

della stessa collana

Ortensio da Spinetoli

MATTEO

3ª ed. rinnovata - pagg. 756 - L. 28.000 (rilegato)

Il vangelo di Matteo raccoglie i detti e i fatti di Gesù, ma non è uno scritto volutamente storico. L'abilità dell'esegeta sta nello scoprire le varie stratificazioni che sotto le pressioni kerigmatiche, catechetiche, liturgiche e pastorali della chiesa si sono sovrapposte al fatto originario. Più delle analisi l'A. presenta i risultati a cui esse sono giunte; per questo il commento, pur non perdendo il suo procedimento scientifico, conserva un valore eminentemente pratico. È un volume che racchiude grande ricchezza e sicurezza di dottrina, utile per la ricerca, la predicazione, la meditazione, indispensabile per una conoscenza aggiornata del messaggio evangelico.

Ortensio da Spinetoli

LUCA

il vangelo dei poveri

2ª ed. - pagg. 776 - L. 30.000 - rilegato in covipel

«Il primo livello di lettura è quello esegetico, che parte dall'analisi del contesto, dalla critica delle fonti e da quella storica per enucleare il significato generale del testo. Questo impianto metodologico può arrivare a delle conclusioni attendibili sia per quanto riguarda la storicità degli eventi e delle parole di Gesù, come per l'attribuzione al lavoro redazionale lucano. Il secondo livello lo si potrebbe chiamare "ermeneutico" in quanto si tenta di trasporre il significato del vangelo nella cultura e mentalità attuali. A questo livello le scelte sono più originali. Il terzo livello di lettura si potrebbe definire spirituale o pastorale; è il momento più partecipato e caldo, ricco di spunti per l'attualizzazione personale e comunitaria. L'autore non si nasconde dietro la neutralità del ruolo scientifico, ma si immedesima nelle situazioni evangeliche che si riproducono nell'oggi» (dalla presentazione di RINALDO FABRIS, biblista).

Raymond E. Brown

LA NASCITA DEL MESSIA

secondo Matteo e Luca

pagg. 798 - rilegato in covipel - L. 27.000

«È al tempo stesso facile e difficile presentare questo monumentale e fittissimo studio. È semplice perché, oltre a un'indubbia limpidezza esegetica, l'autore segue una metodologia generalmente molto lineare... Infinitamente più difficile è, invece, presentare il volume di Brown nelle sue opzioni specifiche, sostenute da argomentazioni e da analisi molto ricche e articolate e stemperate in un discorso completo... In sintesi però possiamo dire che Brown, col suo testo, ha coraggiosamente ricondotto l'analisi nei termini esegeticamente e teologicamente corretti entro cui dovrebbe essere sempre sviluppata. Ha spazzato via certi falsi pudori interpretativi e ha combattuto nell'unico campo possibile ogni forma di lettura emotiva acriticamente incline all'accettazione o al rifiuto. E questo campo è quello di un serio e paziente (ma anche avvincente) pellegrinaggio testuale, esegetico, teologico» (G. RAVASI su «Lecture»).

Raymond E. Brown

Giovanini

Commento al Vangelo spirituale

presentazione all'edizione italiana di Carlo Martini

seconda edizione

cittadella editrice
assisi

titolo originale
THE GOSPEL ACCORDING TO JOHN

traduzione di
ANITA SORSAJA e MARIA TERESA PETROZZI

revisione redazionale di
GIAMPAOLO NATALINI

© per la lingua inglese
DOUBLEDAY e C. - NEW YORK

© per la lingua italiana
CITTADELLA EDITRICE - ASSISI
(1 ed. maggio 1979)

La traduzione italiana è basata sui voll. 29 e 29A della Anchor Bible
edita da Doubleday e C., New York.

indice

Presentazione all'edizione italiana (Carlo Martini)	Pag.	XV
Principali abbreviazioni	»	IX

INTRODUZIONE

I. Lo stato attuale degli studi giovannei	»	XIX
II. Unità e composizione del Quarto Vangelo	»	XXII
A. Il problema	»	XXII
B. Soluzioni possibili	»	XXIV
(1) Teorie degli spostamenti accidentali	»	XXIV
(2) Teorie delle fonti multiple	»	XXVIII
(3) Teorie delle redazioni multiple	»	XXXII
C. La teoria adottata in questo commento	»	XXXV
III. La tradizione che sta dietro al Quarto Vangelo	»	XLIII
A. Il valore dell'informazione che si trova solo in Giovanni	»	XLIV
B. La questione della dipendenza dei Vangeli sinottici	»	XLVII
C. Il valore di Giovanni nella ricostruzione del ministero di Gesù	»	LII
IV. Possibili influenze sul pensiero religioso del Quarto Vangelo	»	LVIII
A. Gnosticismo	»	LIX
(1) Giovanni e lo gnosticismo cristiano	»	LIX
(2) Giovanni e lo gnosticismo pre-cristiano ricostruito	»	LX
B. Pensiero ellenistico	»	LXIII
(1) Giovanni e la filosofia greca	»	LXIV
(2) Giovanni e Filone	»	LXV
(3) Giovanni e gli Hermetica	»	LXVI
C. Il giudaismo palestinese	»	LXVIII
(1) Giovanni e l'Antico Testamento	»	LXVIII
(2) Giovanni e il giudaismo rabbinico	»	LXX
(3) Giovanni e Qumran	»	LXXI
V. La destinazione e lo scopo del Quarto Vangelo	»	LXXVI
A. Apologetica contro i seguaci di Giovanni il Battista	»	LXXVII
B. Controversia con i giudei	»	LXXX

re il credente che col passare della generazione apostolica la memoria di Gesù non si estinguerà, perché lo Spirito di Gesù rimane nel cristiano, mantenendo viva quella memoria. Lo scopo principale del Vangelo, dunque, è di far vedere esistenzialmente al credente che cosa significhi in termini di vita quel Gesù in cui egli crede. Bultmann non ha reso un cattivo servizio agli studi giovannei mettendo in rilievo alcune delle qualità esistenziali del Quarto Vangelo. Molto di più di Bultmann, comunque, noi crediamo che l'evangelista abbia radicato questo intento esistenziale in una raffigurazione di Gesù che aveva valore non solo sul piano della storia, ma anche su quello della storicità.

BIBLIOGRAFIA

- ALLEN, E. L., « The Jewish Christian Church in the Fourth Gospel, » JBL 74 (1955), 88-92.
 BOWKER, J. W., « The Origin and Purpose of St. John's Gospel, » NTS 11 (1964-65), 398-408.
 CARROLL, K. L., « The Fourth Gospel and the Exclusion of Christians from the Synagogues, » BJRL 40 (1957-58), 19-32.
 GRÄSSER, E., « Die Antijüdische Polemik im Johannesevangelium, » NTS 11 (1964-65), 74-90.
 JOCZ, J., « Die Juden im Johannesevangelium, » *Judaica* 9 (1953) 129-42.
 ROBINSON, JOHN A. T., « The Destination and Purpose of St. John's Gospel, » NTS 6 (1959-60), 117-31. Anche in TNTS, pp. 107-25.
 SCHNACKENBURG, R., « Das vierte Evangelium und die Johannesjünger, » *Historisches Jahrbuch* 77 (1958), 21-38.
 — « Die Messiasfrage im Johannesevangelium, » NTAuf, pp. 240-64.
 VAN UNNIK, W. C., « The Purpose of St. John's Gospel, » StEv, I, pp. 382-411.

VI. la data della definitiva forma scritta del vangelo

Ora dobbiamo porre la questione della data da attribuire alla *forma scritta definitiva* del Vangelo. Va sottolineato che non ci stiamo domandando quando prese forma la tradizione storica che è alla base del Quarto Vangelo, o quando il Vangelo fu scritto e pubblicato per la prima volta: in altre parole, non ci interessa principalmente qui la datazione degli stadi 1-4 della nostra teoria della composizione del Vangelo, perché, dopo tutto, questi stadi sono ipotetici. La questione qui riguarda la data dell'unico stadio che evidentemente non è ipotetico, e cioè la forma finale che è giunta fino a noi, compreso il cap. 21.

A. La data più tarda possibile

Il margine per la datazione di Giovanni si è venuto molto restringendo negli ultimi trent'anni. Per lo più, gli studiosi oggi considerano come impossibili, perché troppo tarde, le date un tempo suggerite da H. Delafosse (170 d.C.) e da A. Loisy (150-160: questa la sua opinione nel 1936). Barrett, p. 108, fissa l'anno 140 d.C. come la data più tarda possibile per la pubblicazione del Vangelo, ma anche questa è piuttosto alta. (Si noti, comunque, che Barrett parla di pubblicazione, non di redazione). L'opinione generale fissa il 100-110 come la data più tarda possibile per la composizione scritta di Giovanni. Esaminiamo alcuni dei fattori che hanno contribuito a determinare questo *terminus ante quem*.

L'argomento classico usato per sostenere una datazione molto tarda di Giovanni è stato lo sviluppo della teologia. F. C. Baur colloca i sinottici, Paolo e Giovanni nella struttura hegeliana di tesi, antitesi e sintesi, dove Giovanni rappresenta un periodo che è andato molto al di là della teologia paolina. Sebbene Baur abbia ancora i suoi ammiratori, per esempio Mary Andrews, la teoria di uno sviluppo lineare della teologia del NT è stata confutata con successo. Se ricordiamo che gli scritti di Paolo sono anteriori ai Vangeli sinottici, una cristologia sviluppata diventa un cronometro precario, come ha rilevato Goode-nough. L'opinione che il sacramentalismo giovanneo, per esempio 6,51-58, è troppo sviluppato per essere stato formulato nel I secolo riflette idee antiquate circa le origini del pensiero sacramentale nella chiesa. In fondo, abbiamo un altro esempio dell'argomento tratto dallo sviluppo della teologia nella pretesa che il Quarto Vangelo debba essere tardo perché è dello stesso autore delle Epistole giovannee, e queste ultime sono tarde perché riflettono una tarda organizzazione della chiesa. Comunque, la questione se l'autore del Vangelo e delle Epistole sia lo stesso deve essere esaminata e non data per risolta; e inoltre le somiglianze organizzative tra la comunità dei rotoli del Mar Morto e la chiesa descritta da Luca in Atti hanno causato seri ripensamenti sul presunto ritardo dell'organizzazione della chiesa. Si può dunque dire che, mentre per lo più gli studiosi pensano ancora che Giovanni sia il più tardo dei quattro Vangeli, è molto difficile fissare la data del Vangelo sulla base di una teoria dello sviluppo teologico. Non c'è nulla nella teologia di Giovanni che escluda chiaramente l'ipotesi della sua composizione finale nel I secolo.

