

RAYMOND E. BROWN

INTRODUZIONE
AL VANGELO
DI GIOVANNI

Edito, aggiornato, introdotto e concluso da

FRANCIS J. MOLONEY

QUERINIANA

In memoriam
Raymond E. Brown, S.S.
1928-1998

Titolo originale:
Raymond E. Brown,
An Introduction to the Gospel of John,
edited by Francis J. Moloney

- © 2003 by Doubleday, a division of Random House, Inc., New York (USA)
This translation was published by arrangement
with The Doubleday Broadway Publishing Group,
a division of Random House, Inc.
- © 2007 by Editrice Queriniana, Brescia
via Ferri, 75 - 25123 Brescia (Italia/UE)
tel. 030 2306925 - fax 030 2306932
internet: www.queriniana.it
e-mail: direzione@queriniana.it

Tutti i diritti sono riservati.

È pertanto vietata la riproduzione, l'archiviazione o la trasmissione, in qualsiasi forma e con qualsiasi mezzo, comprese la fotocopia e la digitalizzazione, senza l'autorizzazione scritta dell'Editrice Queriniana.

ISBN 978-88-399-0109-5

Traduzione dall'inglese
di GIANMARIA ZAMAGNI

Stampato dalla Tipolitografia Queriniana, Brescia

Premessa

L'improvvisa morte di p. Raymond E. Brown, S.S., l'8 agosto 1998, è stata una grande perdita per la chiesa e per il mondo degli studi biblici. Siamo fortunati che questo libro – suo ultimo grande contributo scientifico – appaia, seppur postumo.

Raymond Brown era nato il 22 maggio 1928 nel Bronx, a New York. La sua famiglia si trasferì in Florida nel 1944 e fu lì che egli decise di diventare prete. Venne ordinato nel 1953 per la diocesi di St. Augustine, ma durante la sua carriera al Sulpician Seminary di Baltimora egli fu attratto agli studi biblici e all'opera dei Padri sulpiziani. L'ordine di S. Sulpizio è una comunità di preti diocesani fondata nel 1641 in Francia, in vista della formazione iniziale e permanente di preti cattolici. I sulpiziani arrivarono negli Stati Uniti nel 1791 su invito di John Carroll, primo vescovo del paese e vi fondarono il primo seminario cattolico, il St. Mary's Seminary and University a Baltimora, che fu l'*alma mater* di Brown. Già da studente lo straordinario talento di Brown venne riconosciuto e incoraggiato. Il suo vescovo lo affidò ai sulpiziani, e così egli venne presto assegnato al St. Charles College di Catonsville (Maryland), come insegnante. Questa posizione gli permise di cominciare gli studi dottorali alla Johns Hopkins University di Baltimora, dove divenne allievo di William Foxwell Albright, studioso noto in tutto il mondo, conosciuto anche come 'il decano degli archeologi biblici'. Brown vi concluse la propria dissertazione nel 1958 (più tardi compendata e pubblicata con il titolo *The Semitic Background of the Term 'Mystery' in the New Testament*, Fortress Press, Philadelphia 1968), opera che avrebbe dimostrato il suo costante interesse per una combinazio-

- STAUFFER, E., *Historische Elemente im Vierten Evangelium*, in *Homiletica en Biblica* 22 (1963) 1-7.
- THOMPSON, M.M., *The Historical Jesus and the Johannine Christ*, in CULPEPPER – BLACK (edd.), *Exploring*, 21-42.
- VOGLER, W., *Johannes als Kritiker der synoptischen Tradition*, in *Berliner Theologische Zeitschrift* 16 (1999) 41-58.
- WILLIAMS, M.I., *Tradition in the Fourth Gospel: A Critique of Professor C.H. Dodd*, in *StEv* 4,259-265.

4.

Possibili influenze sul pensiero religioso del quarto Vangelo

Ho già commentato la profondità della prospettiva cristologica del quarto Vangelo. In molti modi, è una prospettiva unica, diversa dalle visioni cristologiche (anche queste in qualche modo divergenti tra loro) che si trovano nei Vangeli sinottici¹. Non solo Gesù parla in un'altra maniera; Giovanni conferisce alla maestosa atemporalità del divino di risaltare più chiaramente. Il Gesù giovanneo si presenta con la solenne formula «Io sono»². È venuto, come luce, in un mondo di tenebre; come verità in un mondo di falsità e odio; la sua presenza divide gli uomini in due campi: essi entrano nella luce o se ne allontanano, credendo alla verità o rifiutando di darle ascolto. Quanto vi è di Giovanni (l'evangelista o i suoi predecessori nella tradizione giovannea) nel ritratto di Gesù? Alcuni risponderanno che poiché Giovanni era più in sintonia con il proprio soggetto, fu in grado di vedere in Gesù più di quanto altri non vi abbiano visto e che la sua genialità gli permise di esprimere tutto questo. Altri penseranno che il ritratto di Gesù sia quasi interamente una creazione di Giovanni. In ogni caso, in qualche misura forse indefinibile, la visione di Giovanni e la sua interiorità si riflettono nel Vangelo. Come si possono spiegare le caratteristiche peculiari del pensiero di Giovanni? Che cosa lo influenzò? Le tre influenze più frequentemente proposte sull'evangelista sono lo gnosticismo, il pensiero ellenistico e il giudaismo palestinese.

¹ Si deve prestare attenzione a non sopravvalutare le differenze fra Giovanni e i sinottici quanto ai loro ritratti di Gesù. Persino gli elementi più tipicamente giovannei hanno dei paralleli nella tradizione sinottica. Tuttavia, si deve riconoscere una prospettiva di pensiero caratteristica in Giovanni e un tentativo di darne conto.

² Si veda *John*, 533-538 [trad. it., *Giovanni*, 1482-1489].

Gnosticismo

La teoria dell'influenza gnostica su Giovanni divenne popolare grazie alla scuola della storia delle religioni (W. Bousset, R. Reitzenstein), che fu tanto rilevante nei primi decenni di questo secolo. Questa teoria venne proposta da W. Bauer e Bultmann, mentre F. Büchsel, E. Percy e E. Schweizer la misero in questione. Il dibattito, come si cercherà ora di mostrare, è continuato.

GNOSTICISMO IN GENERALE

La questione è eccezionalmente difficile, poiché difficile è trovare una definizione accettabile di gnosticismo³. Esso ha trovato espressione nel linguaggio religioso cristiano, ebraico e pagano. Gli specialisti individuano delle caratteristiche comuni nello gnosticismo sviluppato: per esempio, un'unità primordiale nel pleroma che circonda un Essere supremo; degli esseri intermedi fra Dio e gli esseri umani; l'intervento di questi esseri che producono il male, il mondo materiale e perciò danno corpo a un dualismo; le anime intese come scintille del divino imprigionate in una materia estranea; la necessità della conoscenza conquistata attraverso la rivelazione al fine di liberare anime e guidarle alla luce, alle loro origini spirituali; la limitazione numerica dell'élite in grado di ricevere questa rivelazione; il rivelatore e salvatore che li risveglia al desiderio di lasciare questo mondo. Ma quale di questi elementi è necessario per un movimento perché esso possa veramente venir chiamato gnostico?

Sappiamo che lo gnosticismo è sorto nel secondo secolo dell'era volgare. Vi sono due fonti per la nostra conoscenza di quel periodo. In primo luogo, i Padri (specialmente Ireneo) nella loro condanna degli gnostici, ci danno elementi del loro pensiero. Questa fonte è caratterizzata

³ Una conferenza a Messina (si veda il resoconto di G. MACRAE, *Gnosis in Messina*, in *CBQ* 28 [1966] 322-333) ha tentato di far accettare una distinzione fra gnosi (intesa come conoscenza dei misteri divini riservati ad una élite) e gnosticismo (descritto secondo le caratteristiche dei sistemi gnostici sviluppati nel secondo secolo). Per una buona discussione di partenza, si veda il contributo di P. PERKINS in R.E. BROWN - C. OSIEK - P. PERKINS, *Early Church*, in *NJBC* 80,64-79 [trad. it., *La chiesa primitiva*, in *NGCB*].

da quell'ostilità che è insita in ogni apologetica. In secondo luogo, vi sono opere scritte dagli gnostici. Poiché queste erano considerate eretiche, a quanto sappiamo solo poche opere gnostiche sono sopravvissute. Poi, nel 1945, sono stati riscoperti tredici codici in lingua copta, a Nag Hammadi, in Egitto (sepolti circa nel 400 d.C.), contenenti 52 trattati (46 testi differenti), originari probabilmente di uno dei monasteri del quarto secolo associati a s. Pacomio (292-348), specialmente Chenoboskion. Gli gnostici si erano infiltrati in questi monasteri, e questa sembra essere stata una collezione di testi che essi avevano trovato utile e sepolto trovandosi di fronte al rischio di una minaccia di una loro eliminazione⁴. Questi scritti, tradotti in copto dall'originale greco (del secondo secolo), rappresentano uno spettro di composizioni gnostiche e semignostiche.

Uno degli approcci possibili, lavorando sulle due fonti indicate, è confrontare Giovanni con lo gnosticismo cristiano del secondo secolo⁵. Il trattato *Vangelo della verità* rappresenta plausibilmente lo gnosticismo valentiniano; Quispel e Barrett nei loro articoli, e lo stesso Braun, hanno confrontato il pensiero che ne emerge ed il suo vocabolario con quello di Giovanni⁶. Trovano i due vangeli molto lontani l'uno dall'altro. Se vi furono punti di origine in comune, ha avuto luogo uno sviluppo divergente; inoltre il *Vangelo della Verità* può aver attinto a Giovanni⁷. Hofrichter, Janssens, J.M. Robinson e Yamauchi si sono dedicati alla *Protennoia trimorfica* (quarto secolo?), e specialmente alla sezione 46,5-47,33, con le tre venute di un pensiero/parola divina, una luce nascosta nel silenzio che la terza volta viene in forma corporea e non viene riconosciuta. Ho confrontato Giovanni e un'altra opera di Nag Hammadi, il *Vangelo di Tommaso*. Questo testo è gnostico al massimo in maniera incipiente, certamente non in forma così sviluppata come il *Vangelo della verità*. Eppure resta una distanza considerevole fra Giovanni e *Tommaso*, poiché termini caratteristici di Giovanni vengono utilizzati in *Tommaso* in una maniera piuttosto differente. Se vi è

⁴ I testi sono stati pubblicati da J.M. ROBINSON, *The Nag Hammadi Library*, Harper & Row, San Francisco 1988³. Si veda anche B. LAYTON, *The Gnostic Scriptures*, Doubleday, Garden City (NY) 1987.

⁵ È decisamente discutibile la tesi secondo cui alcuni dei testi di Nag Hammadi rappresentino lo gnosticismo cristiano dell'inizio del primo secolo.

⁶ Si veda BRAUN, *JT* 1,111-121.

⁷ PERKINS, *John's*, 71, osserva che il *Vangelo della verità* è inconsueto fra i sistemi gnostici per la sua identificazione del Figlio con il Verbo: questo potrebbe essere un esempio della conformità gnostica all'espressione cristiana ortodossa.

una dipendenza dell'uno dall'altro, è piuttosto indiretta; e la direzione della dipendenza potrebbe essere che Tommaso attinge alla tradizione giovannea. Il *Dialogo del redentore* presenta alcuni scambi verbali che assomigliano a quelli che si trovano in Giovanni; per esempio, proprio come in Gv 14,8-10 Filippo chiede a Gesù: «Mostraci il Padre», così nel *Dialogo* 132,2-19 Matteo dice: «Signore, desidero vedere il luogo della vita». Il Gesù giovanneo risponde: «Colui che ha visto me ha visto il Padre»; il Gesù del *Dialogo* replica con una risposta quasi all'opposto: «Non puoi vederlo finché sei rivestito della carne». Gli *Atti di Giovanni* hanno un'immagine opposta a «il Verbo si fece carne» di Giovanni: Gesù non prese mai realmente su di sé la carne umana e non morì mai realmente. Per questo, nel complesso, Giovanni sarebbe fuori luogo fra i trattati trovati a Nag Hammadi e non è una composizione gnostica tipica come ne conosciamo dal secondo secolo.

Per un confronto con Giovanni, tuttavia, all'inizio del XX secolo, alcuni studiosi hanno ricostruito il quadro di uno gnosticismo protocristiano (o persino precristiano)⁸, che sarebbe stato meno sviluppato di quello che si trova nei documenti del secondo secolo. Nella ricostruzione, è caratterizzato da un dualismo di luce e tenebra, ma non vi sarebbe stata speculazione sull'origine dell'oscurità e del male. Nella sfera della luce vi sono esseri soprannaturali accanto a Dio, per esempio gli angeli; questo gnosticismo, tuttavia, non proporrrebbe complicate teorie di emanazione. Inoltre, dal momento che questo gnosticismo è una diramazione del giudaismo o è stato da quest'ultimo influenzato, il suo dualismo è stato modificato dall'assunto veterotestamentario della supremazia di Dio sulla sfera del male. Per questo motivo, la creazione del mondo non implicava alcuna battaglia fra tenebra e luce, come era caratteristico del dualismo iraniano o zoroastriano. In particolare è proposto un mito gnostico del redentore⁹. Come si vede nei più tardi do-

⁸ La questione dello gnosticismo precristiano resta complessa. Lo gnosticismo attestato nel secondo secolo d.C. è un amalgama di differenti correnti di pensiero, alcune delle quali davvero antiche. Ma erano veramente connesse allo gnosticismo nell'era precristiana? Per quanto si abbia prova di uno gnosticismo ebraico e pagano, la figura di Cristo sembra aver catalizzato in grande misura la conformazione delle attitudini e degli elementi protognostici in corpi definiti di pensiero gnostico. Si veda A.D. NOCK, *Gnosticism*, in *HTR* 57 (1964) 255-279. A.H.B. LOGAN, *Gnostic Truth and Christian Heresy*, Hendrickson, Peabody (MA) 1996 contesta che il mito originale fosse essenzialmente cristiano.

