

PROLOGO E SCOPO DEL VANGELO SECONDO GIOVANNI

MARCO VALERIO FABBRI

SOMMARIO: I. *Introduzione*: 1. Contesto del presente lavoro. 2. Metodologia del presente lavoro - II. *Scopo e struttura del Vangelo secondo Giovanni*: 1. Gv 20,30-31: prima conclusione e critica testuale. 2. Struttura del Vangelo alla luce della prima conclusione - III. *Gv 1,19-51: proemio narrativo del Quarto Vangelo*: 1. L'inizio del racconto. 2. Prima scena: Gv 1,19-28. 3. Seconda scena: Gv 1,29-34. 4. Terza scena: Gv 1,35-42. 5. Quarta scena: 1,43-51. 6. Le prime parole di Gesù a Natanaele: un enigma. 7. La risposta di Natanaele. 8. Gesù riprende la parola: Gv 1,50-51 - IV. *Il viaggio dei discepoli*: 1. I discepoli e i «molti» vengono alla fede. 2. La scelta fra confessione e rifiuto della fede - v. *Il viaggio del lettore*: 1. Le spiegazioni dell'evangelista. 2. La seconda lettura e la funzione del prologo. 3. Il prologo: un percorso inverso per ἡ ἀναγνώρισις. 4. Rifiuto del Λόγος. 5. Accoglienza del Λόγος e fede nel nome di Gesù. 6. Coinvolgimento del lettore nella confessione di fede. 7. Attualizzazione della confessione di fede di Giovanni.

I. INTRODUZIONE

1. Contesto del presente lavoro

IL testo di Gv 1,1-18 è stato esaminato dagli studiosi da molti punti di vista diversi.¹ L'approccio diacronico ha affrontato il problema del rapporto fra il prologo e il Quarto Vangelo cercando di ricostruire la forma primitiva di un antico inno dedicato al Logos,² poi adottato dall'Evangelista e modificato per farne il prologo del Vangelo. I commentari di Raymond Brown³ e di Rudolf Schnackenburg⁴ sono rappresentanti di tale tendenza. L'approccio sincronico ha invece cercato di individuare la struttura del prologo *prout iacet*, esaminan-

¹ I metodi impiegati dalla ricerca fino al 1990 sono stati sinteticamente illustrati da J. BEUTLER, *Méthodes et problèmes de la recherche johannique aujourd'hui*, in J.-D. KAESTLI, J.-M. POFFET, J. ZUMSTEIN (edd.), *La Communauté Johannique et son histoire. La trajectoire de l'évangile de Jean aux deux premiers siècles*, Labor et fides, Genève 1990, 15-38. Colgo l'occasione per ringraziare il prof. Johannes Beutler, il cui insegnamento ha fornito lo spunto per il presente lavoro.

² Altri vi hanno visto un inno precristiano a Giovanni il Battista, come sostenuto da P. L. HOFRICHTER, *Im Anfang war der "Johannesprolog"*. *Das urchristliche Logosbekenntnis- die Basis neutestamentlicher und gnostiker Theologie*, F. Pustet, Regensburg 1986.

³ Cfr. R. E. BROWN, *The Gospel according to John*, 1: 1-XII, Doubleday and Co., Garden City, NY 1966², 18-21: "Problem of the Relation of the Prologue to the Gospel"; 21-23: "The Formation of the Prologue".

⁴ Cfr. R. SCHNACKENBURG, *Il Vangelo di Giovanni. Testo greco e traduzione*, I (*Das Johannesevangelium*, I 1972³), Paideia, Brescia 1973, 275-279: "Prologo e vangelo"; 280-286: "Prologo e inno al Logos".

done inclusioni, chiasmi e parallelismi. Per questa via, gli studi di Boismard,¹ di Feuillet² e di Culpepper³ hanno riconosciuto nel prologo una struttura concentrica, in cui gli ultimi versetti ritornano sull'argomento dei primi.

Più di recente, il metodo della rilettura, messo a punto da Andreas Dettwiler,⁴ ha combinato la prospettiva diacronica con quella sincronica nello studio di testi che hanno conosciuto una crescita nel tempo: il testo viene accolto integralmente, e gli strati più recenti vengono studiati come attualizzazione di quelli più antichi. Nella definizione di Jean Zumstein, si ha un processo di rilettura allorché un testo originario causa la produzione di un secondo testo, il quale può essere pienamente compreso solo alla luce del primo.⁵ Lo stesso Zumstein ha applicato il metodo allo studio dell'ultimo capitolo⁶ e del prologo del Quarto Vangelo,⁷ con interessanti risultanze sulle relazioni letterarie esistenti fra il prologo e il corpo del Vangelo.⁸ Degna di nota è anche l'esame condotto sul genere letterario del "prediscorso".⁹

Oggetto del presente lavoro è il rapporto del prologo con l'insieme del Quarto Vangelo. In particolare, si studierà la funzione del prologo in relazione allo scopo del Vangelo, quale appare enunciato nella prima conclusione (20,30-31). Lo studio prescindere dall'analisi del capitolo 21, chiaramente distinto dal resto del Vangelo dalla solenne conclusione di Gv 20,30-31. Non s'intende così svalutare Gv 21: anche accettando l'opinione comune, secondo la quale l'ultimo capitolo del Vangelo è stato aggiunto in un secondo momento e da un altro redattore, resta da valorizzare la sua funzione specifica come epilogo del Vangelo.¹⁰ Al capitolo 21 avevamo dedicato uno studio specifico;¹¹ le considerazioni ivi espresse vanno ora completate alla luce del recente studio di Maurizio Marcheselli.¹²

¹ Cfr. M.-É. BOISMARD, *Le prologue de saint Jean*, Cerf, Paris 1953.

² Cfr. A. FEUILLET, *Le prologue du Quatrième Évangile. Étude de théologie johannique*, Desclée de Brouwer, Paris 1968.

³ Cfr. R. A. CULPEPPER, *The Pivot of John's Prologue*, «New Testament Studies» 27 (1980) 1-31.