Un altro argomento usato per dimostrare la necessità di datare Giovanni nel tardo II secolo è stata la pretesa che non ci siano prove dell'uso di Giovanni da parte di scrittori degli inizi del II secolo. È assolutamente evidente che nell'ultima parte del II secolo, dopo il 170, il Quarto Vangelo era conosciuto da Taziano, da Melitone di Sardi, da Teofilo di Antiochia, da Ireneo e da altri. Tuttavia, un attento esame dei primi scrittori di quel secolo ha portato Sanders, seguito da Barrett, a sostenere che non ci sono prove soddisfacenti dell'uso del Vangelo prima del 150. Questa prova è stata esaurientemente riesaminata da Braun, Jean Théol, I, che trova ampie ragioni per affermare che Giovanni era accettato negli ambienti ortodossi in Egitto, a Roma, in Siria e in Asia Minore, anche fin dai

primi anni del II secolo. Per esempio, Braun, argomentando contro Sanders e Barrett, ritiene certo che Ignazio di Antiochia, intorno al 110, dipendesse da Giovanni, anche se non cita il Vangelo *ad litteram*. La trattazione del problema su larga scala fatta da Maurer arriva alla stessa conclusione. In base a un attento studio di un passo di Giustino martire, di circa il 150, Romanides, *art. cit.*, sostiene che questo apologeta conosceva il Quarto Vangelo; e questa è anche la conclusione di Braun. Tarelli e Boismard pensano che Clemente di Roma, 96 d.C., usasse il Quarto Vangelo, ma ciò è molto difficile da stabilire. In questo caso, i dati a disposizione sembrano mostrare tutt'al più che Clemente aveva conoscenza di un pensiero teologico e di un vocabolario simili a quelli che si trovano in Giovanni. Così, sul punto dell'uso di Giovanni da parte della prima patristica rimangono molte differenze di opinione fra gli studiosi competenti. Personalmente, troviamo molto interessante lo studio di Braun, perché i suoi giudizi circa l'uso di Giovanni da parte di vari scrittori sono attentamente motivati. Una valutazione oggettiva sembrerebbe indicare che l'argomento a favore della tarda datazione di Giovanni a motivo del fatto che il Vangelo non era usato agli inizi del II secolo abbia perduto qualsiasi forza probante possa mai aver avuto. D'altra parte, rimaniamo incerti riguardo a ogni argomento decisivo per una precisa datazione del Vangelo che provenga dal supposto uso di esso da parte di Clemente o di Ignazio. Anche se Ignazio conobbe la tradizione giovannea, come possiamo sapere da quale stadio della composizione del Vangelo provenga la sua conoscenza? Non c'è prova possibile che Ignazio conoscesse la forma finale del Vangelo così com'è giunta fino a noi.

Un altro argomento ancora per la tarda datazione di Giovanni è stato l'evidente attaccamento a questo Vangelo negli ambienti gnostici del II secolo. Von Loewenich (1932) propone la tesi che Giovanni fosse dapprima circolato in ambienti gnostici eterodossi prima di essere ammesso nella chiesa in genere; e Sanders e Barrett sostengono che gli gnostici sono i primi a mostrare tracce ben definite dell'uso di Giovanni. La forza di questo argomento per la datazione del Vangelo dipende in qualche misura dalla data che si assegna all'emergere dello gnosticismo. Se lo gnosticismo è un fenomeno del II secolo e Giovanni ha origine nei circoli gnostici, allora è logico datare Giovanni nel II secolo. Ma se, alla maniera di Bultmann si

postula uno gnosticismo pre-cristiano, allora l'uso gnostico di Giovanni non è decisamente significativo per la datazione del Vangelo. Abbiamo già esaminato quest'ultima ipotesi nella Introd. IV, A.

Lo studio di Braun sul II secolo si proponeva il problema dell'uso gnostico del Vangelo, ed egli pervenne alla conclusione che l'uso ortodosso del Vangelo fu anteriore e più fedele al Vangelo di quanto non fosse l'uso gnostico. Fin tanto che praticamente non avevamo opere rappresentative dello gnosticismo del II secolo, era possibile postulare l'esistenza di uno gnosticismo cristiano moderatamente aberrante, del tutto diverso dall'eresia descritta dai Padri: uno gnosticismo di cui Giovanni sarebbe stato rappresentativo. Come abbiamo accennato nella Introd. IV, A, la scoperta a Chenoboskion di documenti che rappresentano lo gnosticismo del II secolo ha mostrato che Giovanni ha poco in comune con opere come il *Vangelo di Verità* e il *Vangelo secondo Tommaso*. Tutte le volte che questi Vangeli e Giovanni hanno sviluppato un tema comune, i documenti gnostici sono molto più distanti dal primitivo messaggio evangelico che non Giovanni. Sembra dunque evidente che lo gnosticismo del II secolo così come lo conosciamo da Chenoboskion sia post-giovanneo. La tesi che Giovanni dipendesse dai Vangeli sinottici ha favorito una datazione tarda, specialmente se Matteo e Luca sono datati negli anni 80. Ma, come abbiamo visto nella Introd. III, B, questa dipendenza è ormai rifiutata da molti studiosi. L'opinione opposta, che suppone una tradizione storica indipendente alla base di Giovanni, tende ad abbassare la datazione del Quarto Vangelo. Se in Giovanni vi è una esatta tradizione di luoghi, situazioni e costumi palestinesi, sembra logico sostenere che una tale tradizione prese forma prima della distruzione del 70 o, almeno, poco dopo il 70, quando esisteva ancora un testimone che potesse ricordare la scena palestinese così com'essa era. È molto improbabile che uno potesse ritornare in Palestina negli anni 80 e comporre una tradizione attendibile delle opere e delle parole di Gesù sulla base di tradizioni locali non riscontrate, poiché la devastazione del paese da parte dei romani e l'esilio della comunità cristiana negli anni 60 costituivano una formidabile barriera alla continuità della tradizione. Ora, se ammettiamo la probabilità (che è quasi certezza) che la tradizione storica che è alla base del Vangelo, il nostro stadio 1, si formasse prima del 70, gli stadi successivi della composizione del Vangelo non possono essere protratti molto al di là del 100. Che una tale tradizione abbia potuto sopravvivere fin bene addentro al

II secolo prima di assumere una forma definitiva è molto difficile crederlo.

L'argomento più decisivo contro la datazione tarda di Giovanni è stata la scoperta di diversi testi di Giovanni su papiri del II secolo. Nel 1935 C. H. Roberts pubblicò il Papiro Rylands 457 (P⁵²), un frammento di codice egiziano di Giovanni 18,31-33.37-38. La datazione di questo papiro negli anni 135-50 è stata largamente accettata; e l'ultimo tentativo di datare papiri del NT compiuto da K. Aland, NTS 9 (1962-63), 307, assegna al P⁵² una data all'« inizio del II secolo ». Più recentemente, due testimonianze sul Quarto Vangelo della fine del II secolo o degli inizi del III (175-225) sono state pubblicate come Papiri Bodmer II e XV (P⁶⁶, P⁷⁵), e ci offrono parti molto notevoli di Giovanni. Un'altra testimonianza egiziana di Giovanni è il Papiro Egerton 2 (esaminato in un *addendum* al Commento al cap. 5), un'opera composita, del 150 circa, che attinge sia a Giovanni che ai sinottici. Che questo « Vangelo sconosciuto » dipenda da Giovanni e non viceversa è oggi largamente ammesso; ed è importante che questo papiro e così pure il *Diatessaron*, o armonia dei Vangeli, di Taziano, scritto circa nel 175, accordino a Giovanni uno *status* eguale a quello dei Vangeli sinottici. È difficile immaginare una siffatta valutazione se Giovanni fosse stato appena composto.

È dunque ben chiaro che Giovanni circolava in molte copie in Egitto nel periodo che va dal 140 al 200. La teoria che Giovanni fosse composto in Egitto ha trovato poco sostegno. Se, come si suppone generalmente, esso fu composto in Asia Minore (o anche in Siria), dobbiamo calcolare del tempo perché abbia raggiunto l'Egitto e sia entrato nella circolazione comune. Inoltre, i papiri Bodmer riflettono tradizioni testuali del Vangelo parzialmente diverse, cioè, il P⁶⁶ è aderente al testo che troviamo più tardi nel Codice Sinaitico; il P⁷⁵ è quasi eguale al testo del Codice Vaticano. Lo sviluppo di tali varianti deve aver richiesto del tempo.

In conclusione, gli argomenti positivi sembrano indicare il 100-110 come la data plausibile più tarda per la redazione del Vangelo, con forti probabilità a favore del limite anteriore, cioè il 100.

B. La più antica data plausibile

Per certi versi, il *terminus post quem* non è così facile da stabilire come il *terminus ante quem*. Accenniamo ancora

una volta ai fattori più rilevanti per tale questione, ricordando che ci interessa principalmente la forma scritta finale del Vangelo.

Abbiamo rilevato sopra che la tradizione storica che abbiamo postulata alla base del Quarto Vangelo si formò con ogni probabilità prima del 70 e che probabilmente passarono alcuni decenni tra la formazione di quella tradizione (stadio 1) e la redazione finale del Vangelo (stadio 5). Le tradizioni che sono alla base dei Vangeli sinottici sono solitamente datate nel periodo tra il 40 e il 60. Qualcuno vorrebbe assegnare una data più tarda alla tradizione che è alla base di Giovanni; ma, come abbiamo detto insistentemente, non si può pronunciare un giudizio globale affermando che la tradizione pre-giovannea è più sviluppata della tradizione pre-sinottica. Nei racconti e nei detti che sono comuni alle due tradizioni, un giudizio deve essere pronunciato in ciascun caso, e a volte quel giudizio è a favore dell'antichità di Giovanni. Personalmente, quindi, noi saremmo propensi ad assegnare alla tradizione che è alla base di Giovanni la stessa data che si assegna alle fonti sinottiche e a datare lo stadio 1 della composizione del Vangelo nel periodo tra il 40 e il 60.

Tuttavia, anche nel caso dei Vangeli sinottici, ci fu un lasso di tempo tra la formazione delle fonti che stanno dietro ai Vangeli e l'effettiva composizione dei Vangeli. Per esempio, Matteo e Luca sono spesso datati nel periodo tra il 75 e l'85. Secondo la nostra ipotesi, Giovanni fu sottoposto a diverse stesure e a una redazione finale. Riteniamo del tutto possibile che la prima redazione di Giovanni vada datata nello stesso periodo generale di Matteo e Luca.

Abbiamo messo in guardia dal fissare avventatamente la data delle opere del NT sulla base dello sviluppo comparativo delle loro teologie. Tuttavia questo metodo, quando si limita a una singola forma di letteratura, ha una certa validità. È lecito comparare i quattro Vangeli per decidere quale sia il più primitivo e quale il più evoluto. Tutto considerato, noi riteniamo che il giudizio pre-critico che Giovanni sia il più evoluto teologicamente e il più tardo dei Vangeli sia sostanzialmente valido. A nostro parere, Matteo, probabilmente il più tardo dei Vangeli sinottici (intorno all'85?), è quello che più può competere con Giovanni quanto a sviluppo teologico.

