

Prefazione

Una volta rielaborata e ampliata la mia monografia sul vangelo di Giovanni per la terza edizione, avevo pensato di poter finalmente abbandonare questo campo. Ma prima della pubblicazione di tale rielaborazione il prof. dr. Peter von der Osten-Sacken prese l'iniziativa di una serie di commenti, «che si propone di rinnovare il rapporto ebraico-cristiano mediante una interpretazione storico-teologica del Nuovo Testamento e, quindi, mediante una conoscenza non polemica, oggettiva e teologicamente approfondita del popolo ebraico». Io accettai di soddisfare tale richiesta per quanto riguardava il vangelo di Giovanni, per cui questo ha continuato a impegnarmi e a tenermi compagnia per anni.

La prima cosa che facemmo per mettere in piedi questa serie di commenti risale a una decina di anni fa. Coloro che avevano aderito al progetto dovevano mettersi in qualche modo d'accordo prima di procedere. Per molto tempo il collega von der Osten-Sacken fu al riguardo lo *spiritus rector*, cosa per la quale non possiamo che ringraziarlo. Peccato che proprio quando la collana comincia a vedere la luce, egli si sia ritirato dalla direzione.

Soprattutto grazie alla signora e collega prof.ssa dr.ssa Luise Schottroff fu poi preso in considerazione un secondo punto di vista, e cioè quello di essere sensibili agli aspetti evidenziati dalla ricerca della teologia femminista. Per parte mia ho cercato di tenerne conto meglio che ho potuto, anche se per me più importante rimane il primo punto di vista. Specialmente in esso io vedo la giustificazione di una nuova serie di commenti. A questo è dovuto anche il fatto che non mi sono proposto di dialogare in maniera esauriente con la bibliografia specialistica. È sicuramente vero che non ho preso in considerazione molte cose, da cui avrei potuto certamente imparare. Invece mi sono proposto di prestare ascolto a coloro a cui nella nostra tradizione si era prestato poco ascolto, e cioè ai testimoni ebrei. Metto volutamente in conto questa unilateralità e spero che il risultato la legittimi.

Probabilmente qualcuno arriccerà il naso nel vedere come in questo commentario si parli poco delle 'questioni introduttive'. Chi è interessato ad esse potrà prenderne visione in una 'Introduzione al Nuovo Testamento'. Nell'introduzione al commentario presento solo ciò che è importante per il mio lavoro.

Il fatto che il primo volume della collana ad essere pubblicato abbracci solo un mezzo vangelo ne contraddice la concezione su un punto. Se si vuole commentare in un solo volume anche gli scritti neotestamentari più lunghi, non bisogna trattare tutte le parti con la stessa intensità. Ma a me questa cosa non è riuscita, e neppure volevo che mi riuscisse quando cominciai a stendere il testo. L'evangelista ha chiaramente ritenuto che, quanto egli ha scritto, meritava anche di essere letto, ascoltato e meditato; e tutto il vangelo è già da molto tempo un testo canonico.

La preparazione di questo primo volume è durata più a lungo di quanto inizialmente progettato. Si sono verificate continue interruzioni. Per la maggior parte l'ho composto durante quattro anni di decanato. Spero di poter scrivere il secondo volume in un tempo sostanzialmente più breve, ma non mi sento di annunciare quando esso comparirà, dopo essermi già di molto sbagliato una volta.

Ringrazio anzitutto la mia segretaria, signora Ilse Bornemann, che ha preparato il dattiloscritto. Poiché esso ha preso corpo durante un periodo di tempo piuttosto lungo e poiché questo volume è il primo ad essere pubblicato di una nuova collana, i cui criteri formali sono stati stabiliti solo relativamente tardi, si sono rese necessarie varie rielaborazioni, non da ultimo anche l'uniformazione alla nuova ortografia. Per la trasposizione del dattiloscritto sul computer la signora Bornemann è stata efficacemente affiancata da Kathrin Mudrack, studentessa di teologia. Claudia Günther e Jens Maschmeier, anch'essi studenti di teologia, hanno verificato l'esattezza delle citazioni e mi hanno inoltre fornito indicazioni e suggerimenti sostanziali utili.

All'inizio del lavoro la Deutsche Forschungsgemeinschaft ha richiesto un saggio a proposito del cap. 7. La mia attuale assistente, dr.ssa Elke Tönges, ha raccolto nel 1991/92, in veste di studente ausiliaria, mediante concordanze e altri strumenti e con un paziente lavoro da certosino, testi rabbinici che potevano servire da retroterra per un dialogo. Questo lavoro è diventato nel frattempo molto più semplice grazie alla 'Tora-Bibliothek' su CD-ROM, senza la quale non riesco più a immaginare il mio lavoro quotidiano.

Un grazie di cuore dico anche al mio diretto collega di Bochum, prof. dr. Horst Balz, che nella pianificazione dei semestri mi ha continuamente lasciato il vangelo di Giovanni, anche se egli poteva tenere al riguardo lezioni molto interessanti, che avrebbero meritato di essere ascoltate più frequentemente di quanto la sua generosità nei miei confronti abbia permesso di fare. Ringrazio il collega, prof. dr. Ekkehard Stegemann, per le tante parole di incoraggiamento e per le correzioni

suggeritemi, così come ringrazio il signor Jürgen Schneider della casa editrice che, allorquando il gruppo degli autori si presentò a lui con la proposta di una nuova collana, l'ha accolta e l'ha assecondata con costanza e con competenza.

Dedico il volume agli amici e alle amiche, con cui collaboro nella Arbeitsgemeinschaft Juden und Christen (Gruppo di lavoro composto da ebrei e cristiani) del Deutscher Evangelische Kirchentag. Nella situazione di crisi della seconda guerra del Golfo ho dovuto assumermi delle responsabilità al suo interno. Negli anni successivi ho potuto fare molte esperienze gratificanti, frutto di riflessione, di lavoro e di vita in comune tra ebrei e cristiani, però ho anche dovuto constatare – più di quanto avessi voglia di fare – come la pianticella di un rinnovato rapporto tra cristiani ed ebrei in Germania sia sensibile ed esposta a pericoli. Spero che questo commentario contribuisca a farla ulteriormente fiorire.

Bochum, maggio 2000

Prefazione

alla 2^a edizione

Per questa edizione ho rivisto completamente il testo, corretto sviste ed errori di stampa, effettuato piccoli cambiamenti e apportato alcune integrazioni. Sono state aggiunte soprattutto citazioni di Origene e Agostino, come pure di Lutero e Marquardt. Inoltre ho ampliato le note con un paio di titoli della più recente letteratura specializzata con le rispettive citazioni e, all'occasione, ne ho portato la spiegazione. Hanno collaborato come assistenti nel lavoro preparatorio le studentesse Angelika Angerer e Susanne Streckmann; quest'ultima e Elfi Runkel hanno preparato gli indici: per questo le ringrazio di cuore. Mediante le integrazioni non elimino certo la povertà di questo commentario – non informa sullo 'stato della ricerca' e su posizioni circa problemi assai discussi, l'apparato delle note non riporta nessun sostanzioso elenco di nuova o nuovissima letteratura secondaria. Mi sembra tuttavia problematico che esista qualcosa come uno 'stato della ricerca'. Esistono diversi dibattiti. Nessuno può prendere parte a tutti, e ad alcuni non voglio partecipare. Ciò che intendo offrire con questo commentario è precisato nella introduzione.

Il fatto che abbia usato abbastanza unilateralmente per la comprensione del vangelo di Giovanni le fonti giudaico-rabbiniche, è stato qualificato come grave offesa al necessario dovere di informazione di un commentario storico-critico: questo si può lasciar correre. Ma che facendo questo non abbia lasciato parlare il testo del vangelo e lo abbia tendenziosamente deformato, questo non lo posso accettare. Non si può davvero negare che il Nuovo Testamento abbia radici giudaiche. La maggior parte degli scrittori neotestamentari erano giudei o avevano un'immagine giudaica di se stessi. Chi si pone la domanda da quando esista il cristianesimo, si rende conto che non è per niente facile dare una risposta. Rivendicare i testi neotestamentari come 'cristiani' di fronte ai testi giudaici, è con tutta probabilità un anacronismo. Quando dunque in questo commentario – cosa che

senza dubbio rimane ipotetica, ma qualche ipotesi devo pur porre – presuppongo l'origine del vangelo di Giovanni in una situazione di conflitto intragiudaico, nel quale l'Autore si trova di fronte la maggioranza della gente del suo paese che è stata plasmata dalla scuola di Jamnia, perché mai non dovrebbero essere consultati i testi che furono composti in questa scuola e nella tradizione successiva?

