome non c'è verità in lui, il diavolo non sta nella verità».

Gli ultimi due stichi.

Gv 8,44fg «Quando dice la menzogna, dice del suo, perché è menzognero e padre di essa» (ὅταν λαλή τὸ ψεῦδος, ἐκ τῶν ἰδίων λαλεῖ, ὅτι ψεύστης ἐστὶν καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ)

E' qui che la menzogna (ψεῦδος) emerge come l'opposto della verità (ἀλήθεια). L'opposizione verità / menzogna non è così frequente come ci si potrebbe forse aspettare.⁶³ In Gv ψεῦδος e ψεύστης compaiono solo in 8,44f (ψεῦδος) e in 8,44g e 8,55 (ψεύστης). Cosa si intende qui per «menzogna»? Non semplicemente la falsità in senso stretto; piuttosto la vera e propria sfera antidivina, equivalente al peccato.⁶⁴

In 8,44g il diavolo è ancora chiamato «padre» («padre della falsità»); quest'ultima affermazione sul diavolo è fatta con l'occhio espressamente rivolto ai suoi figli. I figli del diavolo si riconoscono precisamente per questo amore alla falsità = odio per la verità.

In un lungo articolo interamente dedicato a questo versetto, Puech presenta in modo analitico la posizione dei Padri con particolare attenzione a Origene. L'esito principale è che l'ultimo stico andrebbe tradotto: «quando parla, dice istintivamente la menzogna, perché è menzognero e padre di essa».⁶⁵ Questa traduzione suppone una punteggiatura diversa da quella del Nestle–Aland che sta alla base della nostra versione.

Nestle–Aland: ὅταν λαλή τὸ ψεῦδος, ἐκ τῶν ἰδίων λαλεῖ, ὅτι ψεύστης ἐστὶν καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ.

Puech: ὅταν λαλή, τὸ ψεῦδος ἐκ τῶν ἰδίων λαλεῖ, ὅτι ψεύστης ἐστὶν καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ.

Torniamo al punto cruciale: Gv 8,44 è anti giudaico?⁶⁶ Così affronta la questione un commentatore recente (M. Theobald). Egli si pone una duplice domanda: qual è il senso originario del versetto e come possiamo trattarlo oggi? La sua risposta si articola in sette punti. I primi tre circoscrivono la portata delle dichiarazioni giovanee accusate di essere

⁶³ L'opposto di «verità» è dato altrove da «peccato» (*hamartia*) e da «ingiustizia» (*adikia*).

⁶⁴ Così negli altri scritti giovaneei e già in *Hen. aeth.* 105,2.

⁶⁵ Cf. É. PUECH, «Le diable, homicide, menteur, et père du mensonge en Jean 8,44», in *RB* 112(2005), 215-252.

⁶⁶ THEOBALD, *Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1–12*, 607-610.

antigiudaiche; gli ultimi quattro sollevano una serie di obiezioni sulla possibilità di accettare in ogni caso un testo come questo.

[1] La forma di pensiero in Gv 8,41-47 è plasmata dal dualismo verità / menzogna.

Entrambi questi principi sottostanno alla fede nell'unico Dio creatore. Il potere della menzogna non presenta alcuna efficacia primaria: esso consiste solo nella negazione della verità. Inoltre il dualismo qui è pensato in riferimento all'agire e quindi eticamente. Concretamente fu la morte di Gesù, il rappresentante della verità di Dio, che portò l'evangelista a questa visione profondamente dualistica.

[2] La specifica configurazione satanologica del dualismo non è un'invenzione dell'evangelista.

Essa è ben conosciuta nell'apocalittica del giudaismo antico:⁶⁷ Qumran; Testamenti dei XII patriarchi. Cf. anche 1Gv 3,7-8; 4,1-6. Poiché questa forma espressiva la impiegano giudei contro giudei (Qumran), cristiani giovannei contro altri cristiani ritenuti eterodossi (1Gv), non può essere intesa come anti-giudaica. Von Wahlde ricorda come si tratti precisamente di una invenzione ebraica; più che una polemica anti-giudaica, è una polemica anti-oppositori.

[3] Su questo sfondo deve essere letto anche Gv 8.

Certo qui l'evangelista polemizza contro le autorità ebraiche di Gerusalemme (i «giudei»), ma egli polemizza contro di esse da una prospettiva intra-giudaica.

[4] D'altro canto, però, è vero che egli fa uso di una forma di pensiero ebraica dentro una prospettiva che si pone al di fuori del giudaismo sinagogale.

Se è vero che i giudei contro cui egli polemizza sono le autorità di Gerusalemme, tuttavia – a motivo della prospettiva esterna da lui assunta – essi finiscono in un ruolo in cui rappresentano complessivamente la sinagoga. Con ciò lo schema dualistico (figliolanza divina / figliolanza diabolica) si separa dal suo contesto intra-giudaico e diventa anti-giudaismo.

Nota Bene. Questa affermazione di Theobald è inaccettabile: essa fa coincidere il giudaismo sinagogale con il giudaismo *tout court*. Le tre considerazioni che seguono non sono in nessun modo dirimenti: esse non dicono nulla di specifico sul tasso di anti-giudaismo di 8,44.

[5] L'opposizione figliolanza divina / figliolanza diabolica non si lascia risolvere impunemente già per la sua collocazione nell'architettura del vangelo: Gv 8 occupa una posizione centrale ed è un apice.

[6] Il pensiero di una implicazione del diavolo nella morte di Gesù si rivela strutturale nella teologia giovannea. Davanti alla ostilità veicolata da questa cristologia il lettore non dovrebbe chiudere gli occhi.

[7] Vari elementi (uno storico e cioè la ricostruzione storica del processo a Gesù e uno teologico e cioè il rinnovamento della teologia cristiana nel suo rapporto con il giudaismo) ci costringono oggi ad abbandonare il discorso giovanneo. Esso possiede una intrinseca tendenza alla generalizzazione.⁶⁸

⁶⁷ Sulla visione del mondo di derivazione apocalittica, che caratterizza soprattutto l'ultima parte di Gv 8, cf. anche NICOLACI, *Egli diceva loro il Padre*, 240-241. Questa autrice legge così l'intenzione del testo: di questa battaglia apocalittica contro il peccato, e la schiavitù che esso produce, e contro la menzogna i giudei non sono anzitutto gli antagonisti, ma i beneficiari. L'unico antagonista qui è il diavolo: l'argomentazione in Gv 8 è condotta sulla base di *topoi* letterari che veicolano una visione apocalittica del mondo. Il modello polemico-apocalittico è impiegato qui nella lotta con il diavolo menzognero e omicida. I figli di Belial o figli della menzogna (qui i giudei) non vi svolgono il ruolo dei nemici da annientare quanto piuttosto quello dei figli da liberare.

⁶⁸ Theobald recupera alla fine, pur con grande cautela, due significati permanenti di Gv 8. (a) Il diabolico è l'inganno, la menzogna. Non si tratta delle nostre piccole bugie quotidiane, ma del dominio delle illusioni e delle ideologie collettive. (b) Dal v 43a siamo spinti a domandarci: come è oggi il linguaggio del nostro annuncio? è comprensibile?

7.2.3 Gesù conclude la sua risposta (vv 45-47)

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

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

8.47 ὁ ὢν ἐκ τοῦ θεοῦ

τὰ ῥήματα τοῦ θεοῦ ἀκούει·

διὰ τοῦτο ὑμεῖς οὐκ ἀκούετε,

ὅτι ἐκ τοῦ θεοῦ οὐκ ἐστέ.

45 A me, invece, visto che vi sto dicendo la verità, non prestate fede. 46 Chi di voi dimostrerà la mia colpevolezza riguardo al peccato? Visto che dico la verità, perché voi non mi prestate fede? 47 Chi è da Dio, ascolta le parole di Dio; per questo voi non ascoltate, perché non siete da Dio».