⁴ Cfr. A. DETTWILER, *Le phénomène de la relecture dans la tradition johannique: une proposition de typologie*, in D. MARGUERAT, A. CURTIS (edd.), *Intertextualités. La Bible en échos*, Labor et Fides, Genève 2000, 185-200.

⁵ Cfr. J. ZUMSTEIN, *Kreative Erinnerung. Relecture und Auslegung im Johannesevangelium*, Theologischer Verlag, Zürich 1999², 15-30: "Der Prozess der Relecture in der johanneischen Literatur". La definizione si legge a p. 16 e a p. 24.

⁶ J. ZUMSTEIN, *La rédaction finale de l'évangile de Jean (a l'exemple du chapitre 21)*, in J.-D. KAESTLI, J.-M. POFRET, J. ZUMSTEIN (edd.), *La Communauté Johannique et son histoire. La trajectoire de l'évangile de Jean aux deux premiers siècles*, Labor et fides, Genève 1990, 207-230.

⁷ J. ZUMSTEIN, *Le prologue, seuil du quatrième évangile*, «Recherches de science religieuse» 83 (1995) 217-239.

⁸ *Ibidem*, 218-222.

⁹ *Ibidem*, 225-234.

¹⁰ Cfr. F. J. MOLONEY, *The Gospel of John*, The Liturgical Press, Collegeville, MN 1998, 545-546.

¹¹ M. V. FABBRI, *La actualización del relato joánico en Juan 21*, in G. ARANDA PÉREZ, J. L. CABALLERO (edd.), *La Sagrada Escritura, palabra actual*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2005, 81-93. L'approccio adottato è quello narrativo. La successiva lettura del lavoro del Marcheselli, cit. *infra*, mi ha indotto a ripensare la collocazione di Gv 21,24: vi sono buone ragioni per legare il v. alla scena precedente.

¹² Cfr. M. MARCHESELLI, «Gesù si manifestò di nuovo ai discepoli» (Gv 21,1). *L'intenzione redazionale di Gv 21, alla luce del disegno letterario del capitolo stesso e della sua rilettura della tradizione giovannea preesi-*

Esso integra un'analisi letteraria e narrativa¹ con il summenzionato metodo della rilettura.

2. Metodologia del presente lavoro

In queste pagine ci si limiterà a un approccio sincronico, incentrato sul testo *prout iacet* e sulla sua interazione col lettore. Non però con il lettore reale; a partire da Wayne Booth, si distingue dall'autore reale il cosiddetto «implied author», che viene tradotto in genere «autore implicito», ma che sarebbe meglio designare come l'autore «implicato» dal testo: l'immagine dell'autore che il lettore può ricostruire in base alle indicazioni contenute nel testo.² Dalla nozione di autore implicito a quella correlativa di «lettore implicito» il passo è breve: già secondo lo stesso Booth, «l'autore crea un'immagine di se stesso e un'immagine del suo lettore; crea il suo lettore come crea un *alter ego*, e la lettura più riuscita è quella in cui le due personalità create – autore e lettore – riescono a trovare un accordo totale».³ Autore reale e lettore reale esistono fuori dal testo; autore implicito e lettore implicito sono invece legati al testo: il primo s'identifica con le scelte di scrittura riconoscibili nel testo, il secondo con le competenze necessarie per fruire del testo tramite la lettura.⁴

Nel 1983 Gérard Genette ha vivacemente criticato il ricorso alle nozioni di autore implicito e di lettore implicito nell'analisi narrativa.⁵ Il rischio è che nell'analisi l'autore implicito venga confuso ora con l'autore reale, ora con il narratore, e che il lettore implicito venga confuso ora con il lettore reale, ora con il «narratorio extradiegetico», cioè estraneo agli eventi raccontati. Daniel Mar-

stente, Tesi di dottorato, Pontificio Istituto Biblico 2004; IDEM, «Avete qualcosa da mangiare?» *Un pasto, il risorto, la comunità*, EDB, Bologna 2006. Una sintesi si può leggere in IDEM, *Gv 21 come ripensamento della tradizione del Quarto Vangelo*, «Ricerche storico bibliche» 16 (2004) 337-358.

¹ I risultati sono proposti da M. MARCHESELLI, *Gesù si manifesta in un evento e in un dialogo: Gv 21 come composizione letteraria unificata*, «Rivista di Teologia dell'Evangelizzazione» 8/16 (2004) 352-395.

² Cfr. W. C. BOOTH, *Reticorica della narrativa*, (*The Rhetoric of Fiction*, 1963, 1991²), trad. E. ZORATTI, A. POLI, La nuova Italia, Scandicci (Firenze) 1996², 69-90 cfr. *ibidem*, 156; 220.

³ *Ibidem*, 142. La nozione di «lettore implicito» è stata in seguito formalizzata e sviluppata da W. ISER, *The Act of Reading. A Theory of Aesthetic Response (Der Akt des Lesens)*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, MD 1980², 34: «We may call him, for want of a better term, the implied reader. He embodies all those predispositions necessary for a literary work to exercise its effect predispositions laid down, not by an empirical outside reality, but by the text itself. Consequently, the implied reader as a concept has his roots firmly planted in the structure of the text; he is a construct and in no way to be identified with any real reader. (...) The concept of the implied reader is therefore a textual structure anticipating the presence of a recipient without necessarily defining him: this concept prestructures the role to be assumed by each recipient, and this holds true even when texts deliberately appear to ignore their possible recipient or actively exclude him. Thus the concept of the implied reader designates a network of response-inviting structures, which impel the reader to grasp the text». Cfr. C. SEGRE, *Avviamento all'analisi del testo letterario*, Einaudi, Torino 1999, 13-15.

⁴ Cfr. D. MARGUERAT, Y. BOURQUIN, *Per leggere i racconti biblici. La Bibbia si racconta. Iniziazione all'analisi narrativa*, trad. M. ZAPPELLA, Borla, Roma 2001, 19-24.