⁹ Bultmann è stato assai influente per questa ricostruzione. Per le sue idee sullo gnosticismo, si veda il suo *Primitive Christianity*, Meridian, New York 1957 [trad. it., *Il cristianesimo primitivo nel quadro delle religioni antiche*, Giordano, Cosenza 1983], 162-171.

cumenti gnostici, il mito suppone l'esistenza di un *Urmensch*, un uomo originario, una figura di luce e bontà, che era lacerato e diviso in piccole particelle di luce. Queste particelle, come anime umane, vennero seminate in un mondo di tenebre ed è stato compito dei demoni far loro dimenticare le loro origini celesti. Il Figlio di Dio viene allora inviato in forma corporea per risvegliare queste anime, liberarle dai loro corpi di tenebre, e ricondurle alla loro dimora celeste. Egli lo fa proclamando la verità e dando alle anime la vera conoscenza (*gnôsis*) che le metterà in grado di ritrovare la strada.

Tuttavia, la ricerca sul mito gnostico del redentore compiuta da C. Colpe (1961) e H.M. Schenke (1962) pone seri dubbi sul fatto che gli elementi antichi ma eterogenei che entrarono in quel mito fossero già uniti in era precristiana o protocristiana. Schenke ha sostenuto che la frequente identificazione del redentore gnostico con il 'Figlio dell'uomo' è uno sviluppo postcristiano. H. Koester vede inoltre i detti *egô eimi* in Giovanni e la sua immagine del Verbo fatto carne come una reazione alle visioni gnostiche piuttosto che come una loro diramazione.

LO GNOSTICISMO E GIOVANNI

Che cosa trovano gli specialisti in Giovanni che rassomiglierebbe al pensiero gnostico¹⁰? Molti osservano le polarità di Dio e mondo, luce e tenebra, verità e falsità, alto e basso. Altri individuerebbero il redentore gnostico e rivelatore celeste storicizzato in Gesù, un essere preesistente (1,1) che divenne carne (1,14) e infine ritornò a Dio. Egli era la luce che venne nel mondo (1,9; 8,12); egli era la via a Dio (14,6). Non era di questo mondo, come non lo sono gli eletti che credono in lui (17,16). La vita eterna consiste in una conoscenza (17,3; si veda anche 8,31-32). Egli deve ritornare per condurre fuori dal mondo coloro che credono in lui, verso una dimora celeste (14,1-3). Alcuni identifichere-

¹⁰ Quasi universalmente gli esegeti discutono Giovanni e gli antichi gnostici; tuttavia Vernette, in un affascinante articolo in francese (in MARCHADOUR, *Origine*, 185-201) discute dell'attraente esoterismo di Giovanni per i movimenti gnosticizzanti del XIX e XX secolo. *Nota del curatore*: Gli odierni movimenti 'New Age', e i loro molti paralleli, assieme con la loro letteratura sempre più diffusa, continuano a trovare attraente il pensiero gnostico. Si vedano le riflessioni di G. FILORAMO, *A History of Gnosticism*, Blackwell, Oxford 1990, xiii-xxi [ed. or. it., *L'attesa della fine. Storia della gnosi*, Laterza, Roma - Bari 1983, ix-xxiii].

rebbero il Paraclito che viene quando Gesù ritorna al cielo come un ulteriore rivelatore gnostico. Ma vi sono argomenti contrari per ciascuno di questi punti, oltre ad esservi materiale che indica che Giovanni non è gnostico¹¹. Per il momento prenderemo in considerazione le proposte che indicano un rapporto con lo gnosticismo. Considerandole, occorre tenere a mente che tutte le opere gnostiche di cui siamo venuti in possesso sono di un periodo posteriore a Giovanni e che le teorie che trattano di uno gnosticismo precedente al quale Giovanni avrebbe attinto dipendono da una ricostruzione ipotetica.

Quanto poi all'ampiezza delle relazioni di Giovanni con lo gnosticismo, Perkins ne ha considerate le possibilità in una descrizione accuratamente costruita: gli specialisti si chiedono se la comprensione che Giovanni aveva di Gesù «fosse intesa come un'appropriazione o come una correzione dei vari miti del divino salvatore che emergevano nei circoli ebraici eterodossi che diedero origine ai sistemi mitologici gnostici. In alternativa, è stato proposto che la prospettiva giovannea, se non fosse una risposta diretta a sviluppi siffatti, abbia fornito le risorse simboliche dalle quali potesse svilupparsi un cristianesimo gnosticizzante»¹². Per discutere le principali possibilità, si possono suddividere le teorie della relazione fra Giovanni e lo gnosticismo come segue.

Relazione preevangelica

Taluni hanno proposto che le fonti di Giovanni fossero gnostiche e che l'evangelista le abbia cristianizzate (senza in realtà poter sfuggire completamente all'influenza gnostica)¹³. Bultmann sostiene che l'evangelista abbia rimodellato un dualismo cosmologico gnostico in un dualismo antropologico della decisione¹⁴. L'accusa di una circolarità del ra-

¹¹ Per esempio, non vi è trasmissione di una conoscenza segreta; vi è una seria collocazione storica del ministero di Gesù; la totale assenza di nuove rivelazioni dopo la vita di Gesù. K.M. FISCHER, *Der johanneische*, per quanto pensi che Giovanni fosse in dibattito con le questioni gnostiche, vede alcune principali differenze: gli gnostici non dicono che Dio ha amato il mondo; Giovanni non ha nulla che tratti di una caduta delle anime in un mondo ostile; Giovanni non fornisce una descrizione del modo in cui Cristo riconduce le anime al cielo.

¹² PERKINS, *John's*, 68. Si veda anche DUBOIS, *Le quatrième*.

¹³ In diverse varianti, vanno in questa direzione H. Becker, Bultmann e S. Schultze.

¹⁴ Nel suo *John*, Bultmann non descrive lo gnosticismo. Egli era influenzato da H. JONAS, *The Gnostic Religion*, Beacon Press, Boston 1963² [trad. it., *Lo gnosticismo*, Società Editrice Internazionale, Torino 1973], che teneva un approccio fenomenologico allo gnosticismo, ve-

gionamento è stata rivolta contro Bultmann; ossia, che egli presupponga che vi sia stato lo gnosticismo nel retroterra di Giovanni e poi utilizzi Giovanni come principale fonte per ricostruire questo gnosticismo. Tuttavia, egli sostiene che lo gnosticismo precristiano sia sopravvissuto nelle *Odi di Salomone* e particolarmente nella letteratura mandea. I mandei sono una setta dedita al battesimo che tuttora esiste in Mesopotamia¹⁵. La loro teologia, nel suo pieno fulgore, è una miscela altamente sincretistica di tradizioni giudaiche, miti gnostici e cristianesimo nestoriano e siriano. Le loro leggende narrano di quando fuggirono a Babilonia a causa della persecuzione di falsi profeti (come Gesù) e false religioni (ebraismo e cristianesimo). Il loro grande rivelatore, Manda d'Hayye, il cui nome significa 'conoscenza della vita', era stato battezzato da Giovanni Battista. Insegnava una via di salvezza che metteva in grado di giungere al mondo della luce. Le più antiche forme di teologia mandea a nostra disposizione sono da datarsi al quarto secolo dell'era volgare, e non vi è possibilità che Giovanni sia stato influenzato da questo pensiero per come lo conosciamo ora. Si noti, tuttavia, che non vi è alcun'opera mandea simile a Giovanni, né vi è opera che assomigli precisamente alla fonte del discorso di rivelazione postulato da Bultmann. Ma Bultmann suppone che il pensiero mandeo rappresenti un tardo derivato del vero tipo di gnosticismo che egli ha postulato nell'era del Nuovo Testamento fra i discepoli di Giovanni Battista e che è servito come sfondo a Giovanni. Quindi cita simboli paralleli, strutture di pensiero, frasi in Giovanni e nelle scritture mandee e guarda a tutto ciò come ad echi dello gnosticismo precristiano con l'idea che lo gnosticismo che ha individuato fosse stato portato là assieme ai mandei dalla Palestina. Ricerche più recenti (Lady E.S. Drower, K. Rudolph)¹⁶ rendono questa teoria implausibile. I mandei potrebbero essere nel giusto rintracciando le proprie radici in Palestina in età precristiana e cristiana; e probabilmente vi fu continuità fra la prima fase del loro pensiero e quella più tarda che ci è nota. Tuttavia guadagna terreno l'obiezione secondo cui gli strati gnostici del pensiero e delle scritture mandee non possono essere precristiani.

dendolo come parte di un movimento sincretistico dell'antichità, che traeva il proprio immaginario da varie tradizioni religiose.

¹⁵ Si veda DODD, *Interpretation*, 115-130 [trad. it., *L'interpretazione*, 152-172].

¹⁶ K. RUDOLPH, *Gnosis. The Nature and History of Gnosticism*, Harper & Row, San Francisco 1977 [trad. it., *La gnosi. Natura e storia di una religione tardoantica*, Paideia, Brescia 2000]; *Mandeism*, in *ABD* 4,500-502; *Zum Streit*.

Fra i trattati di Nag Hammadi, F. Wisse tiene per fermo che la *Paraphrase di Shem* presenti un mito di redentore non cristiano come è presupposto da Bultmann¹⁷. Si possono osservare dei paralleli fra il Prologo giovanneo e il trattato gnostico sethiano *Protennoia trimorfica*, un tipo di monologo di sapienza. In esso vi erano tre discendenti della *Protennoia*, il terzo dei quali è definito *Lógos*. Janssens mette in guardia che se vi è un'occorrenza di termini identici nella *Protennoia trimorfica* e in Giovanni, essi non hanno però lo stesso significato¹⁸. Hofrichter suppone che un corpo fondamentale di motivi teologici precristiani, visibile in una ricostruzione preredazionale del Prologo, sia stato cristianizzato in Giovanni e sia stato soggetto ad uno sviluppo gnostico nel trattato in questione¹⁹. Schottroff concentra la propria analisi sulla poesia che sta alla fine della versione maggiore dell'*Apocrifo di Giovanni*²⁰, che ritiene abbia radici non cristiane. Comunque, si può discutere se Giovanni e la poesia dell'*Apocrifo* non siano derivati in modo indipendente dalla tradizione della sapienza giudaica ellenistica. Langbrandtner postula un documento di fondazione preevangelico caratterizzato da una visione dualistica gnostica simile ad elementi che si trovano nelle *Odi di Salomone* e in alcuni trattati di Nag Hammadi²¹. Il redattore (che per Langbrandtner è colui che dovrebbe essere considerato l'evangelista) ha reinterpretato il documento in una maniera antignostica. Ben più genericamente, Lieu assume che l'evangelista probabilmente conoscesse molte delle domande a cui lo gnosticismo cercava di dare risposta, e abbia adottato concetti che anche quelli adottavano, sebbene il suo approccio fosse differente dal loro. H. Koester non postula la dipendenza diretta di Giovanni da una fonte gnostica, ma propone un fenomeno generale di 'gnosi' che avrebbe prodotto interpretazioni gnosticizzanti delle tradizioni religiose precristiane, cristiane, giudaiche e pagane²².

¹⁷ *The Redeemer Figure in the Paraphrase of Shem*, in *NovT* 12 (1970) 130-140.

¹⁸ JANSSENS, *Trimorphic*, 242.

¹⁹ Tuttavia HENGEL, *Johannine*, 113, pensa che la *Protennoia* abbia attinto a Giovanni.

²⁰ ROBINSON, *NHL*, 122; LAYTON, *Gnostic*, 50-51. A.H.B. LOGAN, *Gnostic*, vede questo *Apocrifo* come uno sviluppo al di là del mito gnostico descritto in Ireneo e perciò vi reputa scarsa l'eco di una fonte per Giovanni.

²¹ LANGBRANDTNER, *Weltferner*. Comunque è ampiamente discutibile lo gnosticismo delle *Odi*.

²² KOESTER, *History-of-Religions*, 131-132.

Relazione a livello del Vangelo

Lasciando da parte la questione delle fonti ricostruite, si trova uno spettro di teorie sulla possibilità che il quarto evangelista e il Vangelo fossero essi stessi docetici o gnostici o antignostici

Dalla parte gnostica dello spettro, Käsemann classifica l'evangelista come ingenuamente docetico nel suo dipingere Gesù come Dio che oltrepassa l'ostacolo di un mondo che egli era estraneo e come qualcuno che in realtà non si è abbassato nel diventare carne²³. La chiesa che canonizzò il quarto Vangelo non riconobbe la voce di uno di quelli che più tardi avrebbe condannato come eretici. Schottroff sostiene che Giovanni sia un'opera gnostica con una valutazione radicalmente dualistica della relazione del redentore con il mondo e un dualismo della scelta umana per o contro Dio²⁴. Giovanni non nega la realtà della carne di Gesù, ma il mondo viene giudicato ostile a Dio perché rifiuta di riconoscere la gloria di Gesù – la salvezza è per coloro che non appartengono al mondo.