Queste parole chiudono la sezione 8,31-47, che era iniziata nella forma di un dialogo tra Gesù e dei giudei «che gli avevano prestato fede» (8,31a): quel credito iniziale è svanito. Ora Gesù constata di avere davanti persone che non gli prestano (più) fede. Nell'interlocutore non c'è stata un'evoluzione positiva, ma un regresso.

In 8,45-46 Gesù rimarca per due volte l'assenza di fiducia (πιστεύω con il dativo) prestata a colui che dice la verità, cioè che proclama la rivelazione:⁶⁹

– 8,45 «Io, però, poiché dico la verità, non mi prestate fede».

– 8,46b «Visto che dico la verità, perché non mi prestate fede?».

Le due espressioni sono molto simili: tanto per il sintagma «dire la verità» quanto per l'uso di «credere» con il dativo.

La risposta alla domanda formulata in 8,46b verrà in 8,47b.

In mezzo, tra queste due annotazioni risuona la domanda (8,46a): «Chi tra di voi mi convincerà riguardo al peccato?» (cf. Gv 16,8-9). Si tratta di un'interrogativa retorica: Gesù propriamente afferma che nessuno è in grado di dimostrare un nesso tra lui e il peccato. Il verbo ἐλέγχω è usato qui nel senso di «produrre la prova oggettiva».⁷⁰ «Chi di voi dimostrerà la mia colpevolezza riguardo al peccato?» domanda Gesù. L'opposizione tra «verità» e «peccato» domina questo passaggio: si tratta del contrasto fra la rivelazione offerta da Dio e il rifiuto che essa incontra nel mondo. «Peccato» è il rigetto della rivelazione, il rifiuto della luce.⁷¹

Quello del peccato rappresenta un Leit-Motiv anche nel racconto della guarigione del cieco nato: il motore di tutto quel racconto può in effetti essere ravvisato nel variegato tentativo di rispondere alla domanda «chi ha peccato?».

«Chi è da Dio ascolta le parole di Dio». Isolata dal contesto, la dichiarazione del v 47a potrebbe forse anche essere intesa cristologicamente. Alla luce di 8,47b essa si riferisce invece necessariamente all'interlocutore di Gesù: «Se foste da Dio ascoltereste le parole di Dio».

Le parole di Dio sono ascoltabili in quello che Gesù dice: «io dico la verità» ha dichiarato per due volte, immediatamente prima. «Dire la verità» e «dire le parole di Dio» sono espressioni equivalenti (17,17). Ancora una volta, la dichiarazione scaturisce dalla coscienza e

⁶⁹ Per due volte πιστεύω viene impiegato col dativo.

⁷⁰ E. PORSCH, «ἐλέγχω», in *DENTI*, 1137-1140, qui 1139.

⁷¹ Peccato è una delle principali parole chiave in Gv 8: in nessun altro capitolo s'incontra il termine con una tale frequenza come qui (vv 21.24.24.34.34.46).

dalla pretesa non semplicemente di portare la parola di Dio, ma che quella parola sia unicamente ascoltabile nelle sue parole.

Il fatto che i giudei non ascoltino le parole di Gesù, il quale rivendica di essere colui che dice la verità (cioè porta la rivelazione divina), mostra come essi non provengano da Dio e non gli appartengano («essere da»).

Le parole di Gesù in 8,47 riprendono il tema con cui si era aperto questo intervento di Gesù (cf. 8,42 «Se Dio fosse stato vostro Padre, mi avreste amato»), formando una inclusione: «Se foste da Dio ascoltereste le parole di Dio».

Il testo non offre la spiegazione ultima del mistero dell'incredulità: il fatto di non essere da Dio, che motiva come mai non ci sia ascolto del rivelatore, deve essere pensato come originario (dualismo ontologico) oppure è la conseguenza di una precedente opzione compiuta davanti alla verità (dualismo etico)? Solo l'insieme del QV può orientarci verso una risposta. Nell'insieme del vangelo non pare sostenibile una visione di tipo deterministico (dualismo ontologico). Secondo Gv, prima di incontrare il Verbo fatto carne, gli uomini hanno già avuto accesso alla rivelazione divina, che splende nelle Scritture di Israele (se sono israeliti / giudei) o nel creato (se sono gentili). La posizione che essi assumono davanti alla verità divina, che si rivela loro inizialmente in queste due modalità, determina una serie di atteggiamenti e comportamenti conseguenti. Il comportamento assunto influisce poi sulla disponibilità ad aprirsi o meno alla piena rivelazione che Dio fa di se stesso nel Logos fatto carne.

8. Disputa di Gesù coi giudei: Dio è il Padre di Gesù (Gv 8,48-59)

8.1 Tema, articolazione e dinamica del segmento di testo

Il credito iniziale (cf. πιστεύω + dativo in 8,31a) è svanito (cf. πιστεύω + dativo in 8,45-46) e gli interlocutori di Gesù (originariamente dei «giudei che gli avevano prestato fede») sono adesso di nuovo qualificati semplicemente come dei «giudei». Abbiamo indicato più sopra i motivi per cui 8,31-58 costituisce un'unica controversia. Non si possono, dunque, porre cesure troppo nette tra 8,31-47 e 8,48-59; ci sono nondimeno alcuni tratti caratterizzanti l'ultima parte della controversia.

Adesso il tema della paternità / figliolanza non è più trattato in rapporto ai giudei, ma a Gesù; e il rapporto di figliolanza che Gesù pretende nei confronti di Dio è tale che i giudei non lo accettano. Questo motivo (una pretesa di Gesù che l'interlocutore giudica del tutto infondata) avvicina l'ultima parte della controversia a 8,12-20. «Dio Padre di Gesù» è, pertanto, il motivo fondamentale che contraddistingue 8,48-59: nella prima parte della disputa questo tema era stato appena accennato (v 38a «io sto dicendo ciò che ho visto presso il Padre»), ora diventa di massimo rilievo (vv 49.54).

Questa sezione si articola in tre parti: vv 48-50; vv 51-55; vv 56-58. Il v 59 è la chiusa narrativa.

[1] L'intervento dei giudei in 8,48 è una reazione davanti alla pretesa – precedentemente avanzata da Gesù – di dire la verità (vv 45-47), di essere colui nelle cui parole sono le parole di Dio a risuonare. La risposta di Gesù all'attacco verbale che l'interlocutore formula in 8,48 si sviluppa attorno al lessico dell'onore e della gloria (vv 49-50).

[2] L'intervento dei giudei in 8,52(-53) è una reazione alla parola che Gesù ha pronunciato in 8,51 e che essi riprendono quasi alla lettera: «Amen, amen vi dico: se uno custodirà la mia parola, non vedrà la morte in eterno» (Gesù in 8,51) = «tu dici: se uno custodirà la mia parola, non gusterà la morte in eterno» (i giudei in 8,52). La risposta di Gesù all'attacco verbale che l'interlocutore formula in 8,52-53 è perfettamente parallela alla sua reazione precedente (cf. vv 49-50): anch'essa impiega il lessico della gloria (vv 54-55).

[3] L'intervento dei giudei in 8,57 è una reazione alla parola che Gesù ha pronunciato in 8,56. A esso Gesù risponde con un solenne detto «Io sono» con cui si chiude il c 8.