Nel tentativo di comprendere frase dopo frase il vangelo di Giovanni, questi testi mi si sono rivelati utili. Inoltre il testo del vangelo parla non solo attraverso la traduzione di ciascuno dei singoli passi, ma anche, quasi totalmente, nello svilupparsi della interpretazione. Dove non posso condividere le affermazioni dell'evangelista, lo dico in tutta franchezza e lo motivo. Nello stesso tempo non pretendo di essere «moralmente» nel giusto» o «politicalmente corretto»; per me si tratta molto di più dell'assunzione di una accresciuta responsabilità storica anche nell'esercizio del lavoro esegetico. Come esegeta cristiano non desidero più fare alcuna affermazione teologica che metta in discussione l'identità giudaica e che ferisca l'integrità giudaica. Del resto ho sperimentato teologicamente come utile che non devo più percepire come autonome le affermazioni della tradizione giudaica, ma che posso comprenderle quali testimonianze intorno allo stesso Dio con il quale, attraverso Gesù Cristo, come membro della chiesa e uomo dai gentili, mi trovo messo in relazione.

Che mediante la mia frequentazione dei testi rabbinici non sia 'all'altezza del dibattito critico', lo accetto. Di conseguenza non metto più a dura prova con i precisi metodi della critica storica i testi del Nuovo Testamento, e non faccio questo neanche con quelli rabbinici.

Di fronte al rimprovero che porrei Adolf Schlatter «con aria di sufficienza, occasionalmente anche diffamandolo, in una posizione antiggiudaica», sottolineo che ho grande rispetto per Schlatter e apprezzo molto la sua preparazione sui testi giudaici relativi ai vangeli di Matteo e Giovanni. Mi ha però molto scandalizzato che uno che conosce così bene i testi giudaici faccia spesso così pesanti commenti antiggiudaici. La cosa è diversa in Paul Billerbeck, del quale ammiro l'immane lavoro. Egli partecipa alla tradizionale e per il suo tempo ancora naturale ipotesi della superiorità cristiana che devono mostrare i testi neotestamentari di fronte a quelli giudaici. Da questo è caratterizzato qualche commento introduttivo e qualche sezione dei testi giudaici da lui utilizzati, tanto che, a mio parere, il suo imponente lavoro deve essere utilizzato in modo che i testi da lui individuati vengano consultati e pensati nel loro proprio contesto. Al contrario Schlatter si è posto da solo nella suddetta 'posizione', non solo nel suo infausto scritto del 1935 relativo alla questione se 'il giudeo ci vincerà', ma anche nel suo lavoro esegetico. Bisogna essere veramente ignoranti per non voler riconoscere questo. Tuttavia non ho alcuna ragione per essere superbo o altezzoso di fronte a Schlatter. Se le mie formulazioni sembrano tali, mi dispiace; non è voluto.

Da ultimo, voglio rilevare ancora una volta che la mia interpretazione parte da un preciso presupposto che deve rimanere ipotetico. Esso ha solo una funzione euristica. Non pretendo naturalmente di offrire la 'esatta' interpretazione del vangelo di Giovanni, spero che sia una delle interpretazioni possibili. Il testo canonico ha un potenziale che – grazie a Dio! – non può essere affatto esaurito in *un* commentario e da *un* commentatore. Che la mia interpretazione appaia come possibile, e si mostri forse anche utile, me lo indica la non piccola positiva risonanza di questo lavoro come pure la necessità di questa seconda edizione, cose delle quali mi rallegro.

Bochum, ottobre 2003

Introduzione

1. Alcune considerazioni preliminari

Comincio parlando di due esperienze contraddittorie, che ho fatto con il vangelo di Giovanni. Se presiedo una celebrazione della cena del Signore e non preparo espressamente il saluto di commiato da rivolgere al termine dall'altare ai partecipanti alla celebrazione, mi vengono molto spesso spontaneamente in mente parole del vangelo di Giovanni. Tale vangelo è evidentemente un testo che riesce a esprimere bene l'identità cristiana.

Nel marzo del 1988 mi trovavo invece per la prima volta in Israele come membro di un gruppo parrocchiale. La mattina del primo giorno il nostro parroco fece fermare l'autobus alla periferia di Tel Aviv per una meditazione e, per il testo, si attenne alla lettura continuativa della Bibbia, che prevedeva per quel giorno un brano del capitolo 8 di Giovanni. Io non potei fare a meno di ascoltare il testo con le orecchie della nostra guida ebrea, e per la vergogna, se avessi potuto, mi sarei nascosto sotto il sedile. Alcuni giorni dopo, allorché le chiesi che sentimenti avesse provato nell'ascoltare un testo del genere, mi rispose: «Oh, Giovanni! Sempre e solo 'i giudei', 'i giudei'. Le sue parole mi entrano da un orecchio e mi escono subito dall'altro».

Da un lato constato perciò di utilizzare il vangelo di Giovanni con molta ovvietà per esprimere la mia autocoscienza cristiana e, dall'altro lato, di arrossire di vergogna, se esso viene letto davanti ad ebrei. Come posso sopportare queste due cose contraddittorie, e che significano esse per la mia ulteriore lettura di questo vangelo? Devo lasciare che le cose continuino ad andare avanti così come sono andate avanti fino ad ora e rimuovere dalla mia mente la reazione ebraica, perché essa disturba la mia autocoscienza cristiana? Non devo semplicemente far-

le caso, perché essa non ha alcuna importanza? Ma questo non è possibile, una volta che ne ho preso atto. E non è possibile già per il fatto che, ogniqualvolta dei cristiani si radunano, è perlomeno presente *un* ebreo, se essi prendono sul serio quanto è loro promesso in *Mt* 18,20. Ma questa è solo una questione di cortesia, di rispetto, o ha anche una qualche importanza? Essere sensibili al modo in cui gli ebrei reagiscono, quando sentono leggere il vangelo di Giovanni, non è una questione di semplice cortesia, ma è una cosa importante già per il fatto che Gesù e i testimoni neotestamentari non hanno predicato alcun Dio nuovo e diverso, che sarebbe stato fino ad allora sconosciuto e non testimoniato, bensì hanno predicato il Dio testimoniato e confessato in Israele, perché il Padre di Gesù Cristo è il Dio d'Israele, che ha promesso di essere fedele e rimane fedele al suo popolo e a cui questo popolo ha dimostrato e dimostra fedeltà.

Se perciò non posso rinunciare, *per amor di Dio*, al fatto che anche delle orecchie ebraiche odano, non sarebbe meglio non leggere il vangelo di Giovanni o almeno alcune sue parti? Ma neppure questo è possibile. Tale vangelo fa parte del nostro canone, che non possiamo cambiare a piacimento e che dobbiamo invece seguire; fa parte della nostra storia, che non possiamo rimuovere.

Dovremmo perciò domandarci: esiste una possibilità di leggere il vangelo di Giovanni senza arrossire di vergogna di fronte a Israele? Posta così, però, la domanda non sarebbe posta in modo preciso e potrebbe perlomeno essere fraintesa. Se guardiamo alla storia dell'interpretazione e agli effetti da essa prodotti, abbiamo infatti un motivo reale per arrossire di vergogna davanti ad Israele; e tale vergogna non può essere velocemente eliminata con una diversa interpretazione, bensì va realmente riconosciuta e sopportata. Dovremmo invece domandarci se essa può aiutarci a leggere il vangelo di Giovanni in modo che tale lettura non renda in partenza impossibile un dialogo con ebrei e ebrei, bensì lo renda possibile.

Come possiamo leggere e comprendere – realmente *comprendere* – questo vangelo? Non possiamo limitarci a constatare, nel caso di determinati passi, che essi non ci 'piacciono', per poi renderli in qualche modo accettabili. Il tentativo di comprendere esige anche che ci domandiamo perché le affermazioni tramandate nel vangelo di Giovanni e che suonano sconcertanti per Israele, sono così come sono. Dobbiamo cioè domandarci quali sono le condizioni in cui questo vangelo è nato e qual era l'intenzione delle sue affermazioni in quella situazione. E comprendere significa poi anche riflettere sulla nostra situazione e renderci conto della sua differenza dalla situazione iniziale. Una messa in luce del senso del testo sganciata dalle sue situazioni – da quella del suo autore e da quella dei suoi ricettori – sarebbe un'esegesi astratta. Un'affermazione, ripetuta in una mutata situazione, non rimane la medesima affermazione. Ciò costringe a riflettere sulla propria situazione già nell'esegesi e non solo nell'omiletica.

