

Il processo di formazione del QV

Consapevoli di un certo (inevitabile) grado di ipoteticità, ci pare tuttavia necessario tentare una ricostruzione complessiva che interpreti al meglio l'insieme dei dati a nostra disposizione. Il processo attraverso il quale si è prodotto quello che chiamiamo «il vangelo secondo Giovanni» può essere sommariamente ricapitolato in quattro tappe¹.

Può essere utile ricordare già in avvio che domande del tipo «quando e dove fu scritto il QV?» troveranno una risposta articolata. Il «quando?» del QV abbraccia un'ampia sezione di tempo: dal 28-30 fin verso la fine del I secolo². Il «dove?» del QV va dalla Palestina all'Asia minore.

1. Il testimone oculare all'origine del vangelo

1.1 Considerazioni introduttive

La tradizione cristiana antica, a partire da Ireneo di Lione, ha identificato l'autore del QV con Giovanni l'apostolo, il figlio di Zebedeo e il fratello di Giacomo; a lui il vangelo farebbe riferimento con l'enigmatica espressione «il discepolo che Gesù amava».

Per una valutazione critica del dato conviene procedere tenendo inizialmente distinte queste tre figure: il discepolo amato (d'ora in poi DA), l'autore del vangelo, Giovanni il figlio di Zebedeo. Cosa dice il racconto giovanneo di ciascuna di queste tre figure?

1. Giovanni di Zebedeo è ricordato unicamente in 21,2, all'interno di una lista di sette discepoli, di cui due (gli ultimi) restano avvolti dall'anonimato: «i [figli] di Zebedeo» occupano il penultimo posto della lista³. In questo passaggio, egli non è identificato esplicitamente né col DA, né con l'autore del vangelo.

2. A riguardo del proprio autore, il QV dà un'importante indicazione in 21,24⁴: «il discepolo che continua a rendere testimonianza su queste cose, avendole scritte una volta per tutte» è qui esplicitamente identificato con il DA.

3. I passi del vangelo in cui compare la misteriosa figura di questo discepolo, costantemente avvolto dall'anonimato, si dividono in due gruppi: ci sono cinque testi espliciti (13,23-25; 19,25-27; 20,2-10; 21,7; 21,20-24) e ci sono tre testi in cui la sua presenza non è espressamente indicata, anche se può essere ritenuta praticamente certa (19,35), probabile (18,15-18), possibile (1,35-42).

È evidente che il profilo di questo personaggio conosce delle variazioni significative in base all'integrazione o meno dei passi non espliciti nella costruzione del suo ritratto. In particolare, l'accoglienza di 1,35-42 tra i passi relativi al DA fa di lui un testimone dell'intera vicenda narrata; in caso contrario, la presenza di questo discepolo sulla scena del racconto evangelico comincia soltanto con l'ultima cena (13,23-25). L'assunzione di 18,15-18 tra i testi che lo riguardano implica che egli abbia una notevole familiarità con l'ambiente dei

¹ Lo schema che Segalla in passato ha proposto a più riprese ci pare nella sostanza convincente: G. SEGALLA, «Giovanni (Vangelo di)», in P. ROSSANO – G. RAVASI – A. GIRLANDA (edd.), *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1988, 666-673; ID., «Il discepolo che Gesù amava» e la tradizione giovannea, in R. PENNA (ed.), *Il giovannismo alle origini cristiane. Atti del III convegno di studi neotestamentari*, RSB 3(1991)2, 11-35.

² Le testimonianze manoscritte dei papiri contribuiscono a stabilire il termine *ante quem*: entro il 125 d.C.

³ Come si vede il nome «Giovanni» non viene esplicitato; il versetto parla genericamente dei figli di Zebedeo, senza nemmeno dire quanti siano.

⁴ Si tratta dell'unica indicazione esplicita. Per i contatti lessicali tra 21,24 e 19,35, vari autori annoverano anche questo versetto del racconto giovanneo della passione e morte tra le testimonianze relative all'autore del vangelo: in 19,35 tuttavia non si fa menzione di un testimonianza *scritta*.

sommi sacerdoti di Gerusalemme il che potrebbe rappresentare un problema per la sua identificazione con Giovanni di Zebedeo, pescatore di Galilea.

Complessivamente egli è l'unico del gruppo dei discepoli ad essere presente in tutti i momenti cruciali che scandiscono la vicenda di Gesù, a partire dall'addio: la cena (13,23-26), l'interrogatorio davanti ad Anna (18,15-16), la crocifissione (19,26-27), la morte (19,35), la tomba vuota (20,2-10), la manifestazione del Risorto sul lago di Tiberiade (21,7.20-24). Essenziale al suo ritratto non è solo la fondamentale relazione con Gesù, ma anche quella con Pietro (cf. 13,23-26; 18,15-16; 20,2-10; 21,7.20-24). Il profilo simbolico e teologico del DA costruito dall'insieme dei passi che lo riguardano fa di lui, da un lato, l'intimo di Gesù, colui che ne accoglie la rivelazione e la penetra col massimo della profondità; dall'altro – e di conseguenza –, una figura di testimone capace di mediare anche per gli altri discepoli la conoscenza del mistero di Dio⁵. Il fatto che egli sia chiamato «il discepolo che Gesù amava» è poi da intendersi sullo sfondo di Gv 15,13-15⁶: egli è definito «l'amato» non perché Gesù ami lui a preferenza degli altri, ma perché l'amore che Gesù ha per i suoi, che si esprime nel rivelare il Padre (15,15) e nel donare la vita (15,13), ha trovato in lui a – differenza degli altri – piena e immediata accoglienza.

1.2 Il profilo simbolico (teologico) del DA

Come abbiamo ricordato sopra i passi interessati si dividono in due aree:

- testi espliciti: 13,23-25; 19,25-27; 20,2-10; 21,7; 21,20-24;
- testi in cui la presenza del DA non è esplicitamente indicata (estremamente probabile / probabile / possibile): 19,35; 18,15-18; 1,35-42.

Cominciamo dall'ultimo testo, quello in cui si fa l'identificazione tra il DA e l'autore del vangelo.

1.2.1 Il discepolo amato nel contesto di Gv 21,20-24

Il segmento finale del dialogo tra Gesù risorto e Pietro è tutto dedicato al discepolo che Gesù amava⁷. C'è prima un breve scambio tra Pietro e il Risorto (vv. 20-22); poi interviene il narratore con ben due versetti di intrusione (vv. 23-24).

Gesù risorto comunica a Pietro la sua volontà che il DA rimanga fino alla parusia: il venire è il venire ultimo. La comunità ha interpretato il detto nel senso di una promessa di restare in vita.

Nei vv.23-24 il narratore spiega che il misterioso detto di Gesù («Visto che voglio che egli rimanga finché io venga...») si riferisce ad una forma di «rimanere» che non è la vita fisica.

È più facile spiegare il passo se si suppone che quel discepolo sia già morto: la morte già avvenuta del DA ha gettato nella confusione la comunità. L'ultimo tra i testimoni oculari del Cristo, colui del quale si credeva che sarebbe stato ancora in vita al momento della parusia (il ritorno del Signore), è morto.

Il v.24 ha la funzione di indicare in termini positivi come vada inteso il rimanere promesso da Gesù: il DA «rimane» attraverso la testimonianza che ha lasciato e che si trova scritta nel suo vangelo. Il QV è il modo in cui egli rimane e il modo in cui si realizza la promessa di Gesù.

1.2.2 Il discepolo anonimo all'inizio del vangelo (Gv 1,35-42)

L'identificazione di questo discepolo ha suscitato reazioni contrastanti fin dall'epoca dei Padri. Una parte degli interpreti ritiene che questa figura non identificata nasconda il

⁵ Una equilibrata valutazione del significato di questa figura si trova in G. STÄHLIN, «phileo ktl.», in *GLNT* 14, 1115-1198, qui coll. 1160-1166.

⁶ Cf. M. MARCHESELLI, «Avete qualcosa da mangiare?». *Un pasto, il Risorto, la comunità* (Biblioteca di Teologia dell'Evangelizzazione 2), EDB, Bologna 2006, 193-194.

⁷ MARCHESELLI, «Avete qualcosa da mangiare?», 185-191.

discepolo che Gesù amava⁸: in questo modo egli sarebbe presente fin dall'inizio della vicenda narrata dal vangelo stesso. Fin dall'antichità, un'altra posizione ha avuto parecchi sostenitori: l'anonimo è Filippo, la cui identità viene svelata il giorno dopo⁹. Una terza posizione è che il discepolo anonimo non è identificabile: non corrisponde a nessun altro personaggio noto dal QV.

Segalla è per l'identificazione col DA: in questo modo si salva meglio la tradizione antica.

1.2.3 Il discepolo amato nel contesto della cena (Gv 13,23-26)

Questo passaggio costituisce la prima menzione esplicita del personaggio nel QV. In esso si riconoscono già le due relazioni fondamentali in rapporto alle quali viene dipinto il suo ritratto: quella con Gesù e quella con Pietro.

Il DA e Gesù. Questo passaggio descrive perfettamente la relazione unica che si stabilisce fra questo discepolo e Gesù. La posizione del DA è descritta in 13,23 secondo il modello di Gv 1,18. Egli occupa rispetto a Gesù la stessa posizione che il Logos incarnato ha verso il Padre. L'intimità ne fa un rivelatore, un testimone, un interprete.