⁵ Cfr. G. GENETTE, *Nuovo discorso del racconto (Nouveau discours du récit)*, 1983), trad. L. ZECCHI, Einaudi, Torino 1987, 116-133. Genette preferisce parlare di «lettore virtuale» (*ibidem*, 118; 128-129).

guerat, che pure non disdegna di affiancare le nozioni di autore implicito e di narratore, spiega che «i due termini ricoprono la medesima entità autoriale, ma vista secondo due prospettive diverse. La si designa narratore quando si evoca la messa in atto della strategia narrativa. La si designa autore implicito quando si insiste sulla fonte della strategia di scrittura».¹

Nel presente studio la prospettiva assunta è quella dell'analisi narrativa: l'attenzione sarà rivolta alle strutture riconoscibili nel testo, piuttosto che non alla loro fonte. Si eviterà perciò di parlare di autore e di lettore implicito. E tuttavia, non si potrà adottare senz'altro la terminologia di Genette, adatta allo studio del racconto.² Ora, se è vero che il Quarto Vangelo è nel suo insieme un vero racconto, non è invece chiaro che tale carattere sia proprio anche del prologo³ in ogni sua parte.⁴ Sebbene la discussione sulla struttura del prologo sia ancora aperta, sembra chiaro che esso si distingue per il suo carattere innico e celebrativo dal racconto in prosa che comincia in Gv 1,19.⁵ Sarà perciò più prudente parlare genericamente di «lettore» del prologo, anziché di «narratario». Si eviterà così di pregiudicare la controversia sul carattere poetico o prosastico del prologo, evitando di equiparlo *a priori* alla narrazione successiva.⁶ Per quanto riguarda il resto del Vangelo, il lettore verrà inteso come narratario.⁷

¹ MARGUERAT, BOURQUIN, *Per leggere*, 21.

² Cfr. GENETTE, *Nuovo discorso*, 118.

³ La maggior parte degli studiosi considera poetico il testo del prologo. Notevole l'eccezione di C. K. BARRETT, *The Gospel According to St. John. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*, SPCK, London-Philadelphia, PA 1978², 150-151 e IDEM, *Il Vangelo di Giovanni e il giudaismo*, Paideia, Brescia 1980, 59, che parla di «prosa ritmica». Barrett ha avuto pochi seguaci: cfr. il rendiconto di G. R. BEASLEY-MURRAY, *John*, Thomas Nelson, Nashville, TN 1999², 3-5. In questa sede basta rilevare che, se anche il prologo fosse scritto in prosa, non si tratterebbe di prosa narrativa. Si vedano anche le analisi di H. LAUSBERG, *Der Johannes-Prolog. Rhetorische Befunde zu Form und Sinn des Textes*, in *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-historische Klasse* 1984/5; Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1984, 189-279 e specialmente 272-278; IDEM, *Prolog J 1,1-18 und 'corpus narrativum' J 1,19-20,29 als grundständig einander zugeordnete Teile des Johannes-Evangeliums. Rhetorische Befunde*, in *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-historische Klasse* 1987/1; Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1987, 1-7.

⁴ Facendo cioè astrazione da Gv 1,6-8, redatti in forma di prosa narrativa. Gli studiosi della storia della redazione del testo hanno considerato estranei alla forma originaria del prologo i vv. i vv. 6-8.15. Cfr. per es. BROWN, *John I-XII*, 21-22 e 27-28; E. HAENCHEN, *John. A Commentary on the Gospel of John I (Das Johannesevangelium)*, ed. U. BUSSE, 1980), trad. R. W. FUNK, Fortress Press, Philadelphia, PA 1984, 116. Non di rado si aggiunge il v. 13: cfr. A. DETTWILER, *Le prologue johannique (Jean 1,1-18)*, in J.-D. KAESTLI (ed.), *La Communauté Johannique et son histoire. La trajectoire de l'évangile de Jean aux deux premiers siècles*, Labor et Fides, Genève 1990, 187-188.

⁵ Cfr. J. BEUTLER, "Und das Wort ist Fleisch geworden..." *Zur Menschwerdung nach dem Johannesprolog*, «Geist und Leben» 46 (1973) 7-16, specialmente 8-9 e 12-13.

⁶ Non c'è equiparazione in J.-M. SEVRIN, *Le commencement du quatrième évangile: prologue et prélude*, in D. MARGUERAT (ed.), *La Bible en récits: l'exégèse biblique à l'heure du lecteur*, Labor et Fides, Genève 2003, 340-349. Egli distingue nettamente fra il «preludio narrativo» di 1,19-51 e il prologo di 1,1-18. Ciò nonostante, al modo del Genette, preferisce parlare di «voce del narratore». Cfr. *Ibidem*, 341 (per 1,6-8) e soprattutto 247 (per l'intero prologo).

⁷ Come riconosce R. A. CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel. A Study in Literary Design*, Fortress Press, Philadelphia, PA 1987, 206: «in John, however, the narratee cannot be meaningfully distinguished from the implied reader».

Il recente commentario di Francis Moloney¹ ha cercato di attenersi a una lettura sequenziale del testo, ricostruendo così il processo della prima lettura, nel corso della quale il lettore conosce quanto è stato già raccontato e può usare le informazioni già ricevute.² Nella prima lettura non può invece sapere quanto verrà raccontato in seguito.³ Altra cosa è che non sappia nulla dell'argomento: è difficile concepire un lettore del Quarto Vangelo che ignori del tutto la vicenda di Gesù di Nazareth. Neppure potrà ignorare la vita della comunità credente; anzi, il lettore dev'essere in grado di riconoscersi nel «noi» che compare in Gv 1,14.16.⁴ Parimenti, il narratario dovrà potersi riconoscere nel «voi» con cui viene interpellato dal narratore in Gv 19,35; 20,31.⁵

Il presente studio si distanzia dal metodo adottato dal commentario del Moloney, in quanto cerca di condurre una «seconda lettura» del Vangelo, che ritorna sul testo con quel supplemento di conoscenza guadagnato da chi ha già terminato almeno una volta la lettura. La prospettiva della «seconda lettura» è richiesta dall'intenzione di esaminare lo scopo del Vangelo; lo scopo, infatti, viene raggiunto soltanto alla fine e soltanto alla fine il lettore s'imbatte nella conclusione, che lo enuncia espressamente. Ultimo nell'enunciazione, il fine è tuttavia primo nell'intenzione dell'Evangelista: non si può scrivere in vista di uno scopo senza tenerlo presente fin dall'inizio. Cominceremo perciò con lo studiare la conclusione, per poi ricominciare dal principio la lettura del Vangelo, per rilevare la distanza fra la conoscenza disponibile fin dalla prima lettura e quella goduta nella seconda lettura, da chi già conosce la conclusione del Vangelo.