Comunque, altri, per esempio Goodenough, hanno usato la teologia comparativa per sostenere una datazione molto antica per Giovanni. Per esempio, si nota che Giovanni non

riferisce l'istituzione dell'eucaristia nell'ultima cena, e quindi si sostiene che Giovanni rappresenta un periodo anteriore a quello in cui il racconto paolino dell'istituzione divenne dominante. Un tale argomento riflette la tesi quanto mai discutibile che il resoconto dell'istituzione derivi da Paolo e non dalla tradizione più antica. Inoltre, esso non tiene conto che Giovanni 6,51-58 può benissimo conservare il racconto giovanneo dell'istituzione, opportunamente *adattato*, spostato qui dalla sua collocazione originaria nel racconto dell'ultima cena. Un altro argomento tratto dal silenzio, è che Giovanni, come Marco e Paolo, ignora la nascita verginale, e quindi è più antico di Matteo o Luca. Comunque, bisogna lasciare aperta la possibilità che in Giovanni 7,42 l'osservazione sulla nascita di Gesù sia lasciata senza risposta non già per l'ignoranza dell'evangelista ma come un esempio di ironia giovannea, un'ironia che implica che l'evangelista conoscesse la vera storia della nascita di Gesù. (Tuttavia, altre interpretazioni dell'ironia sono possibili, e quindi l'argomento non è certo). Senza dubbio, Giovanni manifesta un interesse per ciò che precedette il battesimo di Gesù nel Giordano; solo che la ricerca giovannea, diversamente da quella di Matteo e di Luca, non riguarda le origini umane di Gesù ma la sua preesistenza. Se il redattore finale di Giovanni preferì iniziare il Vangelo con un inno comunitario a Gesù come Parola, ciò non significa che egli ignorasse tutti i racconti dell'infanzia. È del tutto plausibile che egli rifletta semplicemente l'uso locale in Asia Minore, dove il popolo cantava « inni al Cristo come a un Dio », mentre Matteo e Luca riflettono la mentalità della Palestina, dove si erano conservate tradizioni popolari della nascita di Gesù. Nel giudicare il tentativo di Goodenough e di altri di trarre dalla teologia comparativa argomenti a favore di una data molto antica, dobbiamo ammettere di non trovare in Giovanni niente che esiga una data anteriore al 70 per la definitiva forma scritta del Vangelo.

C'è una indicazione ragionevolmente precisa per il *terminus post quem* per la datazione di Giovanni nel tema della scomunica dalle sinagoghe che, come abbiamo visto nella Introd. V, B, svolge un ruolo importante nel Vangelo. Sembra che il problema non sia stato acuto prima del 70; e gli incidenti databili, come la formazione della dodicesima benedizione nelle *Shemoneh Esreh* e l'uso della scomunica formale a Jamnia, appartengono al periodo 80-90. Questi fatti rendono improbabile una data anteriore all'80 per la composizione scritta finale del Vangelo, e in realtà indicano gli anni intorno al 90 come il periodo pro-

babile. Il *Dialogo contro Trifone* di Giustino, del 160 circa, rappresenta « una somma » della polemica ebraico-cristiana che si era sviluppata lungo il II secolo. Spesso sembra in continuazione diretta con la polemica contro la sinagoga in Giovanni, e ciò offre un altro motivo per non datare la forma finale di Giovanni troppo presto nel I secolo. Abbiamo già notato, e lo rileveremo ulteriormente nel commento, che le parti di Giovanni che si riferiscono specificamente alla scomunica sembrano appartenere agli stadi finali della redazione del Vangelo. Ciò può significare che la prima redazione del Vangelo prendesse forma negli anni 70 o al principio degli anni 80, prima che la questione della scomunica divampasse.

Il capitolo 21,18-19 offre una testimonianza simbolica ma relativamente chiara del fatto che Pietro era morto per crocifissione, un evento che ebbe luogo verso la fine degli anni 60. Inoltre, se il discepolo prediletto è una figura storica (e ciò, a nostro parere, è virtualmente imposto dalle testimonianze; vedi Introd. VII), allora, apparentemente a un notevole intervallo dalla morte di Pietro, scomparve, dopo una lunga vita, un testimone oculare del ministero di Gesù, un testimone oculare che era intimamente connesso con il Quarto Vangelo. La discussione nel Commento a 21,22-23 è realmente intelligibile solo in questi termini; perché, infatti, sarebbe sorto un problema circa la morte del discepolo prima del ritorno di Gesù se il discepolo fosse stato vivo e sano? L'intricato ragionamento intorno alla più ovvia interpretazione dell'affermazione di Gesù è un tentativo evidentemente disperato di giustificare quello che è un *fait accompli*. In realtà, il tono di crisi nel capitolo sembrerebbe indicare che la morte di questo discepolo segni la fine di un'era nella chiesa e la conclusione del periodo dei testimoni oculari. Ancora una volta, una data molto anteriore all'80 rende tutto ciò non plausibile, mentre una data negli anni 90 sembra più probabile. Si può notare che un'altra opera del NT che si occupa dello stesso problema della scomparsa della generazione apostolica, e cioè 2 Pietro (3,3-4), è generalmente ritenuta dai critici, protestanti e cattolici, una delle opere più tarde del NT (sebbene noi pensiamo che non vi siano ragioni decisive per datare 2 Pietro più tardi del 125 circa). Nella Introd. VIII presenteremo la nostra interpretazione dei problemi teologici fondamentali del Vangelo; questi problemi, come noi li comprendiamo, esigono una data dopo il 70. L'escatologia realizzata che domina il Vangelo sembra una risposta all'indefinito ritardo della Parusia.

Così come si presentava prima del 70, il problema della Parusia poteva ricevere una risposta piuttosto facile: Gesù sarebbe ritornato presto, ma il tempo esatto non si poteva stabilire. Se 1 Pietro va datata prima del 70, abbiamo una eloquente testimonianza che l'immediatezza della Parusia era ancora grandissima parte dell'attesa cristiana fino alla caduta di Gerusalemme (1 Pt 4,7). La radicale reinterpretazione della questione in Giovanni, che mette l'accento soprattutto sulla escatologia realizzata (senza escludere una continua ma indefinita attesa di una venuta finale) sembra appartenere a un periodo posteriore. Analogamente, come speriamo di dimostrare nell'App. V, l'intera dottrina del Paraclito come presenza continua di Gesù nella sua chiesa sembra sia stata provocata dalla fine del periodo apostolico e dal venir meno dei legami umani con Gesù di Nazaret. Il sacramentalismo del Vangelo, che mira a radicare i sacramenti nel ministero di Gesù, sembra diretto a un'epoca in cui il rapporto tra la vita della chiesa e la vita di Gesù si era offuscato. In conclusione, noi pensiamo che lo spazio di tempo durante il quale può essere stata scritta la forma finale del Quarto Vangelo sia, nei suoi limiti estremi, il periodo dal 75 al 110 d.C., ma la convergenza delle probabilità indica con forza una data tra il 90 e il 100. La testimonianza offerta intorno al 200 da Ireneo (Eusebio, *Hist.* III, 23,1-4; GCS 9¹,236-38), il più importante fra i primi testimoni del Quarto Vangelo, dice che Giovanni, il discepolo associato al Vangelo, visse a Efeso fin sotto il regno di Traiano (98-117). Se si accetta questa prima attribuzione del Vangelo (vedi Introd. VII più avanti) e la si combina con l'implicazione in Giovanni 21,20-24 che il discepolo responsabile del Vangelo è morente o è morto, ci si potrebbe fermare su una data plausibile del 100 circa per la *redazione finale* del Vangelo. Se la tradizione storica che è alla base del Vangelo risale al 40-60, e se la prima edizione è datata tra il 70 e l'85 (una datazione che è soprattutto una congettura), allora i cinque stadi che noi abbiamo postulati nella composizione del Vangelo coprirebbero quarant'anni di predicazione e di redazione.

BIBLIOGRAFIA

Generale

ANDREWS, MARY E., « The Authorship and Significance of the Gospel of John, » *JBL* 64 (1945), 183-92.

- GOODENOUGH, E. R., « John a Primitive Gospel », JBL 64 (1945), 145-82.
 TURNER, G. A., « The Date and Purpose of the Gospel of John, » *Bulletin of the Evangelical Theological Society* 6 (1963), 82-85.

Giovanni e gli scrittori del II sec.

- BOISMARD, M.-E., « Clement de Rome et l'Évangile de Jean, » RB 55 (1948), 376-87.
 MAURER, CHRISTIAN, *Ignatius von Antiochien und das Johannesevangelium* (Zürich: Zwingli, 1949).
 ROMANIDES, J. S., « Justin Martyr and the Fourth Gospel, » *Greek Orthodox Theological Review* 4 (1958-59), 115-34.
 SANDERS, J. N., *The Fourth Gospel in the Early Church* (Cambridge: 1943).
 TARELLI, C. C., « Clement of Rome and the Fourth Gospel, » JTS 48 (1947), 208-9.

VII. l'identità dell'autore e il luogo di composizione

È noto che molti studiosi della Bibbia sono anche appassionati lettori di racconti polizieschi. Questi due interessi si uniscono nell'indagine per identificare l'autore del Quarto Vangelo. Prima di esaminare le prove, può essere opportuno chiarire il concetto di 'autore'. 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. Che una qualche distinzione tra autore e scrittore possa risultare utile nell'esaminare il Quarto Vangelo lo fa pensare l'esistenza nel NT di diverse opere giovanee che denunciano differenze di stile. La questione delle differenze stilistiche tra Giovanni e 1 Giovanni è discussa nell'introduzione al mio commento delle Epistole; ma la necessità di supporre scrittori diversi per Giovanni e per l'Apocalisse è veramente ovvia.

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 ampi. Se un particolare autore è circondato da un gruppo di discepoli che portano avanti il suo pensiero anche dopo la sua morte, le loro opere possono essere attribuite a lui come autore. Il libro di Isaia fu l'opera di almeno tre autori principali, e la sua composizione coprì un periodo di oltre 200 anni. E tuttavia esso non è semplicemente un'antologia miscellanea; ha, infatti, somiglianze di tema e di stile che riflettono una scuola di pensiero e che, nell'ampio senso biblico di paternità, giustificano l'attribuzione del libro a Isaia. In un'applicazione ancora più ampia del termine, si parla di Salomone come dell'autore della letteratura sapienziale (Proverbi, Ecclesiaste, Sapienza) perché la sua corte offriva un'atmosfera in cui la letteratura sapienziale formale poté svilupparsi e così egli fu quasi il patrono degli scrittori sapienziali. Analogamente, si parla di David come autore dei Salmi e di Mosè come autore del Pentateuco, anche se certe parti di queste opere furono composte molte centinaia di anni dopo la morte dell'autore tradizionale. 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.

A. Le prove esterne riguardo all'autore

Queste prove consistono nelle testimonianze dei primi scrittori cristiani, e sono ottimamente riferite nei commenti di Bernard e di Barrett, ed esaminate a fondo da Nunn. Noi qui ne offriremo soltanto un sommario. Ireneo (180-200 circa) in *Adv. Haer.* III, 1,1 (SC 34,96) dice che, dopo la composizione degli altri Vangeli, Giovanni, il discepolo del Signore che si era chinato sul suo petto (Giovanni 13,23; 21,20), pubblicò il suo Vangelo a Efeso. Dello stesso periodo, vi sono altre antiche testimonianze della paternità da parte di Giovanni, il discepolo del Signore (Barrett, pp. 96-97; Bernard, I, pp. lvi-lxi): il Frammento Muratoriano (170-200 circa); il Prologo latino anti-marcionita (200 circa); e Clemente di Alessandria citato in Eusebio, *Hist.* VI, 14,7 (GCS 92,550). Se questa tradizione era ben fissata alla fine del II secolo, sembra probabile che gli autori di queste testimonianze iden-

tificassero « Giovanni il discepolo » con Giovanni figlio di Zebedeo, uno dei Dodici (anche se Sanders, *art. cit.*, lo contesta). Ireneo non afferma di voler parlare del figlio di Zebedeo (ma vedi Eusebio *Hist.* VII, 25,7 [GCS 92,692] e gli *Atti di Giovanni* di Leucio del 150 circa). E tuttavia, anche se accettiamo la prova che gli scrittori antichi intendessero parlare del figlio di Zebedeo, rimane un'altra questione, e precisamente se essi avessero ragione nell'identificare in tal modo questo Giovanni a cui il Vangelo era comunemente attribuito: una questione che discuteremo più avanti.