La posizione di H. Koester è più complessa. Gli inizi della tradizione giovannea sono troppo differenti da quelli dei sinottici²⁵. Solo dopo l'espulsione dalla sinagoga i cristiani giovannei cominciarono a formare le proprie strutture di culto (battesimo, eucaristia) e a sviluppare la propria forma di narrazione di miracoli (sincretistica fra narrazioni pagane e una visione di Gesù come essere divino sulla terra) e di detti di Gesù (comparabili a quelli che caratterizzano il *Vangelo di Tommaso*). In questi ultimi compare la gnosi per la prima volta, ed aumenta in lunghi dialoghi basati sui detti (cfr. il testo di Nag Hammadi *Dialogo del redentore*, che precede Giovanni nel proprio sviluppo)²⁶. In seguito l'evangelista ha

²³ KÄSEMANN, *Testament*. Il docetismo, in gradi diversi nega la realtà dell'umanità di Gesù; non tutti i docetisti erano gnostici, non tutti gli gnostici erano docetisti, ma spesso le due cose si incontravano. Fa parte della sua tesi dell'eterodossia nelle scritture giovannee (*Ketzer und Zeuge. Zum johanneischen Verfasserproblem*, in *ZTK* 48 [1951] 292-311) l'obiezione secondo cui Diotrefe in *3 Gv* era un capo ortodosso che si opponeva al Presbitero-autore della lettera che era un entusiasta gnostico giovanneo.

²⁴ RUCKSTUHL, *Johannesevangelium*, costituisce una dettagliata replica alle interpretazioni di Schottroff; SEVRIN, *Jean*, 254, vi vede un errore fondamentale nella definizione eccessivamente ampia di gnosticismo.

²⁵ KOESTER, *History-of-Religions*, 126-131.

²⁶ H. KOESTER, *Gnostic Writings as Witnesses for the Development of the Sayings Tradition*, in B. LAYTON (ed.), *The Rediscovery of Gnosticism*, 2 voll., Brill, Leiden 1980, 1,238-261. Si veda anche DUBOIS, *Le quatrième*, che propone un confronto sulla base non solo della termi-

formulato i detti del tipo «Io sono» e ha introdotto il mito di Gesù il redentore replicando a interpretazioni gnostiche – contro gli *Atti di Giovanni* in cui Gesù non era realmente incarnato e non morì.

All'estremo antignostico dello spettro, nell'antichità Ireneo (*Adv. Haer.* 3,11,1) riporta la tradizione secondo cui Giovanni scrisse il Vangelo per confutare Cerinto, un eretico le cui prospettive erano vicine allo gnosticismo e al docetismo e all'errore gnostico dei nicolaiti. In tempi più recenti, G. Richter sostiene che parti del Vangelo contengano una chiara confutazione dello gnosticismo. Questi li attribuirebbe al redattore, il quale trovava che, esaltando così Gesù, l'evangelista avesse fornito gli strumenti per un'interpretazione gnostica.

Nella parte centrale dello spettro si trova la tesi secondo cui il Vangelo non trae spunto da un retroterra gnostico, che il suo approccio non è nettamente gnostico e non era impegnato nella correzione degli gnostici poiché quella lotta subentrò solo in seguito. Nel suo accurato studio, Sevrin (*Jean*, 268) riassume: «L'ipotesi gnostica appare dunque superflua nell'interpretazione del quarto vangelo». Più tardi, perciò, le affermazioni del Vangelo poterono essere utilizzate a sostegno di entrambe le parti in lotta, gnostici e antignostici²⁷.

Relazione postevangelica

Vouga (*Jean*, 110) giustamente osserva che, piuttosto che tentare di risolvere la questione della relazione di Giovanni con la gnosi sulla base dell'origine o dello sviluppo (al cui proposito tanto poco si sa), si dovrebbe tentare la prospettiva della ricezione del Vangelo dopo che esso fu scritto. Enumeriamo i fatti di cui siamo a conoscenza (per esempio, Poffet, *Indices*). Fra gli autori che sarebbero stati considerati in seguito ortodossi è difficile mostrare la conoscenza del quarto Vangelo prima del 150 d.C.; il Vangelo è utilizzato (probabilmente) da Giustino intorno al 150, da Teofilo vescovo di Antiochia nel 170-180 nella sua *Apologia ad Autolico* (secondo libro) e da Ireneo nel suo *Adv. Haer.* im-

nologia, ma anche dello stile e della costruzione dei discorsi. Gli argomenti in merito alla priorità sono estremamente sottili e, a mio giudizio, molto labili.

²⁷ Con una diversa tonalità, fondata sulla sua teoria che 2 e 3 *Gv* precedettero Giovanni, G. STRECKER, *Chiliasm and Docetism in the Johannine School*, in *Australian Biblical Review* 38 (1990) 45-61, sostiene che il quarto Vangelo integrasse materiale docetico e antidocetico.

mediatamente prima del 180²⁸. Appena prima, è chiaro che Giovanni era noto agli gnostici di scuola valentiniana che lo interpretavano alla luce della loro mitologia. In Oriente (ad Alessandria), Teodoto (160-170 ca.) lo ha citato, e in Occidente (a Roma) Tolomeo (a metà del secondo secolo) ha commentato il Prologo e Eracleone (metà del secondo secolo) ha commentato il Vangelo. L'interesse gnostico per le idee giovanee è visibile nel materiale di Nag Hammadi²⁹. Per fare un esempio, vi è una cristologia del Verbo (*Lógos*) nel *Trattato tripartito*; e una cristologia dell'«Io sono» nella seconda *Apocalisse di Giacomo*; ma anche nel *Tuono. La mente perfetta* e nella *Protennoia trimorfica* (ove questa è associata ad un racconto docetico della morte di Gesù). Gli *Atti di Giovanni* e l'*Apocrifo di Giovanni* danno mostra di uno gnosticismo del tardo secondo secolo, esposto in una veste giovannea. Montano (170 d.C. circa), che in Asia Minore fu alla guida di un movimento di profezia estatica, invasa dallo Spirito, si considerava l'incarnazione del Paraclito giovanneo. A mio giudizio, l'esoterico *Vangelo segreto di Marco*, che proviene dalla metà del secondo secolo ad Alessandria, dipende dalla conoscenza di Giovanni.

Occorre teorizzare quanto la storia dell'interpretazione rientri nel quadro mostrato dalle scritture giovannee. È una tesi comune quella secondo cui dopo che il Vangelo fu scritto alla fine del primo secolo, una gran parte della comunità giovannea cominciò ad interpretarlo in una maniera gnostica incipiente: Gesù ha salvato il mondo attraverso la sua rivelazione, non attraverso la morte; gli uomini sono salvati per la fede nella sua incarnazione, non conta il modo in cui vivono. Sono questi gli avversari descritti in 1 e 2 *Gv*, che tentarono di confutarli ritenendo che la loro interpretazione non fosse in accordo con il modo in cui era compresa la tradizione giovannea da principio. Questi avversari abbando-

²⁸ Si sono fatti tentativi per mostrare che Giovanni fosse noto prima del 150 da Clemente di Roma, Ignazio di Antiochia, l'autore del *Pastore di Erma*, ma il loro utilizzo occasionale dell'immaginario che si trova anche in Giovanni è prova insufficiente. Non vi è maggior accordo in merito a Giustino martire (160 ca.): cfr. *Trifone* 88,7 e *Gv* 1,20.23; *Apologia* 1,61,4 e *Gv* 3,3-5. PRYOR, *Justin*, pensa che – nonostante utilizzi Giovanni – Giustino non lo ritenesse come Scrittura o l'opera di un apostolo (così anche DODD, *Tradition*, 13 [trad. it., *La tradizione storica nel quarto Vangelo*, Paideia, Brescia 1983, 25].

²⁹ HENGEL, *Johannine*, 9.147, sostiene che l'utilizzo gnostico di Giovanni si diparta in grande misura dalla scuola valentiniana, i cui membri, almeno al principio, cercarono di essere cristiani nella sfera della chiesa, così che non si dovesse interpretare l'utilizzo gnostico troppo semplicemente come antiecclesiale.

narono la comunità, prendendo con sé il Vangelo nel loro viaggio verso uno gnosticismo pienamente dispiegato³⁰. Pervo interpreta la teologia degli *Atti di Giovanni* nei termini di una traiettoria continua che parte da Giovanni stesso (per esempio, quanto all'uso dei miracoli come segni, la cristologia glorificata), in modo tale che lo iato fra gli oppositori (ricostruiti) di *1 Gv* e il quadro parzialmente gnostico degli *Atti di Giovanni* non è così largo da dover postulare l'introduzione di sistemi di pensiero esterni³¹. Per via della sua popolarità fra gli gnostici (valentiniani)³² e presso altri movimenti esoterici, il Vangelo acquisì una coloritura eterodossa agli occhi di alcuni all'interno della 'grande chiesa' (termine che compare in Origene, *Contra Celsum* 5,59, per distinguere la chiesa principale dalle conventicole gnostiche)³³. Verso la fine del secondo secolo, in parte attraverso citazioni tratte da *1 Gv*³⁴, Ireneo difese il Vangelo come ortodosso e confutò le sue interpretazioni gnostiche. Il Frammento Muratoriano attesta l'adozione di Giovanni all'interno di un canone occidentale prima del 200 d.C.³⁵ Comunque, il presbitero romano Gaio (e gli Alogoi) continuarono ad essere sospettosi in merito all'ortodossia dei testi giovannei (nello specifico, a causa del loro fraintendimento montanista).

Brown, Painter e von Wahlde sono sostenitori di varianti di questa teoria che situa dopo la scrittura del Vangelo la lotta con lo gnosticismo. Vi è ampio sostegno alla tesi secondo cui *1* e *2 Gv* ritraggono due gruppi di cristiani giovannei (uno con tendenze che li avrebbe portati, una volta distaccatisi, verso lo gnosticismo; l'altro rappresentato dall'autore dell'epistola, decisamente antignostico), che leggevano diffe-

³⁰ Per un'esposizione esaustiva della tesi, si veda R.E. BROWN, *Community*, 93-144 [trad. it., *La comunità del discepolo prediletto*, Cittadella, Assisi 1982]; BEJ 69-115 [trad. it., *Le lettere di Giovanni*, Cittadella, Assisi 1986, 113-177].

³¹ PERVO, *Johannine*, 62.

³² Non vi è prova che suggerisca che l'acquisizione di Giovanni abbia generato un sistema gnostico rilevante (PERKINS, *John's*), ma avrebbe potuto fornire vocabolario e teologia per l'integrazione in un tale sistema.

³³ Vi erano al tempo stesso degli utilizzi non gnostici di Giovanni – punto su cui insiste HENGEL, *Johannine*, 1-23. Trae spunto da Giovanni la *Epistula Apostolorum* (150 ca.), che è chiaramente antignostica.

³⁴ Policarpo, Ireneo e Tertulliano impiegavano *1 Gv* 4,2-3 e *2 Gv* 7 come argomento contro gli eretici.

³⁵ Vi sono stati tentativi di datare il frammento ad un'epoca molto posteriore (si veda, per esempio, E. HAENCHEN, *The Acts of the Apostles. A Commentary*, Westminster Press, Philadelphia 1971, 10-12), ma questa resta una tesi minoritaria.

rentemente (BEJ 69-115) il medesimo Vangelo. In parte, ciò si rispecchia nella questione già sollevata alle pagine 139-140: quale gruppo interpretava correttamente il Vangelo? Una valutazione dei separatisti è menomata poiché la loro visione deve essere ricostruita specularmente, ma l'adozione di *1 Gv* nel canone e il suo utilizzo ad opera di Ireneo favoriscono il riconoscimento dell'autore di *1 Gv* come interprete corretto del Vangelo³⁶.

Il pensiero ellenistico extrabiblico

Sollevando la questione dell'influenza greca su Giovanni, occorre fare una distinzione importante. Vi era già presente un forte elemento ellenistico nel giudaismo biblico che servì come sfondo per il periodo neotestamentario³⁷, tanto in Palestina quanto ad Alessandria. Perciò, se Giovanni fosse stato dipendente dal giudaismo contemporaneo, il pensiero giovanneo avrebbe certamente rispecchiato un'influenza ellenistica. Si è parlato della speculazione sulla Sapienza personificata: in libri deuterocanonici come il Siracide e la Sapienza di Salomone, questa speculazione ha delle tinte che le derivano dal pensiero ellenistico. Si ebbe una forte influenza ellenistica nei gruppi o 'sette' giudaiche, in Palestina. Flavio Giuseppe traccia un'analogia fra il pensiero degli esseni (in parte rappresentato dal gruppo di Qumran) e quello dei neopitagorici, attribuendo agli esseni un'antropologia dalle caratteristiche chiaramente ellenistiche. Braun segnala delle affinità fra gli *Hermetica* e il pensiero degli esseni per come lo si trova in Flavio Giuseppe e nei Rotoli di Qumran³⁸. Cullmann ha tentato di raccogliere gli esseni di Qumran, i samaritani e gli ellenisti (*At* 6,1) sotto le insegne di un giudaismo non

³⁶ JASCHKE, *Johannesevangelium*, sostiene che Ireneo fosse nel giusto non attribuendo un'origine gnostica a Giovanni. FISCHER, *Der johanneische*, 266, nel suo confronto dello gnosticismo con Giovanni, insiste fermamente che l'autore di *1 Gv* abbia compreso Giovanni correttamente. VOUGA, *Jean*, in una tesi piuttosto singolare, ritiene che né gli gnostici, né i Padri della chiesa abbiano correttamente compreso Giovanni o *1 Gv*.

³⁷ Utilizzo il termine 'biblico' nel senso in cui le Bibbie protestanti sono talvolta titolate 'La Bibbia completa', e nel senso cattolico-romano normale, ossia un Antico Testamento che include i libri deuterocanonici o apocrifi.

³⁸ BRAUN, *JT* 2,252-276.

conformista caratterizzato dall'opposizione al tempio e da una predilezione per il pensiero ellenistico. Date queste possibilità/probabilità/certezze, si terrà per certo che vi fu una filiera greca all'interno del giudaismo che ha esercitato un influsso sul vocabolario e sul pensiero giovanneo.