- [Gesù si è presentato come il portatore della rivelazione (vv 45-47)]
- vv 48-50 *i giudei*: «Sei indemoniato» (v 48)
Gesù: «Non cerco la mia gloria» (v 50a)
 - vv 51-55 *Gesù*: «L'osservanza della mia parola preserva dalla morte» (v 51)
i giudei: «Sei indemoniato» (v 52a)
i giudei: «Sei forse più grande di Abramo? Chi ti fai?» (v 52b)
Gesù: «Non cerco la mia gloria»
 - vv 56-59 **Gesù**: «Prima che Abramo fosse Io sono»

Ecco come si intrecciano i fili del ragionamento in questi versetti.

a) In corsivo si può vedere il ripetersi di un'accusa e di una difesa. Siamo davanti ad un'argomentazione *ad hominem*. Per due volte risuona l'accusa a Gesù da parte dei giudei di essere indemoniato, per due volte Gesù risponde dicendo di non cercare la propria gloria. La prima reazione dei giudei è provocata dai vv 45-47; la seconda dal fatto che Gesù non fa marcia indietro, ma dichiara addirittura di essere in grado di custodire dalla morte chi osserva la sua parola (v 51).

b) In grassetto il riapparire del tema di Abramo; più precisamente del rapporto con Abramo e con Dio. La pretesa di Gesù di poter preservare dalla morte chi osserva la sua parola provoca una forte reazione da parte dei giudei, che si chiude su due domande cruciali, che toccano il rapporto di Gesù con Abramo e il suo rapporto con Dio. Questi due «personaggi» (Abramo e Dio) hanno popolato anche la parte precedente della disputa: mentre in precedenza era il rapporto dei giudei con entrambi ad essere messo in discussione da Gesù, adesso è il rapporto di Gesù con Abramo e con Dio ad essere messo in discussione dai giudei. Negli ultimi versetti, Gesù risponde adeguatamente su entrambi i versanti: il suo rapporto con Abramo (vv 56.58) e quello con Dio (v 58).

8.2 Primo segmento (vv 48-50)

8.2.1 I giudei (v 48)

8.48 Ἀπεκρίθησαν οἱ Ἰουδαῖοι καὶ εἶπαν αὐτῷ,
Οὐ καλῶς λέγομεν ἡμεῖς
ὅτι Σαμαρίτης εἶ σὺ
καὶ δαιμόνιον ἔχεις;

48 I giudei risposero e gli dissero: «Non diciamo bene noi che tu sei un samaritano e hai un demonio?».

«Tu sei un samaritano e hai un demonio». L'intervento dei giudei è una reazione alla pretesa implicitamente avanzata da Gesù con le affermazioni dei vv 45-47.

Ancora una volta, siamo davanti ad un'espressione doppia, in cui il secondo termine («hai un demonio») guida all'interpretazione del primo («tu sei un samaritano»).

L'accusa di essere indemoniato risuona quattro volte nel contesto della sezione delle Capanne: in bocca alla folla in 7,20; in bocca ai giudei in 8,48[-49], 8,52 e 10,20[-21]. Il significato di base dell'espressione è: «tu sei matto, tu vaneggi, dici cose senza senso». Nel passo che stiamo esaminando tale accusa non può, però, non contenere un richiamo alla parte precedente della disputa in cui Gesù ha accusato i suoi interlocutori di avere per padre il diavolo (8,44): la reazione dei giudei, che accusano Gesù di essere indemoniato, vuole evidentemente ritorcere contro di lui tale accusa.

Si potrebbe rilevare la seguente corrispondenza:

– Gesù ha accusato i giudei di non essere figli di Abramo (8,37.39b-40) ed essi gli hanno ritorto l'accusa dicendo che non sono nati da prostituzione (8,41b), con l'implicazione che forse lui lo è;

– Gesù ha accusato i giudei di non essere figli di Dio bensì del diavolo (8,42-47) ed essi gli ritorcono l'accusa dicendo che chi è posseduto dal demonio è lui (8,48.52a).

Il riferimento ai samaritani si trova solo qui nel QV, all'infuori del c 4. Come va interpretato? Sono state suggerite varie possibili spiegazioni.

a) «Samaritano» = un profeta o un maestro che pretende dignità divina. Un riferimento alle pretese di profeti samaritani, che si arrogavano dignità e forza divine (cf. Simon Mago in At 8,9-11).

b) «Samaritano» = eretico. Perché Gesù – agli occhi dei giudei – sta insegnando cose false su Dio.

c) «Samaritano» = posseduto dal demonio. Alla luce del legame frequente del culto degli idoli con pratiche di magia e possessione demoniaca.

A sostegno della terza interpretazione si osservi che di solito, in Gv, quando troviamo una coppia di termini è il secondo che guida alla comprensione del primo. Inoltre, delle due accuse formulate qui dai giudei, solo la seconda ha un seguito. Pertanto, l'accusa di essere un samaritano va probabilmente letta alla luce di quella di essere un indemoniato. La seconda e la terza interpretazione, d'altro canto, possono benissimo coesistere: Gesù è posseduto dal demonio perché, come i samaritani idolatri, insegna cose false su Dio.

Quando è tra i samaritani Gesù viene guardato con sospetto perché «giudeo» (4,9), quando è tra i giudei viene rifiutato come «samaritano» (8,48). Nell'accusa a Gesù di essere un samaritano è forse contenuta un'implicazione di tipo nazionalista.⁷² «Gesù diventa così straniero, un posseduto dal demonio e un nemico del giudaismo [...] L'uso dell'aggettivo "samaritano" come termine offensivo in bocca ai giudei [...] è soltanto giovanneo. Potrebbe confermare ancora una volta il profilo nazionalista degli interlocutori di Gesù». L'accusa potrebbe alludere «alla storica opposizione tra giudaismo e samaritanesimo». «I samaritani sono dunque nemici storici della causa giudaica». Come nemico da eliminare Gesù è considerato a suo volta».

Come spesso avviene nel QV, l'accusa degli avversari contiene un elemento di verità di cui chi parla non è consapevole. L'affermazione che Gesù è un samaritano non è vera nel modo in cui la intendono i giudei: egli non è un eretico samaritano che insegna il falso su Dio. Essa contiene tuttavia, ironicamente, una certa verità: egli porta un insegnamento che anche i samaritani accettano, come Gv 4 ha ampiamente dimostrato.

8.2.2 Gesù (vv 49-50)

8.49 ἀπεκρίθη Ἰησοῦς,

Ἐγὼ δαιμόνιον οὐκ ἔχω, ἀλλὰ τιμῶ τὸν πατέρα μου, καὶ ὑμεῖς ἀτιμάζετε με. 8.50 ἐγὼ δὲ οὐ ζητῶ τὴν δόξαν μου· ἔστιν ὁ ζητῶν καὶ κρίνων.

49 Gesù rispose: «Io non ho un demonio, ma onoro il Padre mio, mentre voi disprezzate me. 50 Io, però, non cerco la mia gloria: c'è chi [la] cerca e giudica.

Il v 49 è costruito su un elementare parallelismo:

Io [non ho un demonio, ma]	Voi
onoro	disprezzate
il Padre mio	me

⁷² Cf. NICOLACI, *Egli diceva loro il Padre*, 272.

Il verbo τιμάω («onorare») conta complessivamente sei ricorrenze nel QV, che si concentrano in tre contesti; oltre al passo che stiamo esaminando (1x), cf. 5,23 (4x) e 12,26 (1x). Il suo opposto ἀτιμάζω («disprezzare, disonorare») compare solo qui, in Gv 8,49.⁷³

Va rilevata la sostanziale equivalenza, nei vv 49-50, del lessico dell'onore (τιμ-) e della gloria (δοξα-).⁷⁴ Lo suggerisce la disposizione delle frasi in questo passaggio: «Io [...] onoro il Padre mio // io non cerco la mia gloria». Gesù sta dicendo che lui cerca la gloria / onore del Padre.