Il discorso contro un'esegesi con cattiva coscienza è di un'evidenza palmare,

ma non per questo è uno slogan superficiale. Possiamo infatti avere una 'buona coscienza'? Essa non sarebbe in ogni caso una coscienza ignorante? Non abbiamo giustamente una 'cattiva coscienza'? L'unica domanda giusta sarebbe allora quella su come ci comportiamo – anche esegeticamente – con essa. Se la cattiva coscienza ci conduce a 'distorcere' le affermazioni neotestamentarie o a muovere *frettolosamente* una critica al loro contenuto, allora a mio giudizio saremmo mal consigliati da tale coscienza. Ritengo invece assolutamente necessario che essa ci renda sensibili all'effetto che affermazioni neotestamentarie fanno in altri contesti e che ci spinga a tenerne conto nell'interpretazione. Contro una separazione in un campo scientifico apparentemente oggettivo e in un campo 'morale', in cui sarebbe concesso provare dei sentimenti, occorrerebbe integrare la coscienza nell'esecuzione del lavoro esegetico, occorrerebbe cioè praticare un'esegesi realmente 'coscienziosa'.

Da questo approccio, dalla scoperta della situazione originaria con le sue specifiche condizioni e dalla riflessione sui cambiamenti, che hanno condotto alla nostra diversa situazione e che la costituiscono, mi attendo una possibile lettura del vangelo di Giovanni nell'orizzonte del dialogo ebraico-cristiano.

2. La nascita del vangelo di Giovanni in seno a una controversia intragiudaica¹

Secondo la mia opinione, il punto di partenza decisivo per comprendere il vangelo di Giovanni sta nel rendersi conto che esso fu scritto nel contesto di un'aspra controversia scoppiata tra giudei, i quali ritenevano che Gesù fosse il Messia, e la maggioranza dei loro connazionali, che rifiutavano decisamente questa fede e che avevano dei motivi per farlo.

L'evangelista Giovanni² riscrive la storia di Gesù. Egli la scrive in modo che la

¹ Quanto propongo qui di seguito è un breve riassunto di quel che ho esposto nella mia monografia sul vangelo di Giovanni. Per ulteriori argomentazioni, documentazioni e discussioni in base ad altre prospettive rimando a tale mio libro: *Bedrängte Gemeinde und verberrlichter Christus. Ein Versuch über das Johannesevangelium*, München 1992¹.

² Uso qui di seguito per comodità il nome tradizionale dell'autore, senza presupporre che questo vangelo sia stato effettivamente scritto da Giovanni di Zebedeo, dal 'presbitero' Giovanni o da un qualche altro Giovanni. Questa questione, che fu una volta nella ricerca del secolo XIX 'la questione giovannea', è stata programmaticamente ripresa di recente da M. Hengel. Della redazione della sua risposta a tale questione, pubblicata dapprima in inglese (cfr. M. HENGEL, *La questione giovannea*, Paideia, Brescia 1998) mi sono già occupato nell'epilogo (258-265) della mia monografia citata nella nota 1. La redazione tedesca – sostanzialmente più ampia – nel frattempo pubblicata (*Die johannei-*

comunità, che legge e ascolta il vangelo, possa riconoscere nelle dispute di Gesù con 'i giudei' e con 'i farisei' le proprie dispute con la posizione giudaica maggioritaria nel proprio ambiente e possa scoprirsi nella presentazione del discepolato di Gesù. Le esperienze fatte da Giovanni e dalla sua comunità nel loro presente si ripercuotono quindi sulla sua presentazione della storia di Gesù e, per così dire, la influenzano. Egli riscrive perciò la storia di Gesù in modo da rinviare la comunità nelle controversie della sua situazione.

Che la controversia tra una minoranza giudaica e la maggioranza giudaica sia effettivamente la situazione caratterizzante il presente di Giovanni e della sua comunità è cosa che risulta verosimilmente nella maniera più chiara dal motivo dell'espulsione dalla sinagoga, ricorrente tre volte nel vangelo. In tutti e tre i passi si presuppongono delle condizioni che non sono pensabili per il tempo narrato, per il tempo di Gesù, ma che concordano molto bene con il tempo successivo al 70 d.C., che fornirebbe così una data per la composizione più antica possibile del vangelo.

sche Frage. Ein Lösungsversuch. Mit einem Beitrag zur Apokalypse von Jörg Frey, 1993) conferma da un lato il punto di vista di Hengel e lo rende dall'altro lato meno vulnerabile, in quanto non fa più 'del presbitero', autore del vangelo e delle lettere, anche l'autore dell'Apocalisse. L'obiezione principale da me mossa ad Hengel, e cioè che la sua visuale non permette di spiegare perché e per quale scopo il vangelo sia stato scritto, continua naturalmente a sussistere. La sua risposta, secondo la quale si tratterebbe del «testamento cristologico dell'autore» (p. 6), non spiega nulla. Il rimando alla lettera ai Romani di Paolo come a una presunta analogia non è pertinente, perché nel caso di tale lettera ci sono dei destinatari ben precisi, così come altrettanto chiari sono il motivo e lo scopo. Invece le indicazioni di Hengel a proposito del vangelo di Giovanni rimangono vaghe: «Esso costitui per così dire il 'testamento' cristologico dell'Anziano per i suoi discepoli e per le sue comunità, anzi per tutta la Chiesa» (p. 204; cfr. 264.301). Che un dottore del secolo I, il quale secondo Hengel era «un uomo del discorso orale» (p. 269) e che si attivava come scrittore di lettere solo a motivo di una concreta situazione di necessità e per risolverla, abbia scritto per decenni con lo sguardo rivolto al tempo successivo alla sua morte è una cosa poco credibile. In questo modo non è neppure possibile spiegare perché la cristologia sia stata formulata così come essa compare nel vangelo. Per me non è chiaro quale contributo affermazioni della successiva tradizione dogmatica – l'evangelista sarebbe stato «il primo nel cristianesimo primitivo a concepire, in tutta la sua profondità, il *vere homo et vere deus* come il punto di partenza di tutta la genuina cristologia» (p. 257; cfr. 265; inoltre il discorso della «divinità e umanità di Gesù» a p. 266 o addirittura quello di «Gesù vero essere 'divino-umano'» a p. 308) – possano fornire alla comprensione storica. – Quel che Hengel propone è, come dice il sottotitolo del suo libro, «un tentativo di soluzione», una possibilità pensabile. Di più io non pretendo ovviamente neppure per il mio tentativo di ambientazione storica. L'importante è ciò che simili tentativi possono fornire per la comprensione del testo. A questo scopo mi sembra che la fissazione sulla questione dell'identità dell'autore dia un contributo relativamente piccolo. Perciò concludo questa nota con due citazioni scettiche circa la 'questione giovannea': «Questa questione del *valore* e – quale suo presupposto – la questione della giusta *comprensione* del vangelo costituiscono realmente *la questione giovannea*, non propriamente quella che oggi viene comunemente detta così, cioè la questione controversa dell'autore, dell'«autenticità» o dell'«inautenticità» del libro» (HEITMÜLLER, *Komm.*, 11). «Quanto alla 'questione giovannea' questa è la mia posizione: a motivo della *risposta* giovannea non riesco a provare alcun gusto per tale questione» (BARTH, *Jobannes-Evangelium*, VIII).