La domanda sul rapporto fra il prologo e lo scopo del IV Vangelo viene qui riformulata come segue: quale effetto sortisce il prologo nell'indirizzare il lettore verso lo scopo del Vangelo? O, in altre parole, di quale vantaggio gode il lettore

¹ MOLONEY, *John*, 13-20; il materiale è tratto e rielaborato da IDEM, *Belief in the Word. Reading the Fourth Gospel: John 1-4*, Augsburg Fortress Publishers, Minneapolis, MN 1993, 9-14.

² Cfr. MOLONEY, *Belief*, 9-10 e IDEM, *John*, 16-17.

³ G. GENETTE, *Figure III (Figures III, 1972)*, trad. L. ZECCHI, Einaudi, Torino 1976, 82: «Il racconto letterario scritto (...) esattamente come il racconto orale o filmico, può essere «consumato», e dunque attualizzato solo in un tempo costituito, evidentemente, dalla lettura, e se anche la successione dei suoi elementi si può eludere mediante una lettura capricciosa, ripetitiva o selettiva, tale operazione non si può spingere fino alla perfetta analessi. Si può proiettare un film a rovescio, immagine per immagine, non si può leggere un testo (senza che esso smetta di essere tale) a rovescio, lettera per lettera, parola per parola; perfino non sempre frase per frase. Il libro è un po' più condizionato di quanto non lo si dica spesso oggi dalla famosa linearità del significante linguistico, più facile da negare in teoria che da eliminare in pratica». La metodologia è ripresa di recente da P. M. PHILLIPS, *The Prologue of the Fourth Gospel. A Sequential Reading*, T & T Clark, London - New York, NY 2006.

⁴ La prima persona si riaffaccia in Gv 21,24 al plurale (οἱ δὲ αὐτοὶ) e in 21,25 al singolare (οἱ μὲν). richiamando la prima persona del prologo, Gv 21 stabilisce così una cornice intorno al Vangelo (cfr. F. MIRGUET, *La mise en scène de l'écriture et de la lecture dans le quatrième évangile. Comment le texte construit son herméneutique*, in Y.-M. BLANCHARD, É. LATOUR, F. MIRGUET, B. OIRY, *Raconter, voir, croire. Parcours narratifs du quatrième évangile*, J. Gabalda, Paris 2005, 13-31. Ne deriva la domanda: la prima persona caratterizza un narratore extradiegetico o intradiegetico? (Cfr. *ibidem*, 16, nota 4).

⁵ Cfr. MOLONEY, *Belief*, 10. *Ibidem*, nota 38, si osserva che la pluralità dei lettori è implicita anche nella reciprocità del comandamento dell'amore enunciato in Gv 13,34-35. Cfr. anche MIRGUET, *La mise en scène*, 17.

del Vangelo canonico, che si apre col prologo, rispetto al lettore di un racconto ipotetico che, ignorando il prologo, esordisse da Gv 1,19?¹

Per meglio percepire la differenza, cercheremo di ricostruire il percorso di un lettore che ipoteticamente ignorasse il prologo del Quarto Vangelo: dallo studio della prima conclusione passeremo perciò a quello del proemio narrativo (Gv 1,19-51), per vedere come viene ivi impostata la domanda su Gesù, che troverà risposta al termine del Vangelo.

Infine, ci volgeremo al prologo stesso, per valutare il vantaggio di cui gode il lettore che apre il testo canonico e ne comincia la lettura dal prologo. Si vedrà che questo offre al lettore un tangibile aiuto nella soluzione degli enigmi proposti dal proemio narrativo.²

II. SCOPO E STRUTTURA DEL VANGELO SECONDO GIOVANNI

1. Gv 20,30-31: prima conclusione e critica testuale

Lo scopo del Vangelo secondo Giovanni è enunciato dalla prima conclusione: «molti altri segni fece Gesù in presenza dei suoi discepoli, che non sono scritti in questo libro; questi sono stati scritti affinché voi crediate che Gesù è il Cristo, il figlio di Dio, e affinché, credendo, abbiate la vita nel suo nome» (Gv 20,30-31).

Gli studiosi sono concordi nel ricavare dai vv. citati che lo scopo del Vangelo è la fede.³ I manoscritti conoscono due varianti del verbo «credere»: l'aoristo πιστεύσητε⁵ e il presente πιστεύητε.⁶ Nel primo caso, il significato sarebbe puntuale, «venire alla fede»,⁷ nel secondo sarebbe durativo: «continuare a cre-

¹ Se la presente ricerca adottasse una prospettiva diacronica, si potrebbe cominciare da 1,6-7, per poi saltare al v. 19. Altri includerebbero anche il v. 8 o i vv. 8-9: cfr. BROWN, *John I-XII*, 27-28, che rende conto delle diverse proposte, per concludere (*ibidem*, 28): «really, however, only 6-7 read well before 19». Dal punto di vista del nostro studio, non è pertinente sezionare il prologo per separarne alcuni vv.

² Cfr. SEVRIN, *Le commencement*, 342-347.