La prima questione che ci si deve porre, comunque, concerne il valore della tradizione che il Quarto Vangelo provenisse da *Giovanni*, un discepolo del Signore. Il Vangelo stesso parla del discepolo prediletto, che riposò sul petto del Signore: Ireneo intendeva forse semplicemente congetturare che questo innominato discepolo fosse Giovanni? C'è una buona indicazione che così non fosse, perché, secondo Eusebio *Hist.* IV, 14,3-8 (GCS 91,332), Ireneo ottenne la sua informazione da Policarpo, vescovo di Smirne, che aveva ascoltato Giovanni. Se si può stabilire una catena di tradizione da Giovanni a Policarpo fino a Ireneo, allora la testimonianza di Ireneo sull'autore è veramente molto valida. Ma la correttezza della catena di tradizione è stata contestata per diverse ragioni.

a. Ireneo colloca Giovanni a Efeso, e non c'è segno nel NT che Giovanni figlio di Zebedeo sia mai stato a Efeso. È vero che l'Apocalisse (1,9) dichiara di essere stata scritta a Patmos, presso Efeso, da un Giovanni; ma era questo Giovanni il figlio di Zebedeo? In Ap. 18,20 e 21,14 l'autore si riferisce ai Dodici come se egli non fosse uno di loro: obiezione certo non decisiva, ma degna di considerazione. Quanto al ministero del figlio di Zebedeo, sembra che egli abbia agito nell'area di Gerusalemme e della Palestina almeno fino al 49 d.C. (Atti 3,1; 8,14; Gal 2,9). Né nel discorso di Paolo agli anziani di Efeso nel 58 (Atti 20,18 ss) né nella Lettera agli Efesini (63 ?) si fa alcun cenno alla presenza di Giovanni a Efeso. Alla teoria che Giovanni si recò a Efeso al tempo della rivolta in Palestina (66-70) si può obiettare che nella *Lettera agli Efesini* di Ignazio (del 110 circa), si fa cenno dell'opera di Paolo a Efeso, ma niente di Giovanni. Papià, che scrive dall'Asia Minore verso il 130 non sembra accennare al soggiorno di Giovanni in Asia. Che Policarpo di Smirne nella sua breve lettera ai Filippesi (del 135 circa) non accenni a Giovanni non può sorprendere, ma si deve notare che la vita al-

quanto leggendaria di Policarpo scritta da Pionio non dice che Policarpo abbia conosciuto Giovanni, un particolare che è fondamentale per la testimonianza di Ireneo.

Certo, nessun argomento tratto da prove negative è decisivo, e vi è qualche non trascurabile testimonianza che Giovanni figlio di Zebedeo sia stato realmente a Efeso. Giustino, a Efeso verso il 135, dice che Giovanni, uno degli Apostoli di Cristo, aveva là risieduto (*Trypho* LXXXI, 4; PG 6,669; Eusebio *Hist.* IV, 18,6-8; GCS 9¹,364-66). Avrebbe potuto una tradizione spuria svilupparsi così presto? Gli *Atti di Giovanni* apocrifi, scritti circa nel 150 da Leucio Carino, fanno menzione del ministero di Giovanni a Efeso. Policrate, vescovo di Efeso, scrivendo al Papa Vittore intorno al 190 (Eusebio *Hist.* V, 24,3; GCS 9¹,490), afferma che Giovanni fu seppellito a Efeso. Scavi eseguiti a Selçuk, una collina presso Efeso, sotto alla basilica costruita posteriormente in onore di Giovanni, hanno mostrato l'esistenza di un mausoleo del III secolo; e Braun, JeanThéol, I, p. 374, pensa che ciò confermi la testimonianza di Policrate. Così, l'obiezione alla tradizione di Ireneo sulla base del fatto che Giovanni non fu mai a Efeso è tutt'altro che decisiva.

b. Esiste una tradizione che Giovanni figlio di Zebedeo morì da giovane. Due testimonianze sommarie tratte da Filippo di Side (430) e da Giorgio Amartolo (IX secolo) attribuiscono a Papia la tradizione che Giovanni fu ucciso dai giudei insieme con suo fratello Giacomo (che morì negli anni 40). Due martirologi di Edessa e di Cartagine (V-VI secolo) contengono la stessa tradizione. Un esame completo della questione si può trovare in Bernard, I, pp. XXXVII-XLV, ma l'attendibilità di queste fonti non è di particolare rilievo. In parte, la tradizione risulta probabilmente dalla confusione di Giovanni il Battista con Giovanni figlio di Zebedeo, e in parte da una interpretazione troppo letterale di Marco 10,39, dove Gesù predice che i figli di Zebedeo divideranno la sua passione. Questo argomento contro la tradizione di Ireneo è molto debole.

c. Si è pensato che Ireneo fosse in errore quanto al rapporto di Policarpo con Giovanni, come è stato evidentemente in errore in altri casi. In *Adv. Haer.* V, 33,4 (PG 7,1214) egli dice che Papia aveva ascoltato Giovanni; ma ciò contraddice la testimonianza dello stesso Papia, come Eusebio (*Hist.* III, 39,2; GCS 9¹,286) non tardò a rilevare. Se Papia conobbe Giovanni solo attraverso intermediari, e Ireneo semplificò il rapporto tra Papia e Giovanni, come possiamo sapere che non semplificò anche il rapporto tra

Policarpo e Giovanni? Certo, Ireneo dice di aver conosciuto Policarpo personalmente, mentre non pretende di aver conosciuto Papia. Tuttavia, il fatto che Ireneo sarebbe stato molto giovane al tempo in cui pretende di aver conosciuto Policarpo rende almeno possibile la confusione.

d. Si è pensato che ci fosse a Efeso un altro Giovanni che era l'autore del Vangelo, e che Ireneo e altri antichi scrittori abbiano confuso questo Giovanni col figlio di Zebedeo, che era un discepolo del Signore. (Questa proposta è un po' diversa da quella già menzionata che, nel parlare di Giovanni il discepolo del Signore, Ireneo non intendesse il figlio di Zebedeo; e tuttavia molti dei punti indicati sotto si applicherebbero ad ambedue le ipotesi). Diversi candidati sono stati proposti per quest'altro Giovanni di Efeso.

Primo, possiamo nominare Giovanni Marco, che figura in Atti come un parente di Barnaba e come compagno di Paolo per un certo tempo. Che Giovanni Marco fosse a Efeso è accennato in 2 Tm 4,11. Non rappresenta una vera difficoltà la tradizione che associa Giovanni Marco con la sede di Alessandria invece che di Efeso, poiché questa tradizione non appare fino al IV secolo (Eusebio *Hist.* II, 16,1 e 24,1; GCS 9¹, 140,174). Inoltre, in due articoli molto interessanti Bruns ha dimostrato che nell'antichità si fece confusione tra Giovanni figlio di Zebedeo e Giovanni Marco. Commentando Atti 12,12, Crisostomo sembra aver pensato che il Giovanni ivi menzionato fosse Giovanni il discepolo, mentre si è comunemente convenuto che fosse Giovanni Marco (Bruns, « John Mark », p. 91). Una testimonianza egiziana del V secolo identifica in Giovanni Marco l'innominato discepolo di cui in Giovanni 1,35. Una tradizione del VI secolo, da Cipro, dice che Gesù incontrò Giovanni Marco quando compì il miracolo alla piscina di Betesda, un miracolo narrato solo nel Quarto Vangelo, e parla della presenza di questo Giovanni a Efeso. Scrittori della chiesa spagnola dei secoli VI-VIII identificano Giovanni il discepolo come un parente di Barnaba. Un'opera araba del X secolo, che attinge a frammenti anteriori, identifica Giovanni Marco come uno dei servi che maneggiarono l'acqua trasformata in vino a Cana, un altro miracolo che si trova soltanto nel Quarto Vangelo. Tutte queste informazioni saranno forse avvalorate quando Morton Smith pubblicherà la lettera, da lui recentemente scoperta, di Clemente di Alessandria che concerne un Vangelo segreto di Marco, un Vangelo che sembra narrare o riecheggiare storie giovanee.

Questo materiale indica una possibilità di confusione nell'antichità, sebbene alcuni dei riferimenti siano chiaramente privi di valore. Si deve notare che fino a questo momento non vi è alcuna testimonianza antica che identifichi Giovanni Marco con l'autore del Quarto Vangelo. Quando Giovanni Marco è identificato come un evangelista, egli è associato al Vangelo di Marco (Prologo Monarchiano, del III secolo, al Secondo Vangelo). Se mai si può portare un argomento persuasivo a favore di Giovanni Marco come autore del Quarto Vangelo, esso scaturisce da prove interne, e se ne discuterà più avanti.

Secondo, possiamo menzionare Giovanni il Presbitero, vescovo di Gerapoli in Asia Minore, nominato da Papia. Scrivendo intorno al 130 (Eusebio, *Hist.* III, 39,4; GCS 9¹, 286), Papia ci dice come egli ricercasse la verità cristiana in questa città fuori mano: « Se, allora, veniva uno che era stato seguace degli anziani (*presbyteroi*), io lo interrogavo sui detti degli anziani: che cosa aveva detto Andrea, o Pietro, o Filippo, o Tommaso, o Giacomo, o GIOVANNI, o Matteo o alcun altro dei discepoli del Signore; e le cose che dicevano Aristione e l'anziano (*presbyteros*) GIOVANNI, discepoli del Signore ». In questa affermazione Papia apparentemente menziona due gruppi di uomini, che egli chiama ambedue « discepoli del Signore », e c'è un Giovanni in ciascun gruppo. Il primo gruppo contiene i nomi dei Dodici che dal tempo del verbo (« aveva detto ») sembrerebbe fossero già morti, e quindi possiamo identificare il Giovanni del primo gruppo come il figlio di Zebedeo. Il secondo gruppo contiene due nomi, Aristione e Giovanni, che forse erano del numero più ampio dei discepoli di Gesù al di fuori dei Dodici (vedi Lc 10,1); dal tempo del verbo (« dicevano »), sembrerebbe che essi fossero stati ancora vivi quando Papia prendeva le sue informazioni. Alcuni studiosi hanno obiettato che discepoli testimoni oculari del Signore difficilmente avrebbero potuto essere ancora vivi nell'anno 130 d.C., e hanno fatto l'ipotesi che questo secondo gruppo consistesse di discepoli degli Apostoli e quindi di discepoli della seconda generazione (« presbitero » può avere questo significato). Si deve comunque rilevare che, se è probabile che Papia abbia scritto verso il 130, egli parla di inchieste passate, compiute forse molti anni prima e in un'epoca in cui i discepoli del Signore avrebbero potuto essere ancora vivi.