Il DA e Pietro. Il discepolo che Gesù amava svolge una funzione mediatrice: tra Pietro (che rappresenta l'intero gruppo dei discepoli) e Gesù, ci sta lui. Pietro accede al Cristo attraverso il DA.

1.2.4 L'altro discepolo nel contesto del primo interrogatorio (Gv 18,15-16)

L'altro discepolo di cui si parla qui deve essere identificato col personaggio di cui ci stiamo occupando¹⁰?

Questo racconto è articolato in modo chiasmico: al centro (vv.19-24) Gesù, interrogato dentro il palazzo; sulle due ali (vv.15-18 e vv.25-27) Pietro e l'altro discepolo, che stanno fuori.

Il racconto è perfettamente costruito. Mentre all'interno del palazzo Gesù viene interrogato da Anna su «i suoi discepoli» (18,19), all'esterno due figure di discepoli si comportano in modo diametralmente opposto. Pietro rappresenta il fallimento del discepolato; il DA rappresenta il discepolo che permane nella sequela fino alla croce (cf. 19,26-27). Il fatto che Pietro si sia ostinato a seguire (cf. il «seguire» di 18,15) Gesù, fin dentro il cortile del palazzo, è in palese contrasto con quello che Gesù gli aveva detto alla cena: «Non puoi seguirmi ora» («seguire» in 13,36). Lungo tutto il racconto giovanneo precedente, Pietro ha mostrato di non voler accogliere l'amore di Gesù: col che ha mostrato di non capire di averne bisogno. Il DA invece è colui che assorbito completamente ogni manifestazione di amore di Gesù per l'uomo. Per questo Pietro fallisce e il DA riesce.

Segalla si oppone all'identificazione: sarebbe difficile conciliarla con la posizione tradizionale di Giovanni figlio di Zebedeo.

Schnackenburg si convince della plausibilità dell'identificazione e cambia idea in merito all'identità storica del DA.

1.2.5 Il discepolo amato presso la croce (Gv 19,26-27)

Il DA è l'unico ad essere costantemente presente a tutti i momenti decisivi dell'ora di Gesù. A volte, qualche altra figura è presente con lui, ma lui soltanto si trova regolarmente in tutte le situazioni: alla cena; all'interrogatorio; alla croce; alla morte; alla tomba vuota.

Nell'ora suprema della croce, Gesù fa di lui «il figlio»: egli lo consegna alla madre come «sostituto» di sé. Dicendo «Donna, ecco il tuo figlio», Gesù stabilisce il DA in quella

⁸ Per esempio, Y. SIMOENS, *Secondo Giovanni. Una traduzione e un'interpretazione*, EDB, Bologna 2000; orig. francese, *Selon Jean. I. Une traduction. II Une interprétation*, Editions de l'Institut d'etudes theologiques, Bruxelles 1997.

⁹ X. LÉON-DUFOUR, *Lecture I*, du Seuil, Paris 1988.

¹⁰ MARCHESELLI, «Avete qualcosa da mangiare?», 142-145.

posizione che gli era stata propria fino a quel momento. Potremmo dire che questo episodio fa del DA «il vicario di Cristo».

La scena ha un profondo valore simbolico che deve essere riconosciuto ad un duplice livello. *In termini generali*, il DA e la madre formano il nucleo della nuova famiglia a cui ciascuno è chiamato ad aggiungersi. Per questo livello del simbolismo basta il fatto che siano in due. *In termini più specifici* si deve dire che ciascuno dei due personaggi coinvolti veicola un simbolismo proprio. Secondo un'interpretazione largamente accettata, la madre di Gesù e il discepolo amato rappresentano entrambi la Chiesa, tuttavia la rappresentano in modo diverso: il discepolo rappresenta i discepoli di Gesù in quanto tali, cioè i singoli credenti nella Chiesa; la madre di Gesù rappresenta la Chiesa stessa nella sua funzione materna¹¹.

C'è però un altro aspetto da far emergere: il depositario della tradizione (= il DA) accoglie colei che simboleggia la fede e la disponibilità del popolo credente (la madre, la figlia di Sion). E viceversa.

a) Il livello più materiale di significato

Le parole di Gesù alla madre e al discepolo sono espressione di pietà filiale: questa è la lettura pressoché unanime del nostro episodio nei Padri. Esso esprimerebbe pertanto la preoccupazione di Gesù per la sorte anche materiale di colei che, dopo la perdita del figlio, resta senza appoggio in questo mondo. Questa dimensione concreta, materiale non è affatto estranea al vangelo di Gv, il vangelo dell'incarnazione: non c'è opposizione tra il livello materiale e quello spirituale.

b) Una scena di rivelazione

La particella «Ecco» è in origine una forma del verbo vedere. Essa pare conservare nell'uso giovanneo qualcosa della sua origine.

Dicendo «Ecco», Gesù invita a portare uno sguardo profondo sulla realtà percepita empiricamente dai sensi. Si tratta essenzialmente di «vedere» nel senso giovanneo di comprendere, penetrare.

Scene di questo genere punteggiano il racconto giovanneo a partire dall'incontro con Natanaele (1,47). Si ricordi poi la testimonianza di Giovanni Battista: «Ecco l'agnello di Dio» (1,29.36).

Giovanni non è il figlio di Maria. Dicendo alla madre «Ecco / guarda tuo figlio» Gesù indica a Maria qualcosa che non coincide semplicemente con la visione sensibile. Egli le svela il significato ultimo di ciò che gli occhi vedono sensibilmente.

Maria non è la madre di Giovanni. Anche al discepolo Gesù svela qualcosa che è invisibile agli occhi della carne. Quella donna che egli vede coi sensi è invitato a vederla per ciò che essa è in profondità: è sua madre!

c) La madre e il discepolo: nucleo della comunità messianica

1. *Un primo livello di significato simbolico.* Affidando reciprocamente l'una all'altro, Gesù costituisce una nuova famiglia. Essa è il nucleo della nuova realtà costituita da tutti coloro che professano la loro fede in Gesù.

¹¹ Il QV non usa mai il nome proprio della madre di Gesù: la considera piuttosto secondo il compito, la funzione. L'evangelista la chiama sempre «la madre di Gesù» e Gesù la chiama sempre «donna». Qual è l'origine di tali appellativi? Certo l'AT. Nell'AT e nel giudaismo Sion (la Sion ideale del tempo escatologico) è frequentemente presentata come donna e madre, specialmente in riferimento al patto e alla salvezza escatologici. Su Sion madre cf. Is 60,4; Bar 4,37; Sal 86,5 (LXX). Si ricordino specialmente quei passi in cui si parla del parto con cui Sion dà alla luce un popolo nuovo: Is 26,17-19; 49,20-22; 54,1; 66,7-11.

2. *Un secondo livello di significato simbolico* è legato alla decodificazione del significato che hanno le due figure lasciate nell'anonimato.

Nessuno dei due personaggi coinvolti ha un nome. Né qui, né altrove nel QV.

Giovanni e Maria sono identificazioni esterne al testo. Né qui né altrove l'evangelista alza il velo.

L'uso consapevole dell'anonimato favorisce una lettura simbolica delle due figure (e, almeno in parte, l'immedesimazione in esse da parte di chi ascolta / legge).

Maria è sempre chiamata donna o madre. L'evangelista la chiama sempre e soltanto «la madre» specificando «di Gesù» (2,1.3), o «di lui» (2,5.12; 19,25.25). In 19,26.26 egli abbandona ogni specificazione e parla, in termini assoluti, di «la madre». Gesù la chiama costantemente «donna» al vocativo: un uso che sorprende sulla bocca di un figlio che si rivolge a sua madre. L'ultima volta in cui le si rivolge però Gesù assume il termine madre: a questo punto però si tratta di tua madre. In conclusione, Gesù non la definisce mai «Mia madre». Per lui è la donna e la madre di Giovanni.

Giovanni è chiamato di regola «il discepolo che Gesù amava». Egli è colui Dal quale le manifestazioni dell'amore di Gesù sono accolte senza reticenze e senza resistenze.

La madre / donna. Senza cessare di essere una figura individua la madre / donna ha un significato simbolico. Dietro queste espressioni ci sta l'immagine biblica (profetica) della figlia di Sion. Maria rappresenta il popolo dell'alleanza. Di quale alleanza? Dell'antica alleanza che è giunto alla soglia dello stabilirsi definitivo di tale alleanza. È Israele portato alla soglia dell'*eschaton*.

Il discepolo. Egli è il prototipo di ogni discepolo di Gesù. Perché essere amati da Gesù è il fondamento e l'essenza di ogni esistenza discepolare.

In questa ottica, che significato hanno le parole alla madre: «Donna ecco tuo figlio»?

Israele, portato alla soglia dell'alleanza nuova, si apre a ricevere chiunque, amato da Gesù, ne diventa discepolo. La comunità del messia è formata dagli israeliti credenti e dai credenti che provengono dai popoli della terra.

In questa ottica, che significato hanno le parole al discepolo: «Ecco tua madre»?

Giovanni prende la donna tra ciò che gli appartiene, tra ciò che è suo (19,27). Il discepolo amato riconosce che Israele è la madre, la matrice da cui proviene la salvezza (Gv 4,22).

Il QV è stato scritto quando il tempio di Gerusalemme era ormai distrutto e la comunità scaturita dalla testimonianza di Giovanni si era trasferita ad Efeso e si era aperta ai gentili. Israele resta però la matrice di questa comunità mista, resta per sempre nel suo patrimonio genetico.