³ Cfr. J. BEUTLER, *Faith and Confession. The Purpose of John*, in J. PAINTER, R. A. CULPEPPER, F. F. SEGOVIA (edd.), *Word, Theology, and Community in John*, Chalice Press, St. Louis, MO 2002, 19-20; G. VAN BELLE, *Christology and Soteriology in the Fourth Gospel. The Conclusion to the Gospel of John Revisited*, in G. VAN BELLE, J. VAN DER WATT, P. MARITZ (edd.), *Theology and Christology in the Fourth Gospel. Essays by the members of the SNTS Johannine Writings Seminar*, Peeters, Leuven 2005, 435-461.

⁴ B. M. METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament, Second Edition. A Companion Volume to the United Bible Societies' Greek New Testament (Fourth Revised Edition)*, Stuttgart-New York, NY 1994², 219: 20.31 πιστεύ[σ]ητε C: «The aorist tense, strictly interpreted, suggests that the Fourth Gospel was addressed to non-Christians so that they might come to believe that Jesus is the Messiah; the present tense suggests that the aim of the writer was to strengthen the faith of those who already believe ("that you may continue to believe")».

⁵ Così nella maggior parte dei mss.

⁶ Così sembra essere nel 66, e così si legge nel *Vaticanus*, nella prima mano del *Codex Sinaiticus* e nel *Koridethi*.

⁷ In questo senso viene letto da D. A. CARSON, *Syntactical and Text-Critical Observations on John 20:30-31. One More Round On The Purpose of the Fourth Gospel*, «Journal of Biblical Literature» 124 (2005) 693-714 (specialmente 697 e 703); J.-N. ALETTI, *Les finales des récits évangéliques et le statut du livre et des lecteurs*, «Revue des sciences religieuses» 79 (2005) 26: «en lisant les signes consignés en Jean, on est vraiment amené à croire». In modo simile si era espresso J. ZUMSTEIN, *Miettes exégétiques*, Labor et fides, Genève 1992, 238. Il capitolo è ripreso da J. ZUMSTEIN, *L'évangile johannique: une stratégie du croire*, «Recherches de science religieuse» 77 (1989) 217-232.

dere». Dall'edizione del Tischendorf¹ a oggi si è consolidato il consenso degli studiosi intorno al presente indicativo.²

Tale scelta permette fra l'altro di riconoscere la coerenza sintattica di Gv 20,31: i verbi delle due proposizioni finali fra loro coordinate concordano nel tempo presente; ulteriormente, il congiuntivo presente πιστεύητε della prima frase è ripreso dal participio presente πιστεύοντες della seconda. Si può così riconoscere un parallelismo fra credere e avere vita: come l'aver vita non fa riferimento all'istante in cui la nuova vita sorge, ma al suo perdurare, così il credere fa riferimento al perseverare nella fede,³ che sarebbe dunque lo scopo del Vangelo.⁴

2. Struttura del Vangelo alla luce della prima conclusione

Anche dopo aver optato per il presente indicativo, il compito dell'esegesi non è terminato: resta da studiare in che modo l'evangelista si propone di aiutare il lettore a perseverare nella fede, e per quale via tale scopo può essere raggiunto.

La risposta non può venire che dallo studio dell'insieme del Vangelo. Sembra perciò opportuno cercare di presentarne la struttura generale. I «segni», di cui parla Gv 20,30-31, sono di fatto raccolti nei capitoli 2-12. Di qui che un buon numero di studiosi, alla luce della prima conclusione, riconosca nei capitoli 2-12 del Quarto Vangelo un «libro dei segni» seguito nei capitoli 13-20 da un secondo libro, qualificato da molti come «libro della gloria», sulla scorta di Raymond E. Brown.⁵

¹ Cfr. C. VON TISCHENDORF, *Novum Testamentum graece* I, Giesecke & Devrient, Lipsiae 1869⁸, 958.

² Cfr. per es. BARRETT, *St. John*, 575; BEASLEY-MURRAY, *John*, 387; G. D. FEE, *On the Text and Meaning of John 20,30-31*, in *The Four Gospels 1992: Festschrift Frans Neirynck*, ed. F. VAN SEGBROECK, G. VAN BELLE, J. VERHEYDEN, University Press, Leuven 1992, 2193-2205 (specialmente 2194-2198); CARSON, *Syntactical* 697 e 703. Si veda anche R. E. BROWN, *An Introduction to the Gospel of John*, ed. F. J. MOLONEY, Doubleday, New York, NY – London, 2003, 152: «the Gospel was written to intensify people's faith and make it more profound. The evangelist is not opposed to bringing others to believe in Jesus, but his chief concern is strengthening those who already believe». Si veda anche 152, nota 4 (nota dell'editore): «Brown here takes a position, to which I concur, that the Gospel is written for believers, to lead them into deeper faith».

³ Cfr. BEUTLER, *Faith and Confession*, 20.

⁴ Per queste ragioni non è convincente la tesi di un Vangelo scritto per condurre i Giudei alla fede in Cristo. La tesi è stata riproposta con nuovi argomenti da D. A. CARSON, *The Purpose of the Fourth Gospel. John 20:31 Reconsidered*, «Journal of Biblical Literature» 106 (1987) 639-651; più di recente IDEM, *Syntactical*, 693-714. Si veda anche il commentario dello stesso autore: IDEM, *The Gospel According to John*, Apollos, Leicester, UK – Grand Rapids, MI 1991, 87-95.

⁵ BROWN, *John I-XII, CXXXVIII-CXXXIX* e R. E. BROWN, *The Gospel according to John, 2: XIII-XXI*, Doubleday and Co., Garden City, NY 1970, 541. La suddivisione è confermata nel più recente BROWN, *An Introduction*, 298-300. In precedenza C. H. DODD, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge University Press, Cambridge 1965², 289, dopo un primo capitolo di proemio, aveva distinto fra «Book of Signs» e «Book of Passion». Il merito di Charles H. Dodd era stato quello di richiamare l'attenzione sulla formula di chiusura del libro dei segni in Gv 12,37-50. Meno fortunata appare la denominazione di «Libro della Passione», proposta per Gv 13-20, giacché «passione» non è termine giovanneo. Cfr. anche G. MLAKUZHYL, *The Christocentric Literary Structure of the Fourth Gospel*, Pontificio Istituto Biblico, Roma 1987, 152-156 (specialmente 155) sulla denominazione «libro dei segni». Per la seconda parte di Gv, Mlakuzhyil preferisce la denominazione di «libro dell'ora»: cfr. *ibidem*, 156-162.