La questione che qui tuttavia si pone è se vi sia stata un'altra influenza ellenistica su Giovanni, proveniente non dalla Bibbia o dalle sette giudaiche palestinesi (farisei, sadducei, esseni)³⁹; un'influenza attraverso la quale il Vangelo ha reinterpretato il messaggio e il ritratto di Gesù. In particolare, tre filoni di pensiero greco sono stati proposti come spiegazione possibile delle peculiarità nell'espressione teologica giovannea: una forma popolare di filosofia greca, Filone e gli *Hermetica*. Questi verranno rispettivamente discussi, ma vorrei sottolineare che si sta cercando l'influenza *formativa* sul pensiero dell'evangelista. Problemi in qualche misura differenti sono se l'evangelista ha dato al Vangelo una patina di fraseologia ellenistica al fine di convertire il mondo greco⁴⁰, oppure, a prescindere da cosa intendesse l'evangelista, come l'ha compreso un pubblico con un retroterra culturale ellenistico.

GIOVANNI E LA FILOSOFIA GRECA

Alcuni commentatori meno recenti di Giovanni, per esempio E.A. Abbott e W.R. Inge sottolineavano il debito giovanneo verso le scuole di pensiero greche, specialmente il platonismo e lo stoicismo⁴¹.

Si consideri in primo luogo il platonismo. In Giovanni vi sono contrasti fra ciò che sta in alto e ciò che sta in basso (3,31), fra spirito e carne (3,6; 6,63), fra vita eterna ed esistenza naturale (11,25-26), fra il pa-

³⁹ In uno studio ben calibrato, BORGES, *Gospel*, 116-117, conclude che è difficile identificare una diretta influenza ellenistica su Giovanni dal mondo non giudaico, ma Giovanni coltiva ideali e pratiche che in qualche misura sono versioni giudeo-cristiane di aspetti e tendenze presenti nel più ampio mondo ellenistico.

⁴⁰ Si veda la discussione dello scopo del Vangelo *infra*, al cap. 5.

⁴¹ Alla fine del XX secolo, un piccolo gruppo di studiosi ha sostenuto che Gesù stesso potesse essere inserito in un modello filosofico greco, e fosse per esempio un predicatore cinico itinerante (si veda BINT, 822-823 [trad. it., *Introduzione al NT*, 1069-1070]). Dal momento che questo movimento si dimostrava scettico verso il valore storico dei Vangeli sinottici (e, *a fortiori*, di Giovanni), esso non rientra seriamente nella questione di un'influenza speciale su Giovanni.

ne reale dal cielo (6,32) e il pane naturale, fra l'acqua della vita eterna (4,14) e l'acqua naturale. Questi contrasti potrebbero venir comparati con una forma popolare di platonismo in cui vi è un mondo reale, invisibile ed eterno, contrastato da un mondo delle apparenze che sta quaggiù. La somiglianza è notevole, ma il platonismo popolare si era già infiltrato nel giudaismo. Accanto alla distinzione orizzontale, lineare fra l'età presente nella storia di Israele e l'età a venire dopo l'intervento divino, vi era anche nel pensiero giudaico dell'epoca una distinzione verticale fra il celeste e il terreno⁴². Un contrasto fra spirito e carne non è ignoto all'Antico Testamento (*Is* 31,3) e Qumran offre un contrasto fra ciò che è a livello della carne e ciò che viene dall'alto (1QH 10,23.32). Persino il contrasto fra pane reale e pane naturale è prefigurato in un passo come *Is* 55,1-2 in cui il pane dell'insegnamento di Dio contrasta con ciò che non è pane. Perciò, le affinità al platonismo popolare che sono state proposte per Giovanni sono piuttosto spiegabili alla luce del giudaismo palestinese. Talvolta sono solo affinità apparenti, che sono spiegabili nei termini dell'Antico Testamento; talvolta sono affinità reali ma che si dipartono da un pensiero greco che era già divenuto parte del retroterra giudaico.

Un parallelo con lo stoicismo è stato suggerito dall'uso di *lógos*, 'il Verbo', nel Prologo, poiché questo era un termine popolare nel pensiero stoico. Il mio studio precedente su questo termine ha mostrato che l'uso giovanneo è differente da quello degli stoici⁴³. Inoltre, l'inno del Prologo aveva la propria storia all'interno dei circoli giovannei ed è rischioso, a partire dai paralleli terminologici nel Prologo, sostenere un'influenza su tutto il Vangelo. Perciò non vi è ragione in realtà di supporre che il Vangelo sia stato influenzato dalla filosofia greca più di quanto non lo fosse già il pensiero e il discorso in Palestina.

GIOVANNI E FILONE

Si è ipotizzata una dipendenza di Giovanni da Filone d'Alessandria. Filone, contemporaneo di Gesù, rappresentava con la propria opera il tentativo di combinare giudaismo e pensiero greco. Non vi è prova che

⁴² Si veda la discussione in merito all'escatologia giovannea *infra*, al cap. 7.

⁴³ Si veda *John*, 519-520 [trad. it., *Giovanni*, 1464-1466].

l'opera di Filone fosse nota nella Palestina dell'inizio del primo secolo; e così, se l'evangelista era dipendente da Filone, questa familiarità dovette essere acquisita al di fuori della Palestina. Coloro che pensano che Giovanni fu scritto ad Efeso osservano che secondo At 18,24 Apollo, un giudeo cristiano originario di Alessandria, venne ad Efeso (nei primi anni 50?). Apollo era eloquente, ed alcuni presumono che egli conoscesse la filosofia. Ancora una volta, è un argomento chiave l'utilizzo di *lógos* nel Prologo, poiché Filone aveva impiegato questo termine. Argyle tenta di mostrare una più ampia dipendenza di Giovanni nei confronti di Filone perché alcune delle immagini bibliche impiegate da Giovanni (la scala di Giacobbe, il serpente di bronzo, la visione di Abramo) sono usate anche da Filone, precisamente in connessione con la dottrina del *lógos*⁴⁴. Forse mi sfugge il nocciolo dell'argomentazione, ma il fatto che, diversamente da Filone, Giovanni non utilizzi queste immagini in connessione con 'il Verbo', oltre al fatto che nel complesso 'il Verbo' ha un ruolo solo minore nel Vangelo, sembrerebbe indebolire la tesi della dipendenza da Filone. Feuillet sostiene che il *lógos* di Giovanni, nel senso di 'parola divina', è molto distante dall'uso da parte di Filone di questo termine come espressione figurativa della giusta ragione⁴⁵.

Il cauto articolo di Wilson sul tema è piuttosto illuminante⁴⁶. Egli osserva che, mentre conosciamo l'opera di Filone, gran parte dell'opera dei suoi predecessori non è sopravvissuta. Le riflessioni filoniane sul *lógos* sono probabilmente il culmine di una lunga storia di un tale pensiero. Inoltre, tanto Filone quanto Giovanni attingono all'Antico Testamento, e quanto al concetto di *lógos* attingono entrambi alla letteratura sapienziale dell'Antico Testamento. Non sorprende, perciò, che talvolta il loro pensiero si sviluppi lungo linee parallele. Ma quando si viene all'essenziale procedura metodologica, Giovanni e Filone sono distanti. La coloritura filosofica dominante che si trova in Filone non appare in Giovanni e le elaborate allegorie filoniane hanno poco in comune con l'uso giovanneo della Scrittura. Borgen mostra delle somiglianze fra lo stile omiletico di Giovanni e quello di Filone ma, ancora una volta, non vi è necessità di farne una questione di dipendenza di Giovanni da Filone⁴⁷. Dodd ha affermato che Filone, con il giudaismo

⁴⁴ ARGYLE, *Philo*.

⁴⁵ FEUILLET, *Les rapports*, 1349.

⁴⁶ WILSON, *Philo*.

⁴⁷ BORGEN, *Bread from Heaven*.

rabbinico e gli *Hermetica*, rimane una delle fonti più dirette per il retroterra del pensiero giovanneo⁴⁸. Tuttavia Braun acutamente dichiara: se Filone non fosse mai esistito, il quarto Vangelo con ogni probabilità non sarebbe stato affatto differente da ciò che è⁴⁹. Personalmente, ritengo che l'evidenza mostri piuttosto un retroterra comune, condiviso da Filone e Giovanni, di elaborazione di motivi biblici in un universo parzialmente giudaico, parzialmente greco, in cui aveva messo radici il pensiero ellenistico. Le stesse opere di Filone ci mostrano quanto i Giudei con un retroterra nel pensiero ellenistico possano aver trovato simpatetico il modo in cui Giovanni esprimeva il pensiero di Gesù.

GIOVANNI E GLI HERMETICA

Altri studiosi che postulano un'influenza ellenistica su Giovanni si volgono ad una religione più alta, filosofica come quella della letteratura ermetica, o *Hermetica*. In Egitto, fra il II e il V secolo d.C., si sviluppò un *corpus* di diciassette trattati filosofico-teologici, scritti in greco ma ampiamente indipendenti tra loro (il *Corpus Hermeticum*)⁵⁰. Questi testi erano centrati su un leggendario sapiente dell'antico Egitto, che si credeva fosse stato deificato come il dio Thot, il tre-volte-grande, identificato a sua volta con il dio greco Ermete, da cui il nome Ermete Trismegisto. Il pensiero espresso in questa letteratura è un sincretismo di filosofia (medio) platonica e stoica, e tradizione religiosa del Vicino Oriente, incluso il giudaismo. Nonostante alcuni elementi astrologici e pseudoscientifici della speculazione ermetica possano essere datati anteriormente all'era volgare, i riflessi cosmologici e morali hanno inizio non prima del tardo primo secolo d.C. e vennero messi per iscritto per la maggior parte successivamente al quarto Vangelo. Queste opere, che prendono la forma di una serie di dialoghi fra Ermete e i suoi figli, proclamano un elevato concetto di Dio e degli imperativi etici dell'uomo. L'essere umano perfetto possiede la conoscenza di Dio, e la salvezza av-

⁴⁸ DODD, *Interpretation*, 133 [trad. it., *L'interpretazione*, 173].

⁴⁹ BRAUN, *JT* 2,298.

⁵⁰ Nel periodo fra il 1945 e il 1954 venne pubblicata l'edizione critica di questo *corpus*, ad opera di A.D. Nock e A.J. Festugière, con un commentario (*Corpus Hermeticum*, 4 voll., Les Belles Lettres, Paris 1945-1954).

viene attraverso questa conoscenza rivelata (si veda *Gv* 17,3). Negli *Hermetica* si possono trovare elementi di semi-panteismo e di gnosticismo.

Confrontando queste opere con Giovanni, gli specialisti hanno rinvenuto alcuni paralleli molto interessanti nel pensiero e nel vocabolario (sia Braun che Dodd forniscono delle elencazioni). La maggior parte degli studiosi non postula la diretta dipendenza di Giovanni dagli *Hermetica*, ma Dodd è impressionato dal valore degli *Hermetica* nell'interpretare Giovanni. Kilpatrick ha sottolineato che le somiglianze fra le due letterature non dovrebbero essere sovrastimate⁵¹. Alcuni dei termini più importanti degli *Hermetica* sono totalmente assenti in Giovanni, per esempio *gnôsis*, *mystêrion*, *athanasia* ('immortalità'), *demiurgôs* (demiurgo). Anche una comparazione statistica del vocabolario risulta interessante. Vi sono in Giovanni 197 parole significative che cominciano con una delle prime quattro lettere dell'alfabeto greco; di queste, 189 compaiono nei LXX, solo 82 negli *Hermetica*⁵². Perciò Giovanni è molto più prossimo al linguaggio dell'Antico Testamento greco che a quello degli *Hermetica*. Braun raccomanda un'altra cautela. Benché non vi sia menzione diretta del cristianesimo negli *Hermetica*, vi sono indicazioni che alcuni degli autori degli *Hermetica*, letteratura che è posteriore a Giovanni, conoscessero il cristianesimo (e Giovanni) e persino che scrivessero contro di esso.

La visione comune, tuttavia, è che non vi sia dipendenza letteraria in nessuna delle due direzioni, e che Giovanni e gli *Hermetica* rappresentino un ambiente religioso simile. Nell'utilizzo di termini come 'luce', 'vita', 'parola', sono entrambi dipendenti da un vocabolario teologico più antico di loro: la terminologia risultante dalla combinazione della speculazione orientale sulla Sapienza con il pensiero astratto greco. Una simile combinazione è esemplificata già in periodo precristiano nel libro deuterocanonico della Sapienza. Che su questa base comune si fosse poi costruito in modi così diversi come quelli che troviamo negli *Hermetica* e in Giovanni è cosa che suggerisce che le due letterature ebbero poco a che fare l'una con l'altra nelle loro fasi formative. Perciò, sarei d'accordo con Kilpatrick, che si possano valutare gli *Hermetica* allo

⁵¹ KILPATRICK, *Religious*.

⁵² Nota del curatore: Mi domando quale sia il valore di questa comparazione, se l'ho ben compresa. Che cosa accade con le successive quattro lettere dell'alfabeto greco o quelle ancora successive?

stesso livello delle opere mandee, ossia come una letteratura che non costituisce una parte significativa del retroterra di Giovanni.

Giudaismo tradizionale

Un grande numero di specialisti sono d'accordo che il retroterra principale del pensiero giovanneo fu il giudaismo tradizionale del primo secolo d.C. In mancanza di un miglior termine, uso l'aggettivo 'tradizionale' per descrivere un giudaismo che prendeva la propria principale ispirazione da quello che noi chiamiamo Antico Testamento (inclusi i libri deuterocanonici), con l'adozione inconscia di grandi apporti della filosofia e teologia ellenistica extrabiblica. Dopo l'esilio babilonese questo giudaismo ha subito un'influenza persiana e greca, e ha reagito in modi differenti, risultando tutt'altro che monolitico⁵³. In realtà, la sua stessa diversità aiuta a spiegare differenti aspetti di pensiero giovanneo. Nello specifico, si considereranno l'Antico Testamento, il giudaismo rabbinico e il giudaismo della setta di Qumran.