Il ragionamento si svolge in modo abbastanza comprensibile. Al v 49a Gesù afferma che le sue dichiarazioni non sono un ergersi contro Dio («Io non ho un demonio»), ma un onorarlo («ma onoro il Padre mio»). Il disprezzo che gli riservano i giudei (v 49b «mentre voi disprezzate me») non è una questione che riguardi lui, perché non si tratta della sua gloria (v 50a «io, però, non sto cercando la mia gloria»): nel disprezzo per l'inviato è contenuto il disprezzo per l'inviante. La dichiarazione finale (v 50b «c'è chi la cerca e giudica») chiama in causa il Padre come garante di quella gloria / onore, che i giudei gli rifiutano e che Gesù otterrà da Dio. Nel fatto che Dio cerchi la gloria di Gesù è contenuto intrinsecamente un giudizio verso il mondo, che quella gloria gli rifiuta. Il processo di Dio contro il mondo incredulo è già in corso (*krinôn* è un participio presente).

Quanto al principio, Gesù è d'accordo con i giudei: nella presunzione umana di arrogarsi dignità e potere divino è insito un attacco all'onore di Dio. La sua posizione in rapporto a Dio è però assolutamente unica: in tutte le sue parole e le sue azioni egli fa soltanto ciò che il Padre gli ha «insegnato». Si affrontano ancora una volta, e in un modo inconciliabile, la coscienza di Gesù di cercare l'onore di Dio e la convinzione dei giudei che egli è un bestemmiatore e un sobillatore contro Dio.

Per la prima parte del v 50 («Io non cerco la mia gloria»), siamo molto vicini a 5,41-44.⁷⁵ In questo versetto la gloria sembra da intendersi in chiave profana: «Io non cerco il mio onore». Quando però Gesù aggiunge – e lo fa subito – «C'è chi cerca la mia gloria e giudica» è possibile che si abbia già in mente il livello teologico.⁷⁶ Dio non si limita a cercare l'onore per Gesù, ma ne vuole la glorificazione.

8.3 Secondo segmento (vv 51-55)

8.3.1 Gesù (v 51)

8.51 ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν,
 ἕάν τις τὸν ἐμὸν λόγον τηρήσῃ, θάνατον οὐ μὴ θεωρήσῃ εἰς τὸν αἰῶνα.
 51 «Amen, amen vi dico: se uno custodirà la mia parola, non vedrà la morte in eterno».

La formula ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν nel presente capitolo compare in 8,34.51.58. Essa serve a marcare uno scatto dentro un'argomentazione in corso.

Al v 51 Gesù, che continua a parlare senza interruzione, introduce un tema nuovo, ripresa e approfondimento di quanto egli aveva già affermato in 8,31 sul potere della sua parola: si tratta ora della capacità vivificante della sua parola. Il sintagma «la mia parola», oltre che in

⁷³ Il sostantivo τίμη («onore») lo troviamo solo in 4,44.

⁷⁴ Come vedremo, tale equivalenza deve essere ammessa anche per 8,54-55.

⁷⁵ In via puramente ipotetica, si potrebbe sostenere una lettura antropologica del v 50b: «c'è invece chi cerca [la propria gloria] e [mi] giudica [secondo la carne]». Il parallelo v 54 ci spinge, però, a leggere l'espressione con «cercare» e «giudicare» in riferimento al Padre. «C'è chi cerca [la mia gloria] e giudica».

⁷⁶ Lo stesso problema si pone di fatto già in 5,41-44, quando Gesù dice: «Come potete credere voi che non cercate la gloria che viene dall'unico Dio?».

8,31b, è comparso anche in 8,37b nel contesto di un rimprovero: «la mia parola non trova spazio in voi».

Si deve porre in parallelo questa dichiarazione di Gesù con quella del v 31:

-> il v 31 ponendo il nesso parola di Gesù / libertà ha generato tutto lo sviluppo successivo, incentrato sulla questione della paternità (esso è arrivato fino a 8,47);

-> il v 51 ponendo il nesso parola di Gesù / non vedere la morte genera un ultimo sviluppo (che arriva alla fine del c 8).

Entrambi questi sviluppi sono connessi con la figura di Abramo, che «funziona» secondo due registri diversi.

«Se uno custodirà la mia parola, non vedrà la morte in eterno». Nella sostanza si tratta del *kerygma* giovanneo («chi crede ha la vita eterna»), mentre la formulazione è influenzata dal contesto: al posto del credere, il custodire la parola;⁷⁷ al posto del possedere la vita, l'evitare la morte.

8.3.2 I giudei (vv 52-53)

8.52 εἶπον [οὖν] αὐτῷ οἱ Ἰουδαῖοι,

Νῦν ἐγνώκαμεν ὅτι δαιμόνιον ἔχεις.

Ἄβραάμ ἀπέθανεν καὶ οἱ προφῆται, καὶ σὺ λέγεις,

Ἐάν τις τὸν λόγον μου τηρήσῃ, οὐ μὴ γεύσῃται θανάτου εἰς τὸν αἰῶνα.

8.53 μὴ σὺ μείζων εἶ τοῦ πατρὸς ἡμῶν Ἄβραάμ, ὅστις ἀπέθανεν; καὶ οἱ προφῆται ἀπέθανον· τίνα σεαυτὸν ποιεῖς;

52 Allora i giudei gli dissero: «Adesso abbiamo capito che hai un demonio. Abramo è morto, anche i profeti, e tu dici: se uno custodirà la mia parola, non gusterà la morte in eterno. 53 Forse che tu sei più grande del nostro padre⁷⁸ Abramo, il quale è morto? Anche i profeti sono morti. Chi ti fai?».

L'introduzione del nuovo tema in 8,51 provoca un'ulteriore reazione da parte dei giudei (8,52-53): si tratta dell'intervento più esteso degli avversari di Gesù in questo capitolo.

I giudei, da un lato, reiterano la loro accusa a Gesù di essere indemoniato (v 52a); dall'altro, entrano nel merito della sua pretesa di possedere una parola che dà la vita (v 52b). Col v 52b riappare Abramo: sono di nuovo i giudei ad evocarlo, come era già accaduto in 8,33.

I giudei riformulano l'espressione di Gesù «non vedrà la morte in eterno» (v 51) dicendo «non gusterà la morte in eterno» (v 52b). Si tratta di una pura variazione stilistica, irrilevante quanto al contenuto; essa non veicola un diverso significato.⁷⁹

Diverso significato ha invece la parola «morte», sulla bocca di Gesù e su quella dei giudei (i quali usano anche il verbo «morire»); essi si riferiscono a due esperienze diverse. Gesù parla della morte eterna, della perdizione, mentre i giudei pensano alla morte fisica.⁸⁰ Siamo così davanti a un fraintendimento: quando Gesù parla di «non vedere la morte» (ripreso dai giudei come «non gustare la morte») non intende quello che intendono i giudei con «morire».

⁷⁷ Il verbo τηρεῖν significa conservare + osservare.

⁷⁸ Alcuni testimoni omettono «nostro padre», probabilmente per evitare un contrasto con le parole di Gesù del v. 44.

⁷⁹ Per il sintagma «vedere / gustare la morte», cf. Sal 88,49 LXX τίς ἐστὶν ἄνθρωπος, ὃς ζήσεται καὶ οὐκ ὄψεται θάνατον; Mc 9,1 // Mt 16,28 e Lc 9,27 (gustare); Lc 2,26 (vedere); Eb 11,5 (vedere).

⁸⁰ Un passo illuminante per comprendere i due diversi livelli del morire è Gv 11,25-26. Cf. M. MARCHESELLI, «Rivelazione al mondo ed escatologia futura in Gv 1,19–12,50», in *Rivista di Teologia dell'Evangelizzazione* 1(1997), 149-171; ID., «Morte e "immortalità" nel Vangelo secondo Giovanni», in *Vivens Homo* 17(2006), 287-306.