Non tutti gli studiosi accettano la divisione bipartita di Gv, che non rende sufficientemente conto del carattere dei capitoli 11-12: occorrerebbe metterne meglio in luce la funzione di «bridge», di transizione, partecipi come sono tanto dei segni compiuti da Gesù, quanto dell'avvento dell'ora della sua glorificazione.¹

In Gv 13-17 è facile riconoscere il congedo di Gesù: nel contesto della cena, narrata in Gv 13, Gesù rende i discepoli partecipi del senso che attribuisce alla propria morte imminente, attraverso i discorsi d'addio (Gv 14-16): la morte manifesterà l'amore più grande, quello che porta Gesù a dare la vita per i suoi amici.² La preghiera al Padre sigilla l'intenzione di Gesù e ne assicura l'efficacia (Gv 17).³

Nei capitoli 18-19 vengono narrati il processo e la morte di Gesù, con i quali il dono della vita di Gesù è consumato nei fatti dinanzi agli occhi di tutti.⁴ Il capitolo 20 racconta le apparizioni del risorto, in una *klimax* che ascende verso la professione di fede di Tommaso: ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου (Gv 20,8), a sua volta strettamente legata alla prima conclusione.⁵

Dalla struttura del Quarto Vangelo così delineata resta fuori l'intero primo capitolo, in cui non viene narrato nessun segno. Per renderne conto, non è sufficiente studiare la struttura in una prospettiva statica: occorre adottare la prospettiva dinamica dell'analisi narrativa.

III. GV I,19-51: PROEMIO NARRATIVO DEL QUARTO VANGELO

1. L'inizio del racconto

La funzione di Gv 1 può essere colta soltanto se il capitolo viene inserito nella dinamica del racconto. La *Poetica* di Aristotele fornisce gli strumenti necessari per lo studio del racconto. Aristotele osserva che un racconto deve sempre avere tre parti: inizio, mezzo e fine.⁶ Fin qui è stata messa in rilievo la prima conclusione ed è stato considerato il corpo del racconto. Resta da studiare il modo in cui il racconto si apre, con il proemio narrativo di Gv 1,19-51.⁷

Esso viene normalmente distinto in 4 scene successive, riconoscibili dalle indicazioni temporali e dalle variazioni nella costellazione di personaggi che in-

¹ Così MLAKUZHYIL, *Literary Structure*, 157-160 e 181-183.

² Gv 15,13: μερίζονα ταύτης ἀγάπην οὐδεὶς ἔχει, ἵνα τις τὴν ψυχὴν αὐτοῦ θῆ ὑπὲρ τῶν φίλων αὐτοῦ.

³ Sull'efficacia della preghiera di Gesù in Gv 17 trovo suggestive le proposte di Y. SIMOENS, *Secondo Giovanni. Una traduzione e un'interpretazione (Selon Jean, 1997)*, tradd. M. A. COZZI, G. P. CARMINATI, EDB, Bologna 2000, 651-652; 664.

⁴ Cfr. Gv 19,35-37.

⁵ Cfr. VAN BELLE, *Christology*, 441-443.

⁶ ARISTOTELE, *Poetica* 7, 1450 B 27-32: ὅλον δὲ ἐστὶν τὸ ἔχον ἀρχὴν καὶ μέσον καὶ τελευτὴν. ἀρχὴ δὲ ἐστὶν ὁ αὐτὸ μὲν μὴ ἐξ ἀνάγκης μετ' ἄλλο ἐστὶν μετ' ἐκεῖνο δ' ἕτερον πέφυκεν εἶναι ἢ γίνεσθαι. τελευτὴ δὲ τοῦναντίον ὁ αὐτὸ μὲν μετ' ἄλλο πέφυκεν εἶναι ἢ ἐξ ἀνάγκης ἢ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, μετὰ δὲ τοῦτο ἄλλο οὐδέν· μέσον δὲ ὁ καὶ αὐτὸ μετ' ἄλλο καὶ μετ' ἐκεῖνο ἕτερον. Aristotele ha dinanzi agli occhi innanzitutto la tragedia, che mette in scena un'azione, e indaga a quali condizioni il dramma viene percepito come un tutto unitario.

⁷ Cfr. SEVRIN, *Le commencement*, 342-247, che parla di «preludio narrativo».

tervengono. Si distinguono in tal modo 4 scene: 1,19-28; 1,29-34; 1,35-42; 1,43-51. La determinazione temporale τῆ ἐπαύριον, che ricorre nei vv. 29, 35 e 43, permette di separare quattro giorni successivi.

Nel v. 41 alcuni interpreti¹ leggono in luogo di πρῶτον l'avverbio πρῶτ. Ne risulta una giornata aggiuntiva: la terza giornata viene ridotta ai vv. 35-39, mentre i vv. 40-42 costituiscono la quarta giornata. Tuttavia, la lezione πρῶτ è debolmente attestata: si trova soltanto nella traduzione siriana e in alcuni mss. latini; a partire dai papiri e dagli onciali, i mss. greci leggono concordi πρῶτον. La scelta della variante πρῶτ va perciò rigettata,² in quanto sembra dettata non dai principi della critica testuale, ma piuttosto da uno schema preconcepito, che vorrebbe vedere trascorrere 7 giorni da 1,19 a 2,11.³

Stabilito che di quattro scene si tratta, occorrerà ripercorrerle nell'ordine in cui vengono presentate al lettore.⁴