Il primo passo è 9,22, che ricorre all'interno della narrazione della guarigione di un cieco. Le autorità interrogano anzitutto il cieco guarito e poi convocano i suoi genitori per sapere se l'uomo in questione è il loro figlio, che sarebbe nato cieco, nonché per sapere come mai egli adesso ci veda (v. 19). I genitori rispondono molto chiaramente alla domanda sull'identità del figlio, ma evitano di rispondere alla domanda sulla sua guarigione, che li avrebbe costretti a chiamare in causa Gesù, e si appellano per questo alla maggior età del figlio (v. 20s.). A proposito di questo comportamento Giovanni annota anzitutto: «Questo dissero i suoi genitori, perché avevano paura dei giudei» (v. 22a). Tale affermazione, riferita alla Gerusalemme del tempo di Gesù, sarebbe più che singolare. Che potrebbe mai significare il fatto che i genitori, quasi non fossero anch'essi giudei, temevano 'i giudei'? Così si può parlare solo in un ambiente, in cui i giudei non sono gli unici abitanti, ma in cui costituiscono la forza dominante. Se i genitori temono 'i giudei', benché non siano affatto descritti come seguaci di Gesù, e fingono di non sapere non appena si profila la persona di Gesù, ciò presuppone un'atmosfera di paura in cui appare opportuno non esser collegati con Gesù. Ciò è sottolineato dalla motivazione addotta nel v. 22b per spiegare la paura dei genitori: «Infatti i giudei avevano già stabilito che, se uno lo avesse riconosciuto come il Cristo, venisse espulso dalla sinagoga». Istruttivo è l'avverbio 'già'. Esso ci dice che – comunque l'evento qui menzionato possa essersi svolto sul piano del tempo del racconto – si tratta in ogni caso di un evento, che è un'esperienza attuale familiare a Giovanni e alla cerchia dei suoi lettori e uditori e che è quindi di casa nel loro tempo. Il motivo dell'espulsione è la confessione di Gesù come Unto, come Messia. Al termine di un secondo interrogatorio del cieco guarito, in cui egli confessa Gesù, leggiamo: «E lo cacciarono fuori» (v. 34). Tali parole indicano anzitutto naturalmente la cacciata dal luogo del raduno. Ma tale proposizione non può essere letta senza tener conto del v. 22. Quel che là i genitori temevano e che seppero evitare con un comportamento tatticamente intelligente, colpisce qui il loro figlio: egli viene espulso dalla sinagoga.

Il secondo passo: 12,42, dopo aver constatato l'incredulità generale, parla di una fede presente, che però non si manifesta realmente: «Tuttavia, anche tra i capi, molti crederono in lui, ma non lo riconoscevano apertamente a causa dei farisei, per non essere espulsi dalla sinagoga». Questa affermazione è inimmaginabile nel tempo antecedente il 70 d.C., in cui i farisei erano un gruppo tra gli altri, ma non disponevano affatto del potere qui loro attribuito. Invece essa diventa comprensibile, se rispecchia esperienze del tempo della composizione del vangelo: la comunità aveva tra la classe dirigente dei simpatizzanti, che però non manifestavano apertamente tale loro simpatia per paura delle conseguenze e preferivano occultarla. Essi 'credono' dentro di sé, ma non 'confessano', non manifestano la loro fede.

Infine il terzo passo è 16,2, in cui il Gesù che sta per congedarsi preannuncia

ai suoi discepoli: «Vi cacceranno dalle sinagoghe». Qui risulta chiarissimo che l'espulsione dalla sinagoga non è una misura del tempo di Gesù e che essa riguarda il tempo postpasquale. Poiché anche altrove nei discorsi di addio i discepoli rappresentano la comunità, per cui Giovanni fa parlare Gesù, attraverso i discepoli, ai propri lettori e uditori, è in partenza verosimile che l'espulsione dalla sinagoga qui preannunciata non sia un problema da lungo tempo passato per la comunità e che non la riguardi più. Si tratta piuttosto di un'esperienza dolorosa del suo presente; e poiché essa fa questa esperienza, Giovanni la fa predire da Gesù per poterla sopportare.

Come possiamo precisare e descrivere meglio la situazione caratterizzata dall'espulsione dalla sinagoga? In 16,2 la predizione dell'espulsione è accompagnata da quella delle uccisioni. Comunque queste ultime vadano intese, già il semplice accoppiamento delle due predizioni mostra che l'espulsione dalla sinagoga va immaginata come l'atto di una separazione definitiva. Essa non può perciò consistere nella scomunica, in una esclusione temporanea dalla comunità sinagogale che mira a correggere un membro che ha mancato e che ha come scopo la sua riammissione. Un'esclusione definitiva è nel modo migliore immaginabile nel tempo posteriore al 70, e precisamente nei confronti di *eretici*. Parlare di eretici per il tempo anteriore al 70 è cosa che non ha alcun senso, perché in quel tempo il giudaismo è contraddistinto dall'esistenza di gruppi diversi. Solo dopo il 70 si forma, condizionato e richiesto dalle circostanze storiche, un giudaismo di tipo farisaico-rabbinico, che rende possibile e caratterizza l'ulteriore storia del popolo ebraico. Solo coloro che si discostano da tale giudaismo possono essere indicati come eretici.

L'anno 70 costituisce, con la fine della quadriennale guerra giudaico-romana, una profonda cesura nella storia del giudaismo: il paese sfinito dalla guerra, una grande parte della popolazione uccisa o venduta come schiava, molte città e località distrutte, Gerusalemme rasa al suolo, il suo tempio – centro religioso – dato alle fiamme. Il partito ribelle degli zeloti era stato annientato dall'esito della guerra. I sadducei avevano perso con il tempio la loro base economica. Il centro spirituale degli esseni, la loro biblioteca centrale di Qumran con una propria produzione di rotoli della Scrittura, era già stato completamente distrutto dai romani nell'estate del 68. I resti della biblioteca, nascosti immediatamente prima in caverne circostanti, rimasero là. Nessuno poteva andare a riprenderli per usarli di nuovo³. In questa situazione catastrofica e desolata come poteva sopravvivere il giudaismo?

³ Su Qumran vedi, dopo le sensazionali notizie pseudoscientifiche pubblicate a proposito del 'documento segreto' riguardante Gesù, la solida informazione fornita da M. KRUPP, *Qumran-Texte zum Streit um Jesus und das Urchristentum*, Gütersloh 1993; nonché il libro di H. STEGEMANN, *Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus*, 1993² [trad. it., *Gli Esseni, Qumran, Giovanni Battista e Gesù. Una monografia*, EDB, Bologna 1996].

Prima della fine della guerra due discepoli trafugarono in una bara il loro maestro Johanan ben Sakkaj dalla Gerusalemme assediata⁴. Egli ottenne dal generale Vespasiano, il futuro imperatore, di poter aprire una scuola nella località di Jamnia lungo la costa, scuola che divenne la cellula germinale della sopravvivenza giudaica dopo la catastrofe dell'anno 70. Le vie per una formazione dell'identità giudaica in una mutata situazione furono cercate e trovate nel legame con la Torah e nell'adozione e prosecuzione della Tradizione. I dottori di Jamnia dovettero prender atto del fatto posto dai vincitori, cioè della distruzione del tempio senza prospettive di una ricostruzione. Tale fatto sembrava rendere obsolete ampie parti della Torah che riguardano il tempio e le sue molteplici funzioni. La distruzione del tempio era una dura realtà determinata dai romani. I dottori di Jamnia non la ignorarono certo, ne tennero indubbiamente conto, ma non la riconobbero come la realtà decisiva. La realtà per eccellenza era per essi la Torah, che continuarono perciò a studiare in tutte le sue parti. Sicuramente utile a questo scopo si rivelò il fatto che già nel periodo del tempio le prescrizioni relative alla purezza, che secondo la Torah valgono soltanto per i sacerdoti durante il servizio nel tempio, fossero state trasformate dai farisei in prescrizioni riguardanti gli atti della vita quotidiana, per cui qui esisteva già un culto di Dio nella vita quotidiana del mondo. Con la spiegazione della Torah, che riprendeva la Tradizione e la portava avanti, i dottori di Jamnia indicarono, per la condotta concreta di tutti i giorni, delle vie che potevano essere percorse come vie prescritte da Dio.

In merito fu permessa un'ampia discussione. Posizioni divergenti non furono represses e accantonate, ma furono tramandate assieme all'opinione della maggioranza. Ciò dimostra uno sforzo per una vasta integrazione. I dottori di Jamnia non cercarono di tracciare dei confini precisi, ma di radunare. Esistevano però anche dei gruppi che non volevano integrarsi e che erano incapaci di farlo, cioè gruppi che avanzavano una determinata rivendicazione esclusiva e che volevano renderla vincolante per tutti, rivendicazione che però la maggioranza non poteva condividere. Tra questi gruppi c'erano anche quei giudei, che vedevano in Gesù il Messia, che lavoravano affinché tutti gli altri abbracciassero questa fede e che, qualora essi non l'avessero abbracciata, minacciavano loro il giudizio di Dio. Pur astraendo dal fatto che proprio nella fase della neocolonizzazione dopo la guerra sembrava necessario che il giudaismo, già per motivi politici di sopravvivenza, prendesse le distanze da un movimento messianico, che correva il pericolo di essere sospettato di mancanza di lealtà, c'erano anche dei motivi teologici per opporsi alla pretesa avanzata. Nessun vangelo rispecchia in maniera tanto forte co-

⁴ Cfr. in proposito J. EBACH, «Des Treulosen Treue. Versuch über Jochanan ben Zakkai», in *Umgang mit Niederlagen, Einwürfe* 5, a cura di F.-W. Marquardt e altri, 1988, 28-39.

me il vangelo di Giovanni la discussione circa la messianicità o la non messianicità di Gesù, come vedremo in dettaglio commentando i passi corrispondenti. Se la Bibbia viene letta alla luce della fede nella messianicità di Gesù, è senz'altro possibile che questa fede si veda da essa confermata. Ma se manca questo presupposto, la lettura fornisce dei motivi in senso contrario. Così è possibile indicare aspetti della biografia di Gesù, che contrastano con determinate affermazioni della Scrittura e della Tradizione, il che permette allora di trarre solo questa conclusione: Gesù non può essere il Messia; si pretende a torto che quanto si afferma a suo riguardo sia vero.