Gesù ha affermato (8,51) che chi osserva / custodisce (τηρέω) la sua parola non morirà; i giudei gli ribattono (8,52) che Abramo e i profeti sono morti: l'accostamento operato dai giudei oppone colui che custodisce la parola di Gesù (al quale è promesso il non morire) ad Abramo coi profeti (i quali hanno conosciuto la morte). Gesù prometterebbe a chi custodisce la sua parola una condizione più vantaggiosa rispetto ad Abramo e ai profeti.

In senso stretto, il contrasto è tra la parola di Gesù (osservando la quale non si muore) e la parola di Dio (pur osservando la quale Abramo e i profeti sono morti). In realtà, Gesù non promette l'immortalità al livello fisico: anche chi custodisce la parola di Gesù conoscerà la morte fisica, come Abramo e i profeti. D'altro canto, è evidente che né Abramo, né i profeti sono morti nel senso della perdizione e della morte eterna.

«Forse che tu sei più grande del nostro padre Abramo, il quale è morto? Anche i profeti sono morti». La prima domanda di 8,53 («Forse tu sei più grande del nostro padre Abramo?») non è in asse con quello che Gesù ha appena detto. Rispetto alla linearità degli interventi contenuti nella parte precedente della controversia, questa reazione è sorprendente. I giudei dovrebbero piuttosto chiedere a Gesù: «Sei tu forse più grande di Dio, la cui parola non poté preservare Abramo dalla morte?». Essi invece interrogano Gesù sulla sua relazione con Abramo: «Pretendi forse di essere più grande del patriarca?». In senso stretto, le precedenti parole di Gesù non autorizzano un confronto fra lui e Abramo, bensì fra lui e Dio.

Tuttavia, la successiva domanda («Chi ti fai?») mostra che i giudei hanno percepito il livello a cui si colloca la pretesa di Gesù: essi intuiscono che egli si sta ponendo al livello di Dio. «Chi ti fai?» echeggia in effetti 5,18 («facendo se stesso uguale a Dio») e 10,33 («Tu che sei uomo, fai te stesso Dio»). I giudei intendono bene quel che Gesù pretende per sé nei confronti di Dio, ma lo interpretano come un'appropriazione indebita: lo stesso è accaduto al c 5. Gesù pretende di risparmiare la morte [eterna] agli uomini con la sua parola, usurpando un ruolo riservato a Dio.

Sintetizziamo alcune riflessioni di J. Ashton relative alle controversie che caratterizzano i cc 5–8 del QV.⁸¹ Gesù proclama uno *status* divino. Lo fa confrontandosi coi giudei. Se è vero che il QV nella sua forma finale è per la crescita di comunità cristiane, le controversie dei cc 5–10 non si spiegano se si prescinde da un dibattito giudeo-cristiano. Il QV non è una catechesi domenicale a un gruppo di fedeli accomunati dalla medesima fede, ma il ricordo della dura ostinazione degli avversari appartenenti della comunità sinagogale. Gli argomenti di Gesù in questi dibattiti non vengono dalla gremità, ma sgorgano da un pozzo profondo nello stesso terreno dei suoi oppositori. Allora non si può non vedere che questi scambi al calor bianco sono quel tipo di conflitti familiari in cui i partecipanti si fronteggiano dai lati di una stanza, nel luogo che tutti avevano condiviso e chiamato «casa» (*home*). Perché agli oppositori è riservato il nome di *Ioudaioi*? Possiamo ritenere che questo titolo si riferisca a un segmento conservatore all'interno della banda larga di una comune tradizione religiosa.

Certo il dibattito che affiora nel QV è inconcepibile nei limiti del monoteismo giudaico che vediamo oggi: e tuttavia, anche in assenza di attestazione ne dovremmo postulare l'esistenza. Esso è di fatto attestato dal QV stesso. Il monoteismo dell'ortodossia giudaica come lo vediamo oggi lascia poco spazio per le pretese di Gesù. La più impressionante di esse è quella esaminata in questo capitolo (il suo *status* divino): le più impressionanti tra le pretese di Gesù furono fatte all'interno di una tradizione religiosa che in primo luogo le rese possibili e che continua a dare loro intelligibilità.⁸²

⁸¹ J. ASHTON, *Understanding the Fourth Gospel*, Clarendon Press, Oxford, 1991, 124-159, qui 150-151.

⁸² ASHTON, *Understanding the Fourth Gospel*, 159.

Il modo in cui i giudei formulano la loro domanda al v 53 è del tutto identico a quello della donna di Samaria in 4,12: «Sei tu forse più grande del nostro padre Giacobbe, il quale...?». Nei due casi siamo davanti ad un'evidente ironia: la risposta alla domanda che i due interroganti suppongono essere giusta è esattamente l'opposto della realtà conosciuta dal lettore.

8.3.3 Gesù (vv 54-55)

8.54 ἀπεκρίθη Ἰησοῦς,
Ἐὰν ἐγὼ δοξάσω ἑμαυτόν, ἡ δόξα μου οὐδέν ἐστιν· ἔστιν ὁ πατήρ μου ὁ δοξάζων με, ὃν ὑμεῖς λέγετε ὅτι θεὸς ἡμῶν ἐστιν, 8.55 καὶ οὐκ ἐγνώκατε αὐτόν, ἐγὼ δὲ οἶδα αὐτόν. κὰν εἴπω ὅτι οὐκ οἶδα αὐτόν, ἔσομαι ὅμοιος ὑμῖν ψεύστης· ἀλλὰ οἶδα αὐτόν καὶ τὸν λόγον αὐτοῦ τηρῶ.

54 Gesù rispose: «Se io glorificassi me stesso, la mia gloria sarebbe nulla. È il Padre mio che mi glorifica, del quale voi dite “È nostro⁸³ Dio” 55 mentre non l’avete conosciuto; io invece lo conosco bene. E se dicessi “Non lo conosco”, sarei simile a voi: un menzognero; ma lo conosco bene e custodisco la sua parola».

Mentre continua a negare la possibilità che i giudei abbiano Dio per padre, Gesù adesso rivendica esplicitamente per sé la paternità da Dio (v 54b): «È il Padre mio che mi glorifica».

Al v 54 compare di nuovo il tema dell'onore / gloria, con tre ricorrenze della radice: una volta il sostantivo δόξα e due volte il verbo δοξάζω. Nella «pretesa» che sta avanzando, Gesù non intende glorificarsi da sé;⁸⁴ il motivo è già affiorato in 8,49-50. Il livello a cui si parla qui di «glorificare» resta ancora ambiguo, come già in 8,49-50;⁸⁵ il testo pare oscillare tra un significato profano e uno teologico: la gloria di cui si parla in 8,54 («la mia gloria sarebbe nulla»), da un lato va assimilata all'onore, dall'altro allude alla gloria / glorificazione. Si può forse sostenere che, in 8,54, la radice scivola dal primo significato (onore) al secondo (glorificazione).⁸⁶

I vv 50 e 54 sono molto simili: il secondo riprende ed esplicita il primo.

8,50	8,54
ἐγὼ δὲ οὐ ζητῶ τὴν δόξαν μου	ἐὰν ἐγὼ δοξάσω ἑμαυτόν
—	ἡ δόξα μου οὐδέν ἐστιν
ἔστιν ὁ ζητῶν καὶ κρίνων	ἔστιν ὁ πατήρ μου ὁ δοξάζων με

⁸³ Alcuni testimoni leggono «vostro», rendendo il passo un discorso indiretto.