GIOVANNI E L'ANTICO TESTAMENTO

Giovanni contiene meno citazioni dirette dell'Antico Testamento di quante ve ne siano negli altri Vangeli. Il testo greco del Nestle (26ª edizione) ne conta solo 19, tutte da libri contenuti nel canone palestinese dell'Antico Testamento⁵⁴. Nell'elenco dei riferimenti all'Antico Testamento

⁵³ Flavio Giuseppe (*BJ* 2,118-119) parla di farisei, sadducei, esseni e di un gruppo fondato da Giuda il Galileo, e a questi potrebbero essere aggiunti vari filoni apocalittici e 'politici'.

⁵⁴ In effetti, *Gv* 6,35 è molto vicino a *Sir* 24,21. C.A. EVANS, *On the Quotation*, rintraccia quindici citazioni dirette; FREED, *Old Testament*, ne conta diciassette. D'altra parte, Nestle-Aland elenca circa duecento allusioni e paralleli. Queste, cui andrà aggiunta l'occasionale difficoltà di discernere, quando Giovanni menziona la Scrittura, quale passo esattamente avesse in mente (BEUTLER, *Use*, 148-150, ne elenca solo nove che siano chiari), porta molti a osservare che Giovanni sembra più interessato all'adempimento della Scrittura in generale che all'adempimento di singoli passi (si veda 1,45; 2,22; 10,35). Si veda *infra*, in merito al contributo di Obermann all'idea di 'adempimento' delle Scritture nel quarto Vangelo.

mento usati nel Nuovo che è stata preparata da Westcott-Hort, 27 passi sono attribuiti a Giovanni, laddove ve ne sono 70 per Marco, 109 per Luca e 124 per Matteo. L'infrequenza di *testimonia* giovannei, comunque, come ha mostrato Barrett, è ingannevole⁵⁵. Molti dei temi dei *testimonia* sinottici sono stati intessuti nella struttura del quarto Vangelo senza una citazione esplicita dell'Antico Testamento. Diversamente da quanto accade in *Mc* 7,6, Giovanni non cita *Is* 29,13 per dire che i cuori del popolo d'Israele sono lontani da Dio per quanto essi lo onorino con le labbra; tuttavia questo tema percorre tutte le discussioni di Gesù con 'i Giudei' nel quarto Vangelo. Giovanni potrebbe anche citare direttamente una sezione dell'Antico Testamento una volta e poi farvi riferimento in maniera implicita in altri passaggi del Vangelo⁵⁶. Inoltre, nei termini di adempimento o citazioni di formule⁵⁷, Giovanni con i suoi sette riferimenti formulari all'Antico Testamento è l'unico Vangelo comparabile a Matteo che ne contiene da dieci a quattordici; e quel tipo di citazione implica che Giovanni guardasse all'Antico Testamento come rivelazione. In particolare, 10,34-35 specifica che la Legge/Scrittura era la parola di Dio per gli uomini⁵⁸.

⁵⁵ BARRETT, *Old Testament*.

⁵⁶ BEUTLER, *Psalms 42/43*, rintraccia il *Sal* 42,7 citato in *Gv* 12,27 (e riecheggiato in 13,21) e vede altri riflessi dei salmi in *Gv* 11,33-35; 14; 19,28. Si veda COTHENET, *L'arrière-plan*, 49-50.

⁵⁷ Ovvero, citazioni delle Scritture (solitamente dei Profeti) introdotte da una formula che indica che l'evento del Nuovo Testamento ha avuto luogo perché si adempisse il passo dell'Antico Testamento che è citato. Si vedano i testi di C.A. Evans, R.J. Hufmann, J. O'Rourke, B.G. Schuchard nella Bibliografia. Più di recente, sono apparsi due ottimi studi. Si trovano entrambi citati in Bibliografia. M.J.J. MENKEN, *Old Testament Quotations*, analizza dettagliatamente le origini delle citazioni bibliche giovannee e fornisce alcune proposte iniziali a riguardo del loro utilizzo nel Vangelo. È provvisto di una bibliografia eccellente. Analogamente, A. OBERMANN, *Die christologische Erfüllung*, 409-422, specialmente 418-422, ha indagato le origini delle citazioni e allusioni giovannee, e ha sviluppato una tesi convincente a riguardo del loro uso che indica Gesù come adempimento cristologico della Scrittura e il Vangelo stesso come 'Scrittura' (per la cui sintesi si veda, *infra*, pp. 154-155).

⁵⁸ Giovanni si riferisce a *graphé* ('Scrittura', quasi sempre al singolare) e *nómos* ('Legge') assai più frequentemente degli altri Vangeli. Un tale appello all'Antico Testamento riflette l'affermazione di Gesù per cui «la salvezza viene dai Giudei» (4,22). Tuttavia, come insiste DIETZFELBINGER, *Aspekte*, vi è un'altra prospettiva in Giovanni riguardo a 'i Giudei' dove Gesù parla della 'vostra/loro Legge'. L'Antico Testamento è comune tanto alla comunità giovannea quanto alla sinagoga; ma se non si legge l'Antico Testamento con la lente cristologica giovannea, non si vede e non si sente Dio; in questo senso, è la 'loro' Legge, non la 'nostra'.

Risulta di maggiore importanza, come ha mostrato Braun, che Giovanni rifletta persino più chiaramente dei vangeli sinottici le grandi correnti di pensiero dell'Antico Testamento⁵⁹. Gesù è presentato come il Messia, il servo di Jahvé, il re di Israele e il profeta – tutte figure che s'incontrano nella galleria delle aspettative dell'Antico Testamento. Molte delle allusioni all'Antico Testamento sono sottili, ma affatto reali. Hanson sostiene che, sebbene non vi sia uno schema di storia della salvezza, l'Antico Testamento resta lo sfondo costante di Giovanni⁶⁰ e che, lungi dall'essere meramente illustrativo, esso è parte integrante dell'ordito giovanneo. Hoskyns ha mostrato quanto la Genesi abbia influenzato Giovanni, per quanto non venga mai citata esplicitamente⁶¹. La narrazione dei primi giorni della creazione e del primo uomo e della prima donna rappresenta la spina dorsale di *Gv* 1,1-2.10 e il tema della visione, da parte di Giacobbe, della scala che congiunge cielo e terra (*Gen* 28,10-17) viene riecheggiato in 1,47.51. Vi sono riferimenti ad Abramo (8,31-38), ad Isacco (3,16) e a Giacobbe (4,5-6.11-12).

Giovanni menziona Mosè quasi due volte più spesso degli altri Vangeli. La storia di Mosè e dell'Esodo è un motivo davvero dominante, come sostiene Glasson con ampiezza di dettagli. Alcuni specialisti hanno persino suggerito che l'organizzazione del quarto Vangelo sia stata modellata sull'Esodo. J.J. Enz confronta ogni sezione di Giovanni a una sezione dell'Esodo; R.H. Smith confronta i segni di Gesù riportati in Giovanni con i segni di Mosè che porta le piaghe in Egitto⁶². Com'è inevitabile, tali elaborate equivalenze risultano forzate in alcuni dettagli, per quanto mi trovi d'accordo con Smith che un fattore davvero importante nel concetto giovanneo di 'segno' sia stato l'uso di 'segno' per indicare i miracoli di Mosè⁶³. Senza indulgere ad una dipendenza da questa ricerca di medesimi modelli strutturali in Esodo e in Giovanni, è possibile riconoscere numerosi rimandi giovannei alla storia dell'esodo e ai suoi eventi: a Mosè (*Gv* 1,17; 5,46 ecc.), alla manna (6,31-58),

⁵⁹ BRAUN, *JT*, 2: *Les grandes traditions d'Israël et l'accord des Écritures d'après le quatrième Évangile*.

⁶⁰ HANSON, *Prophetic*, 234-253. BUSSE, *Tempelmetaphorik*, sostiene in gran parte la stessa visione: la Scrittura è per Giovanni il «contesto insostituibile di significato per l'evento di Gesù» (398).

⁶¹ HOSKYNs, *Genesis*.

⁶² ENZ, *Book*; SMITH, *Exodus*.

⁶³ Si veda *John*, 527-529 [trad. it., *Giovanni*, 1475-1478].

all'acqua dalla roccia (7,38), il serpente di bronzo (3,14) e il tabernacolo (1,14). È stato spesso suggerito che i discorsi di Mosè nel Deuteronomio, per la psicologia della loro composizione, forniscano un parallelo dei discorsi di Gesù in Giovanni: entrambi rappresentano la rielaborazione di materiale tradizionale in forma di discorso. Il concetto giovanneo di comandamento è prossimo a quello del Deuteronomio⁶⁴. Vi sono anche riferimenti ad altri eventi della successiva storia di Israele (ai Giudici in 10,35; al tema del re-pastore in 10,1ss.). Daly-Denton ha di recente messo in questione la visione prevalente secondo cui il quarto evangelista intenda dissociare Gesù da Davide, sostenendo che Davide, come salmista, ha un ruolo estremamente significativo nel ritratto giovanneo di Gesù⁶⁵.

Una metà delle citazioni esplicite di Giovanni sono tratte dai Profeti (cinque da Isaia; due da Zaccaria). Griffiths ha proposto che gli scritti profetici rappresentino un buon parallelo veterotestamentario di Giovanni, poiché entrambi reinterpretano tradizioni precedenti con considerevole originalità⁶⁶. È al Deutero-Isaia che ci si deve rivolgere per rintracciare il retroterra dell'uso giovanneo di *egō eimi*, 'io sono'⁶⁷ e per alcuni elementi dell'universalità attribuita alla missione di Gesù. Dietro le riflessioni di Giovanni sulla festa dei Tabernacoli e sullo sgorgare della vera acqua (7,37-38) sembra esservi l'ultima parte di Zaccaria. Vawter ipotizza che Ezechiele possa offrire uno sfondo per certe caratteristiche nella teologia giovannea del Figlio dell'uomo e del Paraclito⁶⁸.

La letteratura sapienziale è altrettanto importante per una comprensione di Giovanni. Come avviene anche negli altri Vangeli, anche in Giovanni il libro dei Salmi è una frequente fonte di *testimonia*, o passi raccolti dai cristiani per rispondere ai propri oppositori. Più oltre si mostrerà che l'influenza più decisiva sulla forma e sullo stile dei discorsi di Gesù nel quarto Vangelo proviene dai discorsi della divina Sapienza in libri come Proverbi, Siracide e la Sapienza di Salomone⁶⁹.

Quale forma dell'Antico Testamento è stata utilizzata da Giovanni?

⁶⁴ Si veda, per esempio, A. LACOMARA, *Deuteronomy and the Farewell Discourse* (Jn 13,31-16,33), in *CBQ* 36 (1974) 65-84.

⁶⁵ DALY-DENTON, *David in the Fourth Gospel*.

⁶⁶ GRIFFITHS, *Deutero-Isaiah*.

⁶⁷ Si veda *John*, 532-538 [trad. it., *Giovanni*, 1482-1489].

⁶⁸ VAWTER, *Ezekiel*.

⁶⁹ Si veda *infra*, cap. 7.

Menken e Schuchard sono d'accordo che si tratti fondamentalmente dei LXX, per quanto Menken postuli che in due casi (12,40; 13,18) l'evangelista abbia fatto una traduzione indipendente dall'ebraico e che in 19,37 abbia attinto ad una traduzione dall'ebraico corrente in epoca protocristiana. Boismard suggerisce che la forma preevangelica di Giovanni che egli postula nel *Document C* derivasse dalle Scritture ebraiche, mentre la forma in *Jean II B* dai LXX. Alcuni studiosi hanno sostenuto che almeno alcune delle esplicite citazioni dell'Antico Testamento che compaiono in Giovanni sembrano essere state tradotte direttamente dall'ebraico e non venire dai LXX⁷⁰; ciò modificherebbe l'ipotesi di Goodwin secondo cui le varianti di Giovanni rispetto ai LXX nascono dal fatto che l'evangelista citava liberamente e a memoria. Un'altra ipotesi proposta è che in passi come 3,14; 4,6.12; 7,38 e 12,41 Giovanni stesse citando i Targumim palestinesi (le locali traduzioni aramaiche della Scrittura) piuttosto che la Bibbia ebraica. Cothenet suggerisce che l'opera esegetica sull'Antico Testamento sarebbe stata portata avanti nelle varie fasi di sviluppo giovanneo, attingendo alle varie possibilità di un testo che si rispecchia nelle differenti versioni⁷¹. Le implicazioni per il retroterra del Vangelo sono ovvie. Nell'edizione originale di questo commentario intitolavo questa sezione 'Giudaismo palestinese'; ora ho scelto il più neutro 'Giudaismo tradizionale'. Giovanni mostra di conoscere la geografia palestinese, i costumi delle festività ed è vicino al pensiero della comunità di Qumran o dei Rotoli del Mar Morto. Tutto questo porta alla Palestina, sebbene vi siano indizi a suggerire una fase successiva fra coloro che non conoscevano la terminologia giudaica. Tuttavia, se l'Antico Testamento utilizzato da Giovanni era eminentemente greco e non può venir confinato alle ultime fasi della composizione del Vangelo, si può dubitare che i primi cristiani facessero ampio uso dei LXX in Palestina⁷². Alcuni propendono per il compromesso, proponendo un'area di confine della Palestina, in Transgiordania o Siria, dove la conoscenza della geografia palestinese e l'uso regolare dei LXX si sarebbero combinati.

Gli specialisti riconoscono che l'utilizzo della Scrittura da parte di

⁷⁰ Si veda, per esempio, BRAUN, *JT* 2,20-21.