Gruppi, che avanzavano una rivendicazione esclusiva e minacciavano così di dividere la comunità giudaica e la mettevano in pericolo, furono dichiarati eretici e furono considerati peggiori dei non giudei dai dottori del giudaismo rabbinico che si andava formando e rappresentava la maggioranza⁵. Ciò ebbe come conseguenza che i deviazionisti si trovarono esposti alla discriminazione religiosa, all'isolamento sociale e al boicottaggio economico⁶.

A queste esperienze il vangelo di Giovanni dovrebbe pensare, quando parla dell'espulsione dalla sinagoga. Dal punto di vista degli espulsi si tratta di esperienze amare, che limitano fortemente le loro possibilità di vita. Se presupponiamo che il vangelo di Giovanni sia stato composto in questa situazione, cioè in una situazione caratterizzata dal processo di separazione tra la maggioranza guidata dai rabbini e una minoranza che faceva riferimento a Gesù, diventa comprensibile un altro fenomeno testuale, che altrimenti rimane incomprensibile, vale a dire il singolare modo sommario di parlare de 'i giudei' e de 'i farisei', con per di più la particolarità che le medesime persone compaiono in un medesimo contesto prima come 'i farisei' e poi come 'i giudei'. Dei gruppi giudaici nel vangelo di Giovanni compaiono in pratica soltanto i farisei; il giudaismo che incontriamo in esso è un giudaismo di stampo farisaico. Questo quadro non corrisponde né alla realtà del tempo di Gesù, né al tempo intercorso tra la morte di Gesù e la fine della guerra giudaico-romana, ma è piuttosto espressione del fatto che i farisei e la tradizione farisaica sono confluiti dopo il 70 nel giudaismo rabbinico e si sono in esso affermati.

La controargomentazione teologica e le esperienze dell'isolamento sociale e del boicottaggio economico indussero evidentemente membri della comunità a distaccarsi da essa e a ritornare in seno alla maggioranza (cfr. 6,66; 8,31). In que-

⁵ Così in tShab 13,5 (LIEBERMANN, p. 58) viene attribuita a Rabbi Tarfon la seguente affermazione: «Se un persecutore mi perseguitasse, entrerei in un tempio degli idoli, ma non entrerei nelle loro case (cioè degli eretici). Gli idolatri infatti non lo conoscono (cioè Dio) e lo rinnegano, ma costoro lo conoscono e lo rinnegano».

⁶ Cfr. l'*Excursus* su 9,23.

sta situazione Giovanni scrive il suo vangelo. Egli vuole indurre a rimanere e convincere i rimasti che «Gesù è il Cristo, il Figlio di Dio» (20,31)⁷.

3. Conseguenze per l'interpretazione

La situazione, in cui noi leggiamo il vangelo di Giovanni, è chiaramente molto diversa da quella descritta nel punto precedente come la situazione in cui esso fu verosimilmente scritto. Tale cambiamento è forse diventato particolarmente chiaro a noi oggi, però esso è subentrato già nel primo periodo della diffusione del vangelo di Giovanni. Giovanni si rivolgeva – almeno in primo luogo – a destinatari giudei, che si trovavano in una difficile situazione di minoranza rispetto alla maggioranza dei loro connazionali. In questa controversia ancora intragiudaica egli fa delle dure affermazioni sull'altra parte, affermazioni che sono in tutto e per tutto dettate dalle proprie esperienze negative e che vengono fatte nella piena convinzione di essere dalla parte della ragione, per cui finisce per non tener conto di possibili ragioni della controparte⁸. Che cosa diventano queste affermazioni, qualora esse siano ripetute in una situazione non più contraddistinta da questa controversia, qualora esse siano lette, udite e ripetute da non giudei? Esse non vengono recepite da una chiesa ormai solo di gentili, che si contrappone al giudaismo, nel senso di una ostilità di principio contro i giudei? E una volta che questa chiesa è diventata potente, tali testi finiranno necessariamente – per dirla senza mezzi termini – per legittimare una ostilità assai concreta e assai pratica contro i giudei. Proposizioni formulate in base alla difficile situazione di una minoranza diventano così strumenti utilizzati senza scrupoli da una potente maggioranza contro la minoranza giudaica. Qui ricordo solo la punta estrema di questo sviluppo, consistente nel fatto che la proposizione di *Gv* 8,44, che parla dei giudei co-

⁷ Nel lavoro indicato nella n. 1 ho cercato di localizzare l'origine del vangelo di Giovanni nella zona a nord-est del Giordano durante il regno di Agrippa II (*Gemeinde*, 160-179). Questa è una possibilità che mi sembra sempre più probabile. Una identica localizzazione viene fatta da REIM, *Jochanan*, 410-424. Più importante dell'esatta localizzazione è tuttavia il posizionamento in un conflitto intragiudaico.

⁸ Söding vuole intendere «la forte e polemica critica contro i giudei che hanno rifiutato la fede in Gesù», «non semplicemente» come reazione uscita da una tale situazione. «La polemica contro 'i giudei'... si manifesta come contesa intorno al vero giudaismo» (*Nazareth*, 41). Di questo «vero giudaismo» aveva già parlato a p. 30 e aveva presentato positivamente le persone legatesi a Gesù. «Con questi giudei, che per Giovanni sono giudei secondo il cuore di Dio, si associa il giudeo Gesù nel 'voi' di *Gv* 4,22». Che cosa Söding implicitamente dica riguardo al giudaismo che non crede in Gesù, su questo purtroppo non esprime alcuna opinione.

me dei figli del diavolo, servì alla preparazione e alla legittimazione del massacro degli ebrei in Germania nel secolo xx⁹.

Lo sgomento per questo fatto – per l'assassinio perpetrato e per la colpa cristiana a suo riguardo a motivo dell'ostilità cristiana verso i giudei – condusse dopo tanto tempo le chiese cristiane e la teologia cristiana a rivedere le proprie posizioni – anche se non tutti l'hanno ancora fatto – e a cambiare il rapporto con il giudaismo. Ma che significa questo per l'esegesi – certamente non solo per essa, però indubbiamente anche per essa – del vangelo di Giovanni? Una volta preso attentamente atto della situazione radicalmente cambiata, non è più evidentemente possibile limitarsi a ripetere in maniera pura e semplice, a comprendere e a descrivere quanto vi è scritto. Occorre piuttosto ripensare in maniera critica i testi, prendere coscienza del presupposto fondamentale della controversia di quel tempo, presupposto che malgrado tutta l'asprezza di tale controversia rimaneva saldamente inconcusso, vale a dire il comune riferimento all'unico Dio, al Dio d'Israele. Questo presupposto rimane valido, anche se esso è velato dal fatto che il vangelo di Giovanni è pur sempre la testimonianza di un dialogo fallito. Tale vangelo presenta dei dialoghi, che in realtà non sono tali e che, a una più attenta considerazione, risultano essere delle proclamazioni della propria posizione, a cui anche la controparte deve in fondo servire. La riflessione critica e quindi la reale comprensione esigono perciò costitutivamente che si metta di nuovo in luce il possibile sfondo dei testi del vangelo di Giovanni, sfondo che può servire al dialogo, esigono che si ascolti l'altra parte con la stessa serietà con cui si ascolta l'argomentazione di Giovanni e che la si renda trasparente e forte in base ai suoi presupposti e ai suoi propri testi. Forse così il non dialogo manifesto nel vangelo di Giovanni potrebbe essere superato per entrare oggi in dialogo¹⁰. Dalla presupposta collocazione di questo vangelo deriva che, dal punto di vista della storia delle religioni, nell'interpretazione non si adducono e non si discutono tutti i possibili testi di riferimento. Con una voluta unilateralità ci si limita piuttosto sostanzialmente a fonti giudaiche e soprattutto a fonti giudaico-rabbiniche. Occorre verificare, per tutto il testo del vangelo di Giovanni, se e come l'impostazione qui proposta regge. A questo scopo non si tratta di acquisire dei punti di contrasto o di registrare dei semplici 'parallelismi', bensì lo scopo è soprattutto quello di scoprire e di descrivere con precisione, con l'aiuto di testi giudaici, dei contesti di dialogo, in cui le affermazioni del vangelo di Giovanni sono forse maturate. D'altra parte, nella cura di comprendere i testi giudaico-rabbinici, lo scopo è quello di acquisire rispetto di fronte ad essi e di riconoscere che nella questione sono più

⁹ Cfr. le più precise indicazioni date nella spiegazione del passo.