⁸⁴ In 8,54 troviamo formulata un'ipotesi: che Gesù glorifichi se stesso. Se in alcuni passaggi del QV si parla del Padre che glorifica se stesso, non si dice mai che Gesù glorifichi se stesso. In effetti, qui Gesù nega che tale eventualità possa realizzarsi.

⁸⁵ Si potrebbero tradurre questi passi (8,50 e 8,54) semplicemente con «onorare»? Una tale traduzione potrebbe essere raccomandata, se avessimo unicamente le frasi in cui Gesù parla del suo rapporto con la propria gloria personale (v 50a e v 54ab). Abbiamo qui però anche degli utilizzi della radice in relazione alla glorificazione del Figlio ad opera del Padre (v 50b e v 54c). Un testo come Gv 12,26 (col verbo è *timaō*) indica, però, chiaramente che anche il Padre può «onorare» qualcuno. È vero che in 12,26 si tratta del discepolo e non del Figlio, ma il passo deve renderci cauti nell'escludere totalmente l'aspetto dell'onore dai testi in cui si parla del Padre che glorifica. Se un uso esclusivamente profano della categoria della gloria è difficilmente isolabile nel QV, nel concetto teologico di gloria e di glorificazione pare non di rado essere presente anche l'aspetto profano del rendere onore.

⁸⁶ A giudizio di SCHNACKENBURG, *Il vangelo di Giovanni*, II in 8,54 il verbo dovrebbe avere già anche il più profondo significato teologico di «glorificare». Infatti, tutti gli altri enunciati col verbo si inseriscono nell'ambito della «glorificazione» di Gesù in senso teologico: anche quelli che apparentemente sembrano suggerire una traduzione debole (= «onorare»). Questo, diventa pertanto una sorta di testo-ponte, tra il significato «profano» e quello «teologico» e mostra come una separazione completa dei due livelli non sia possibile. Il Padre *onora* il figlio *glorificandolo*.

La tabella mostra la sostanziale identità delle espressioni «cercare la gloria» (v 50) e «glorificare» (v 54); quello che nel v 50 è detto con espressioni contenenti il sostantivo, nel v 54 è ripetuto con l'utilizzo del verbo.⁸⁷

In entrambi i testi (v 50 e v 54) abbiamo dei presenti.⁸⁸ Si tratta di un presente che tiene il posto di un futuro, oppure di un vero presente d'azione continuata? Molti commentatori ritengono che qui si abbia di mira primariamente il tempo del ministero (presente d'azione continuata), il quale però culmina nella ora.

«54 del quale voi dite “È nostro Dio” 55 mentre non l'avete conosciuto; io invece lo conosco bene. E se dicessi “Non lo conosco”, sarei simile a voi: un menzognero; ma lo conosco bene e custodisco la sua parola».

Al v 55 troviamo l'aggettivo ψεύστης. In tutto il QV l'aggettivo compare solo qui e al v 44; esso evoca l'origine diabolica degli interlocutori (8,44). La menzogna dei giudei è il dire «È nostro Dio», mentre non hanno comunione con lui.⁸⁹ La menzogna di Gesù sarebbe dire «Non ne ho esperienza, non ho comunione con lui», mentre egli lo conosce.⁹⁰ Questo stesso motivo, in 1Gv conoscerà un'applicazione «intraecclesiale».

«Osservare la parola» è un sintagma importante nel contesto. Quello che Gesù chiede nei confronti della sua propria parola (v 51; cf. v 52) è lo stesso atteggiamento che caratterizza il suo proprio comportamento nei riguardi del Padre (v 55): osservare / custodire la parola.

8.4 Terzo segmento (vv 56-58.59)

8.4.1 Gesù (v 56)

8,56 Ἐβραὰμ ὁ πατὴρ ὑμῶν ἠγαλλιάσατο ἵνα ἴδῃ τὴν ἡμέραν τὴν ἐμήν, καὶ εἶδεν καὶ ἐχάρη.

56 Abramo vostro padre si rallegrò di vedere il mio giorno: e lo vide e gioì.⁹¹

I giudei hanno voluto contrapporre Abramo a Gesù (v 53): ora Gesù raccoglie la loro provocazione e viene a parlare dei rapporti che lo legano ad Abramo. Nelle parole di Gesù, Abramo stesso testimonia che Gesù lo supera.

Al c 5 il QV ha parlato della testimonianza resa a Gesù da Mosè (5,45-47); ora si passa ad indicare la testimonianza resa a Gesù da Abramo.

«Abramo vostro padre». Dopo 8,31-41a, suona piuttosto strana sulle labbra di Gesù l'espressione «Abramo vostro padre»; essa può solo significare «Abramo che asserite essere vostro padre».⁹² Nel contesto, è chiaro ancora una volta il contrasto tra la loro asserita

⁸⁷ Il passaggio dal profano al teologico nella riflessione giovannea su onore e gloria, viene spesso ricondotto dai commentatori alla presenza del verbo «glorificare», che riveste sempre un significato teologico. La distinzione tra livello profano del sostantivo e teologico del verbo non può di fatto essere premuta: il sostantivo sta stretto nella cintura del «profano».

⁸⁸ In 7,39 (come in 12,16) si pensa alla morte di Gesù; in 8,50.54 (come in 11,4) si ha *immediatamente* davanti l'attività di Gesù, ma *mediatamente* non manca il pensiero dell'ora.

⁸⁹ Non lo conoscono = non ne hanno fatto esperienza, non hanno comunione con lui.

⁹⁰ Cf. 5,37-38.

⁹¹ Vecchia TOB: «al pensiero di vedere il mio giorno». Vecchia e nuova CEI: «nella speranza di vedere il mio giorno».

⁹² Per vari autori questo è un segnale che le due parti della disputa (vv 31-47 e vv 48-59) hanno diversa origine e sono solo parzialmente componibili.

paternità da Abramo e il comportamento dei giudei: mentre Abramo gioì in rapporto a Cristo, i giudei lo accusano di avere un demone.

«Si rallegrò di vedere il mio giorno»: il giorno della comparsa del Messia, il giorno dell'attività terrena di Gesù. Quel giorno composto di dodici ore, che costituisce il tempo dell'operare di Gesù: cf. 9,4-5; 11,9-10.

«E lo vide e gioì». Per due volte viene riferito ad Abramo un verbo di visione (ἴνα ἴδῃ / καὶ εἶδεν) e per due volte si parla della sua gioia (ἠγαλλιάσατο / καὶ ἐχάρη). Il punto sui cui c'è discussione fra gli interpreti del QV è se la realizzazione del vedere (καὶ εἶδεν) vada collocata nei giorni della vita terrena di Abramo o sia un vedere attuale, dal cielo. Lo stesso vale per la seconda gioia di Abramo (καὶ εἶδεν καὶ ἐχάρη). Propendiamo per intendere la realizzazione della visione e la seconda gioia di Abramo come fatti della sua vita terrena.

Tutto questo passaggio suppone una certa conoscenza della *haggadah* giudaica su Abramo.

Nel libro dei Giubilei (*Giubilei* 14,15; 16,16-29) la tradizione su Abramo di Genesi viene collegata alla gioia messianica e l'istituzione della festa delle Capanne viene collegata alla gioia che Abramo trova in Isacco, una gioia che – in connessione col nome del figlio – riflette la gioia stessa di Dio. Egli [Abramo] sapeva ed era certo che da lui sarebbe uscita una pianta di giustizia. Ed egli benedisse il suo creatore e si rallegrò ed egli chiamò il nome di questa festa: la festa del Signore, gioia gradita al Dio altissimo (*Giubilei* 16,26-27).

Visione. La visione è una sola, prima sperata e poi consumata: ἴνα ἴδῃ τὴν ἡμέραν τὴν ἐμήν, καὶ εἶδεν. Il primo uso di *horaô* (frase *hina*) parla della speranza di vedere, il secondo (aoristo indicativo di *horaô*) parla della visione vera e propria.