⁷¹ COTHENET, *L'arrière-plan*, 46.

⁷² A Qumran, alcuni frammenti dell'Antico Testamento in greco sono stati rinvenuti nelle Grotte 4 e 7.

Giovanni spesso non è letterale secondo criteri moderni e ha paralleli nella letteratura giudaica del periodo 200 a.C.–300 d.C. che interpreta la Scrittura (i *pesharim* di Qumran, i *midrashim* rabbinici e le traduzioni del Targum). Per quanto alcune delle tecniche siano analoghe, Hanson ha ragione a insistere che tale letteratura interpreta testi scritti dell'Antico Testamento⁷³. L'interesse principale di Giovanni è rappresentato dalla tradizione di Gesù, cui egli dà forma e che illumina facendo uso delle Scritture. Hanson esagera a suggerire l'introduzione, sulla base della Scrittura, di episodi o insegnamenti che non hanno altra base nella storia. Eppure Hanson non è il più radicale in questo approccio; di fatto, egli sostiene che la Scrittura ha funzionato come controllo su un'immaginazione troppo creativa.

Obermann osserva che fino a 12,15 (si veda 1,23; 6,31.45; 10,34; 12,15) l'autore guarda alle Scritture in quanto tali, mentre da 12,38 a 19,36 tutte le citazioni (12,38; 13,18; 15,25; 19,24.36) servono a mostrare che è successo qualcosa perché le Scritture «si adempissero». In 19,28 entrambi gli elementi sono combinati. L'uso della Scrittura nella prima sezione proclama Gesù come Signore, tempio, pane della vita, Figlio di Dio e re. Il tema dell'adempimento viene introdotto in 12,38, e il successivo utilizzo delle Scritture mostra che ciò che era stato detto implicitamente dalle Scritture diviene esplicito in Gesù. Per Obermann vi è una relazione estrinseca fra Scrittura e Gesù nel dono della vita, ma c'è anche una relazione intrinseca, teologica, perché Gesù è la 'parola di Dio' fatta carne. A causa della appropriazione giovannea della Scrittura, gli eventi nella storia rendono la Scrittura rilevante negli eventi della vita di Gesù (1,23; 6,31.45; 10,34; 12,13; 13,18; 15,25); la riflessione della comunità successiva sul significato degli eventi che ebbero luogo nella vita di Gesù rende il Vangelo di Giovanni rilevante come Scrittura. *Gv* 20,31 è un'indicazione della comprensione, da parte della comunità, del Vangelo come Scrittura, una *graphè* che dà la vita eterna⁷⁴.

⁷³ *John's Use*, 358-367. Hanson si mette in dialogo con gli studi generali sul Midrash di R. Bloch e R. Le Déaut; con le tesi di M. Black e B. Olsson che confrontano Giovanni con i targumim; infine con il rifiuto di G. Reim di riconoscere la tipologia in Giovanni. Hanson è convincente nel dire che l'appello di Giovanni al serpente sull'asta (3,14) e la manna (6,31-32) potrebbero essere classificati come tipologia, ma saggiamente respinge l'abuso fattone da R.H. Smith nel comparare Giovanni all'Esodo. HENGEL, *Old Testament*, parla di una interpretazione messianica, carismatica, entusiastica condivisa da gran parte del Nuovo Testamento con un giudaismo escatologicamente orientato.

⁷⁴ *Nota del curatore*: Questa sintesi dello studio di Obermann è nel complesso la mia sintesi

Hengel insiste che non si può assegnare l'utilizzo dell'Antico Testamento ad una fonte o alla redazione, poiché esso appare ad ogni strato del pensiero giovanneo⁷⁵. Numerosi specialisti hanno distinto i passi veterotestamentari utilizzati tanto da Giovanni quanto da altri libri del Nuovo Testamento – passi che possono essere chiamati tradizionali – da quelli che sono utilizzati solo da Giovanni. Beutler osserva che l'evangelista dipende da passi tradizionali principalmente nel contesto della passione e della risurrezione, laddove egli è la voce parlante, mentre nelle controversie in cui Gesù parla a 'i Giudei' vi è una gamma più ampia, più libera e persino più imprecisa di riferimenti scritturali, come se, nel periodo della storia della comunità in cui tali controversie si sono sviluppate, la singola prova del testo non contasse più e fosse in questione l'intera Scrittura⁷⁶.

GIOVANNI E IL GIUDAISMO RABBINICO

Allorché ci si muova al di là dei libri biblici, diventano scarsi i documenti dei gruppi giudaici che possono aver influenzato Giovanni. Prima della metà del XX secolo, il principale confronto veniva fatto con le opere del giudaismo rabbinico, ossia del giudaismo che si sviluppò dopo il 70 d.C. – dopo cioè la distruzione del tempio di Gerusalemme alla fine della prima rivolta giudaica contro Roma. Nessuno dei documenti che ci restano è stato scritto prima del secondo secolo ed è pertanto molto difficile valutare la luce che gettano sul Nuovo Testamento. Nessuno nega che i documenti rabbinici preservino elementi che risalgono a prima del tempo di Gesù, anche a molto prima. Eppure la tesi secondo cui i rabbini siano la continuazione del giudaismo farisaico del tempo di Gesù necessita di una seria rivalutazione. I farisei anteriori al 70 erano in forte contrasto con altri gruppi giudaici; i rabbini posteriori al 70, a dispetto delle dispute accademiche, erano assai meno dediti alle controversie e servirono all'unificazione del giudaismo. Inoltre, l'applicazione della legge da parte dei rabbini rispecchiava la muta-

si di uno studio assai ampio e argomentato in maniera assai complicata. Per ulteriori dettagli, si veda la mia recensione del libro in *CBQ* 60 (1998) 375-377.

⁷⁵ HENGEL, *Old Testament*.

⁷⁶ BEUTLER, *Use*, 155-158.

ta situazione politica e religiosa del secondo secolo d.C., caratterizzata dalla distruzione del tempio e dall'esilio dei Giudei da Gerusalemme.

Specialisti come Schlatter, Strack e Billerbeck, D. Daube e Dodd⁷⁷ hanno segnalato molti paralleli fra il pensiero giovanneo e quello rabbinico. Concetti come quelli del Messia nascosto e speculazioni sul ruolo creativo della Torah (che Giovanni attribuisce al 'Verbo') e sulla natura della vita nel mondo a venire potrebbero contribuire a comprendere gli sviluppi giovannei. In relazione al cap. 6, Borgen ha segnalato quanto la forma del discorso di Gesù sul pane della vita sia simile alla struttura omiletica dei *midrashim* (ossia, libere interpretazioni dei passi della Scrittura) rabbinici⁷⁸. Altri (E.G.B. GÄRTNER, *John 6 and the Jewish Passover*) hanno trovato nel cap. 6 dei paralleli (discutibili) con la *Haggadah* della Pasqua giudaica nel servizio del Seder. Ancor più esposta alle critiche è la tesi di Aileen Guilding, secondo cui i discorsi proferiti da Gesù in occasione delle grandi festività sono strettamente connessi ai temi delle letture assegnate nelle sinagoghe per queste feste⁷⁹. Si deve essere consapevoli che è spesso impossibile che il parallelo suggerito rispecchi il pensiero del giudaismo del primo secolo.

GIOVANNI E QUMRAN

La scoperta dei Rotoli del Mar Morto nel 1947 ha aumentato di molto la nostra conoscenza del giudaismo palestinese del primo secolo. Fra i resti parziali o interi di circa ottocento manoscritti si trova la letteratura del gruppo che risiedeva a Qumran, sulla costa nordoccidentale del Mar Morto intorno al 150 a.C. Il fatto che la comunità essena a Qumran sia stata distrutta nel 68 d.C. significa che, con rare eccezioni, i suoi documenti precedono la letteratura cristiana⁸⁰. Questo dà ai Ro-

⁷⁷ D. DAUBE, *The New Testament and Rabbinic Judaism*, Athlone Press, London 1956; DODD, *Interpretation*, 74-97 [trad. it., *L'interpretazione*, 103-131].

⁷⁸ BORGEN, *Bread and Water*.

⁷⁹ GUILDING, *The Fourth Gospel and Jewish Worship*.

⁸⁰ Le principali composizioni di Qumran che paiono comparabili con Giovanni sono la Regola della comunità (QS) e il Documento di Damasco (CD). Nei Rotoli del Mar Morto non vi è conoscenza del cristianesimo: la direzione di una possibile influenza sarebbe stata da Qumran a Giovanni, non viceversa. Tuttavia, negli scritti giovannei non vi sono citazioni chiare dei Rotoli del Mar Morto né riferimenti alla storia di Qumran. La discussione dovrà perciò concentrarsi su possibili contatti per le idee e il vocabolario.

tolì del Mar Morto un reale vantaggio sulla letteratura rabbinica, la letteratura mandea e gli *Hermetica* per quanto riguarda un confronto con Giovanni. La migliore ipotesi scientifica, quella che si seguirà in questa sede, è che il gruppo fosse costituito di Esseni⁸¹, quelli che sono stati descritti da Flavio Giuseppe, da Filone e da Plinio. Dato che tanto la letteratura di Qumran quanto il Nuovo Testamento dipendono dall'Antico Testamento, i paralleli per pensiero e vocabolario che possono essere davvero significativi per la determinazione di un'influenza sono quelli che non possono essere rinvenuti anche nell'Antico Testamento.

Gli articoli che si sono occupati della relazione fra Giovanni e Qumran (Brown, F.-M. Braun, Kuhn) hanno segnalato che il dualismo modificato è uno dei paralleli più significativi. Nella letteratura di Qumran un principe e un angelo creato da Dio sono stretti nella lotta per dominare il genere umano fino al momento dell'intervento divino. Si tratta del principe della luce (anche chiamato lo spirito di verità e lo spirito santo) e l'angelo delle tenebre (lo spirito di perversione). Nel pensiero di Giovanni, Gesù è venuto nel mondo come luce, per vincere le tenebre (*Gv* 1,4-5.9), e tutti devono scegliere fra la luce e le tenebre (3,19-21). L'equilibrio dualistico dei termini e il conflitto potrebbero essere più aspri a Qumran, ma si veda *1 Gv* 4,6; 5,19; 2,8-11. Gesù è la verità (14,6) e dopo la sua morte la lotta per sconfiggere la forza del maligno è condotta dallo Spirito di Verità (o Spirito Santo: 14,17.26). Tutti gli esseri umani sono allineati in due campi opposti, dominati da queste due potenze: i figli della luce/tenebre che operano o camminano nella luce/tenebra, nella verità/falsità⁸². Non solo il dualismo, ma anche la sua terminologia è in comune a Giovanni e a Qumran. Questo dualismo⁸³ è presente in diversi pseudoepigrafi, per esempio nei *Testamenti dei dodici patriarchi* – opere che sono di solito connesse in qualche mo-

⁸¹ Si veda J.A. FITZMYER, *The Qumran Community: Essene or Sadducean?*, in *The Dead Sea Scrolls and Christian Origins*, Studies in the Dead Sea Scrolls and Related Literature, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 2000, 249-260. Questa documentazione renderebbe gli Esseni più documentabili rispetto ai Farisei, che sono solo parzialmente rispecchiati nei documenti rabbinici, e ai Sadducei, che sono noti fondamentalmente grazie a riferimenti passeggeri del Nuovo Testamento e a (ostili) scritti rabbinici.

⁸² Si veda *Gv* 1,6-7; 2,11; 3,21; 8,12; 12,35-36.

⁸³ Kuhn può avere ragione quando ipotizza che le sue radici ultime potrebbero trovarsi nello zoroastrismo dove, comunque, è questione di un dualismo assoluto di principi opposti, in-creati – una possibile eccezione è la forma zervanita dello zoroastrismo, in cui i due principi sono subordinati ad una divinità suprema.

do al gruppo di Qumran. O. Böcher sostiene che il dualismo giovanneo è molto più aderente al dualismo dell'apocalittica giudaica e al pensiero settario di quanto non lo sia ad altre fonti ellenistiche o gnostiche⁸⁴.

Un altro aspetto significativo condiviso da Giovanni e Qumran è l'ideale dell'amore per i membri della propria comunità (i 'fratelli'). Mentre alcuni passi nei Vangeli sinottici sottolineano il dovere cristiano di amare tutti, Giovanni accentua l'amore reciproco fra i cristiani (13,34; 15,12). Il concetto di amore di Qumran come ingiunzione positiva è più sviluppato rispetto all'Antico Testamento, ma l'enfasi è posta sempre sull'amore per i fratelli della setta, fino al punto di odiare gli altri. La relazione tra l'acqua e il dono dello spirito, simbologia cara a Giovanni (3,5; 7,37-38), potrebbe rimandare anch'essa alla letteratura di Qumran. È interessante ma forse accidentale che tanto nella letteratura qumranica quanto in quella giovannea l'eroe del gruppo venga ricordato non con il suo nome ma con un titolo onorifico (rispettivamente, il Maestro di Giustizia e il discepolo che Gesù amava).

Vi sono anche delle differenze. Giovanni è un documento cristiano e la centralità di Gesù nel pensiero giovanneo lo rende piuttosto differente dalla teologia di Qumran, che è centrata sulla Legge. Per esempio, a Qumran non vi è una luce personale venuta nel mondo. Mentre per Qumran quello di principe delle luci e di spirito di verità sono titoli per il medesimo essere angelico, per Giovanni la luce e lo Spirito di verità sono due distinti agenti di salvezza. Ci aspettiamo delle simili differenze in ogni confronto fra una letteratura cristiana e una non cristiana, ed è una fastidiosa semplificazione pensare che a causa di queste ovvie differenze non vi possa essere relazione fra Giovanni e Qumran. Per questo Teeple sottolinea che vi sono concetti e termini teologici frequenti nella letteratura di Qumran che non si trovano in Giovanni e viceversa⁸⁵. Ciò non è molto significativo, a meno che non si cerchi di mostrare che la letteratura di Qumran è stata l'unica e diretta fonte del pensiero di Giovanni. Né è realmente significativo che si possa prendere qualcuno dei paralleli terminologici più importanti fra Giovanni e i Rotoli di Qumran e trovare una singola od occasionale occorrenza del termine altrove nella letteratura giudaica. La vera questione è se le altre occorrenze diano prova dell'enfasi condivisa da Giovanni e Qumran.