¹⁰ Questo ricorre come programma già in BLANK, *Komm.* 1a,9, però al riguardo si trovano poi in questo bel commentario solo alcuni spunti.

le cose che uniscono che quelle che, a partire dalla situazione, si sospetta che producano polemica. Poiché i testi giudaico-rabbinici sono fino ad oggi la base del giudaismo, rispetto nei loro confronti significa allo stesso tempo anche rispetto nei confronti del giudaismo del nostro tempo.

A proposito della possibile obiezione metodologica, secondo la quale la massa dei testi giudaico-rabbinici è troppo recente per poter svolgere un ruolo per la comprensione del vangelo di Giovanni, dobbiamo notare due cose. Il primo punto non è decisivo, però va tenuto presente: una tradizione, anche se si trova in una raccolta 'recente', può ciononostante essere molto antica¹¹. Questo tuttavia nella maggior parte dei casi non è dimostrabile. L'argomento dell'antichità sarebbe importante se si mirasse a dimostrare delle 'dipendenze'. Non si tratta però di questo, bensì – e questo è il secondo punto – di scoprire dei possibili modi di parlare e dei possibili modelli di pensiero giudaici; e a questo scopo è relativamente irrilevante sapere quanto un testo sia antico o recente.

Allo stesso tempo bisogna anche considerare che di fronte al forte cambiamento nella composizione della comunità che si richiama a Gesù Cristo, dagli inizi fino a metà del II secolo – da un gruppo giudaico si passa a una chiesa dei popoli –, da parte giudaica persiste una fortissima continuità con la tradizione. Anche questo relativizza l'argomento dell'antichità. Nella scuola di Jamnia, mediante l'accoglienza delle antiche tradizioni, venne posta la base per un costante sviluppo che si è condensato letterariamente nella Mishnah, nel Talmud e nei Midrashim. Anche un testo sicuramente recente che provenga da questa tradizione mostra che una affermazione che gli corrisponda nel Nuovo Testamento è un modo di esprimersi giudaico.

4. Il testo da interpretare

La questione del testo da interpretare può sembrare strana. Bisogna naturalmente interpretare il vangelo di Giovanni. Ma basta dare uno sguardo a due commenti per capire che non è affatto chiaro in partenza che cosa si debba intendere per 'vangelo di Giovanni'. A chi prende in mano il commento di Rudolf Bultmann, e vuol sapere quale sia il senso di un passo del vangelo di Giovanni cer-

¹¹ Quale esempio eloquente in merito cito l'espressione 'cattedra di Mosè', che in tutta la letteratura rabbinica ricorre solo in PesK 1,7 (MANDELBAUM, p. 12) e che tuttavia deve essere stata in uso già prima del 100 d.C. (Mt 23,2). Cfr. al riguardo H.-J. BECKER, *Auf der Kathedra des Mose*, 1990, 31-51.

cando tale passo nel modo solito, può capitare di non trovarlo e di aver bisogno di ricorrere, a questo scopo, alla tabella posta al termine dell'indice e intitolata: «Die Abschnitte der Erklärung in der Reihenfolge des Textes des Evangeliums» [I capitoli della spiegazione seguendo il testo del vangelo]. Bultmann ha infatti notevolmente cambiato il testo tradizionale e ha così pensato di ristabilire il vangelo 'originario'. Egli interpreta quest'ultimo e non il vangelo nella sua forma tradizionale. Oltre a ciò egli ha distinto una 'redazione ecclesiale' dal vangelo 'originario', redazione che comprende soprattutto l'aggiunta del cap. 21, la pericope eucaristica di 6,51b-58, le affermazioni relative alla attesa tradizionale circa il futuro contenute nel cap. 5s., nonché «alcune proposizioni... che disturbano formalmente o anche sostanzialmente la concatenazione»¹².

La 'più recente critica letteraria' ha ascritto alla 'redazione ecclesiale' un materiale ancora notevolmente più ampio. Oltre a ciò si è cercato di ricostruire un processo pluristratificato della formazione del vangelo di Giovanni¹³. Uno dei tentativi più ampi e radicali in questo senso è stato intrapreso e attuato soprattutto nel suo commento da Jürgen Becker. Quel che egli interpreta è il 'vangelo' da lui ipoteticamente ricostruito. Prima di qualsiasi critica dettagliata, a una simile impresa bisogna rivolgere un'obiezione di fondo, dire cioè che il vangelo tradizionale merita anzitutto che si presupponga che esso è un testo voluto così e in sé coerente. Solo se in esso viene data una indicazione a proposito di una redazione successiva, solo se nella storia del testo e nella ricezione del testo esistono testimonianze corrispondenti, o solo se il tentativo seriamente intrapreso di concepirlo come un testo unitario chiaramente fallisce, diventa necessario risalire al di là della forma testuale di cui disponiamo. La critica storica risulta frettolosa e fallisce il suo scopo se, anziché cercare di comprendere quanto è qui tramandato, si crea prima autonomamente con criteri discutibili l'oggetto da interpretare.

Il fatto che già alla fine del secolo XIX e all'inizio del secolo XX ci sia stata una critica letteraria giovannea e che negli ultimi trent'anni del secolo XX si sia messa in moto una 'nuova' critica letteraria del vangelo di Giovanni mostra perlomeno che il testo tradizionale offre dei motivi per farlo, motivi che fanno pensare a una preistoria della sua forma tradizionale. La questione non è tuttavia quella di stabilire se e come sia possibile far luce su questa preistoria distinguendo degli strati e individuando delle fonti, di sapere se il testo attuale è formato e riformato in un modo che pone limiti stretti o addirittura barriere insuperabili a un simile tentativo. Il vangelo di Giovanni non è certamente un'opera letteraria scritta di getto.

¹² Bultmann ha esposto il problema e la sua soluzione in modo sintetico nella voce «Johannesevangelium», in *RGG*³ 3, 1959 (840-850), 840s.; la citazione è desunta dalla col. 841.

¹³ Per la 'recente critica letteraria' rimando alla mia presa critica di posizione nel libro citato nella n. 1, pp. 20-41.

Esso ha una preistoria. C'è però da dubitare che sia possibile ricostruirla anche solo con una certa probabilità. Di fronte a questa situazione, di fronte al fatto che, da un lato, esistano indicazioni di tradizioni, di fonti e di un processo di formazione e che, dall'altro lato, si manifestino una volontà che plasma tutto il vangelo, una concezione complessiva e un linguaggio unitario, sembra opportuno non progettare in partenza modelli di strati, tradizioni e fonti e poi far da essi determinare l'interpretazione. A me sembra qui più adeguato un modo di procedere pragmatico, un modo che di volta in volta si domanda che cosa l'una o l'altra ipotesi circa la preistoria può fornire per una migliore comprensione di un passo e se essa fornisce qualcosa a questo scopo. Ciò vale anche per la questione continuamente discussa del rapporto di Giovanni con i Sinottici, per cui ci si domanda se egli abbia conosciuto uno degli altri vangeli o anche tutti e tre o se abbia utilizzato una tradizione comune o simile¹⁴. Noi la lasciamo aperta. Dove esistono dei punti di contatto con i Sinottici, occorre di volta in volta prenderli in considerazione. Poi bisogna mostrare se l'una o l'altra ipotesi fornisca qualche contributo per la comprensione del testo in discussione.