2. Prima scena: Gv 1,19-28

Giovanni viene interrogato da una delegazione di sacerdoti e leviti, che gli domandano: chi sei?⁵ Giovanni non risponde direttamente: non dice chi è, ma chi non è. In questo modo, annota l'evangelista, «confessò» di non essere il Cristo.⁶ In questo contesto è chiaro che il contenuto della μαρτυρία (1,19) di Giovanni non consiste nel versare il sangue, ma nel professare verbalmente e pubblicamente la verità. La risposta veritiera, ma negativa, di Giovanni è formulata in modo da lasciare insoddisfatta l'attesa dei sacerdoti: la franchezza e l'ironia di Giovanni⁷ lasciano intendere che la domanda è mal formulata. I sacerdoti domandano chi è Giovanni, nell'intento di saperne di più sull'uomo che hanno davanti. La domanda se egli si voglia identificare con il Cristo in un primo tempo non è formulata apertamente, ma si ricava dalla risposta di Giovanni e dal successivo v. 25. Seguono altri tentativi d'identificazione di Giovanni: è forse Elia o il profeta? (Gv 1,21.25). In tal modo i sacerdoti mancano ripetutamente il bersaglio. Inutile cercare una risposta, è la domanda che è sbagliata, e proprio nell'elemento che rimane costante: l'intento di ricavare informazioni intorno a Giovanni. Per avere una risposta, è necessario cambiare referente: il discorso non dovrà vertere su Giovanni, ma su un'altra persona.

¹ M.-É. BOISMARD, *Du baptême a Cana, Jean, 1,19-2,11*, Cerf, Paris 1956, 84.

² Così MOLONEY, *John*, 60.

³ Così BROWN, *John 1-XII*, 75-76. I problemi di cronologia sono discussi da A. M. SERRA, *Contributi dell'antica letteratura giudaica per l'esegesi di Giovanni 2,1-12 e 19,25-27*, Herder, Roma 1977, 94-96.

⁴ Cfr. la metodologia di MOLONEY, *Belief*, 9-10, illustrata *supra*, p. 257.

⁵ Gv 1,19: σὺ τίς εἶ;

⁶ Gv 1,20: ὠμολόγησεν καὶ οὐκ ἤρνήσατο, καὶ ὠμολόγησεν. Il concetto è espresso due volte in forma positiva, inframezzata da una litotes, cioè da una doppia negazione, cfr. H. LAUSBERG, *Handbook of Literary Rhetoric. A Foundation for Literary Study (Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft, 1973)*, ed. R. D. ANDERSON, trad. D. E. ORTON, introd. G. A. KENNEDY, E. J. Brill, Leiden - Boston, MA - Köln 1998², 268 § 586.

⁷ Secondo LAUSBERG, *Handbook*, 268, § 586 la funzione della litote è al contempo enfatica e ironica.

3. Seconda scena: Gv 1,29-34

Il dialogo si svolge fra Giovanni e i suoi discepoli. Innanzitutto, Giovanni addita ai discepoli Gesù come l'Agnello di Dio, poi rende la sua testimonianza riguardo a Gesù. Il sostantivo μαρτυρία di 1,19 viene ripreso dal verbo μαρτυρεῖν di 1,32.34, dando luogo a un'inclusione che unifica le prime due scene in un dittico, accomunato dalla presenza in scena di Giovanni.¹ Il contenuto della testimonianza è la discesa e la presenza permanente dello Spirito su Gesù, nonché il riconoscimento di Gesù come Figlio di Dio: confessione quest'ultima che ha valore permanente, come si ricava dal perfetto μεμαρτύρηκα.² Prima ancora di versare il sangue, Giovanni ha compiuto la sua testimonianza, che deve consistere nell'aperta confessione di Gesù, che ne dischiude ad altri la conoscenza. In questo caso, sono i discepoli di Giovanni che, grazie alle sue parole, sono in procinto di diventare discepoli di Gesù.

Apparentemente, Giovanni sembrerebbe già pervenuto a quella confessione di Gesù come Figlio di Dio che è lo scopo del Vangelo. Come spiegarlo? Si potrebbe dire che un conto è la comprensione raggiunta da Giovanni che ha ascoltato la voce di Dio, un altro quella dei suoi discepoli, che potrebbero non avere ancora compreso la testimonianza del maestro. Ma il contesto richiamato dall'evangelista è quello dell'attesa di un personaggio iscritto nell'orizzonte dell'AT, Messia³ o profeta che sia (cfr. Gv 1,20-21.25). L'attenzione va dunque richiamata sulla presenza dell'espressione «figlio di Dio» nell'AT, dove non può avere ancora il senso che acquisterà nella prima conclusione di Gv.

Un rapido sguardo consente di riconoscere che nell'AT Dio è chiamato padre almeno in ventun casi;⁴ in dieci di essi la sua paternità non si esercita sul singolo,

¹ Cfr. J. BEUTLER, *Martyria. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Zeugnisthema bei Johannes*, Josef Knecht, Frankfurt am Main 1972, 250-251; J. BEUTLER, μαρτυρέω κτλ., in *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento*, II, edd. H. R. BALZ, G. SCHNEIDER (*Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, 1992²), trad. O. SOFFRITTI, Paideia, Brescia 1998, 285-291, 288.

² Cfr. BEUTLER, μαρτυρέω κτλ., 288.

³ Sulle ricorrenze del termine «messia» nell'AT, cfr. H. CAZELLES, *Le Messie de la Bible. Christologie de l'Ancien Testament*, Desclée, Paris 1995², 23-27.