3. *Un terzo livello di significato simbolico:* l'ecclesiologia giovannea. Con queste parole Gesù, installa il discepolo nel ruolo che fino a questo momento era suo. Giovanni è davvero il vicario di Cristo. Il posto che fino a questo momento era occupato dal Logos incarnato viene ora preso dal discepolo.

C'è qui l'essenza dell'ecclesiologia giovannea: la Chiesa come prolungamento dell'incarnazione. Mentre il Logos lascia il mondo, è il discepolo che ne prolunga la presenza.

4. *Un ultimo livello di significato simbolico* è legato al fatto che egli è anche «il testimone» e l'autore del vangelo (che è, appunto, la sua testimonianza).

Giovanni discepolo amato è il prototipo di ogni discepolo. Egli però è anche l'autore del vangelo. Nel momento in cui il Logos incarnato lascia questo mondo e torna al Padre è il suo testimone che continua a rendere accessibile la rivelazione.

In questa ottica, la madre incarna anche quella dimensione che è essenziale per la comunità dei credenti: la fede, l'accoglienza fiduciosa della parola del Logos divino; che adesso diventa accoglienza della testimonianza del suo «vicario». Dopo che Gesù ha lasciato questo mondo, l'adesione alla parola assume la forma dell'adesione alla testimonianza, specificamente a quella forma sublime di testimonianza resa al Logos incarnato dal discepolo amato.

1.2.6 Il testimone al momento della morte di Gesù (Gv 19,35)

Questo passo non può che far riferimento al DA. Egli appare qui, da un lato, come testimone oculare degli avvenimenti. Dall'altro, il suo vedere è un vedere che coglie il senso: egli è garante del significato degli avvenimenti stessi. Testimone oculare e garante del senso degli avvenimenti: questa è la sua doppia funzione.

Inoltre, in questo testo appare già nettamente la relazione tra la sua testimonianza e le future generazioni cristiane (ricorda quanto abbiamo detto subito sopra sul simbolismo del DA e della madre): «Affinché anche voi crediate».

1.2.7 Il discepolo amato alla tomba vuota (Gv 20,2-10)

Ancora una volta il DA è il primo sui luoghi in cui si compie il destino del Rivelatore e Salvatore¹². Il ruolo di Pietro non è affatto sminuito o dimenticato: il narratore riconosce il ruolo tradizionale di Pietro e le prerogative che gli sono connesse. Non si mette in discussione il primato di Pietro: gli viene affiancato quello del DA.

Il discepolo che Gesù amava ha il proprio primato nell'ordine della comprensione e della fede: egli è, anche in questo caso, testimone del destino del Cristo e colui che ne dà per primo la giusta interpretazione. Solo lui comprende il segno della tomba vuota, indipendentemente dalla Scrittura che i discepoli ancora non capiscono.

Il DA «nella tomba vuota» ha visto un segno: egli ha letto il sepolcro vuoto e la disposizione dei panni funerari come un segno. Il segno giovanneo è una realtà materiale in cui si rivela il divino. C'è segno là dove si dà compresenza dei due elementi: il dato fisico, percepibile dai sensi, e il di più che vi si può scorgere e che in esso si rende presente. Grazie alla sua capacità di vedere, dentro e al di là della realtà materiale, ciò che in essa si rivela di trascendente, per il discepolo che Gesù amava la tomba vuota e la disposizione dei panni funerari è diventata un segno¹³. Segno che è accaduto quanto predetto da Gesù: «nessuno mi toglie l'esistenza; io ho il potere di deporla e il potere di prenderla di nuovo» (10,17-18). Segno pertanto del divino possesso della vita da parte di Gesù.

1.2.8 Il discepolo amato nel contesto della pesca (Gv 21,3-13)

Questo passaggio presenta in forma drammatica il ruolo testimoniale di quel discepolo¹⁴. La sua testimonianza è decisiva per riconoscere l'identità di Gesù fino a quel momento presente ma non riconosciuto dai suoi.

Il testo scritto del vangelo è il modo in cui si prolunga nel tempo quella funzione testimoniale del DA, che il racconto della pesca ci ha descritto in forma drammatica (21,7).

1.3 Cosa significa che Gesù ama qualcuno secondo il QV

Qual è significato dell'espressione con cui è identificato questo personaggio?

(a) L'amore di Gesù «per» trova la sua descrizione più chiara in Gv 15,13-15. Sono due i momenti che caratterizzano l'amore di Gesù:

¹² Per saperne di più, cf. M. MARCHESELLI, «Chi è beato? Vedere e non vedere in Gv 20,1-18 e 29,29», in *Parola Spirito e Vita* 57(2008), 163-180.

¹³ Così anche LÉON-DUFOUR, *Lecture IV*, 207.212.

¹⁴ Per saperne di più, cf. MARCHESELLI, «Avete qualcosa da mangiare?», 196-200.

- il primo momento è quello che fa passare dalla condizione di schiavo a quella di amico: si tratta della rivelazione del Padre che impegna tutta la vicenda terrena di Gesù;
- il secondo momento è quello in cui Gesù pone la sua esistenza per l'amico (reso tale da quanto descritto in precedenza): si tratta della croce, luogo in cui l'amore raggiunge il suo apice.

(b) Il DA, nel racconto giovanneo, è caratterizzato rispetto agli altri precisamente per questi due aspetti:

- egli ha penetrato con estrema profondità il mistero della rivelazione (primo livello dell'amore di Gesù)¹⁵;
- egli era presente presso la croce di Gesù nel momento in cui «li amò sino al culmine» (secondo livello dell'amore di Gesù)¹⁶.

(c) Il «discepolo che Gesù amava» è tale nel racconto giovanneo perché in lui l'amore di Gesù ha chiaramente raggiunto il suo obiettivo: non è stato rifiutato, è stato accolto senza reticenze.

Non si tratta di un'espressione che rimarca una sorta di predilezione da parte di Gesù, ma di un'espressione che sottolinea la totale ricettività di quel discepolo nei confronti dell'amore di Gesù. L'eccezionalità non sta nell'amore che Gesù gli porta, ma nella sua ricezione di tale amore. Tutti i discepoli sono «amati da Gesù»: ma questo discepolo è colui dal quale l'amore di Gesù è stato accolto senza resistenza alcuna.

1.4 L'identità storica del DA

1.4.1 Una figura puramente ideale?

Si tratta di una figura soltanto ideale? Si tratta di una pura costruzione letteraria? Nella storia dell'esegesi spesso si è voluto opporre storia e simbolo¹⁷. Una nutrita schiera di autori ha, pertanto, sostenuto il puro valore simbolico di questa figura negando qualunque consistenza storica¹⁸.

Ecco una rassegna delle principali letture della figura di questo discepolo in termini di costruzione fittizia.

Il rappresentante del gruppo ideale dei credenti: A. Loisy.

Il modello del discepolato, nel senso del prototipo di un discepolato che trasforma i ricettori della rivelazione in soggetti portatori della rivelazione: M. Dibelius (1927).

La cristianità dei provenienti dal paganesimo: R. Bultmann (1964)¹⁹. Più precisamente: il simbolo della Chiesa dei gentili, invitata ad unirsi alla Chiesa madre che proviene da Israele.

Il titolare ideale della testimonianza apostolica che scorre dal cuore di Gesù ai cuori degli ascoltatori: H. Lietzmann (1953).

¹⁵ Due dati vanno soprattutto menzionati: l'insistenza sulla sua collocazione nel quadro della cena («sul petto di Gesù») e il fatto che questo discepolo sta all'origine del QV.

¹⁶ Si ricordi il racconto giovanneo di Gesù in croce: la madre e il DA.

¹⁷ Proponendosi di mediare fra una visione del DA puramente letteraria e una in termini di singolo individuo storico, S.M. Schneiders ha formulato la seguente ipotesi: il DA sarebbe un paradigma testuale del discepolato ideale, che trova una realizzazione diversificata in più di un personaggio del racconto giovanneo. Il personaggio giovanneo le cui caratteristiche ricalcano più da vicino quelle del DA sarebbe la donna di Samaria. Cf. S.M. Schneiders, «“Because of the Woman's Testimony...”». Reexamining the Issue of Authorship in the Fourth Gospel», in *NTS* 44(1998), 513-535. L'autrice è convinta che, all'epoca della stesura del vangelo, le donne fossero più significative a livello di *leadership* ecclesiale di quanto finora si sia voluto ammettere.

¹⁸ Tra questi autori vanno annoverati Jülicher, Loisy, Dibelius, Bultmann, Lietzmann, Kragerud, Käsemann, Kügler. Cf. J. ERNST, *Giovanni. Un ritratto teologico*, Morcelliana, Brescia 1994, 20-21.

¹⁹ Per Gv 21 si deve fare un discorso a parte.

Il rappresentante di un servizio ecclesiale pneumatico che si discosta consapevolmente dal ministero della comunità rappresentato da Pietro: A. Kragerud (1959).

L'incarnazione del testimone ideale: E. Käsemann (1967).

La personificazione dell'origine apostolica della comunità giovannea: J. Kügler.

Ci pare che la storicità del personaggio debba essere ammessa per una serie di ragioni.