Io cercherò pertanto di comprendere il vangelo di Giovanni nella sua forma tradizionale come una unità, con una sola eccezione. In un punto infatti lo stesso testo indica espressamente che si tratta di un diverso autore. In 21,24 il «discepolo che Gesù amava» viene indicato come colui che «ha scritto questi fatti». Tali parole sono seguite dalla assicurazione: «E noi sappiamo che la sua testimonianza è vera». Nel conclusivo v. 25 si parla alla prima persona singolare: «Penso che». Secondo questa chiara indicazione la conclusione deve quindi essere stata scritta, diversamente dal resto del vangelo, da qualcun altro che può unirsi con altri in un 'noi'. Naturalmente si può considerare questa differenziazione come un mezzo letterario di un unico autore. Ma la si può anche prendere, con egual, se non con maggior ragione, alla lettera. Unitamente all'osservazione che in 20,30s. siamo di fronte a una vera conclusione, mi sembra perciò, ora come una volta, che più numerose siano le cose che depongono in favore dell'ipotesi già da lungo tempo esistente e molto diffusa, secondo la quale il cap. 21 sarebbe un'aggiunta successiva scritta da un'altra mano.

Soprattutto H. Thyen si è decisamente impegnato a considerare *Gv* 21 come parte costitutiva integrale del vangelo. A questo scopo egli si è richiamato in particolare alla **tradizione testuale** e ha da qui concluso: «Il vangelo non è chiaramente mai esistito in

¹⁴ La posizione menzionata per ultima è tutt'oggi quella più convincente per me. Essa è sostenuta, ad esempio, da B. Lindars. Cfr. i saggi nr. 7-9 e 14 nel suo volume *Essays on John*, a cura di C.M. Tuckett, Leuven 1992. – A proposito della posizione opposta, cfr. ad esempio HENGEL, *Frage*, 209, e la bibliografia ivi citata nella n. 16.

una forma diversa da quella a noi tramandata»¹⁵. Il manoscritto più antico a noi noto e testimone Gv 21 è il Papiro 66, che fu scritto alla fine del II o all'inizio del III secolo. La distanza di circa 100 anni dal tempo della composizione del vangelo di Giovanni è troppo grande perché il giudizio espresso da Thyen possa essere considerato come sicuro. Il fatto che M. Lattke richiami l'attenzione su un passo che testimonia come, all'inizio del secolo III, Gv 20,31 costituisca la conclusione del vangelo, è realmente solo una «piccola scoperta» non critica di critica testuale (HENGEL, *Frage* 218s., nota 36 di p. 218; la citazione a p. 219)¹⁶? Tertulliano, nel suo scritto contro Prassea, polemizza contro la cristologia modalistica di quest'ultimo e si occupa diffusamente del suo modo di utilizzare Gv 14,8s. A questo scopo egli passa in rassegna, da 21,1 fino a 25,4, tutto il vangelo di Giovanni, come afferma anche esplicitamente in 26,1. Al termine di questa rassegna leggiamo in 25,4: «Anche la conclusione (*clausula*) stessa del vangelo a che scopo conferma (*consignat*) quanto è stato scritto, se non 'perché crediate', dice, 'che Gesù Cristo è il Figlio di Dio'? Pertanto tutte quelle argomentazioni che, tra queste, ti sembreranno utili per dimostrare l'identità del Padre con il Figlio, tu le dovrai adoperare solo per opposti alla affermazione conclusiva (*definitivam sententiam*) del vangelo. Esse non sono state scritte¹⁷ perché tu creda che Gesù Cristo è il Padre, ma perché tu creda che egli è il Figlio». Sottolineiamo ancora una volta che Gv 20,31 non è qui citato casualmente, bensì al termine di una rassegna di tutto il vangelo. Il fatto che in questa rassegna Gv 21 non venga mai menzionato e che 20,31 sia invece espressamente presentato due volte come la conclusione del vangelo è perlomeno sorprendente. Tertulliano mostra in altri passi di conoscere Gv 21 (cfr. HENGEL, *op. cit.*, 218s.), conoscenza che difficilmente può essere spiegata con la tradizione orale. Ciò però esclude il fatto che qui egli utilizzi un esemplare del vangelo privo del cap. 21? Questa mi sembra essere in ogni caso la spiegazione più probabile del passo citato dello scritto contro Prassea. Più importante è tuttavia l'osservazione fatta a proposito del testo stesso del vangelo. Il fatto che, a parte una sola possibile eccezione, in Tertulliano si trovino solo testimonianze testuali comprendenti il cap. 21 potrebbe dipendere dalla circostanza che l'edizione del Nuovo Testamento effettuata già nel II secolo è diventata dominante per l'ulteriore tradizione testuale. Cfr. in merito D. TROBISCH, *Die Endredaktion des Neuen Testaments*, 1996.

Poiché nel testo tradizionale dello stesso vangelo, e precisamente in 21,24s., viene indicata una differenziazione per quanto riguarda gli autori e poiché 20,30s. costituisce una conclusione del libro, io ritengo il cap. 21 un'aggiunta e considero

¹⁵ *Johannesevangelium*, 200; cfr. ID., «Entwicklungen innerhalb der johanneischen Theologie und Kirche im Spiegel von Joh 21 und der Lieblingsjüngertexte des Evangeliums», in *L'Évangile de Jean. Sources, rédaction, théologie*, a cura di M. De Jonge, BETL 44, Leuven 1977 (259-299), 259.

¹⁶ «Joh 20,30f. als Buchschluss», in *ZNW* 78 (1987) 288-292.

¹⁷ Nel testo latino ci sono le parole «*scripta sunt*». Esse dovrebbero essere state suggerite da Gv 20,31 ed essere state riprese di là. Per questo e per l'affermazione immediatamente successiva è chiaro che Tertulliano pensa sempre al passo di 20,31 e che perciò «*definitivam sententiam*» va intesa nel modo in cui l'abbiamo tradotta.

anzitutto l'unità 1,1–20,31 come il testo da interpretare¹⁸. Poi bisognerà naturalmente spiegare anche il capitolo aggiuntivo e domandarsi quali accenti vengono da esso posti retroattivamente sul testo precedente.

5. Genere letterario e suddivisione

Qualunque sia stato il modo in cui il vangelo di Giovanni è nato, ciò che ora noi abbiamo davanti – sia nella sua veste originaria dal cap. 1 al cap. 20, sia con l'aggiunta del cap. 21 – è nella sua forma letteraria un *vangelo*. Sotto questo aspetto esso non si distingue dai tre vangeli sinottici. Come quelli, racconta la storia di Gesù di Nazaret, a cominciare dalla sua comparsa accanto a Giovanni Battista fino alla sua morte e alla sua risurrezione. Non sviluppa a modo di un trattato un'idea teologica, ma ha la forma di un racconto ininterrotto. Per quanto possa essere diverso dai vangeli sinottici quanto a linguaggio e 'atmosfera' generale, il carattere della narrazione è presente ed è anche per esso determinante.

Questa non è una constatazione semplicemente formale, bensì una constatazione che contiene importanti indicazioni circa il modo in cui bisogna comprenderlo e, in particolare, bisogna in esso comprendere la figura di Gesù. Il vangelo di Giovanni si distingue in modo radicale dagli scritti gnostici prodotti già nel II secolo – stranamente detti anche 'vangeli' –, che volatilizzano Gesù fino a farne un essere spirituale celeste e che furono respinti dalla chiesa come eretici nel corso di un processo fatto di aspri dibattiti. Dal momento che Giovanni *narra la storia di Gesù*, non è più una cosa in discussione, bensì è un ovvio presupposto che egli si occupa di questo determinato uomo ebreo.

Dall'altro lato bisogna prendere atto che non soltanto i vangeli sinottici, bensì anche il vangelo di Giovanni contiene sostanzialmente qualcosa di più di quel che Søren Kierkegaard considerava come l'unica cosa importante: «La realtà storica, il fatto che Dio è esistito in forma umana è la cosa principale, mentre le altre particolarità storiche non sono così importanti come lo sarebbero, se qui si parlasse di un uomo anziché di Dio... Anche se la generazione di quel tempo non avesse lasciato altro che le parole: 'Abbiamo creduto che nel tal anno Dio si è mostrato nella misera forma di un servo, è vissuto e ha insegnato tra di noi e poi è morto', ciò sarebbe più che sufficiente. La generazione di quel tempo ha fatto ciò che era necessario, perché questa piccola indicazione, questo N.(ota) B.(ene) del-

¹⁸ Questo testo, 1,1–20,31, può essere visto come un testo concluso. Esso non è affatto un «opus nondum plene perfectum» o «paene perfectum», come dice Hengel (*Frage*, 258; cfr. 269.271).

la storia universale basta per diventare una cosa interessante per i posteri; e anche il rapporto più circostanziato non potrebbe mai diventare qualcosa di più per essi¹⁹. Ciò è stato adottato da R. Bultmann e attuato nella sua interpretazione del vangelo di Giovanni²⁰. Certo, neppure quanto Giovanni racconta oltre a 'questa piccola indicazione' può naturalmente fondare la rivendicazione avanzata da Gesù. Però, dall'altro lato, quanto di lui può essere narrato non è neppure chiaramente insignificante. Per Kierkegaard e per Bultmann d'importanza decisiva è soltanto il paradosso che Dio ci viene incontro in questo determinato uomo Gesù. Tale paradosso è già dato con il prologo; ad esso, secondo Bultmann, non si aggiunge oggettivamente più nulla. Ma il racconto di una storia non è già giunto al suo traguardo con l'inizio, bensì lo raggiunge soltanto alla fine. Il modo in cui il racconto procede verso il proprio traguardo, il modo in cui il vangelo di Giovanni è strutturato e articolato non è perciò indifferente.