Sembra quindi che, oltre a parlare del figlio di Zebedeo, Papia parli di un altro Giovanni che era in grado di comunicare notizie su Gesù, fosse o no egli stesso un

testimone oculare. (I tentativi di Zahn e di altri di sostenere che Papia parli due volte dello stesso Giovanni sembrano forzati). Papia *non* dice che questo Giovanni visse a Efeso o che avesse scritto qualcosa. Che questo Giovanni visse a Efeso è supposto da scrittori più tardi. Le *Costituzioni Apostoliche* VII, 46 del IV secolo, (a cura di Funk, pp. 453-455), nel menzionare i vescovi di Efeso, parlano di un Giovanni designato da Giovanni, apparentemente Giovanni il Presbitero designato da Giovanni l'apostolo. Eusebio, *Hist.* III, 39,6 (GCS 9¹, 288) cita una voce secondo cui vi erano a Efeso due tombe o monumenti funerari portanti il nome « Giovanni ». Entrambi questi passi, come pure Dionigi di Alessandria che Eusebio cita (*Hist.* VII, 25,6-16; GCS 9²: 694-96), accennano a un'attività letteraria di Giovanni il Presbitero, e precisamente che egli fosse l'autore veggente dell'Apocalisse. Tale accenno mira a liberare il figlio di Zebedeo dalla responsabilità del millenarismo di quel libro.

Ancora una volta, dunque, non vi è nell'antichità la minima prova positiva per considerare Giovanni il Presbitero come l'autore del Quarto Vangelo. In realtà, le testimonianze successive a Papia che menzionano Giovanni il Presbitero affermano che Giovanni figlio di Zebedeo fu anche a Efeso e fu l'autore del Vangelo. Che l'evangelista fosse Giovanni il Presbitero è una teoria moderna. È stato osservato che l'autore di 2 Giovanni e 3 Giovanni chiama se stesso presbitero e che si può fare l'ipotesi che questo stesso presbitero sia l'autore di 1 Giovanni e del Vangelo. Comunque, la paternità comune del Vangelo e delle Epistole è contestata; e anche se la si ammette, il titolo di « presbitero », che si trova in 2 e 3 Giovanni, si potrebbe applicare a Giovanni figlio di Zebedeo. In 1 Pt 5,1 abbiamo la prova che il termine « presbitero » era usato per indicare i Dodici; e in verità la frase di Papia con cui abbiamo cominciato questa analisi sembra usare il termine « anziani » o « presbiteri » per il primo gruppo di uomini nominati, che sono decisamente membri dei Dodici. Per conseguenza, possiamo osservare che certamente vi sono pochissime prove per sostenere che Giovanni il Presbitero fosse l'autore del Quarto Vangelo, ma la presenza di due Giovanni crea la possibilità di una confusione nelle testimonianze patristiche posteriori riguardo a chi scrisse il Vangelo.

e. Un ultimo fattore che ha indotto qualcuno a dubitare della testimonianza di Ireneo è l'esistenza nell'antichità di gruppi che negavano che il Quarto Vangelo fosse stato scritto da Giovanni figlio di Zebedeo. Ireneo, *Adv. Haer.*

III, 11,9 (SC 34,202), fa menzione di quei maestri in errore che, nella loro ansia di combattere i falsi carismatici e profeti montanisti, rifiutavano di ammettere il dono dello Spirito. Ciò li costringeva a rifiutare il Vangelo secondo Giovanni, in cui il Signore aveva promesso di inviare il Paraclito. Tertulliano, *Adv. Marcion.* IV, 2 (CSEL 47,426), lascia intendere un certo disagio riguardo al Quarto Vangelo a causa della difficoltà di conciliare la sua cronologia con quella dei sinottici. Nel suo *Adv. Haer.* LI (GCS 31,248 ss) Epifanio (circa il 375, ma attingendo a un'opera anteriore di Ippolito di Roma, un discepolo di Ireneo) accenna che gli Alogoi attribuivano sia l'Apocalisse che Giovanni all'eretico Cerinto. Il nome Alogoi, che riflette una parola greca (« non *logos* »), sembra sia un soprannome per designare coloro che rifiutavano il Vangelo che comincia con un Prologo concernente il *logos*. Si suppone che Ippolito abbia scritto un libro in difesa del Quarto Vangelo. Certi studiosi vogliono sostenere che tale opposizione al Vangelo difficilmente si sarebbe potuta sviluppare se il Vangelo fosse stato comunemente attribuito a un Apostolo. Comunque, non possiamo trascurare il fatto che questi gruppi marginali, che per i loro fini teologici rifiutavano il Quarto Vangelo, fossero considerati come eretici; e non va sottovalutata l'audacia dei gruppi eretici nelle loro opinioni sulla Scrittura, per esempio i marcioniti. Non sembra che ci siano vere prove di un diffuso dubbio nella chiesa primitiva circa la paternità giovannea. È dunque giusto dire che l'unica tradizione antica circa la paternità del Quarto Vangelo della quale si possano addurre testimonianze di una certa consistenza è che esso è opera di Giovanni figlio di Zebedeo. Vi sono alcuni punti validi nelle obiezioni sollevate contro questa tradizione, ma l'affermazione di Ireneo è ben lungi dall'essere confutata.

B. Le prove interne circa l'autore

Sia esplicitamente che implicitamente il Quarto Vangelo ci dice qualcosa circa il suo autore. Cominciamo col concentrare la nostra attenzione sulle testimonianze esplicite. Due passi identificano la fonte della tradizione che si trova nel Vangelo. In 19,35 ci vien detto che uno che aveva visto trafiggere il costato di Gesù durante la crocifissione ne aveva dato testimonianza e la sua testimonianza era vera. Il testimone oculare sul Calvario non è chiaramente identificato, ma proprio prima di questo pas-

so, in 19,26-27, abbiamo appreso della presenza del discepolo che Gesù amava ai piedi della croce. Un passo più chiaro si trova in 21,24, dove ci vien detto del discepolo che Gesù amava: « Questo è il discepolo che rende testimonianza su questi fatti e li ha scritti; e noi sappiamo che la sua testimonianza è vera ». Non è certo, da questo versetto, se il discepolo in questione abbia scritto materialmente queste cose o le abbia fatte scrivere. « Questi fatti » potrebbero riferirsi solo agli eventi narrati nel cap. 21; ma poiché questo è evidentemente un accenno allo stesso testimone oculare di cui si parla in 19,35, il discepolo in questione viene proposto come la fonte dell'intera narrazione del Vangelo. Si noti che l'affermazione in 21,24 distingue chiaramente il discepolo dallo scrittore del cap. 21 (il « noi »).

Come devono essere valutati questi due passi? Il capitolo 21 è un'aggiunta al Vangelo e appartiene alla redazione finale. L'altro passo, 19,35, è una parentesi, probabilmente aggiunta nella redazione del Vangelo. Non possiamo quindi essere sicuri che nella prima edizione del Vangelo ci fosse una simile attribuzione della tradizione del Vangelo a un discepolo testimone oculare. Tuttavia, anche se questa attribuzione appartiene allo stadio più tardo di prepubblicazione del Vangelo, essa sembrerebbe rappresentare l'opinione prevalente nei circoli giovannei alla fine del primo secolo. È vero che una simile attribuzione può essere stata aggiunta al Vangelo in un tentativo di rivestire un'opera anonima del manto dell'autorità apostolica, ma un'attribuzione senza un nome personale non sembra abbastanza specifica a questo scopo. In ogni caso, prima di fare un'ammissione del genere, la prima cosa da fare è di vedere se l'attribuzione può essere presa nel senso letterale.

Chi è questo discepolo che Gesù amava? Ci sono nel Quarto Vangelo tre tipi di riferimenti a discepoli anonimi:

(a) In 1,37-42 due discepoli di Giovanni il Battista seguono Gesù. Uno è nominato: Andrea; l'altro non è nominato. Nel contesto immediato appaiono altri discepoli: Simon Pietro, Filippo e Natanaele.

(b) Ci sono due passi che accennano a « un altro discepolo » o « l'altro discepolo »:

- 18,15-16: Pietro e un altro discepolo seguono Gesù, che è stato arrestato, al palazzo del sommo sacerdote. L'altro discepolo è conosciuto dal sommo sacerdote e fa entrare Pietro nel palazzo.
- 20,2-10: Maria Maddalena corre da Pietro e dall'altro discepolo (quello che Gesù amava) per dir loro che il corpo di Gesù non è

nel sepolcro. L'altro discepolo precede Pietro al sepolcro. Pietro entra per primo; poi l'altro discepolo entra, vede e crede.

(c) Vi sono sei passi che menzionano il discepolo che Gesù amava (il verbo « amare » è *agapan* in tutti i casi eccetto 20,2, dove è usato *philein*):

- 13,23-26: Il discepolo che Gesù amava si reclinava sul petto di Gesù durante l'ultima cena, e Simon Pietro gli fa cenno di domandare a Gesù chi sia il traditore.
- 19,25-27: Il discepolo che Gesù amava sta presso la croce, e Gesù dà Maria a questo discepolo come madre.
- 20,2-10: L'«altro discepolo» menzionato alla lettera (b) è identificato tra parentesi come « quello che Gesù amava ». Per il contenuto della scena vedi sopra.
- 21,7: Il discepolo che Gesù amava è in una barca da pesca con Simon Pietro e gli altri discepoli; egli riconosce il Gesù risorto che sta sulla riva e lo dice a Pietro.
- 21,20-23: Il discepolo che Gesù amava sta seguendo Pietro e Gesù; lo scrittore ci ricorda tra parentesi che egli è lo stesso discepolo di cui si è parlato in 13,23-26. Pietro si volge e vede il discepolo e domanda a Gesù di lui. Gesù dice che è possibile che il discepolo rimanga in vita fino al suo ritorno. Lo scrittore dice che questa dichiarazione di Gesù creò confusione fra i cristiani che cominciarono a credere che il discepolo non sarebbe morto. Leggendo tra le righe, possiamo presumere che il discepolo fosse morto, donde il bisogno di una spiegazione.
- 21,24: Lo scrittore ci dice che questo discepolo è la fonte delle cose che sono state narrate.

Confrontando questi tipi di riferimenti, troviamo che 20,2 identifica il discepolo prediletto (da ora in poi DP) con l'altro discepolo menzionato nel secondo passo di (b). Non è chiaro se il DP vada anche identificato con l'altro discepolo nel primo passo sotto (b) oppure no; ma una risposta affermativa è suggerita dal fatto che il discepolo in questa scena (18,15-16) è associato con Pietro, una associazione che sembra essere un segno distintivo del DP. Non c'è nulla che identifichi chiaramente il discepolo innominato in (a) come il DP, sebbene Pietro sia anche in questo caso nel contesto, anche se meno direttamente. Così, si può notare che almeno nel secondo passo sotto (b) e in (c) abbiamo lo stesso discepolo anonimo che è conosciuto in due modi diversi, come « l'altro discepolo » e « il discepolo che Gesù amava ». Se era la modestia che induceva questo testimone oculare a non indicare se stesso per nome nel riferire racconti tradizionali intorno a Gesù, è difficile credere che egli avrebbe continuamente richiamato l'attenzione sull'amore speciale che Gesù aveva per lui. Una soluzione plausibile è che il discepolo testimone oculare accennasse a se stesso semplicemente come

« l'altro discepolo » e che fossero i suoi propri seguaci a riferirsi a lui come al DP. Questa ipotesi riceve una certa conferma da 20,2, dove « quello che Gesù amava » è evidentemente un'aggiunta tra parentesi per identificare « l'altro discepolo ». Esaminiamo ora le varie soluzioni proposte per l'identità del DP.