- Dal punto di vista letterario, il DA è presentato allo stesso modo di Pietro e Giuda, gli altri due personaggi principali messi in scena da Gv, la cui storicità è incontestabile;

- L'opposizione costante tra i ruoli che Pietro e il DA sono chiamati a giocare, prima e dopo la Pasqua, si comprende solo se il DA è veramente esistito;

- Non si capirebbe perché la morte di questo personaggio avrebbe gettato confusione nella comunità, come appare chiaramente dal c. 21, se si trattasse di una finzione letteraria;

- La stessa funzione che il personaggio è chiamato a svolgere non si giustifica se non si tratta di una figura storica. Se questo personaggio deve legittimare il vangelo come testo scritto, deve trattarsi di una figura centrale e riconosciuta dalla cerchia giovannea.

Si aggiunga poi la «tendenza generale della Chiesa primitiva a non inventare liberamente delle figure simboliche, bensì a collegare i propri intenti di idealizzazione a figure storicamente afferrabili»²⁰.

1.4.2 Le identità suggerite

Chi è il DA, dal punto di vista dell'identità storica? *La tradizione antica* dipende da Ireneo, che opera per primo l'identificazione con Giovanni figlio di Zebedeo. Sulla base dell'evidenza interna *i moderni* sono giunti a conclusioni piuttosto variegata.

Soltanto tre ipotesi meritano di essere considerate:

- Giovanni, figlio di Zebedeo, fratello di Giacomo;

- Giovanni il presbitero (che non è Giovanni l'apostolo);

- un discepolo anonimo della Giudea (di Gerusalemme).

L'ultima soluzione si limita a ricostruire il profilo della figura coi dati interni al QV e fa leva sul fatto che il DA non compare (esplicitamente) prima dell'ultima cena.

a) Giovanni figlio di Zebedeo

L'identificazione con Giovanni fratello di Giacomo e figlio di Zebedeo risale a Ireneo vescovo di Lione e va datata tra il 180 e il 200. Propriamente Ireneo parla di «Giovanni il discepolo del Signore». L'identificazione è poi fatta esplicitamente da Eusebio nel IV secolo.

- Ireneo di Lione: D. RIGHI, *Fonti per lo studio della storia della Chiesa*, § 906.

Giovanni il discepolo del Signore che riposò sul suo seno, pubblicò anch'egli il vangelo mentre dimorava ad Efeso.

- La notizia di Papia riportata da EUSEBIO, *Storia ecclesiastica* 39,4.

L'interpretazione che Eusebio dà della notizia di Papia: cf. *Storia ecclesiastica* 39,5-7.

L'obiezione al dato tradizionale viene da una valutazione interna al vangelo stesso. Gli elementi interni portati contro l'identificazione con Giovanni figlio di Zebedeo sono i seguenti: uno scritto così elevato mal si combina con l'immagine di un pescatore di Galilea e con quel (poco) che sappiamo dai vangeli sinottici su Giovanni figlio di Zebedeo.

²⁰ Si aggiunga poi la «tendenza generale della Chiesa primitiva a non inventare liberamente delle figure simboliche, bensì a collegare i propri intenti di idealizzazione a figure storicamente afferrabili»: ERNST, *Giovanni*, 21.

Resta il valore della testimonianza di Ireneo: come avrebbe potuto il vescovo di Lione inventare le notizie su Giovanni l'apostolo autore del Quarto Vangelo, alla luce della sua diretta conoscenza di Policarpo? E se un perché può essere indicato (guadagnare il QV alla grande Chiesa, contro gli gnostici), resta comunque molto difficile spiegare come mai le posizioni di Ireneo sarebbero state accettate se infondate.

Una parte della critica continua pertanto a ritenere accettabile dal punto di vista dell'attendibilità storica l'indicazione di Ireneo: cf., per esempio, G. Segalla. Nell'introduzione del suo commentario a Giovanni (1966), Brown concludeva la sua riflessione così: «Non pensiamo quindi che sia non scientifico sostenere che Giovanni figlio di Zebedeo sia probabilmente la fonte della tradizione storica che sta dietro il Quarto Vangelo»²¹. Nel 1997 lo stesso Brown scriveva: «è ora riconosciuto che tali congetture della fine del sec. II su personaggi che erano vissuti un secolo prima erano spesso semplificate e che la tradizione sull'autore era talvolta più preoccupata dell'autorità che stava dietro a uno scritto biblico che non dello scrittore materiale»²².

«Giovanni, Vangelo di» in P. BOLOGNESI – L. DE CHIRICO – A. FERRARI (edd.), *Dizionario di teologia evangelica*, EUN, Marchirolo (Varese) 2007, 312-313: «possiamo dire che le evidenze interne sono univoche e definitive a suo favore. A ciò si aggiunge la testimonianza di Ireneo da Lione», a favore di Giovanni figlio di Zebedeo.

b) Identificazione con un altro personaggio noto

Suggerimenti stravaganti. Si arriva almeno a 9 identificazioni proposte nel corso della storia dell'interpretazione.

Personaggi che ci sono noti (anche o solo) dal QV: *Tommaso* (J.H. Charlesworth), *Lazzaro* (B.R. Grey Griffith, R. Eisler, F.V. Filson, J.N. Sanders, K.A. Eckhardt²³, V. Eller, V. Cernuda), *Giuda non l'Iscriota* (J.J. Gunther²⁴), *Natanaele* (Catchpole), *Andrea* (K. Berger).

Personaggi che conosciamo dal NT: *Paolo* (B.W. Bacon), *Giovanni Marco* (J.N. Sanders²⁵; P. Parker, J.E. Bruns, L. Johnson, J.R. Porter – D.G. Rogers: l'ipotesi andava forte negli anni '60), *Mattia* (E.L. Titus), *il giovane ricco* (H.B. Swete, F.W. Lewis²⁶).

Giovanni l'anziano / il presbitero. L'identificazione con Giovanni l'anziano ha ripreso quota recentemente: tra coloro che ne sono sedotti dobbiamo annoverare M. Hengel²⁷, J. Ernst, X. Léon-Dufour, V. Mannucci, M.-L. Rigato.

L'identificazione con Giovanni il presbitero è una teoria moderna che si basa su un'informazione che Eusebio fa risalire a Papia vescovo di Gerapoli (che scrive intorno al 130). Sembra che, oltre a parlare di Giovanni di Zebedeo, Papia parli di un altro Giovanni che era in grado di dare notizie su Gesù²⁸.

²¹ R.E. BROWN, *Giovanni. Commento al Vangelo spirituale*, Cittadella, Assisi 1979, CXX.

²² R.E. BROWN, *Introduzione al Nuovo Testamento*, Queriniana, Brescia 2001, 502.

²³ Il nome Lazzaro diventò uno pseudonimo per Giovanni figlio di Zebedeo, dopo che questi fu risuscitato da morte.

²⁴ Identifica il DA con uno dei Dodici che non è Giovanni il figlio di Zebedeo, ma un fratello di Gesù che fu l'ultimo dei Dodici a seguirlo: Giuda, non l'Iscriota.

²⁵ Ci sono due discepoli che Gesù amava: il DA era Lazzaro, mentre l'altro discepolo di 20,2 era Giovanni Marco, alias Giovanni di Efeso (sic!). Lazzaro era il discepolo amato, ma Giovanni Marco fu il quarto evangelista.

²⁶ Questo giovane ricco è poi Lazzaro (sic!).

²⁷ M. HENGEL, *La questione giovannea* (SB 120), Paideia, Brescia 1998; orig. tedesco, *Die johanneische Frage*, Mohr, Tübingen 1998.

²⁸ BROWN, *Giovanni*, CIX fa comunque osservare che «non vi è nell'antichità la minima prova positiva per considerare Giovanni il Presbitero come l'autore del Quarto Vangelo... Che l'evangelista fosse Giovanni il Presbitero è una teoria moderna».

c) Identificazione con un personaggio anonimo

- Un sacerdote di Gerusalemme.

Per alcuni il sacerdote di Gerusalemme si chiamava Giovanni: J. Colson, J. Winandi, M.-É. Boismard.

Colson si appoggia sulla testimonianza di Policrate d'Efeso e su Gv 18,16-18.

Per Winandi la questione del DA andrebbe affrontata congiuntamente con quella dell'identità del Giovanni di cui parlano i primi capitoli degli Atti: nemmeno lui è il figlio di Zebedeo. Il DA è un sacerdote di Gerusalemme di nome Giovanni.

Per Boismard Gv 21 è l'opera di un redattore influenzato da Luca. A questa figura, a cui dobbiamo l'ultima redazione del QV, si deve anche *la fusione di due figure*: il DA, che secondo la tradizione più antica è un sacerdote di Gerusalemme, diventa un discepolo del Battista (c 1) e un pescatore di Galilea (c 21).

- Un giudeo eterodosso ex discepolo del Battista.

- Un esseno di Gerusalemme: E. Ruckstuhl, B.J. Capper.

Ruckstuhl descrive il DA come un monaco degli esseni di Gerusalemme. Egli era un esseno e anche in sacerdote. Forse faceva parte della delegazione inviata al Battista secondo Gv 1,19-28. L'ultima cena fu una cena pasquale essena, nella foresteria dei monaci esseni: il padrone di casa ospitante prese il posto privilegiato, al fianco di Gesù. Il discepolo era un amico del sommo sacerdote sadduceo e, con grande verosimiglianza, era anche il discepolo non nominato di 1,35-40.

Che il nostro discepolo fosse un sacerdote esseno e che avesse legami col circolo dei sommi sacerdoti sadducei, potrebbe anche spiegare perché dalla tradizione giovannea, e soltanto da essa, apprendiamo che i capi giudei hanno inviato un'ambasceria di sacerdoti e leviti a Giovanni il Battista.