⁸⁴ *Der johanneische Dualismus im Zusammenhang des nachbiblischen Judentums*, Mohn, Gütersloh 1965.

⁸⁵ TEEPLE, *Qumran*.

Per esempio, l'Antico Testamento fornisce degli esempi di un movimento dalle tenebre alla luce (*Is* 9,1; 42,6-7; 60,1-3), nonché riferimenti alla luce come a qualcosa di spiritualmente buono. *Sal* 27,1 dice che «Il Signore è mia luce»; ma l'Antico Testamento non rappresenta un mondo costituito da figli della luce e figli delle tenebre, ciò che è un *fattore principale* nella teologia di Qumran e di Giovanni. Sia Qumran che Giovanni hanno origine dall'Antico Testamento; ma se queste due letterature hanno sfruttato a fondo termini relativamente poco significativi dell'Antico Testamento e li hanno sviluppati in modo simile, si avranno allora dei paralleli significativi.

Ciò che si può dire è che per *alcune* caratteristiche del pensiero e del vocabolario giovanneo la letteratura di Qumran offre un parallelo più prossimo rispetto ad ogni altra letteratura non cristiana coeva o precedente, dell'universo giudaico come di quello ellenistico. E, di fatto, per queste caratteristiche Qumran offre un parallelo migliore degli scritti posteriori, postgiovannei, come quelli mandei o ermetici. Eppure non vi è nemmeno una citazione in Giovanni tratta dai Rotoli del Mar Morto che ci sono giunti, e a mio giudizio i paralleli non sono abbastanza vicini da indicare una dipendenza letteraria diretta di Giovanni dalla letteratura di Qumran. Piuttosto, suggeriscono una familiarità giovannea per il tipo di pensiero espresso nei Rotoli⁸⁶.

Sintesi

In sintesi, dunque, ipotizzo che sulle strutture del pensiero teologico giovanneo abbia influito una particolare combinazione di diverse modalità di pensiero che erano correnti in Palestina durante la vita stessa di Gesù e dopo la sua morte. I predicatori cristiani interpretarono Gesù sullo sfondo dell'Antico Testamento, e la predicazione del quarto Vangelo non faceva eccezione. Comunque, il quarto Vangelo non utilizzava tanto citazioni esplicite ma mostrava quanto i temi dell'Antico Te-

⁸⁶ Si deve ammettere la possibilità che questo pensiero e questo vocabolario non fossero proprietà esclusiva degli Esseni di Qumran e fossero condivisi da altri gruppi giudaici di cui non abbiamo documenti; ma questa possibilità non può essere verificata.

stamento fossero implicitamente intessuti nelle azioni e nelle parole di Gesù. In particolare, questo Vangelo è andato molto più in là dei sinottici nell'interpretazione di Gesù nei termini della figura veterotestamentaria della Sapienza personificata. Parte del retroterra del pensiero di Gesù deve essere individuato nei presupposti della teologia farisaica del suo tempo, per come ci sono noti attraverso gli scritti rabbinici posteriori⁸⁷. Inoltre, in Giovanni il pensiero di Gesù viene espresso con un vocabolario e secondo una prospettiva teologica particolare, quella che ora sappiamo essere stata utilizzata dall'importante gruppo giudaico di Qumran in Palestina.

Tutto ciò vuole forse dire che dopo la vita di Gesù il quarto evangelista o uno dei suoi predecessori che diedero forma alla tradizione giovannea ha preso il semplice messaggio di Gesù e lo ha reinterpretato nei termini della letteratura sapienziale dell'Antico Testamento e del pensiero di Qumran, forse perché quella forma di pensiero era particolarmente familiare allo stesso evangelista o a quel predecessore⁸⁸? Questo sposterebbe l'influenza allo Stadio 2 o Stadio 3, nella teoria di sviluppo che ho proposto⁸⁹. Ovvero tali elementi risalgono al ministero stesso di Gesù, quando egli veniva ascoltato e interpretato da discepoli cui tale pensiero era familiare? Ciò sposterebbe l'influenza allo Stadio 1 dello sviluppo giovanneo⁹⁰. Discutendo quello stadio, ho ipotizzato che all'origine della tradizione giovannea vi fossero dei Giudei discepoli di Gesù, già discepoli di Giovanni Battista. La fascia della Giudea vicino al Giordano, dove Giovanni Battista portava testimonianza, non era lontana dall'insediamento di Qumran, quindi i suoi discepoli potrebbero plausibilmente essere stati il corridoio attraverso il quale l'influenza dei Rotoli del Mar Morto è giunta nel pensiero giovanneo. Vi è una remo-

⁸⁷ La raccolta rabbinica a Jamnia stava prendendo forma in maniera decisiva nello stesso periodo in cui Giovanni veniva scritto; Gesù è chiamato rabbi con più frequenza in Giovanni che in ogni altro Vangelo. THOMAS, *Fourth Gospel*, sostiene che il giudaismo incontrato in Giovanni possiede molte caratteristiche che J. Neusner attribuisce al periodo anteriore al 90.

⁸⁸ RUCKSTUHL, *Jesus*, 281-282, indulge a un uso eccessivo dell'immaginazione quando propone che il discepolo prediletto fosse un membro della comunità dei monaci, dei preti e degli scribi esseni che avevano una residenza a Gerusalemme.

⁸⁹ Si veda cap. 2, pp. 77-102.

⁹⁰ L'assenza di questi elementi nei Vangeli sinottici potrebbe essere spiegata nei termini di una loro volontà di preservare una tradizione su Gesù interpretata e ricordata da un diverso gruppo di discepoli. Nella letteratura greca, il Socrate di Senofonte parla diversamente dal Socrate di Platone; quanto viene da Socrate, quanto da Platone e quanto da Senofonte?

ta possibilità che Giovanni Battista sia cresciuto sotto l'influenza degli Esseni di Qumran, o che li abbia almeno conosciuti, e viceversa.

Una risposta più misurata alle questioni che ho posto, in merito alla fase di formazione del Vangelo in cui si sarebbero localizzate precise influenze giudaiche sulla tradizione giovannea, sarebbe di postulare, in luogo di scegliere uno o l'altro dei tre stadi, un'influenza su tutte e tre. Da una parte, è tempo di liberarci dall'assunto secondo cui il pensiero e le espressioni proprie di Gesù sarebbero stati sempre semplici e in un unico stile, e che tutto ciò che colpisce per sofisticatezza teologica debba provenire dagli (implicitamente più intellettuali) evangelisti posteriori. D'altro lato, nello sviluppo della tradizione giovannea vi erano persone (il discepolo prediletto, il quarto evangelista) dotate di genio teologico, che misero qualcosa di sé e della propria visione nella composizione del Vangelo. Il quarto Vangelo dichiara di essere dipendente dalla testimonianza di un discepolo che era particolarmente amato da Gesù (21,20.24; 19,35)⁹¹. Non è questa anche l'affermazione di una certa connaturalità di pensiero fra Gesù e chi fu responsabile dello sviluppo e della scrittura di Giovanni?

BIBLIOGRAFIA

Giovanni e lo gnosticismo

BARRETT, C.K., *The Theological Vocabulary of the Fourth Gospel and of the Gospel of Truth*, in *CINTI*, 210-223.

BROWN, R.E., *The Gospel of Thomas and St. John's Gospel*, in *NTS* 9 (1962-63) 155-177.

DODD, *Interpretation*, 97-114 [trad. it., *L'interpretazione*, 132-151].

DUBOIS, J.-D., *Le quatrième évangile à la lumière des recherches gnostiques actuelles*, in *Foi et Vie* 86 (1987) 75-87.

FISCHER, K.M., *Der johanneische Christus und der gnostische Erlöser. Überlegungen auf Grund von Joh 10*, in K.W. TRÖGER (ed.), *Gnosis und Neues Testament. Studien aus Religionswissenschaft und Theologie*, G. Mohn, Gütersloh 1973.

FUENTE ADÁNEZ, A. DE LA, *Trasfondo cultural del cuarto evangelio: sobre el caso del dilema judaísmo/gnosticismo*, in *EstBib* 56 (1998) 491-506.

⁹¹ Si veda *infra*, cap. 6.

- HOFRICHTER, P., *Die konstitutive Bedeutung von Jo. 1,6f. für den gnostischen Auslegungsmythos*, in *Augustinianum* 23 (1983) 131-144.
- , *Gnosis und Johannesevangelium*, in *BK* 41 (1986) 15-21.
- JANSSENS, Y., *The Trimorphic Protennoia and the Fourth Gospel*, in A.H.B. LOGAN – A.J.M. WEDDERBURN (edd.), *The New Testament and Gnosis. Essays in Honour of Robert McL. Wilson*, Clark, Edinburgh 1983, 229-244.
- JASCHKE, H.-J., *Das Johannesevangelium und die Gnosis im Zeugnis des Irenäus von Lyon*, in *Münchener Theologische Zeitschrift* 29 (1978) 337-376.
- KAESTLI, J.-D., *L'exégèse valentinienne du quatrième évangile*, in J.-D. KAESTLI – J.-M. POFFET – J. ZUMSTEIN (edd.), *La communauté johannique et son histoire*, Labor et Fides, Genève 1990, 323-350.
- , *Remarques sur le rapport du quatrième évangile avec la gnose et sa réception au II^e siècle*, in *La communauté*, 351-356.
- KOESTER, H., *The History-of-Religions School, Gnosis, and Gospel of John*, in *ST* 40 (1986) 115-136.
- LANGBRANDTNER, W., *Weltferner Gott oder Gott der Liebe. Der Ketzerstreit in der johanneische Kirche. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung mit Berücksichtigung der koptisch-gnostischen Texte aus Nag-Hammadi*, Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie 6, P. Lang, Frankfurt 1977.
- LIEU, J.M., *Gnosticism and the Gospel of John*, in *ExpTim* 90 (1978-79) 233-237.
- PAGELS, E.H., *The Johannine Gospel in Gnostic Exegesis*, SBLMS 17, Abingdon, Nashville 1973.
- PERKINS, P., *Logos Christologies in the Nag Hammadi Codices*, in *VigChr* 35 (1981) 379-396.
- , *Johannine Traditions in Ap. Jas.*, in *JBL* 101 (1982) 403-414.
- , *John's Gospel and Gnostic Christologies: The Nag Hammadi Evidence*, in *ATR Supplement* 11 (1990) 68-76.
- PERVO, R.I., *Johannine Trajectories in the 'Acts of John'*, in *Apocrypha* 3 (1992) 47-68.
- POFFET, J.-M., *Indices de réception de l'évangile de Jean au II^e siècle, avant Irénée*, in KAESTLI – POFFET – ZUMSTEIN (edd.), *La communauté*, 305-321.
- QUISPIEL, G., *Het Johannesevangelie en de Gnosis*, in *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 11 (1956-57) 173-203.
- ROBINSON, J.M., *Sethians and Johannine Thought: The Trimorphic Protennoia and the Prologue of the Gospel of John*, in *The Rediscovery of Gnosticism*, 2 voll., E.J. Brill, Leiden 1980-81, 2,643-670.
- RUCKSTUHL, E., *Das Johannesevangelium und die Gnosis*, in H. BALTENSWEILER – B. REICKE (edd.), *Neues Testament und Geschichte. Historisches Geschehen und Deutung im Neuen Testament. Oscar Cullmann zum 70. Geburtstag*, J.C.B. Mohr - Paul Siebeck, Tübingen 1972, 143-156; si tratta di una critica di Schottruff.
- RUDOLF, K., *Zum Streit um Johannes gnosticus*, in *Antikes Judentum und frühes Christentum. Festschrift für Hartmut Stegemann zum 65. Geburtstag*, BZNW 97, Walter de Gruyter, Berlin 1999, 415-427.
- SCHOTTROFF, L., *Heil als innerweltliche Entweltlichung. Der gnostische Hintergrund der johanneischen Vorstellung vom Zeitpunkt der Erlösung*, in *NovT* 11 (1969) 294-317.
- , *Der Glaubende und die feindliche Welt. Beobachtungen zum gnostischen Dualismus und seiner Bedeutung für Paulus und das Johannesevangelium*, WMANT 37, Neukirchener Verlag, Neukirchen 1970.

- SEVRIN, J.-M., *Le quatrième évangile et le gnosticisme: questions de méthode*, in KAESTLI – POFFET – ZUMSTEIN (edd.), *La communauté*, 251-268.
- SLOYAN, G.S., *The Gnostic Adoption of John's Gospel and Its Canonization by the Catholic Church*, in *BTB* 26 (1996) 125-132.
- TRÖGER, K.-W., *Ja oder Nein zur Welt. War der Evangelist Christ oder Gnostiker?*, in *Theologische Versuche* 7 (1976) 61-80.
- VOUGA, F., *Jean et la Gnose*, in MARCHADOUR, *Origine*, 107-125.
- YAMAUCHI, E.M., *Jewish Gnosticism? The Prologue of John, Mandaeen Parallels, and the Trimorphic Protennoia*, in R. VAN DEN BROEK – M.J. VERMASEREN (edd.), *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions presented to Gilles Quispel on the Occasion of his 65th Birthday*, Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain 91, E.J. Brill, Leiden 1981, 467-497.