Primo, è stato proposto che il DP sia non già una figura reale ma un simbolo. Per Loisy, egli è il perfetto discepolo cristiano, vicino a Gesù nell'ultima cena e nell'ora della morte, il primo a credere nel Cristo risorto. Per Kragerud, il DP è il simbolo della scuola di pensiero giovannea. Per Bultmann, pp. 369 ss, in alcune scene il DP rappresenta il ramo ellenistico della chiesa cristiana. In 19,26, Gesù lascia sua madre (= il cristianesimo giudaico) alle cure del DP (= la chiesa ellenistica). In 20,2-10 il DP (chiesa ellenistica) supera Pietro (chiesa giudaica) nella fede. In realtà, si tratta di un ritorno di simbolismo antico; Gregorio Magno (*Hom. in Evang.* II, 22; PL 76,1175) rileva lo stesso simbolismo di Bultmann, ma nell'ordine inverso, perché il DP nel pensiero di Gregorio rappresenta la sinagoga e Pietro rappresenta la chiesa. Che il DP abbia una dimensione simbolica è evidente. Per molti versi egli è il cristiano esemplare, poiché nel NT « diletto » è un modo di rivolgersi ai fratelli cristiani. E tuttavia questa dimensione simbolica non significa che il DP sia nient'altro che un simbolo. Si può accettare una dimensione simbolica per Maria e per Pietro, come fa Bultmann; ma ciò non riduce questi personaggi a puri simboli. Il significato evidente dei passi in Giovanni che descrivono il DP è che egli è un essere umano reale le cui azioni sono importanti sulla scena del Vangelo. E quindi non crediamo che il riconoscimento della dimensione simbolica, secondaria, del DP escluda la ricerca della sua identità.

Secondo, Lazzaro è l'unica figura maschile nel Vangelo di cui si dica specificamente che Gesù lo amava. *Philein* o *philos* è usato per Lazzaro in 11,3.11.36; *agapan* è usato in 11,5. (Notiamo che l'uso dei verbi in riferimento al DP è precisamente l'opposto, perché in quel caso *agapan* è più frequente). Filson, *art. cit.*, sostiene che il Vangelo era destinato a essere di per sé intelligibile ai suoi lettori, i quali non potevano ricorrere a una tradizione del II secolo che identificasse l'autore con Giovanni figlio di Zebedeo, e quindi il DP sarebbe stato riconosciuto in base al riferimento del Vangelo stesso all'amore di Gesù per Lazzaro. (Questo argomento è valido solo se i lettori non fossero stati bene informati dell'identità dell'autore prima

di cominciare la lettura del Vangelo; e potevano benissimo esserne informati, se l'autore era un famoso Apostolo). Eckhardt, *op. cit.*, va anche oltre, suggerendo che Lazzaro fosse uno pseudonimo per Giovanni figlio di Zebedeo, dopo essere stato risuscitato dai morti dalla potenza di Gesù! Sanders, *art. cit.*, p.84, pensa che la base del Quarto Vangelo fosse un'opera scritta in aramaico da Lazzaro (che fu poi pubblicata da Giovanni Marco, che era l'evangelista). È degno di nota che tutti i passi che riguardano il DP ricorrono dopo la resurrezione di Lazzaro. È stata suggerita (per scherzo?) l'ipotesi che la ragione per cui il DP fu il primo a riconoscere il Cristo risorto in 21,7 sia che egli era Lazzaro, che aveva attraversato la stessa esperienza.

E tuttavia è difficile credere che della stessa persona si parlò anonimamente nei capp. 13-21 e la si menzioni per nome solo nei capp. 11 e 12. È vero che i capp. 11 e 12 possono anche rappresentare il materiale giovanneo inserito nello stadio più tardo della vicenda editoriale del Vangelo o della redazione finale, e ciò può spiegare l'uso diverso in questi capitoli. Ma vogliamo forse supporre che il redattore finale avrebbe lasciato una così lampante incoerenza e non avrebbe introdotto anche in quei capitoli la designazione del DP? Certo, noi ammettiamo che questa obiezione non è insuperabile: dopo tutto, nei canti del Servo del Deutero-Isaia il Servo è anonimo, mentre in altri capitoli il Servo è identificato con Giacobbe-Israele. Comunque, ci domandiamo se non sia più logico supporre che il DP fosse qualcuno che non è nominato nel Vangelo ma era noto ai lettori.

Terzo, Giovanni Marco è un altro possibile candidato al ruolo del DP. Parker e Sanders hanno identificato l'autore del Quarto Vangelo con Giovanni Marco (per Sanders l'evangelista non è lo stesso che il DP, il quale è Lazzaro), una tesi sostenuta anni or sono da Wellhausen. Vi sono una quantità di fattori che sembrano convalidarla e fare di Giovanni Marco un candidato probabile:

- La casa di Giovanni Marco era a Gerusalemme (Atti 12,12), e la maggior parte del Quarto Vangelo è centrata nel ministero di Gesù a Gerusalemme. L'esatta informazione geografica peculiare di questo Vangelo concerne in larga parte l'area di Gerusalemme.
- Sembra che Giovanni Marco avesse dei parenti nella classe sacerdotale. Suo cugino Barnaba era un levita (Col 4,10; Atti 4,36). Addirittura, vi sono degli antichi accenni a Giovanni Marco come sacerdote. Il Quarto Vangelo mostra un interesse per il Tempio e per le feste; e se il discepolo di 18,15 era il DP, allora egli era conosciuto dal sommo sacerdote.

- Secondo Paolo, sembra che Marco conoscesse Luca (Fm 24), e ciò spiegherebbe l'influenza collaterale tra la tradizione lucana e la tradizione giovannea.
- Sembra che Giovanni Marco avesse contatti con Pietro (Atti 12,12; 1 Pt 5,13), e il DP è costantemente associato con Pietro. Il Quarto Vangelo dà a Pietro un ruolo molto importante.

Anche altri argomenti sono stati addotti, ma questi sono i più interessanti. Ma ecco che viene subito alla mente l'obiezione che, tradizionalmente, Giovanni Marco è stato sempre ritenuto l'autore del Secondo Vangelo, non del Quarto. Tuttavia, come ha rilevato Bruns, « John Mark », p. 90, le testimonianze circa il Vangelo di Marco nel II secolo non identificano mai Giovanni Marco con Marco l'evangelista. Vale la pena di notare che, in Atti, Luca non si riferisce mai a Giovanni Marco semplicemente come Marco, e molti scrittori patristici non ammettevano che il Marco delle lettere paoline fosse il Giovanni Marco di Atti.

Alla tesi che Giovanni Marco fosse il DP si potrebbe opporre una obiezione più radicale, e cioè che sembrerebbe logico che il DP fosse uno dei Dodici. La sua intimità con Gesù sembra avergli dato una posizione accanto a Pietro come una delle figure più importanti nel ministero. Sono questi i primi due discepoli a essere informati del sepolcro vuoto in 20,2. La posizione del DP accanto a Gesù nell'ultima cena è un'altra indicazione, poiché i Vangeli sinottici descrivono questo pasto come uno che Gesù condivise con i Dodici (Mc 14,17; Mt 26,20). Come dunque avrebbe potuto il DP essere Giovanni Marco (o, quanto a questo, Lazzaro), che non è mai menzionato nel resoconto sinottico del ministero? Ciò significherebbe che il discepolo che era più vicino a Gesù non era nemmeno ricordato negli elenchi dei suoi discepoli particolarmente scelti! Tutto il mondo cristiano era in attesa che Gesù ritornasse prima della morte del DP (Giovanni 21,23); eppure, se il DP era Giovanni Marco, i documenti cristiani non ricordano neppure che Gesù lo abbia mai conosciuto.

Quarto, Giovanni figlio di Zebedeo sembra rispondere a molti dei requisiti fondamentali per l'identificazione con il DP. Egli era non solo uno dei Dodici ma, insieme con Pietro e con Giacomo, uno dei tre discepoli costantemente scelti da Gesù per stare con lui. La stretta associazione con Pietro postulata nella descrizione del DP non si adatterebbe a nessun'altra figura del NT così bene come si adatta a Giovanni figlio di Zebedeo. Nei sinottici, Giovanni appare con Pietro più spesso di ogni altro discepolo; e in una delle prime storie narrate in Atti, Giovanni e

Pietro sono compagni in Gerusalemme (capp. 3-4) e nella missione in Samaria (8,14). Questa seconda missione è molto importante alla luce di ciò che il Quarto Vangelo dice di una missione fra i samaritani (vedi pp. 241-2).

Un fattore estremamente importante nel discutere l'identità del DP è che il Quarto Vangelo pretende di conservare le sue memorie su Gesù. Se queste sono veramente le sue memorie, esse sono sopravvissute, pur essendo spesso del tutto diverse dalle memorie che sono entrate nel kerygma petrino che è alla base di Marco e che, attraverso Marco, ha influenzato Matteo e Luca. In altre parole, la tradizione storica di Giovanni è una specie di sfida alla tradizione generalmente condivisa dai sinottici. Non sembra dunque probabile che l'uomo che sta dietro tale tradizione dovesse essere un uomo di vera autorità nella chiesa, un uomo di uno *status* non diverso da quello di Pietro? Sotto questo aspetto, Giovanni figlio di Zebedeo sarebbe una ipotesi più probabile che non una figura minore come Giovanni Marco.

Ci sono anche altri punti minori a favore di Giovanni figlio di Zebedeo. È ben possibile che egli fosse parente di Gesù. Nella Nota a 19,25, metteremo in rilievo le ragioni per cui si è pensato che Salome fosse la madre di Giovanni e anche la sorella di Maria madre di Gesù. Se Giovanni era nipote di Maria, ciò spiegherebbe perché Gesù affidò sua madre a Giovanni (19,25-27). E potrebbe anche spiegare uno dei grandi problemi riguardo al DP; cioè che se «l'altro discepolo» di 18,15-16 era il DP, allora il DP era conosciuto dal sommo sacerdote. Per spiegare come un pescatore galileo come Giovanni potesse avere un'«entrata» nella casa del sommo sacerdote, qualcuno vorrebbe fare di Giovanni un approvvigionatore di pesce alle dipendenze del palazzo sacerdotale! Altri ripiegano sull'informazione di Policrate di Efeso (190 circa) che Giovanni il DP fosse un sacerdote che portava la piastra d'oro sacerdotale (Eusebio, *Hist.* V, 24,3; GCS 9¹,490). Mentre l'informazione di Policrate che Giovanni fosse a Efeso può meritare una certa fiducia, l'informazione circa il sacerdozio di Giovanni è probabilmente una deduzione dal passo che stiamo considerando. La stessa voce esisteva nell'antichità riguardo a Giacomo e a Marco (per tutti e tre, Bernard, II, p. 594, prende sul serio questa informazione, rilevando che il loro rango sacerdotale può spiegare perché Giacomo e Giovanni, insieme con Pietro, fossero importanti nella chiesa di Gerusalemme secondo Gal 2,9). Ma, se lasciamo da parte la notizia di Policrate circa il sacerdozio di Giovanni, la possibilità che

Giovanni fosse nipote di Maria potrebbe aiutare a spiegare i suoi rapporti con la classe sacerdotale, poiché Maria aveva dei parenti nella famiglia sacerdotale, secondo Lc 1,5.36 (sebbene la storicità di questa informazione lucana non sia ammessa da tutti).