Nell'ipotesi che uno dei due non nominati di 21,2 sia il DA, la connessione con 1,35ss diventa significativa: avremmo pure in questo caso la ripresa della medesima coppia, nei medesimi termini, all'inizio e alla fine del vangelo: Andrea e il DA sono quegli «altri due dei suoi discepoli».

- Più personaggi anonimi, tra cui anche figure femminili: S.M. Schneiders.

Questa autrice si propone di mediare fra una visione del DA puramente letteraria e una in termini di singolo individuo storico. Il DA è un paradigma testuale del discepolato ideale che si realizza diversamente in vari personaggi del racconto. Le donne erano più significative a livello di *leadership* ecclesiale di quanto finora si sia voluto ammettere.

1.5 Il DA è l'autore del vangelo?

Cominciamo col riflettere sulle seguenti considerazioni²⁹.

Nella terminologia della critica letteraria moderna «autore» e «scrittore» sono spesso termini sinonimi; quando non lo sono è d'uso identificare il collaboratore letterario non meno dell'autore principale. L'antichità non condivise questo senso raffinato del riconoscimento di collaborazione, e spesso gli uomini i cui nomi sono associati ai libri biblici non misero mai penna sul papiro. Perciò, quando si considerano i libri biblici molte volte dobbiamo distinguere tra l'*autore*, di cui il libro esprime le idee e lo *scrittore*. Gli scrittori coprono tutta la gamma che va dai segretari scrivani che servilmente copiavano il dettato dell'autore, fino ai collaboratori altamente indipendenti che, lavorando su un abbozzo delle idee dell'autore, davano il proprio stile letterario all'opera definitiva...

Anche se limitiamo il carattere di autore alla responsabilità delle idee fondamentali che appaiono in un libro, i principi che determinano l'attribuzione di paternità nella Bibbia sono abbastanza

²⁹ BROWN, *Giovanni*, CIII-CIV.

ampi... Nel rivolgere ora la nostra attenzione alle prime testimonianze circa la paternità del Quarto Vangelo dobbiamo tener presente il vasto contenuto del concetto di autore nell'antichità, per non correre il rischio di far dire a queste testimonianze più di quanto intendessero dire. A volte l'«autore» di un libro è semplicemente una designazione dell'autorità che sta dietro di esso.

Secondo l'idea antica, il DA potrebbe anche essere chiamato l'autore del vangelo. «Autore» non è infatti inteso nell'antichità nel senso stretto che ha assunto per noi, soprattutto a motivo dell'invenzione della stampa. Se tuttavia con «autore» si intende chi ha materialmente scritto il vangelo, allora questo è un titolo da riservarsi probabilmente ad una figura distinta dal DA.

A quale livello si inserisce l'apporto di questo personaggio (DA) il cui rapporto decisivo col QV non è seriamente messo in discussione dai più? Il DA sta all'origine di quel processo complesso che ha portato alla formazione del QV, sta all'origine della tradizione su Gesù che conosciamo attraverso il QV.

Come spiegare, allora, l'espressione di 21,24 «questo è il discepolo che rende testimonianza di queste cose e le ha scritte»? Intanto è bene osservare che, almeno i vv. 24-25 del c. 21 non può averli scritti lui. Inoltre il verbo «scrivere» può significare «far scrivere», come appare chiaramente anche all'interno dello stesso vangelo di Gv: 19,22³⁰. A spiegare 21,24 basta pertanto che il DA stia all'origine del processo di stesura del vangelo.

La prima tappa nella formazione del QV è dunque rappresentata da quella figura testimoniale di cui si parla un'ultima volta in 21,24: egli «rimane» precisamente nella testimonianza scritta del suo vangelo. Gv poggia, in ultima analisi, su un testimone oculare ed è un vangelo testimoniale.

2. Il formarsi della tradizione giovannea

2.1 In Palestina, prima del 70 d.C.

La tradizione che confluirà nel testo scritto del vangelo si plasma nell'arco di vari decenni³¹, inizialmente in un contesto palestinese e in lingua aramaica. Il procedimento per cui in alcuni passaggi del vangelo sono state conservate parole aramaiche non si spiega per un gusto dell'esotico³², ma va interpretato come una traccia dell'origine della tradizione giovannea nel suo complesso. Il vangelo tradisce una buona conoscenza dell'antica topografia e toponomastica della Palestina e di Gerusalemme³³. La tradizione giovannea fu modellata dall'incontro con ambienti del giudaismo non farisaico, che persero d'importanza dopo la fine catastrofica della prima rivolta giudaica: il mondo samaritano e quello di Qumran. Anche la conoscenza che Gv mostra del tempio, con le sue feste e il suo culto, può essere invocata come indizio dell'ambiente e del periodo in cui si è formata la tradizione.

2.2 Ricordo che struttura il senso

La peculiare tradizione giovannea si autocomprende essenzialmente come *ricordo* (*mimnē(i)skomai*) di quello che Gesù ha detto e fatto (anche nel senso di «subito»!), un

³⁰ Non è certo Pilato colui che materialmente ha scritto: egli ha solo fatto scrivere.

³¹ Il *terminus a quo* è il 30 (la Pasqua di morte e risurrezione), il *terminus ante quem* il 70 (la distruzione del tempio di Gerusalemme).

³² Si tratta principalmente, ma non solo, di nomi propri: rabbi / rabbuni (1,38; 20,16); messia (1,41; 4,25); Cefa (1,42); Siloe (9,7); Tommaso (11,16; 20,24; 21,2); Gabbata (19,13); Golgota (19,17).

³³ Cf. per esempio, M. HENGEL, «Das Johannesevangelium als Quelle für die Geschichte des antiken Judentums», in ID., *Kleine Schriften, II. Judaica, Hellenistica et Christiana* (WUNT 109), Mohr, Tübingen 1999, 293-334. Tra i dettagli del racconto giovanneo che mostrano una grande solidità storica e che contribuiscono alla nostra conoscenza del giudaismo palestinese del I secolo, Hengel pone anche le indicazioni relative alle feste delle Capanne e della Dedicazione e ai due sommi sacerdoti Anna e Caifa.

ricordo che si sveglia dopo la glorificazione di Gesù e il dono dello Spirito da parte sua (Gv 2,22; 12,16). Questo ricordo non è il tornare alla memoria di qualcosa che si era momentaneamente dimenticato, quanto piuttosto la percezione del significato profondo degli eventi, un senso mai compreso prima. La tradizione giovannea dà forma a tale ricordo attraverso il lessico delle Scritture di Israele, la cui comprensione è pure l'effetto della risurrezione di Gesù e dell'azione dello Spirito (Gv 20,9)³⁴.

2.3 Tradizione giovannea e tradizione sinottica

La *Vita Jesu* raccontata dal DA mostra alcune convergenze fondamentali con la tradizione sinottica. Le linee essenziali della vita di Gesù sono, nell'uno e nell'altro caso, costituite dal ministero preparatorio di Giovanni Battista, da un'attività galilaica di Gesù, da una sua attività gerosolimitana e dagli eventi di passione, morte e risurrezione. Eppure il racconto giovanneo della vicenda di Gesù prende largamente le distanze da quello sinottico già dal punto di vista della cronologia generale, che è sensibilmente più lunga di quella sinottica³⁵; poi, dal punto di vista della distribuzione geografica, con un predominio assoluto dell'attività gerosolimitana di Gesù³⁶. Tra la tradizione giovannea e quella sinottica ci sono anche sporadici contatti a livello di singole pericopi: oltre ad alcuni episodi del racconto di passione e morte, si possono ricordare il racconto della purificazione del tempio, della moltiplicazione dei pani, dell'unzione di Betania e dell'ingresso in Gerusalemme, della pesca miracolosa. Tuttavia, quanto più si guarda da vicino il racconto giovanneo, tanto più le somiglianze appaiono relative: anche nei racconti comuni le differenze sono impressionanti e la tradizione giovannea finisce sempre per porre l'accento su aspetti che in quella sinottica o sono assenti o sono del tutto marginali.

2.4 L'azione dello Spirito di verità

Due fattori principali contribuirono a determinare le peculiarità giovannee: l'origine testimoniale della tradizione e la particolare autocoscienza che il testimone e la sua cerchia avevano di essere strumenti dello Spirito di verità³⁷. La tradizione giovannea può permettersi di essere così marcatamente autonoma per il fatto che la figura che sta alla sua origine è un testimone oculare della vicenda del Logos incarnato³⁸. Essa può permettersi una tale originalità perché è consapevole di essere penetrata più profondamente, in forza della presenza e dell'azione dello Spirito, nel mistero di Gesù che è la verità: è la testimonianza dello Spirito che si riflette nella testimonianza della tradizione giovannea (Gv 15,26-27); l'insegnamento dello Spirito ha destato un ricordo che sa cogliere il senso ultimo di tutte le parole dette da Gesù (Gv 14,26); il Paraclito, lo Spirito della verità, ha introdotto in una comprensione più piena della verità (Gv 16,13). I passi relativi allo Spirito di verità, che punteggiano i lunghi discorsi di congedo, sono prima di tutto l'attestazione del modo in cui la cerchia giovannea concepiva la propria trasmissione della tradizione relativa a Gesù³⁹.

³⁴ Cf. M. MARCHESELLI, «Davanti alle Scritture di Israele: processo esegetico ed ermeneutica credente nel gruppo giovanneo», in E. MANICARDI – G. BORGONOVO (edd.), *Processo esegetico ed ermeneutica credente: una polarità intrinseca alla Bibbia. XL Settimana Biblica Nazionale, RSB 22(2010)1-2*, 175-195.