Gioia. La doppia gioia di Abramo, espressa per mezzo di due differenti verbi (ἠγαλλιάσατο ed ἐχάρη), va riferita a due distinti episodi. (1) Il riso di Abramo in Gn 17,17, di fronte alla promessa di Dio di dargli un figlio da Sara. L'esegesi rabbinica vedeva qui non una mancanza di rispetto, ma un'espressione di gioia. (2) La gioia di Abramo per la nascita di Isacco (deducibile da Gn 21,1-7). Il giorno della nascita di Isacco ha destato in Abramo la gioia del giorno del Messia.⁹³

Gesù dice pertanto che, nella gioia per l'annuncio e poi per la nascita di Isacco, Abramo gioì per un evento contenuto in / annunciato da quello: la venuta del messia. Non è necessario attribuire ad Abramo la percezione esatta del personaggio che verrà: basta il fatto che egli comprenda la realizzazione della promessa che gli è stata fatta come parte di un progetto più grande che ancora attende il suo compimento. Ciò che Dio vuol fare col suo popolo non si esaurisce nel promettere e poi dare Isacco ad Abramo: in quella promessa e nel suo compimento è un compimento più grande che si intravede. Da un lato, l'evangelista parte dal dato oggettivo che Dio, dando Isacco ad Abramo, avesse già in mente un di più; dall'altro, egli ritiene probabilmente che Abramo stesso avesse una percezione profonda del progetto divino, come travalicante la sua realizzazione parziale in Isacco.

«La fede di Abramo gli ha concesso di vedere oltre le tenebre dell'avvenire [...] Nella sua fede Abramo si è pienamente rallegrato perché contemplava in anticipo non soltanto le

⁹³ Brunson ritiene che Gv descriva la gioia escatologica di Abramo in 8,56 con le parole del Sal 118,24, identificando così il giorno di Gesù col giorno di YHWH. Cf. A.C. BRUNSON, *Psalm 118 in the Gospel of John. An Intertextual Study on the New Exodus Pattern in the Theology of John* (WUNT 2/158), Mohr Siebeck, Tübingen 2003, 284-316.

promesse, ma la salvezza stessa di cui Isacco era la figura. Magnifica affermazione dell'unicità della rivelazione il cui compimento è donato insieme con gli inizi».⁹⁴

8.4.2 I giudei (v 57)

8.57 εἶπον οὖν οἱ Ἰουδαῖοι πρὸς αὐτόν,
Πεντήκοντα ἔτη οὐπω ἔχεις καὶ Ἀβραὰμ ἐώρακας;
57 Allora i giudei gli dissero: «Non hai ancora cinquant'anni⁹⁵ e hai visto⁹⁶ Abramo?».

Si rileva, di nuovo, una certa incongruenza in questa obiezione: Gesù non ha affermato di aver veduto Abramo, ma che Abramo ha veduto il suo giorno. Come nell'intervento precedente (vv 52-53), i giudei si rifanno in modo approssimativo alle parole di Gesù. Essi comunque intuiscono che egli pretende per sé una qualche forma di compresenza rispetto ai tempi di Abramo.

8.4.3 Gesù (v 58)

8.58 εἶπεν αὐτοῖς Ἰησοῦς,
Ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, πρὶν Ἀβραὰμ γενέσθαι ἐγὼ εἰμί.
58 Disse loro Gesù: «Amen, amen vi dico: prima che Abramo fosse, Io sono».

Con questa dichiarazione solenne la controversia giunge al culmine: le parole di Gesù rispondono sia alla questione del suo rapporto con Abramo, che alla questione del suo rapporto con Dio (cf. le due domande dei giudei in 8,53).

Per ciò che riguarda la sintassi della frase, va notato il passaggio da γενέσθαι usato per Abramo a εἰμί usato per Gesù. Il verbo riferito ad Abramo può essere tradotto «essere fatto»: «prima che Abramo fosse fatto». Gesù parla di sé al presente:⁹⁷ questo presente verbale colloca Gesù al di sopra del tempo, nel presente eterno di Dio. «Il Figlio di Dio non soltanto precede Abramo nel tempo, altrimenti il detto sarebbe stato “Prima che Abramo fosse io ero”. L'essere del Figlio è continuo, irrispettoso di qualunque tempo» (Hoskyns).

Sulla formula ἐγὼ εἰμί (che riveste un ruolo particolarmente importante nel c 8) abbiamo già riflettuto più sopra, a proposito dei vv 24 e 28.⁹⁸ All'interno degli usi assoluti della formula, senza alcuna aggiunta, occorre fare una distinzione in tre gruppi: (a) da un lato 6,20; 18,5.6.8 dove si tratta, in primo luogo, di una formula di identificazione, ma contemporaneamente di un'affermazione di grandezza *sui generis*; (b) dall'altro 8,24.28; 13,19 dove in questa formula si concentra tutto il contenuto della fede o della conoscenza. Qui la formula ha un suono così enfatico che in essa si deve nascondere un'esigenza unica e

⁹⁴ LÉON-DUFOUR, *Lecture*. Abramo «è vivo per Gesù, è stato veramente proteso al giorno messianico, lo ha visto e ne ha esultato quale “padre” che esulta all'annuncio del compimento delle sue attese sul “figlio”» (NICOLACI, *Egli diceva loro il Padre*, 275).

⁹⁵ Nella tradizione manoscritta ci sono sparuti tentativi di armonizzazione con il dato di Lc 3,23 («quaranta»).

⁹⁶ Alcuni testimoni (tra cui il papiro 75 e il codice sinaitico) hanno «ti ha visto». Una lezione facilitante che armonizza il nostro passo con il v. 56.

⁹⁷ Cf. l'imperfetto usato da Giovanni il Battista in 1,15.30.

⁹⁸ Cf. anche COETZEE, «Jesus' Revelation in the ἐγὼ εἰμί Sayings in John 8 and 9», 170-177. Queste sono le conclusioni da lui tratte, sulla base del cf. tra Gv 8–9 e Is 42–43: 1) Gesù usa l'assoluto ἐγὼ εἰμί come un termine tecnico che veicola rivendicazioni esclusive in relazione sia alla sua persona che alla sua opera messianica; 2) senza alcun dubbio Gesù, in Gv 8[–9], fa la rivendicazione radicale del suo rapporto assolutamente unico di unità con YHWH, il Dio dell'alleanza. Con ἐγὼ εἰμί Gesù non solo proclama di essere un «Io» molto speciale, ma anche che in lui è personificato l'assolutamente unico e divino «Io sono»; 3) mediante i suoi ἐγὼ εἰμί in Gv 8[–9] Gesù si identifica chiaramente in un modo molto speciale con il lungamente atteso Servo di YHWH profetizzato in Is 42–43.

del tutto particolare; c) infine, 8,58 dove si afferma la preesistenza di Gesù, il suo essere eterno e divino.

Intenzione di Gesù «non è certo quella di sconcertare i suoi interlocutori con un'affermazione di esistenza “atemporale” in senso metafisico, ma di sconcertarli identificandosi con colui che, promesso da Dio ad Abramo, esiste prima di lui come il “figlio” per eccellenza [...]; non Isacco ma colui di cui Isacco è la figura vivente e il cui nome i giudei ritenevano che Dio avesse pronunciato dai giorni della creazione»,⁹⁹ cioè il messia. «Prima che Abramo fosse chiamato all'esistenza e alla missione da Dio Gesù è (non *era*), in qualità di *figlio* promesso, colui in vista del quale Abramo è chiamato». La parola di Dio ad Abramo è in effetti parola di filiazione (Gen 17,19): «In Isacco, Abramo ha desiderato di vedere e ha visto “il figlio”. La nascita di Isacco “apre una prospettiva di speranza per un avvenire indefinito” e in questo sta la gioia. E con “il Figlio” di cui Isacco è figura Gesù si identifica».¹⁰⁰

8.4.4 Conclusione del narratore (v 59)

8.59 ἦραν οὖν λίθους ἵνα βάλωσιν ἐπ' αὐτόν· Ἰησοῦς δὲ ἐκρύβη καὶ ἐξῆλθεν ἐκ τοῦ ἱεροῦ.