La lista più completa delle obiezioni contro l'identificazione di Giovanni figlio di Zebedeo come il DP si trova nell'articolo di Parker «John the son of Zebedee», un articolo scritto per contestare l'ipotesi, che sta a poco a poco ritornando in auge, che Giovanni fosse l'autore del Vangelo. A nostro personale parere, alcune delle molte obiezioni addotte da Parker non sono convincenti. Per esempio, il fatto che il Quarto Vangelo non menziona Salome madre di Giovanni né suo fratello Giacomo non sembrerebbe difficile da comprendere; se Giovanni non nomina se stesso per ragioni di anonimato, egli potrebbe avere esteso questo anonimato alla sua famiglia. Quelli che presentano una vera difficoltà sono gli argomenti che seguono:

• Giovanni era un galileo, ma questo è un Vangelo che presta prevalente attenzione al ministero di Gesù in Gerusalemme. La spiegazione consueta è che, come uno dei tre prescelti da Gesù, Giovanni lo accompagnasse nei suoi vari viaggi a Gerusalemme. Se Giovanni era nipote di Maria, possiamo anche ricordare che Maria aveva dei parenti in Giudea (Lc 1,39). La ragione per cui il Quarto Vangelo accentra la sua attenzione su Gerusalemme è in parte teologica; non ci sono implicazioni necessarie che l'autore non conoscesse il lungo ministero in Galilea.

• Atti 4,13 descrive il figlio di Zebedeo come «senza istruzione e popolano», attributi che difficilmente si possono applicare al quarto evangelista. Comunque, la paternità dell'opera, come abbiamo accennato all'inizio di questa parte, non significa necessariamente che Giovanni scrivesse materialmente il Vangelo o gli desse il fraseggio greco relativamente armonioso che esso ha. Il Vangelo afferma che il DP fu la fonte della sua tradizione, ed è questo che qui ci interessa.

• Due dei principali episodi di cui Giovanni fu testimone, la trasfigurazione e l'agonia dell'orto, non sono menzionati in questo Vangelo. Ciò è strano, a meno che non vogliamo ammettere l'ipotesi, alquanto forzata, che la passione del DP per l'anonimato lo avesse spinto a omettere degli episodi che non potevano essere descritti senza un'auto-identificazione. Si noti, comunque, che certi elementi che appaiono nelle descrizioni sinottiche della trasfigurazione e dell'agonia appaiono anche nel Quarto Vangelo (vedi Commento a 12,23.27-28); e per *alcuni* aspetti, come speriamo di mostrare, la trattazione di quel materiale nel Quarto Vangelo è forse più originale che non la trattazione sinottica.

Vi sono, dunque, molto chiaramente, delle difficoltà da affrontare se si identifica il DP con Giovanni figlio di

Zebedeo. Comunque, a nostro personale parere, vi sono difficoltà anche più serie se lo si identifica con Giovanni Marco, con Lazzaro o con uno sconosciuto. In fin dei conti, la combinazione di prove interne ed esterne che associano il Quarto Vangelo con Giovanni figlio di Zebedeo fa di questa ipotesi la più robusta, se si è disposti a dar credito alla pretesa del Vangelo ad avere come fonte un testimone oculare.

C. Correlazione dell'ipotesi della paternità di Giovanni con una moderna teoria della composizione

La pretesa del Vangelo di avere come fonte un testimone oculare è forse in contrasto con una moderna analisi critica della tradizione che sta alla base del Vangelo stesso? Come può la tesi che Giovanni figlio di Zebedeo sia l'autore conciliarsi col processo di composizione del Vangelo sopra proposto? Giovanni sarebbe stato forse responsabile solo della tradizione storica che sta dietro al Vangelo (stadio 1)? Questa sembrerebbe la proposta minima che si possa fare volendo continuare ad attribuire l'« autorità » (nel senso antico di 'autore' = autorità) a Giovanni. O forse ci sono indizi che consentono che Giovanni sia stato autore in un senso più immediato, nel senso cioè che Giovanni fosse il predicatore e il teologo che modellò il materiale storico nei racconti e nei discorsi del Vangelo (stadi 2 e 3) e perfino curò la stesura del Vangelo (stadio 4)?

Prima di tentare di rispondere a queste domande, dobbiamo ricordare che non si può sostenere che Giovanni fosse il redattore finale del Vangelo (stadio 5), perché il « noi » di 21,24 è distinto dal DP, e anche perché il DP era probabilmente morto quando il cap. 21 fu scritto (21,22-23). Ciò significa che qualcun altro, oltre a Giovanni, fu coinvolto nel Vangelo; e in verità le testimonianze antiche non attribuiscono a Giovanni la paternità indivisa del Vangelo, giacché quasi tutti i resoconti della composizione associano altri a Giovanni. Clemente di Alessandria (Eusebio, *Hist.* VI, 14,7; GCS 92,550) dice che Giovanni fu incoraggiato dai suoi discepoli o compagni. Il Frammento Muratoriano (170 circa) parla anch'esso dell'incitamento dei compagni, discepoli e vescovi, di Giovanni, e dice che Giovanni riferì « tutte le cose in suo nome, aiutato dalla *revisione* di tutti ». La Prefazione latina alla Volgata di Giovanni dice che egli radunò insieme i suoi discepoli in Efeso prima di morire. Il Prologo latino anti-marcionita

(200 circa) dice che Papia scrisse il Vangelo sotto la dettatura di Giovanni. Esiste una tradizione del IV secolo che Marcione fu lo scriba di Giovanni; e negli *Atti di Giovanni*, del V secolo, Procoro, un discepolo di Giovanni, rivendica di essere stato lo scriba a cui Giovanni dettò il Vangelo a Patmos. Queste attribuzioni sono leggendarie; ma, prese nell'insieme, costituiscono un antico riconoscimento del fatto che i discepoli di Giovanni contribuirono al Vangelo come scribi o anche come curatori.

Volgendo ora la nostra attenzione alle questioni sollevate sopra, possiamo cominciare col domandarci se la tradizione storica che sta dietro al Quarto Vangelo (stadio 1) rifletta la testimonianza di un testimone oculare. Certo, il fatto stesso che noi postuliamo una tradizione storica lascia almeno la possibilità che Giovanni stia dietro a questo Vangelo, ma ci sono ancora delle difficoltà. Dodd è probabilmente il maggior difensore moderno di una tradizione storica indipendente alla base del Vangelo, e tuttavia egli non considera come probabile la paternità giovannea (*Tradition*, p. 17¹). La difficoltà fondamentale è che, mentre in alcuni casi la forma di un racconto o di un detto alla base del resoconto giovanneo è più primitiva della forma alla base del resoconto sinottico, in altri casi essa è più evoluta. Come può tale evoluzione conciliarsi con la teoria che la forma derivi da un testimone oculare, che presumibilmente avrebbe ricordato con esattezza ciò che era accaduto?

Trattando dei Vangeli sinottici, dove pure c'è un marcato sviluppo della tradizione storica di base, i critici sottolineano che gli evangelisti stessi non furono testimoni oculari e che le tradizioni da essi usate stavano, per lo più, a una certa distanza di tempo e di maturazione dalla testimonianza del testimone oculare. In Marco, tuttavia, appaiono con frequenza episodi che hanno apparentemente le caratteristiche della testimonianza oculare diretta, presumibilmente perché in questi casi Marco attinge alla tradizione oculare di Pietro. Alcuni tratti nella tradizione storica alla base di Giovanni rivelano memorie che possono provenire senza alterazione da un testimone oculare (vedi Introd. III A, sopra). Ma se si vuole attribuire l'intera tradizione storica a un testimone oculare, allora bisogna supporre che questo testimone oculare abbia esercitato una notevole libertà nell'adattare e sviluppare le sue memorie di ciò che Gesù aveva detto e fatto. Ciò non sembra improbabile se si pensa che colui che si presume sia stato il testimone oculare, Giovanni figlio di Zebedeo, era anche un Apostolo delegato a predicare Gesù agli uomini. Egli

avrebbe dovuto necessariamente adattare ai suoi ascoltatori la tradizione di cui era un testimone vivente. La concezione del testimone oculare apostolico come un cronista imparziale il cui interesse principale fosse la minuziosa esattezza delle memorie che riferiva è un anacronismo. (Su tale questione la dichiarazione della Pontificia Commissione Biblica del 21 aprile 1964 è interessante perché mette bene in chiaro che i testimoni oculari apostolici non erano dei canali passivi della tradizione: « Essi interpretavano le sue parole e le sue azioni secondo le esigenze dei loro ascoltatori »).

In conclusione, dunque, alla questione se la tradizione storica che è alla base di Giovanni provenga da un testimone oculare, come Giovanni figlio di Zebedeo, si può rispondere scientificamente solo in termini di probabilità. In contrario c'è il fatto che questa tradizione mostra uno sviluppo. Questo però non è un ostacolo insuperabile, e personalmente crediamo che abbia maggior peso l'antica tradizione e la pretesa del Vangelo stesso di portare la testimonianza di un testimone oculare. Non pensiamo quindi che sia non scientifico sostenere che Giovanni figlio di Zebedeo fu probabilmente la fonte della tradizione storica che sta dietro al Quarto Vangelo.

Possiamo ora volgerci alla questione se un testimone oculare (Giovanni) sia stato responsabile anche degli stadi che vanno da 2 a 4 della composizione del Vangelo. In essi, infatti, la tradizione storica fu organizzata in racconti drammatici e raffinati e in lunghi discorsi e infine in un Vangelo attentamente curato. Qui le difficoltà sono più grosse. Per esempio, è realmente concepibile che un testimone oculare fosse responsabile della forma *finale* della storia di come Maria unse Gesù (12,1-7)? Se la critica moderna ha una qualche validità, allora l'unzione dei piedi di Gesù rappresenta un amalgama di diversi particolari tratti da due storie indipendenti, in una delle quali una donna unge il capo di Gesù e nell'altra una donna peccatrice piange e le sue lacrime cadono ai piedi di Gesù. Così, in questo e in molti altri casi c'è una notevole distanza tra ciò che si sa dal Vangelo e ciò che l'indagine critica ricostruirebbe come fatto o detto reale nel ministero di Gesù: una distanza che implica semplificazione, amplificazione, organizzazione, drammatizzazione e sviluppo teologico. Gli studiosi differiranno nella valutazione di questa distanza, ma tutti converranno che *vi* è una distanza. Solo con estrema difficoltà si può attribuire a un testimone oculare il processo che ha dato luogo a tale sviluppo.

Qui, a nostro parere, le probabilità sono a favore di un'altra soluzione, perché possiamo fare uso delle antiche testimonianze che i discepoli di Giovanni ebbero una parte nella composizione del Vangelo. Sopra abbiamo accordato la nostra preferenza all'ipotesi che Giovanni figlio di Zebedeo fosse la fonte della tradizione storica sottostante, che aveva già subito un certo sviluppo nel corso della sua predicazione. È ben possibile che i suoi discepoli, ripieni del suo spirito e sotto la sua guida e il suo incoraggiamento, predicassero e sviluppassero ancora ulteriormente le sue memorie, secondo le esigenze della comunità a cui servivano. Poiché il Vangelo sembra implicare che il DP visse più a lungo della maggior parte degli altri testimoni oculari, non dobbiamo supporre che la fonte della tradizione storica fosse esaurita all'inizio della predicazione dei discepoli: essi infatti potevano ritornare dal loro maestro e partecipare ancor di più alla sua profonda conoscenza del ministero di Gesù. (In parte, ciò può spiegare il fatto che alcuni dei racconti giovannei mostrino maggiore sviluppo e rifinitura che non altri). In particolare, vorremmo supporre *un discepolo principale*, la cui trasmissione del materiale storico ricevuto da Giovanni era contrassegnata da genio drammatico e da profonda comprensione teologica, e sono stati la predicazione e l'insegnamento di questo discepolo a dar forma alle storie e ai discorsi che ora si trovano nel Quarto Vangelo. In breve, questo discepolo sarebbe stato responsabile degli stadi della composizione del Vangelo che vanno da 2 a 4, così come li abbiamo postulati. Una analogia è stata suggerita da P. Gaechter (ZKT 60 [1936], 161-87): il rapporto tra il discepolo che scrisse il Quarto Vangelo e il testimone oculare che era la sua fonte non è diverso dal rapporto tra Marco e Pietro. (Inutile dire, questa analogia andrebbe accettata con riserva). Noi non diamo un nome al discepolo-evangelista, sebbene qualcuno possa essere attratto dall'ipotesi di Giovanni il Presbitero.