³⁵ Nel testo finale sono ricordate tre pasque; una di esse (la seconda) proviene, però, dal dubbio c. 6.

³⁶ Gli episodi ambientati in Galilea si riducono esclusivamente a 2,1-12; 4,43-54; c. 6; 7,1-9; c. 21. Se si tiene conto della particolare natura dei cc. 6 e 21, restano tre brevi episodi.

³⁷ Hengel insiste a giusta ragione sulla straordinaria personalità teologica del testimone (cf. HENGEL, *La questione giovannea*, 261).

³⁸ Tra le istanze di Gv 21 c'è anche quella di accreditare presso le altre comunità cristiane l'affidabilità del DA e della sua testimonianza, che sta all'origine del vangelo scritto.

³⁹ Cf. J. ZUMSTEIN, «Mémoire et relecture pascale dans l'évangile selon Jean», in D. MARGUERAT – J. ZUMSTEIN (edd.), *La mémoire et le temps (Le Monde de la Bible 38)*, FS. P. Bonnard, Labor et Fides, Genève 1998, 153-170.

2.5 Teologia, comunità e scuola giovannea

Cosa si nasconde dietro la generica espressione, che abbiamo usato un paio di volte, di «cerchia giovannea»⁴⁰? Ci sono tre grandezze in gioco: teologia, scuola e comunità giovannea. La questione verte sull'esistenza o meno di tutte e tre queste grandezze (alcuni negano la seconda e / o la terza) e sul modo in cui si relazionano tra loro. La tradizione giovannea è espressione di una specifica teologia, di una specifica visione dell'esistenza credente: su questo punto non ci sono molte discussioni e la stessa cosa si potrebbe dire di qualunque autore del NT. A giudizio di una gran parte degli studiosi, però, la peculiare riflessione teologica giovannea è il riflesso (ma anche la causa originante) di una forma *sui generis* di cristianesimo che si sviluppò, almeno inizialmente, con modalità autonome rispetto al resto della Chiesa. La tradizione giovannea rifletterebbe, dunque, una forma di vita che fu praticata da un particolare gruppo di comunità cristiane delle origini, le quali avevano non solo una teologia peculiare, ma anche una struttura comunitaria specifica. A questo riguardo si usa normalmente parlare di «comunità giovannea». Attorno alla figura testimoniale del discepolo che Gesù amava non c'è, però, semplicemente una peculiare comunità di credenti, ma c'è anche un gruppo più ristretto di discepoli che forma la «scuola giovannea». La *comunità* e la *scuola* non coincidono: la scuola designa un gruppo di persone più ristretto all'interno della comunità, discepoli del discepolo amato che divengono infine i custodi e gli interpreti della tradizione originatasi da lui. L'esistenza di una comunità giovannea «separata», autonoma rispetto alle altre comunità di credenti in Gesù delle origini è stata contestata fortemente da Hengel: per lui ci fu certamente una scuola giovannea, ma nessuna comunità giovannea come realtà a sé stante. In questa discussione, entra in gioco il modo in cui si ricostruisce l'origine del cristianesimo: un ambito dove oggi fervono le ricerche e dove gli antichi paradigmi sono entrati in crisi, ma non se ne sono ancora affermati saldamente dei nuovi⁴¹. L'esistenza di una scuola giovannea è anch'essa una pura ipotesi: questa ipotesi aiuta, però, a collocare la formazione del vangelo all'interno di un ambito omogeneo di trasmissione e rende efficacemente ragione del fatto che il testo del vangelo presenti evidenza di più interventi successivi, ma non contraddittori tra loro⁴². La scuola è l'ambito sociologicamente e teologicamente coerente a cui si deve la trasmissione della tradizione giovannea. L'esistenza di una scuola comporta una lettura della traiettoria della comunità giovannea, e – parallelamente – una comprensione del formarsi del *corpus* giovanneo (vangelo e lettere), in termini di uno sviluppo sostanzialmente omogeneo e non come una serie di ripetute manomissioni.

3. La prima edizione del Vangelo

L'ipotesi che abbiamo già formulato, presentando le difficoltà poste dall'individuazione del piano del QV, è che Gv, come testo scritto, abbia conosciuto due edizioni successive.

⁴⁰ *Il circolo giovanneo* è il titolo originale di un celebre libro di O. Cullmann tradotto in italiano come *Origine e ambiente dell'Evangelo secondo Giovanni situato nel tardo giudaismo, nel gruppo dei discepoli di Gesù e nel cristianesimo primitivo*, Marietti, Torino 1976 (orig. tedesco *Der johanneische Kreis: sein Platz im Spätjudentum, in der Jüngerschaft Jesu und im Urchristentum. Zum Ursprung des Johannesevangeliums*, Mohr, Tübingen 1975).

⁴¹ Gli studi di Pesce si collocano in un certo senso agli antipodi di Hengel: per questo autore è esistito, fino alla seconda metà del II secolo, una gran numero di «cristianesimi» profondamente diversi tra loro. Oltre al già citato *Come nasce una religione*, cf. M. PESCE, «Il vangelo di Giovanni e le fasi giudaiche del giovanismo. Alcuni aspetti», in G. FILORAMO – C. GIANOTTO (edd.), *Verus Israel. Nuove prospettive sul giudeo cristianesimo*, Paideia, Brescia 2001, 47-67; A. DESTRO – M. PESCE, «Com'è nato il cristianesimo», in *ASE* 21(2004), 529-556.

⁴² Il sorgere e lo svilupparsi dell'ipotesi critica di una scuola giovannea è stato ampiamente ricostruito da Culpepper: R.A. CULPEPPER, *The Johannine School: An Evaluation of the Johannine-School Hypothesis Based on an Investigation of the Nature of Ancient Schools* (SBLDS 26), Scholars Press, Missoula 1975. Ci sono ovviamente ricezioni critiche di questa ipotesi: cf., per esempio, R. FABRIS, *Giovanni*, Borla, Roma 1992, 68-70.

3.1 Dove?

Il luogo in cui la tradizione giovannea si fissa per iscritto è verosimilmente Efeso: questo è il dato meno contestato della testimonianza di Ireneo. L'Apocalisse gioca pure un certo ruolo in questa localizzazione: nonostante difficoltà di vario genere, molti continuano giustamente a ritenere che il QV e l'Apocalisse provengano dal medesimo ambiente. Ora, le sette chiese a cui è destinata l'Apocalisse (cf. le lettere di Ap 2 – 3) sono tutte nel circondario di Efeso. Altre localizzazioni sono state proposte; esse risultano tuttavia poco convincenti⁴³.

3.2 Chi?

Il personaggio che materialmente produsse il testo scritto va identificato con un membro della scuola giovannea, un discepolo del discepolo amato; mentre il testimone era ancora in vita, fu lui a mettere per iscritto la tradizione. L'estensione di questa prima versione del vangelo era più breve di cinque capitoli rispetto all'attuale. Come abbiamo cercato di dimostrare nel capitolo precedente, ci pare ragionevole ipotizzare che il c. 6, i cc. 15 – 17 e il c. 21 non ne facessero parte.

3.3 La composizione della comunità destinataria del vangelo

Le ragioni del trasferimento in Asia Minore restano del tutto sconosciute. In ogni caso, l'arrivo ad Efeso ha significato per la comunità giovannea l'incontro con un ambiente cosmopolita, estremamente variegato dal punto di vista religioso e culturale. Qui la comunità chiarisce in modo definitivo a se stessa la portata universalista dell'annuncio di Gesù di Nazaret e la propria vocazione ad accogliere nel suo seno anche i gentili. Fino a questo momento essa è stata composta esclusivamente da ebrei che hanno creduto a Gesù come loro messia; ma ad Efeso, una grande città ellenistica, un luogo in cui gli ebrei vivono già da tempo «nella diaspora dei greci» (Gv 7,35), questa comunità «giudeo-cristiana» che è la comunità giovannea comincia ad insegnare anche ai greci (7,35), facendo l'esperienza che essi vengono attratti a Gesù innalzato (12,23).

Ad Efeso la tradizione giovannea, plasmatasi in un contesto palestinese e in lingua aramaica viene tradotta in greco: il passaggio dalla fase orale a quella scritta fu anche il passaggio ad un'altra lingua⁴⁴. La traduzione in greco delle parole aramaiche che punteggiano qua e là la trama del vangelo è un dettaglio dal profondo valore simbolico: tutto il vangelo si rispecchia in questo procedimento di traduzione. Sulla croce di Gesù sta la scritta in greco che egli è il messia di Israele e questa proclamazione è fatta e difesa da un gentile, Pilato, che evidentemente si sente da essa interpellato; ebbene, tutto il QV è la proclamazione in greco che Gesù di Nazaret è il messia che Israele attendeva e che questo messia è portatore di salvezza per il mondo. La comunità giovannea sta effettivamente facendo l'esperienza di come i gentili siano profondamente interpellati da questo Gesù e dal suo insegnamento.