59 Allora tirarono su delle pietre per gettarle su di lui, ma Gesù si nascose e uscì dal tempio.¹⁰¹

Il tentativo di lapidare Gesù va inteso come reazione davanti ad una bestemmia. Non una bestemmia formale ma una pretesa inaudita; egli invade il campo di Dio.¹⁰²

«Il conflitto con Gesù verte non sull'incredulità, ma sull'oggetto della fede: essi credono in Gesù, ma non come Gesù vuole che credano in lui».¹⁰³ Nel QV non è però la teologia a essere nuova; nuova è l'applicazione di *teologumena* ebraici a quel giudeo particolare che è Gesù di Nazaret (Boyarin).

Questo versetto forma un'inclusione con 7,1: «perché i giudei cercavano di ucciderlo».¹⁰⁴

C'è inoltre un certo parallelismo con 12,36b (conclusione narrativa del libro dei segni): Ἰησοῦς δὲ ἐκρύβη καὶ ἐξῆλθεν ἐκ τοῦ ἱεροῦ (8,59b); ταῦτα ἐλάλησεν Ἰησοῦς, καὶ ἀπελθὼν ἐκρύβη ἀπ' αὐτῶν (12,36b).

⁹⁹ NICOLACI, *Egli diceva loro il Padre*, 276.

¹⁰⁰ NICOLACI, *Egli diceva loro il Padre*, 277. Gesù parla di sé come di Isacco, ma i giudei restano incapaci di cogliere in Gesù la qualità di Isacco di qui essi si fregiano astrattamente (Cazeaux).

¹⁰¹ Alcuni testimoni dilatano la secca conclusione giovannea sulla base di Lc 4,30.

¹⁰² NICOLACI, *Egli diceva loro il Padre*, 280.

¹⁰³ NICOLACI, *Egli diceva loro il Padre*, 282.

¹⁰⁴ DEVILLERS, *La fête de l'envoyé*, 295 ci vede un'inclusione con 7,10, legata al motivo del nascondimento: poco verosimile.

9. Un confronto tra Gv 8,31-59 e Gv 5,19-47

a) Il richiamo ai padri nel QV

Gv 5: Gesù si richiama a Mosè per mostrare come egli stesso sia l'accusatore dei giudei.

Gv 8: Gesù si richiama ad Abramo per mostrare che le opere di Abramo non trovano seguito nei discendenti del patriarca.

Sia Mosè che Abramo sono invocati da Gesù come testimoni a suo favore. La fedeltà ad Abramo o a Mosè non gioca contro l'ascolto della parola di Gesù. È vero piuttosto il contrario: il non ascolto della parola di Gesù, mostra che gli interlocutori non credono a Mosè e non sono figli di Abramo.

b) Il capitolo è caratterizzato da una fortissima vena polemica. Se in Gv 5 si poteva riconoscere dominante la positiva rivelazione di Gesù come datore di vita (il Padre vivifica e giudica in Gesù), in Gv 8 la rivelazione del rapporto unico di Gesù con Dio avviene in un fortissimo contrasto con gli oppositori.

Il Dio di Gesù è lo stesso Dio dell'AT, ma egli è svincolato da pretese di tipo nazionalistico e da un tipo di appropriazione che non tenga conto della fedeltà esistenziale, comprensiva dell'aspetto morale (le opere).

Al c 5 la separazione tra gli *Ioudaioi* e Dio è già fortemente sottolineata: cf. 5,37b-47. Gesù afferma che gli *Ioudaioi* non hanno mai udito la voce di Dio, né hanno mai visto la sua immagine, né hanno la sua parola dimorante in loro. Gesù afferma che proprio i beni a cui essi tengono di più (le Scritture, Mosè) rendono testimonianza a lui, senza che i giudei lo accolgano realmente. Gesù afferma che i giudei non cercano la gloria che è da parte dell'unico Dio, mentre ricevono gloria gli uni da parte degli altri.

Al c 8 tutto questo viene espresso con toni più fortemente polemicici: Gesù dimostra l'infondatezza della pretesa dei giudei di proclamare Dio loro padre. Al contrario egli ne afferma la figliolanza dal diavolo.

c) La questione della gloria / onore: è un tema che riaffiora periodicamente. Come al c 5, anche qui esso emerge di quando in quando, all'interno di uno sviluppo d'ampio respiro, come un contrappunto necessario per precisare che in tutto quello che Gesù dice non si può vedere una ricerca di vanagloria.

INDICE

Nel tempio, l'ultimo grande giorno della festa delle Capanne:
la controversia più accesa (Gv 8,31-59)

1. Caratterizzazione delle due parti del c 8 (8,12-30 e 8,31-59)	1
1.1 Tratti comuni alle due parti	1
1.2 Aspetti caratteristici di ciascuna delle due parti.....	1
2. Articolazione di 8,31-59.....	1
3. Articolazione di Gv 8,31-47 (disputa di Gesù coi giudei che gli hanno dato credito).....	2
4. Articolazione di Gv 8,31-41a (primo livello della disputa: Abramo come padre?).....	4
5. Figliolanza e libertà (Gv 8,31-38)	5
5.1 Promessa di Gesù (vv 31-32)	7
5.2 Gv 8,31-32 e il racconto del cieco guarito (Gv 9)	8
5.3 Reazione dei giudei (v 33)	8
5.4 Approfondimento di Gesù (vv 34-38).....	9
5.4.1 Articolazione della risposta di Gesù nei vv 34-38	10
5.4.2 Doppia riflessione di Gesù sul tema della schiavitù (vv 34-36)	10
5.4.3 La questione della discendenza / generazione (vv 37-38).....	12
6. Figliolanza e opere (Gv 8,39-41a)	14
6.2 Reazione dei giudei (v 39ab)	14
6.3 Gesù (vv 39c-41a).....	14
7. Secondo livello della disputa: Dio come padre? (vv 41b-47).....	16
7.1 I giudei alzano il livello della controversia (v 41bcd).....	16
7.2 Gesù fa l'affondo decisivo (vv 42-47)	17
7.2.1 Gesù dimostra che i giudei non possono avere Dio per padre (vv 42-43)	18
7.2.2 Gesù dichiara che i giudei hanno per padre il diavolo (v 44)	19
7.2.3 Gesù conclude la sua risposta (vv 45-47).....	25
8. Disputa di Gesù coi giudei: Dio è il Padre di Gesù (Gv 8,48-59)	26
8.1 Tema, articolazione e dinamica del segmento di testo.....	26
8.2 Primo segmento (vv 48-50).....	27
8.2.1 I giudei (v 48)	27
8.2.2 Gesù (vv 49-50).....	28
8.3 Secondo segmento (vv 51-55).....	29
8.3.1 Gesù (v 51)	29
8.3.2 I giudei (vv 52-53).....	30
8.3.3 Gesù (vv 54-55).....	32
8.4 Terzo segmento (vv 56-58,59)	33
8.4.1 Gesù (v 56).....	33
8.4.2 I giudei (v 57)	35
8.4.3 Gesù (v 58).....	35
8.4.4 Conclusione del narratore (v 59).....	36
9. Un confronto tra Gv 8,31-59 e Gv 5,19-47	37