Si può sollevare l'obiezione che, se Giovanni figlio di Zebedeo fu solo la fonte della tradizione storica, allora il discepolo-evangelista fu il vero autore del Vangelo; e il Vangelo non è in realtà il Vangelo secondo Giovanni. Proprio l'analogia di Marco e di Pietro può essere usata contro la nostra teoria, perché dopo tutto il Secondo Vangelo venne in luce come il Vangelo secondo Marco, non come il Vangelo secondo Pietro. Vi sono due argomenti che si possono addurre in risposta a questa obiezione:

Primo, nella mentalità cristiana primitiva le radici aposto-

liche di un'opera erano più degne di menzione che non i contributi di coloro che effettivamente componevano e scrivevano un'opera. Gli studiosi differiscono nei loro giudizi circa i requisiti di paternità per i libri del NT, ma *qualcuno* invocherebbe un principio del genere per spiegare l'attribuzione di 2 Pietro a Pietro e delle Pastorali a Paolo. Il fatto che il Secondo Vangelo fu attribuito a Marco e non a Pietro probabilmente non va risolto in funzione di quanto o quanto poco Marco lavorò sulla tradizione di Pietro, ma in funzione del fatto che nella chiesa primitiva Marco era conosciuto come compagno di Paolo, di Barnaba e di Pietro. (Noi dunque presumiamo che la moderna identificazione di Marco con Giovanni Marco di Atti sia esatta, anche se quella identificazione sembra ignorata nel II secolo). Il Primo Vangelo riflette una situazione che è precisamente l'opposto. Il rapporto del primo evangelista con Matteo fu probabilmente molto più tenue della dipendenza di Marco da Pietro; ma il primo evangelista non era una figura ben nota, e così il suo Vangelo prese il nome della sua fonte apostolica abbastanza distante. Il fatto che il discepolo-evangelista del Quarto Vangelo non fosse famoso fu probabilmente un elemento determinante nella attribuzione del Vangelo.

Ma c'è una *seconda* e più importante considerazione. Noi pensiamo che il rapporto tra Giovanni e i suoi discepoli fosse molto più stretto del rapporto tra Pietro e Marco (il quale nei suoi anni giovanili era più vicino a Paolo), e che il Quarto Vangelo sia veramente nello spirito di Giovanni. Ammettiamo senz'altro che qui stiamo teorizzando, ma i riferimenti antichi ai discepoli di Giovanni sembrano implicare una intimità tra il maestro e quelli che si raccoglievano intorno a lui. E così, quando parliamo di discepoli, noi pensiamo a uomini profondamente formati nei parametri del pensiero di Giovanni. Secondo la nostra personale comprensione del Vangelo, non sarebbe esatto dire che l'influenza di Giovanni sia consistita soltanto nel fornire la tradizione storica, poiché lo sviluppo di questo materiale negli stadi che vanno da 2 a 4 è una continuazione lungo le linee di sviluppo che già si trovano nello stadio 1. (E questa è la ragione per cui spesso è molto difficile essere certi se un particolare aspetto di una storia o dell'esposizione di un detto di Gesù appartenga alla tradizione storica o sia parte di una interpretazione successiva). Dopo tutto, il Vangelo sembra implicare, almeno nel cap. 21, che il DP fino alla fine della sua vita ebbe una influenza lungo tutto il periodo in cui il Vangelo venne

scritto, così che si può dire (21,24): « E lui che ha scritto questi fatti » (cioè, li ha fatti scrivere: vedi Nota). D'altra parte, ciò non significa che il discepolo-evangelista possa essere ridotto al ruolo di segretario di Giovanni, ma piuttosto che il reale contributo creativo del discepolo al Vangelo rifletteva da vicino la prospettiva del maestro.

Come abbiamo accennato nella Introd. II, qualche prova di tale teoria si può trovare nel fatto che esistono diverse opere giovanee (Vangelo, Lettere, Apocalisse) che partecipano di un tipico *milieu* teologico ma denunciano differenze di stile e di sviluppo. Barrett, p.113, ha fatto l'ipotesi che i diversi discepoli raccolti attorno a Giovanni fossero responsabili delle tre opere (sebbene le Lettere possano essere ulteriormente suddivise). Egli pensa che l'Apocalisse sia l'opera che è più direttamente di Giovanni, e in questo noi concordiamo pienamente. In verità, persino lo stile dell'Apocalisse potrebbe provenire da Giovanni, giacché è molto più primitivo e semitico dello stile più raffinato delle Lettere e del Vangelo. Se si è propensi a supporre scrittori diversi per il Vangelo e le Lettere, la loro affinità sembrerebbe indicare che i rispettivi scrittori appartenevano alla stessa scuola di pensiero; e così l'ipotesi che essi fossero diversi discepoli di Giovanni è del tutto plausibile. E, naturalmente, troviamo la mano di un altro discepolo di Giovanni, e probabilmente uno strettamente associato con l'evangelista, nella redazione finale del Vangelo (stadio 5).

Ancora una volta, sia ben chiaro che noi non ci illudiamo che la teoria dell'autore avanzata in questa analisi sia stata, o possa essere, provata. È una teoria *ad hoc*, formulata con l'intento di rendere giustizia quanto più possibile alle testimonianze dell'antichità, alla testimonianza del Vangelo stesso e alle chiare istanze dell'analisi critica. Essa non soddisferà chi sia convinto che solo una di queste tre fonti per la conoscenza della paternità del Vangelo debba essere presa in considerazione.

D. Il luogo della composizione

Le prime tradizioni circa la composizione di Giovanni menzionano Efeso, e noi indicheremo più avanti le prove interne a favore di Efeso. Ma prima consideriamo le altre candidature.

Alessandria ha avuto un certo seguito (Stather Hunt,

Broomfield, J. N. Sanders per un certo tempo). In questo caso, un fattore è costituito dalla vasta circolazione di Giovanni in Egitto, come è attestata dai papiri. Comunque, ci vuole una certa cautela, poiché una delle ragioni per cui esistono papiri egiziani di ogni opera è che il clima dell'Egitto era più favorevole di quello degli altri centri cristiani alla conservazione dei papiri. Il fatto che Alessandria fosse la patria di Filone, degli autori del *corpus* ermetico e dello gnostico Valentino ha avuto un certo peso nel pensiero degli studiosi che sostengono che il Vangelo fu influenzato dall'una o dall'altra di queste scuole di pensiero.

Antiochia o la Siria è un'altra candidatura, sostenuta da W. Bauer e da Burney. Qui un fattore importante è la possibilità che Ignazio di Antiochia attingesse a Giovanni. Ci sia o no una dipendenza letteraria diretta, il fatto che nella teologia di Ignazio ci siano delle somiglianze con i temi giovannei è sufficiente per sollevare la questione se essi provengano dalla stessa regione. C'è la prova di una tradizione corrente fra gli scrittori latini che Ignazio fosse un discepolo di Giovanni (parafrasi, a opera di Rufino, di Eusebio *Hist.* III, 36,1-2, GCS 9¹,275, e, a opera di Gerolamo, di Eusebio *Cronaca*, GCS 47,193-4). Per le testimonianze siriane della stessa tradizione nei secoli IV-VI vedi C. F. Burney, *The Aramaic origins of the Fourth Gospel*, Oxford, Clarendon 1922, p. 130. Altri traggono argomento dai rapporti tra 1 Giovanni e Matteo, poiché quest'ultimo è generalmente considerato come un Vangelo originario della Siria. La mancanza di stretti paralleli tra Giovanni e Matteo, comunque, rende dubbio questo argomento. Un altro argomento ancora si basa sulle somiglianze tra Giovanni e le *Odi di Salomone*, un'opera siriana. In generale, se c'è qualcosa di valido in questi argomenti, lo si può spiegare se parte del pensiero giovanneo arrivò fino alla Siria; in realtà, non c'è niente qui che ci possa convincere che il Vangelo sia stato scritto in Siria.

Quella di *Efeso* rimane tuttora la candidatura principale nella identificazione del luogo in cui fu composto Giovanni. Oltre alla voce quasi unanime delle antiche testimonianze che parlano della questione, si può trarre argomento dai paralleli tra Giovanni e l'Apocalisse, dato che quest'ultima opera appartiene chiaramente all'area di Efeso. Il motivo anti-sinagoga presente nel Vangelo (vedi Introd. VI sopra) ha un senso nella regione di Efeso, poiché Ap 2,9 e 3,9 attestano aspre polemiche anti-sinagoga in quest'area dell'Asia Minore. Se nel Vangelo c'è una

polemica contro i discepoli di Giovanni il Battista, il NT fa menzione di discepoli battezzati col battesimo di Giovanni in un luogo soltanto fuori della Palestina, a Efeso (Atti 19,1-7). Se vi sono dei paralleli tra Giovanni e i rotoli di Qumran, è forse un caso che i paralleli di Qumran siano soprattutto evidenti nelle lettere ai Colossesi e agli Efesini, indirizzate alla regione di Efeso? Anche gli spunti di polemica anti-docetista e anti-gnostica sarebbero stati di casa nell'ambiente di Efeso.

La questione del luogo della composizione del Vangelo non è estremamente importante; ma non ci sono prove interne che diano a qualsiasi altra teoria maggior sostegno che a quella che ha dalla sua parte la testimonianza dell'antichità, e cioè che il Vangelo fu composto a Efeso.

BIBLIOGRAFIA

- BRUNS, J. E., « John Mark: A Riddle within the Johannine Enigma, » *Scripture* 15 (1963), 88-92.
 — « The Confusion between John and John Mark in Antiquity, » *Scripture* 17 (1965), 23-26.
 ECKHARDT, K. A., *Der Tod des Johannes* (Berlin: De Gruyter, 1961). Vedi la recensione in CBQ 24 (1962), 218-19.
 FILSON, F. V., « Who Was the Beloved Disciple? » JBL 68 (1949), 83-88.
 KRAGERUD, A., *Der Lieblingsjünger im Johannesevangelium* (Oslo University, 1959). Vedi la recensione di M.-E. Boismard, RB 67 (1960), 405-10.
 NUNN, H. P. V., *The Authorship of the Fourth Gospel* (Oxford: Blackwell, 1952).
 PARKER, P., « John and John Mark, » JBL 79 (1960), 97-110.
 — « John the Son of Zebedee and the Fourth Gospel, » JBL 81 (1962), 35-43.
 SANDERS, J. N., « St. John on Patmos, » NTS 9 (1962-63), 75-85.