⁴³ I candidati per il ruolo di luogo di composizione del QV sono Alessandria d'Egitto, Antiochia di Siria, la Transgiordania settentrionale, Efeso. Dopo aver soppesato gli argomenti portati a sostegno di ciascuna di queste localizzazioni, Brown conclude che, pur non escludendo l'ipotesi della Transgiordania, «la regione di Efeso si adatta alle prove interne di Giovanni meglio di qualunque altra proposta ed è il solo luogo che abbia delle attestazioni antiche» (R.E. Brown, *Introduzione al Vangelo di Giovanni*, Editò, aggiornato, introdotto e concluso da F.J. MOLONEY, Queriniana, Brescia 2007, 223). Per un'esposizione sistematica degli elementi che rendono plausibile Efeso (l'Asia minore) come luogo di origine del QV, cf. U.B. MÜLLER, «Die Heimat des Johannesevangeliums», in *ZNW* 97(2006), 44-63.

⁴⁴ Non crediamo che si possa sostenere che il vangelo sia la traduzione di un testo aramaico già fissato. L'ipotesi della tradizione orale in aramaico, che riprendiamo da Segalla, non rientra nelle ricostruzioni consuete proposte dalla maggior parte degli autori: Brown, ad esempio, preferisce parlare di una fase antica di formazione / composizione in un'area di lingua greca all'interno o vicino alla Palestina (BROWN, *Introduzione al Vangelo di Giovanni*, 223).

3.4 La comunità giovannea e «i giudei»

Nella grande città di Efeso viveva una colonia ebraica della diaspora⁴⁵. Il rapporto progressivamente sempre più conflittuale tra la comunità «giudeo-cristiana», raccolta attorno al DA, e il resto della comunità ebraica efesina ha lasciato una traccia profonda nel testo del QV. La comunità giovannea rappresentava una forma di giudaismo «messianico»⁴⁶: era, cioè, costituita nel suo nucleo originario e fondamentale da ebrei che professavano venuto il messia di Israele e lo riconoscevano in Gesù di Nazaret. È evidente che una forma di giudaismo messianico non può essere semplicemente identica (né a livello di credenze né a livello di prassi) ad una forma di giudaismo non messianico; e, questo, indipendentemente dall'identificazione del messia col nazareno. La distanza tra queste diverse modalità di concepire e di vivere la religione ebraica doveva, tuttavia, essere tollerabile all'interno del mondo ebraico precedente il 70: se, infatti, l'ebraismo attuale può essere paragonato ad un albero dai molti rami, quello di prima del 70 era una vera e propria giungla⁴⁷. La situazione creatasi in conseguenza dell'esito rovinoso della prima rivolta giudaica rese, però, tale differenza (e ogni altra differenza) sempre meno accettabile: il giudaismo farisaico-rabbinico e, in particolare, la scuola rabbinica raccolta a Yavné, assunse la leadership del mondo ebraico e cominciò a stabilire confini molto netti tra ciò che era ebraico e ciò che non lo era... più! La natura messianica del giudaismo giovanneo aveva reso possibile alla comunità accogliere progressivamente i gentili al proprio interno, senza con ciò pensare di rinnegare la propria appartenenza e connotazione ebraica. Se il fatto che i «giudeo-cristiani» giovannei avessero iniziato a vivere con dei greci può aver generato fin dall'inizio tensioni rispetto agli altri ebrei della città, queste tensioni divennero insostenibili solo negli ultimi decenni del I secolo. Anche il fatto che la professione di fede messianica della comunità giovannea si fosse progressivamente strutturata nella forma di una cristologia del Logos non era intollerabile entro i confini della teologia ebraica precedente la distruzione del secondo tempio⁴⁸. La teologia del Logos emerge come una differenza tra giudaismo e cristianesimo solo gradualmente e con la cospirazione congiunta di entrambi i fronti. Nel periodo in cui prese forma il Vangelo di Giovanni, però, c'erano giudei non cristiani che tenevano fermamente dottrine teologiche di un «secondo Dio», variamente chiamato Logos, Memra, Sophia, Metraton, Yahoel; forse si tratta addirittura della maggior parte dei giudei a quel tempo⁴⁹. La riflessione sul Logos di Dio è stata a lungo un luogo comune per l'ebraismo (e non solo per quello della diaspora), ma, col definirsi di una forma di giudaismo molto stretta come quella che prende corpo attorno ai rabbini di Yavné, l'antica teologia ebraica del Logos (che la comunità giovannea applicava a quel particolare ebreo che era Gesù di Nazaret riconosciuto come il messia) finì a poco a poco per risultare del tutto intollerabile. In modo progressivamente sempre più netto, nei decenni successivi al 70 i membri della comunità giovannea si videro posti davanti ad una alternativa secca: o il culto sinagogale o la professione di fede in Gesù messia figlio di Dio. Ciò che fino ad un certo momento aveva potuto essere composto ora non era più componibile. I membri della comunità fecero pertanto l'esperienza di essere «espulsi dalla sinagoga» (9,22; 12,42; 16,2) di cui avevano fatto parte

⁴⁵ Cf. J. FREY, «Das Bild "der Juden" im Johannesevangelium und die Geschichte der johanneischen Gemeinde», in M. LABAHN – K. SCHOLTISSEK – A. STROTMANN (edd.), *Israel und seine Heilstraditionen im Johannesevangelium*, FS. J. Beutler, Schöningh, Paderborn 2004, 33-53. Per una descrizione complessiva della vita delle comunità ebraiche in Asia minore, cf. P.R. TREBILCO, *Jewish Communities in Asia Minor* (SNTSMS 69), University Press, Cambridge 1991.

⁴⁶ Si vedano le considerazioni di Hengel, non circoscritte unicamente al mondo giovanneo: M. HENGEL, «Das früheste Christentum als eine jüdische messianische und universalistische Bewegung», in ID., *Kleine Schriften, II. Judaica, Hellenistica et Christiana*, 200-218.

⁴⁷ Così J. ASHTON, *Understanding the Fourth Gospel*, Clarendon Press, Oxford 1991, 156-157.

⁴⁸ Si vedano i numerosi studi di Boyarin consacrati a questo argomento e in particolare: D. BOYARIN, *Border Lines. The Partition of Judaeo-Christianity*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2004.

⁴⁹ BOYARIN, *Border Lines*, 89-111.

fino a quel momento. Il contrasto crescente con la sinagoga, che rappresentava l'ambiente di provenienza della comunità, fu il contesto che determinò e condizionò la prima stesura del vangelo. La prima edizione di Gv fu composta per una comunità ancora fortemente improntata dalla sua componente «giudeo-cristiana» che – di fronte alla minaccia esterna – doveva essere confermata nella sua fede cristologica e nella professione pubblica di tale fede⁵⁰.

4. La definitiva edizione del vangelo

La seconda edizione del vangelo avvenne probabilmente a poca distanza dalla prima, in ogni caso tra la fine del I secolo e i primi anni del II⁵¹. Datazioni molto più alte, che sono state riproposte anche recentemente⁵², non sono convincenti.

4.1 Un procedimento di «rilettura»

La seconda edizione del vangelo non sta in rapporto conflittuale con la prima, si tratta piuttosto di un processo di rilettura. Il termine «rilettura» ha acquistato progressivamente un significato tecnico nell'ambito degli studi giovannei: con esso si intende la ricezione scritta di un testo scritto, che deve continuare ad esistere accanto alla sua rilettura, pena l'incomprensibilità della rilettura stessa⁵³. La rilettura non riprende semplicemente un testo, piuttosto lo ricontestualizza. L'idea stessa di rilettura suppone che i testi a nostra disposizione siano passati attraverso un lungo processo di formazione e siano stati trasmessi all'interno di un ambito omogeneo.

4.2 Le ragioni della seconda edizione

Le circostanze e le ragioni di una seconda e definitiva edizione del vangelo possono essere ricavate da Gv 21 e in particolare dai vv. 20-24.

Una *prima* fondamentale motivazione che spinse all'introduzione di nuovo materiale fu la morte del testimone e la percezione del dilatarsi del tempo che precede la venuta del Signore⁵⁴. Al v. 23 il redattore si assume il compito di destituire di fondamento una posizione che aveva messo radici dentro la comunità, secondo la quale il Risorto avrebbe promesso al

⁵⁰ Molto pertinenti sono le considerazioni di Wengst sulla nascita del vangelo di Giovanni in seno a una controversia intragiudaica: K. WENGST, *Il vangelo di Giovanni*, Queriniana, Brescia 2005, 15-21.

⁵¹ «Trovo che il lasso di tempo nel quale può essere stata scritta la forma finale del Vangelo va, ai suoi limiti estremi, dal 75 al 110, ma la convergenza delle probabilità indica decisamente una data tra il 90 e il 110»: BROWN, *Introduzione al Vangelo di Giovanni*, 232. A giudizio di Brown, la tradizione giovannea si è formata prima del 70, l'opera dell'evangelista si può collocare nel 90, la redazione finale può essere già plausibile in quegli stessi anni 90 (BROWN, *Introduzione al Vangelo di Giovanni*, 228-232).

⁵² Cf. K. BERGER, *Im Anfang war Johannes. Datierung und Theologie des vierten Evangeliums*, Quell Verlag, Stuttgart 1997.