Giovanni e Filone o il pensiero ellenistico

- ARGYLE, A.W., *Philo and the Fourth Gospel*, in *ExpTim* 63 (1951-52) 385-386.
- BORGEN, P., *Bread from Heaven. An Exegetical Study of the Conception of Manna in the Gospel of John and the Writings of Philo*, *NovTSup* 10, E.J. Brill, Leiden 1965.
- , *The Gospel of John and Hellenism: Some Observations*, in CULPEPPER – BLACK (edd.), *Exploring*, 98-123.
- DODD, *Interpretation*, 54-73 [trad. it., *L'interpretazione*, 79-102].
- FEUILLET, A., *Les rapports de Philon avec St. Jean*, in *DBSup* (1966) 7,1348-49.
- HAGNER, D.A., *The Vision of God in Philo and John*, in *JETS* 14 (1971) 81-93.
- MEEKS, W.A., *The Divine Agent and His Counterfeit in Philo and the Fourth Gospel*, in E. SCHÜSSLER FIORENZA (ed.), *Aspects of Religious Propaganda in Judaism and Early Christianity*, Studies in Judaism and Christianity in Antiquity 2, Notre Dame University Press, Notre Dame (IN) 1976, 43-67.
- WILSON, R. McL., *Philo and the Fourth Gospel*, in *ExpTim* 65 (1953-54) 47-49.

Giovanni e gli Hermetica

- BRAUN, F.-M., *Hermétisme et Johannisme*, in *RThom* 55 (1955) 22-42, 259-299.
- , *Appendices II et III*, in *JT* 2, 253-295.
- DODD, *Interpretation*, 10-53 [trad. it., *L'interpretazione*, 23-78].
- KILPATRICK, G.D., *The Religious Background of the Fourth Gospel*, in *SFG*, 36-44.
- LYMAN, H.E., *Hermetic Religion and the Religion of the Fourth Gospel*, in *JBL* 49 (1930) 265-276.

Giovanni, l'Antico Testamento e il giudaismo tradizionale

- BARRETT, C.K., *The Old Testament in the Fourth Gospel*, in *JTS* 48 (1947) 155-169.
- BEUTLER, J., *Psalm 42/43 im Johannesevangelium*, in *NTS* 25 (1978-79) 33-57; riedito nel suo *Studien*, 77-106.
- , *The Use of 'Scripture' in the Gospel of John*, in CULPEPPER – BLACK (edd.), *Exploring*, 147-162; riedito in tedesco in *Studien*, 295-315.
- BORGEN, P., *John's Use of the Old Testament and the Problem of Sources and Traditions*, in *Logos*, 81-91, e *Philo*, 145-157.
- BRAUN, JT 2: *Les grandes traditions d'Israël et l'accord des Écritures d'après le Quatrième Évangile*.
- BUSSE, U., *Die Tempelmetaphorik als ein Beispiel vom implizitem Rekurs auf die biblische Tradition im Johannesevangelium*, in C.M. TUCKETT (ed.), *The Scriptures in the Gospels*, BETL 131, Leuven University Press, Leuven 1997, 395-428.
- CIMOSA, M., *Giovanni e l'Antico Testamento*, in *Parole di vita* 29 (1984) 359-371.
- , *La traduzione greca dei Settanta nel Vangelo di Giovanni*, in *BibOr* 39 (1997) 41-55.
- CLARK, D.K., *Signs in Wisdom and John*, in *CBQ* 45 (1983) 201-209.
- COTHENET, É., *L'arrière-plan vétero-testamentaire du IV^e évangile*, in MARCHADOUR, *Origine*, 43-69.
- DAHMS, J.V., *Isaiah 55:11 and the Gospel of John*, in *EQ* 53 (1981) 78-88.
- DALY-DENTON, M., *David in the Fourth Gospel. The Johannine Reception of the Psalms*, AGAJU 47, E.J. Brill, Leiden 2000.
- , *Shades of David in the Johannine Presentation of Jesus*, in *PIBA* 19 (1996) 9-47.
- DAVIES, W.D., *Reflections on Aspects of the Jewish Background of the Gospel of John*, in CULPEPPER – BLACK (edd.), *Exploring*, 43-64.
- DIETZFELBINGER, C., *Aspekte des Alten Testaments im Johannesevangelium*, in *GTRH* 3, 203-218.
- DODD, *Interpretation*, 74-96 [trad. it., *L'interpretazione*, 103-131].
- DUTHEIL, J., *L'évangile de Jean et le judaïsme: le Temple et la Torah*, in MARCHADOUR, *Origine*, 71-85.
- ENZ, J.J., *The Book of Exodus as a Literary Type for the Gospel of John*, in *JBL* 76 (1957) 208-215.
- EVANS, C.A., *On the Quotation Formulas in the Fourth Gospel*, in *BZ* 26 (1982) 79-83.
- FREED, E.D., *Old Testament Quotations in the Gospel of John*, *NovT* 6, E.J. Brill, Leiden 1965.
- , *Psalm 42/43 in John's Gospel*, in *NTS* 29 (1983) 62-73.
- GÄRTNER, B., *John 6 and the Jewish Passover*, *ConBNT* 17, Gleeruf, Lund 1959.
- GLASSON, T.F., *Moses in the Fourth Gospel*, *SBT* 40, SCM Press, London 1963.
- GRIFFITHS, D.R., *Deutero-Isaiah and the Fourth Gospel*, in *ExpTim* 65 (1953-54) 355-360.
- GUILDING, A., *The Fourth Gospel and Jewish Worship*, Clarendon, Oxford 1960.
- HAMMER, R.A., *Elijah and Jesus: A Quest for Identity*, in *Interpretation* 19 (1970) 207-218.
- HANSON, A.T., *The Prophetic Gospel. A Study of John and the Old Testament*, Clark, Edinburgh 1991.

- HENGEL, M., *The Old Testament in the Fourth Gospel*, in C.A. EVANS – W.R. STENGER (edd.), *The Gospels and the Scriptures of Israel*, JSNTSup 104, Sheffield Academic Press, Sheffield 1994, 380-395.
- HOSKYN, E.C., *Genesis 1-3 and St. John's Gospel*, in *JTS* 21 (1920) 210-218.
- HUFMANN, R.J., *The Function and Form of the Explicit Old Testament Quotations in the Gospel of John*, in *Lutheran Theological Review* 1 (1988-89) 31-54.
- KRAUS, W., *Johannes und das Alte Testament. Überlegungen zum Umgang mit der Schrift im Johannesevangelium im Horizont Biblischer Theologie*, in *ZNW* 88 (1997) 1-23.
- LAUSBERG, H., *Minuscule philologica V: Jesaja 55,11 im Evangelium nach Johannes*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1979.
- MANNS, F., *Exégèse rabbinique et exégèse johannique*, in *RB* 92 (1985) 525-538.
- , *L'Évangile de Jean à la lumière du Judaïsme*, SBFLA 33, Franciscan Printing Press, Jerusalem 1991.
- MENKEN, M.J.J., *Old Testament Quotations in the Fourth Gospel. Studies on Textual Form*, CBET 15, Kok Pharos, Kampen 1996.
- OBERMANN, A., *Die christologische Erfüllung der Schrift im Johannesevangelium. Eine Untersuchung zur johanneischen Hermeneutik anhand der Schriftzitate*, WUNT 2.83, J.C.B. Mohr - Paul Siebeck, Tübingen 1996.
- O'ROURKE, J., *John's Fulfillment Texts*, in *ScEcl* 19 (1967) 433-443.
- REIM, G., *Studien zum alttestamentlichen Hintergrund des Johannesevangeliums*, SNTSMS 22, Cambridge University Press, Cambridge 1974. Ristampato e ampliato in *Jochanan. Erweiterte Studien zum alttestamentlichen Hintergrund des Johannesevangeliums*, Verlag der Ev.-Luth. Mission, Erlangen 1995.
- ROTTFUCHS, W., *Die Erfüllungszitate des Matthäus-Evangeliums*, BWANT 88, Kohlhammer, Stuttgart 1969, in part. su Giovanni: 151-177.
- SCHUCHARD, B.G., *Scripture within Scripture. The Interrelationship of Form and Function in the Explicit Old Testament Citations in the Gospel of John*, SBLDS 133, Scholars Press, Atlanta 1992.
- SMITH, R.H., *Exodus Typology in the Fourth Gospel*, in *JBL* 81 (1962) 329-342.
- THOMAS, J.C., *The Fourth Gospel and Rabbinic Judaism*, in *ZNW* 82 (1991) 159-182.
- VAWTER, B., *Ezekiel and John*, in *CBQ* 26 (1964) 450-458.
- WESTERMANN, C., *The Gospel of John in the Light of the Old Testament* (Hendrickson, Peabody (MA) 1998.
- YEE, G.A., *Jewish Feasts and the Gospel of John*, Glazier, Wilmington (DE) 1989.
- YOUNG, F.W., *A Study of the Relation of Isaiah to the Fourth Gospel*, in *ZNW* 46 (1955) 215-233.

Giovanni e Qumran

- ASHTON, *Understanding*, 232-237.
- BAUCKHAM, R., *Qumran and the Fourth Gospel: Is There a Connection?*, in S.E. PORTER – C.A. EVANS (edd.), *The Scrolls and the Scriptures*, JSNTSup 26, Sheffield Academic Press, Sheffield 1997, 267-279.

- BAUMBACH, G., *Qumran und das Johannes-Evangelium*, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1958.
- BÖCHER, O., *Der johanneische Dualismus im Zusammenhang des nachbiblischen Judentums*, Mohn, Gütersloh 1965.
- BRAUN, F.-M., *L'arrière-fond judaïque du quatrième évangile et la Communauté de l'Alliance*, in *RB* 62 (1955) 5-44.
- BRAUN, H., *Qumran und das Neue Testament*, 2 voll., J.C.B. Mohr - Paul Siebeck, Tübingen 1966, in part. 2, 118-144. Precedentemente in *TRu* 28 (1962), in part. 192-234.
- BROWN, R.E. *The Qumran Scrolls and the Johannine Gospel and Epistles*, in *CBQ* 17 (1955) 403-419.559-574. Riedito in K. STENDAHL (ed.), *The Scrolls and the New Testament*, Harper, New York 1957, 183-207. Presente anche in *NTE*, cap. 7.
- CHARLESWORTH, J.H., *A Critical Comparison of the Dualism in 1QS III.13-IV.26 and the 'Dualism' Contained in the Fourth Gospel*, in *NTS* 15 (1968-69) 389-418.
- (ed.), *John and Qumran*, Chapman, London 1972, riedito come *John and the Dead Sea Scrolls*, Crossroad, New York 1990.
- , *The Dead Sea Scrolls and the Gospel according to John*, in CULPEPPER - BLACK (edd.), *Exploring*, 65-97.
- , *Reinterpreting John*, in *BibRev* 9 (1993) 18-25.54.
- CULLMANN, O., *Das Rätsel des Johannesevangeliums im Lichte der Neuen Handschriftenfunde*, contenuto nel suo *Vorträge und Aufsätze 1925-1962*, a cura di K. Froelich, J.C.B. Mohr - Paul Siebeck, Tübingen 1966, 260-291, ampiamente riutilizzato nel suo *Johannine Circle*.
- KUHN, K.G., *Johannesevangelium und Qumrantexte*, in *NTP*, 111-121.
- LEANNEY, A.R.C., *John and Qumran*, in *StEv* 6, 296-310.
- MORRIS, L., *The Dead Sea Scrolls and St. John's Gospel*, in *Studies*, 321-357.
- PAINTER, J., *Quest*, 35-52.
- PILGAARD, A., *The Qumran Scrolls and John's Gospel*, in NISSEN - PEDERSEN (edd.), *New Readings in John*, 126-142.
- TEEPLE, H.M., *Qumran and the Origin of the Fourth Gospel*, in *NovT* 4 (1960) 6-25.

5.

Echi dell'apologetica
e lo scopo del Vangelo

I commentari a Giovanni hanno suggerito diversi motivi che possono aver indotto alla scrittura del Vangelo, e inoltre il Vangelo può avere avuto scopi diversi¹. Se Giovanni è basato sulla tradizione storica e su una comprensione autentica, una ragione fondamentale per la stesura del Vangelo può essere stata quella di preservare quella tradizione e quella comprensione. Ma si pone anche la questione di uno scopo immediato che può aver guidato la scelta del materiale e l'orientamento che l'autore gli ha dato.

Più di ogni altro Vangelo, Giovanni tradisce una forma di antagonismo verso le opinioni sostenute da altri gruppi, nei confronti, per esempio, degli ammiratori di Giovanni Battista, 'i Giudei', e vari seguaci di Gesù. Whitacre mostra quanto questa tendenza sia pervasiva². Di conseguenza, alcuni propongono che l'intero Vangelo, o una parte di esso, sia stato scritto con un intento apologetico, polemico o missionario, riguardo a uno di questi gruppi, o a tutti loro³. Personalmente rifiuto la

¹ Schnackenburg ha saggiamente lamentato il fatto che il tentativo di interpretare ogni cosa nel Vangelo nei termini di un solo intento, abbia rappresentato una costrizione erronea, che porta a non riconoscere che le varie edizioni del Vangelo possono aver rappresentato l'adattamento del messaggio centrale a nuovi bisogni.

² WHITACRE, *Johannine Polemic*.

³ Gli scopi apologetici, polemici e missionari non si escludono a vicenda. Il trattato più virulento di un gruppo cristiano contro altri, vuole normalmente mostrare come la loro posizione sia errata (apologetica), come questi distorcano orribilmente il messaggio di Gesù (polemica) e come essi possano essere condotti alla verità rappresentata dallo scrittore del trattato (missionaria). Altra questione è se la polemica sia realmente efficace nel convertire coloro che vengono attaccati.