Esso racconta la storia di Gesù in maniera diversa da quella dei vangeli sinottici, e ciò anche dal punto di vista temporale e locale. I vangeli sinottici presuppongono che l'attività pubblica di Gesù sia durata soltanto un anno, attività che si svolge soprattutto in Galilea e che si estende solo occasionalmente ai territori confinanti a est, ovest e sud. Gesù si reca solo una volta a Gerusalemme per la festa di Pesah. Là viene arrestato, condannato e giustiziato. Invece il racconto di Giovanni comincia poco prima di una festa di Pesah. Il luogo è il territorio al di là del Giordano (1,28). Di là Gesù va in Galilea (1,43; 2,1.12), sale per la festa di Pesah a Gerusalemme (2,13), vi si trattiene (2,23) e poi va nella Giudea (3,22). Lascia la Giudea e attraversa la Samaria, per tornare di nuovo in Galilea (4,3s.). Si ferma due giorni a Sicar (4,5.40), prima di raggiungere nuovamente Cana in Galilea (4,43.46.54). Infine risale per una festa a Gerusalemme (5,1). Si tratta sicuramente della festa di Shevuot. Poi si presuppone un salto temporale e locale più grande. Gesù si reca dall'altra parte del lago di Genesaret (6,1) per poi andare a Cafarnao (6,17.21.59); quanto al tempo, viene annotata la vicinanza della festa di Pesah (6,4). Egli non sale però per questo Pesah a Gerusalemme e gira per la Galilea, perché teme che nella Giudea sarebbe perseguitato a morte (7,1). Ma all'av-

¹⁹ Traduzione di E. Hirsch, Düsseldorf - Köln 1960, 100s.

²⁰ In una lettera del 10.12.1926, indirizzata a K. Barth, Bultmann si è riferito espressamente all'affermazione centrale di questo passo di Kierkegaard e l'ha citata con queste parole introduttive: «Io so naturalmente bene che Kierkegaard ha in fondo ragione» (K. BARTH - R. BULTMANN, *Briefwechsel 1922-1966*, a cura di B. Jaspert, Zürich 1971, 63-65; la citazione a p. 65). Per documentare la sua corrispondente visuale del vangelo di Giovanni rimando a p. 63s. della medesima lettera e cito una affermazione della sua *Theologie des Neuen Testaments*: «Giovanni presenta dunque nel suo vangelo soltanto il fatto (il *Dass*) della rivelazione, ma senza illustrarne il contenuto (il *Was*)» (ed. rivista e completata da O. Merk, 1984^o, 419) [trad. it., *Teologia del Nuovo Testamento*, Queriniana, Brescia 1992^a, 398].

vicinarsi della festa di Sukkot (7,2) si tratta di nuovo di sapere se egli salirà a Gerusalemme, cosa che egli fa (7,10). Si trattiene là per tutta la festa (7,14.37) e anche dopo. Quando arriva la festa di Hanukkah è ancora a Gerusalemme (10,22), per poi tornare nel territorio al di là del Giordano, nel luogo che era stato il punto di partenza del racconto (10,40). Di là si reca nel villaggio di Betania vicino a Gerusalemme (11,1.17s.). Scompare di nuovo dalla scena pubblica della Giudea e si ritira a Efraim ai margini del deserto (11,54). Pesah è vicino (11,55), e sei giorni prima della festa egli va a Betania (12,1). Il giorno successivo entra in Gerusalemme (12,12s.). La sera del giorno antecedente la festa di Pesah cena con i suoi discepoli (13,1s.), per poi recarsi con essi nel giardino al di là della valle del Cedron (18,1). Là viene arrestato e portato la mattina successiva davanti a Pilato (18,28). Nello stesso tempo in cui gli agnelli della festa di Pesah venivano macellati nel tempio, viene condannato e giustiziato (19,14).

Giovanni racconta quindi di una attività di Gesù durata più di due anni, con dei cambiamenti di luogo relativamente frequenti tra il territorio al di là del Giordano, la Galilea e la Giudea con al centro Gerusalemme, città che rappresenta chiaramente un punto focale²¹. L'osservazione che in Giovanni il tempo dell'attività di Gesù è oltre il doppio più lungo di quanto lo sia nei vangeli sinottici va ora collegata con una osservazione a proposito della suddivisione. Tra il cap. 12 e il cap. 13 c'è senza dubbio una profonda cesura, che divide il vangelo in due parti. In 12,37-43 Giovanni riflette retrospettivamente a lungo sulla mancanza di fede trovata da Gesù e gli fa tenere nei vv. 44-50 – corredati da una specifica introduzione – un discorso, che riassume in modo concentrato il modo e l'intenzione della sua attività. In 13,1-3 segue un nuovo inizio messo fortemente e ampiamente in risalto, che non introduce solo la successiva scena della lavanda dei piedi, bensì introduce nello stesso tempo anche tutta la seconda parte del vangelo, introducendo la tematica dei discorsi di addio e avendo di mira la passione e la Pasqua. Gli eventi narrati in 1,19-12,50 abbracciano un periodo di più di due anni, mentre quelli descritti in 13,1-19,42 si svolgono in un solo giorno. Con 20,1-23 si aggiunge il terzo giorno dopo la morte di Gesù, con 20,24-29 un'altra settimana. I tempi, su cui si estendono le due parti del vangelo, sono perciò del tutto sproporzionati rispetto alla parte loro riservata nel racconto. Da qui dobbiamo conclu-

²¹ Questa successione temporale e locale non è armonizzabile con quella sinottica. Se ci domandiamo quale sia più vicina alla realtà storica di Gesù, non è detto a mio giudizio che quella sinottica vada ovviamente preferita. Essa poggia infatti sulle concezioni marciiane della rapida successione degli eventi (cfr. il termine 'subito' presente 41 volte) e della contrapposizione della Galilea, come luogo dell'attività e della sequela di Gesù, a Gerusalemme come luogo della sua passione. Se esaminiamo infatti la cosa dal punto di vista storico, il quadro giovanneo presenta una verosimiglianza sostanzialmente più grande, perché i pii ebrei della Galilea avevano l'abitudine di andare nei limiti del possibile in pellegrinaggio a Gerusalemme per le feste.

dere che nel vangelo di Giovanni viene attribuita un'importanza straordinariamente grande all'evento verificatosi nell'ultimo giorno della vita di Gesù e alla sua comprensione, vale a dire soprattutto alla sua morte in croce. Ciò è sottolineato anche dal fatto che già nella prima parte la passione e la morte di Gesù sono continuamente tenute presenti. Qui sembra stare il problema decisivo. Qui sta evidentemente la questione più grave nella descritta situazione della comunità: come può essere il Messia uno che è stato giustiziato così vergognosamente in croce, visto che con il Messia arriva il regno della giustizia, in cui l'ingiustizia dei violenti non può più trionfare²²? Giovanni cerca di scoprire e di mostrare come sia possibile pensare che Dio è presente e agisce in questo determinato destino di Gesù. A questo scopo egli ricorre a diverse idee e le elabora. Una, che ricorre in continuazione e che abbraccia tutto il vangelo, è l'idea dell'inviato. Alla sua luce è forse possibile caratterizzare nel modo migliore le due parti del vangelo: 1. L'attività di Gesù come inviato di Dio trova credenti e non credenti (1,19–12,50). Il Gesù che cammina verso la croce si presenta ai credenti come colui che torna a Dio e promette loro la sua presenza nello Spirito (13,1–20,29). Giovanni però, prima di cominciare a raccontare la storia di Gesù, indica molto chiaramente con il prologo la prospettiva in cui questa storia va letta e ascoltata.

²² Cfr. già HEITMÜLLER, *Komm.*, 17.