⁵³ Cf. J. ZUMSTEIN, «Der Prozess der Relecture in der johanneischen Literatur», in *NTS* 42(1996), 394-411. A. DETWILER, *Die Gegenwart des Erhöhten. Eine exegetische Studie zu den johanneischen Abschiedsreden (Joh 13,31-16,22) unter besonderer Berücksichtigung ihres Relecture-Charakters* (FRLANT 169), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1995, 44 la descrive così: «una definita modalità di re-interpretazione di un dato preesistente, e pertanto – in senso lato – un procedimento (scritto) di ricezione». Nella ricostruzione induttiva di questo autore, che parte dallo studio dei discorsi di addio dei cc. 13 – 16, il modello della rilettura può essere sintetizzato in sei punti fondamentali (pp. 44-52): (1) la rilettura è un fenomeno intertestuale, che deve essere analizzato tanto sotto l'aspetto sincronico, quanto sotto quello diacronico; (2) il testo di ricezione suppone come sostanzialmente valido in seguito ciò che è stato prodotto nel testo di riferimento; (3) la rilettura si effettua essenzialmente nel doppio movimento di una ricezione che esplicita e di uno spostamento d'accento tematico; (4) il testo di ricezione è stato concepito fin dall'inizio come testo di ricezione; (5) movente per la rilettura può essere, da un lato, un bisogno genuinamente intrateologico di uno sviluppo ulteriore del dato trasmesso e, dall'altro, una nuova situazione storica; (6) l'ipotesi di una scuola giovannea conviene bene al modello della rilettura, per quanto la questione dell'autore non giochi un grande ruolo in questo tipo di studio.

⁵⁴ La morte del testimone avviene probabilmente al tempo dell'imperatore Traiano (98-117).

testimone di restare in vita fino al suo ritorno ultimo (v. 22). Tra le righe del v. 23 trapela una situazione di sconforto: qualcosa ha evidentemente messo in crisi il modo letteralistico in cui la promessa del Risorto è stata interpretata da molti membri della comunità. Una tale crisi si spiega al meglio se quel discepolo è effettivamente già morto, nel momento in cui fu scritto questo capitolo (e fu edito per la seconda volta il vangelo). Se la morte del testimone non smentisce la promessa del Risorto ma solo la sua lettura superficiale (come si impegna a mostrarci il redattore), in conseguenza di essa, però, la comunità muta profondamente la propria percezione del tempo, avvertendo ormai come il ritorno del Signore sfugga ad ogni possibilità di controllo. L'ultimo testimone oculare è morto e il Signore non è ancora tornato: bisogna disporsi a vivere nel mondo per un'estensione di tempo che si dilata indefinitamente. La realtà della Chiesa, della comunità dei credenti con le sue «strutture», appare sempre più nella sua importanza decisiva per questo tempo di durata imprecisata che precede il ritorno di Gesù. La seconda edizione del vangelo mostra conseguentemente un più marcato interesse ecclesiologico: una riflessione di tipo (anche) sacramentale caratterizza il c. 6; un grande affresco sulla vita della comunità nel tempo, sulla sua relazione con il Cristo e col mondo, sul ruolo in essa dello Spirito, sull'importanza della sua unità dà forma ai cc. 15 – 17; un racconto che ha per protagonista Pietro come immagine del ministero pastorale sta al cuore di Gv 21. La seconda edizione non ha inserito *ex novo* sul telaio del vangelo motivi ecclesiologici prima sconosciuti: la Chiesa e i sacramenti fanno già parte dei temi teologici saldamente attestati nella prima edizione; essi vengono ora ripresi in modo più profondo e articolato.

Una *seconda* motivazione, che spinse alla nuova e definitiva edizione del vangelo, è il mutato atteggiamento della comunità giovannea verso le altre comunità «cristiane»⁵⁵. È ciò che traspare dall'insieme del c. 21. Anche questo fatto va posto in relazione alla morte del testimone: la sua autorevolezza aveva reso la comunità in qualche modo autosufficiente, in un certo senso autarchica.

Brown ipotizza che la comunità giovannea abbia cominciato a volgere lo sguardo verso gli altri gruppi cristiani, e abbia elaborato perciò la definitiva edizione del suo vangelo, in conseguenza di una gravissima crisi che la lacerò irrimediabilmente. Di questa crisi sono testimonianza le lettere di Gv. Nella ricostruzione di Brown, la divisione attestata da 1Gv era davvero il segno dell'ultima ora: dopo le lettere, non ci sono infatti più tracce dell'esistenza di una comunità giovannea distinta e separata. Il gruppo dei seguaci dell'autore di 1Gv e il gruppo dei secessionisti sono stati assorbiti all'interno di realtà più ampie, rispettivamente la «grande Chiesa» e il movimento gnostico. Nel fatto che Pietro e il DA rivestano ruoli chiaramente distinti in Gv 21, Brown vede una descrizione simbolica della differenza strutturale tra due tipi di chiese: la Chiesa dei cristiani apostolici con una struttura presbiterale-episcopale e la Chiesa giovannea priva di un ministero d'autorità. Il c. 21 esprimerebbe una posizione moderata all'interno del movimento giovanneo, tesa a convincere i membri delle comunità giovannee che l'autorità apostolica pastorale, praticata in seno alle chiese apostoliche, era stata istituita da Gesù e poteva essere accettata senza che per questo venisse offuscata la posizione unica conferita da Gesù al discepolo che egli amava. Questa interpretazione implica che Gv 21 sia stato scritto quasi contemporaneamente alle lettere: la redazione finale del vangelo risentirebbe dunque della situazione testimoniata dalle lettere⁵⁶.

⁵⁵ Il termine «cristianesimo» e l'aggettivo «cristiano» non possono avere per questa epoca il significato che hanno assunto nel nostro linguaggio e potrebbero esser pertanto un po' anacronistici: li useremo lo stesso, con una certa cautela.

⁵⁶ R.E. BROWN, *La comunità del discepolo prediletto. Luci e ombre nella vita di una chiesa al tempo del Nuovo Testamento*, Cittadella, Assisi 1982; ID., *Le lettere di Giovanni*, Cittadella, Assisi 1986, 113-177.

Zumstein pensa piuttosto che la redazione finale del QV sia avvenuta in un momento di stabilità interna, prima della crisi che traspare dalle lettere⁵⁷. La relazione tra Pietro e il DA in Gv 21 esprime la preoccupazione della scuola giovannea in questa fase tranquilla dell'esistenza della comunità. Tra i due personaggi si realizza un gioco sottile: mentre il circolo giovanneo riconosce il ruolo e l'importanza di Pietro, si apre alla grande Chiesa e ne riconosce l'esistenza e la legittimità. Il cristianesimo giovanneo offre, però, all'ecumene cristiano la sua Scrittura, il QV: contempla questa Scrittura come insuperabile interpretazione di Cristo, perché il suo autore era il discepolo amato da Gesù.

⁵⁷ Bisogna distinguere il cerchio che chiude ed edita il vangelo dal cerchio che si esprime nelle lettere; il conflitto che caratterizza le lettere non è annunciato da nulla nel c. 21 e, d'altra parte, il dispositivo di legittimazione messo in atto nel c. 21 ha perduto ogni sua forza di persuasione al livello delle lettere. Il c. 21 è tipico di un momento di stabilizzazione del giovanismo: così J. ZUMSTEIN, «La rédaction finale de l'Évangile selon Jean (à l'exemple du chapitre 21)», in J.-D. KAESTLI – J.-M. POFFET – J. ZUMSTEIN (edd.), *La communauté johannique et son histoire. La trajectoire de l'Évangile de Jean aux deux premiers siècles* (Le monde de la Bible 20), Labor et Fides, Genève 1990, 207-230; ID., *La communauté johannique et son histoire*, in KAESTLI – POFFET – ZUMSTEIN (edd.), *La communauté johannique et son histoire*, 359-374.

INDICE
«Processo di formazione»

Il processo di formazione del QV	1
1. Il testimone oculare all'origine del vangelo.....	1
1.1 Considerazioni introduttive.....	1
1.2 Il profilo simbolico (teologico) del DA	2
1.2.1 Il discepolo amato nel contesto di Gv 21,20-24	2
1.2.2 Il discepolo anonimo all'inizio del vangelo (Gv 1,35-42).....	2
1.2.3 Il discepolo amato nel contesto della cena (Gv 13,23-26).....	3
1.2.4 L'altro discepolo nel contesto del primo interrogatorio (Gv 18,15-16).....	3
1.2.5 Il discepolo amato presso la croce (Gv 19,26-27)	3
a) Il livello più materiale di significato	4
b) Una scena di rivelazione	4
c) La madre e il discepolo: nucleo della comunità messianica	4
1.2.6 Il testimone al momento della morte di Gesù (Gv 19,35).....	6
1.2.7 Il discepolo amato alla tomba vuota (Gv 20,2-10)	6
1.2.8 Il discepolo amato nel contesto della pesca (Gv 21,3-13)	6
1.3 Cosa significa che Gesù ama qualcuno secondo il QV.....	6
1.4 L'identità storica del DA	7
1.4.1 Una figura puramente ideale?	7
1.4.2 Le identità suggerite.....	8
a) Giovanni figlio di Zebedeo	8
b) Identificazione con un altro personaggio noto	9
c) Identificazione con un personaggio anonimo	10
1.5 Il DA è l'autore del vangelo?.....	10
2. Il formarsi della tradizione giovannea	11
2.1 In Palestina, prima del 70 d.C.....	11
2.2 Ricordo che struttura il senso.....	11
2.3 Tradizione giovannea e tradizione sinottica	12
2.4 L'azione dello Spirito di verità	12
2.5 Teologia, comunità e scuola giovannea	13
3. La prima edizione del Vangelo	13
3.1 Dove?	14
3.2 Chi?	14
3.3 La composizione della comunità destinataria del vangelo	14
3.4 La comunità giovannea e «i giudei»	15
4. La definitiva edizione del vangelo	16
4.1 Un procedimento di «rilettura»	16
4.2 Le ragioni della seconda edizione	16