⁴ Cfr. K. LIMBURG, *La paternidad divina en el AT: algunas observaciones lingüístico-formales*, in G. ARANDA PÉREZ, C. BASEVI, J. CHAPA (edd.), *Biblia exégesis y cultura. Estudios en honor del Prof. D. José María Casciaro*, Eunsa, Pamplona 1994, 201-220, 219 e nota 73. Ovviamente, gli studiosi non cattolici parlano di 15 volte, escludendo dal novero i passi deuterocanonici: cfr. J. JEREMIAS, *Abba (Abba)*, 1966), trad. G. TORTI, Paideia, Brescia 1968, 8. *Ibidem*, nota 4 riporta il seguente elenco: Dt 32,6; 2 Sam 7,14 (testi paralleli 1 Cr 17,13; 22,10; 28,6); Sal 68,6; 89,27; Is 63,16 (bis); 64,7; Ger 3,4.19; 31,9; Mal 1,6; 2,10. Più oltre (cfr. JEREMIAS, *Abba*, 12 e nota 4), al momento di esporre il concetto della paternità di Dio nell'antico giudaismo palestinese, Joachim Jeremias cita i deuterocanonici Tb 13,4; Sir 51,10 (nel testo ebraico); Sir 23,1.4 (vv. considerati incerti da JEREMIAS, *Abba*, 26-27). Per completare il canone cattolico occorre aggiungere Sap 2,16; 11,10; 14,3. Cfr. LIMBURG, *La paternidad*, 201-220, 219 e nota 73. Ovviamente, gli studiosi non cattolici parlano di 15 volte, escludendo dal novero i passi deuterocanonici: cfr. JEREMIAS, *Abba*, 8. *Ibidem*, nota 4 dà il seguente elenco: Dt 32,6; 2 Sam 7,14 (testi paralleli 1 Cr 17,13; 22,10; 28,6); Sal 68,6; 89,27; Is 63,16 (bis); 64,7; Ger 3,4.19; 31,9; Mal 1,6; 2,10.

ma sull'intero popolo d'Israele: Israele viene collettivamente chiamato figlio e gli Israeliti sono detti figli di Dio in quanto membri del popolo.¹ Nell'AT viene chiamato individualmente «figlio di Dio» il re, che viene consacrato con l'unzione, segno della presenza permanente dello Spirito del Signore, che scende e rimane su di lui facendone il suo consacrato.² L'oracolo dinastico del profeta Natan assicura a Davide una discendenza che siederà sul suo trono e intratterrà con il Signore un rapporto come quello che intercorre fra figlio e padre.³ Si tratta dunque di una filiazione secondo quell'analogia,⁴ che Aristotele classifica come quarta specie del linguaggio metaforico.⁵

Parimenti, nei Salmi regali il discendente di Davide riceve da Dio lo stesso nome di «figlio»,⁶ «dato alla luce» nel momento dell'intronizzazione.⁷

Si può allora pensare che i personaggi finora comparsi sulla scena comprendano la proclamazione da parte di Giovanni di Gesù come «figlio di Dio» nei limiti di tale orizzonte d'attesa: il re-messia, consacrato dall'effusione dello Spirito del Signore, è anche figlio di Dio.

Nella medesima scena (Gv 1,29-34) cominciano a venire impiegati in modo massiccio i verbi di vedere (βλέπω, ὁράω, θεάομαι) e di conoscere (εἰδέναι) e la correlata particella ἴδε, forma stereotipata dell'imperativo di εἶδον, che insiste sulla stessa radice.⁸

4. Terza scena: Gv 1,35-42

Giovanni appare in piedi, insieme con due discepoli. Sulla scena compare anche Gesù, che cammina lontano, ma non tanto da non potere essere guardato (Gv 1,35: ἐμβλέψας) e nuovamente additato allo sguardo (ἴδε) da Giovanni come «l'agnello di Dio» (1,35; cfr. 1,29). I discepoli di Giovanni lo lasciano per seguire Gesù, che li guarda e li invita a vedere a loro volta: «Venite e vedrete» (Gv 1,39:

¹ Nella terza parte di Is alla paternità di Dio (Is 63,16 LXX: σὺ γὰρ ἡμῶν εἶ πατήρ) corrisponde la condizione di figli degli Israeliti (Is 64,8 LXX: τέκνα), trattati con misericordia (Is 63,7 LXX: κατὰ τὸ ἔλεος αὐτοῦ). In questo contesto Dio-padre è anche descritto come un vasaio, che plasma gli uomini come argilla (Is 64,7 LXX: καὶ νῦν, κύριε, πατήρ ἡμῶν σὺ, ἡμεῖς δὲ πηλὸς ἔργον τῶν χειρῶν σου πάντες). In Is l'attenzione è concentrata non tanto sull'individuo, quanto sul popolo d'Israele, di cui Dio è creatore e salvatore. Sul trattamento del tema nella seconda parte di Is, si veda B. W. ANDERSON, *Mythopoeic and Theological Dimensions of Biblical Creation Faith*, in IDEM (ed.), *Creation in the Old Testament*, SPCK, Philadelphia, PA – London 1984, 18-21.

² Cfr. CAZELLES, *Le Messie*, 67-71.

³ 2 Sam 7,14: אָנִי אֲהַיְיֶךָ לְאֵב (וְהוּא יְהוָה יְהוּדִי לֵךְ). Cfr. CAZELLES, *Le Messie*, 79-80.

⁴ ARISTOTELE, *Poetica* 1457 b 9: κατὰ τὸ ἀνάλογον.

⁵ Gli esempi si leggono in ARISTOTELE, *Poetica* 1457 b 17-30. Cfr. LAUSBERG, *Handbook*, 249, § 555.4.

⁶ Sei riferimenti nel TM, più uno nei LXX: per un'analisi si veda LIMBURG, *La paternidad*, 204-206: "El descendiente de David como hijo de Dios".

⁷ Sull'interpretazione di Sal 2 in particolare, si veda L. GARCÍA UREÑA, *La metáfora de la gestación y del parto al servicio de la analogía. Una lectura de Sl 2,1-7*, Edusc, Romae 2003, 105-138.

⁸ Cfr. W. BAUER, W. F. ARNDT, F. W. GINGRICH, F. W. DANKER, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, The University of Chicago Press, Chicago, IL – London 2000³ (= BDAG), 466, s.v. ἴδε.

ὄψεσθε), invito che viene accolto: «andarono e videro» (Gv 1,39: εἶδαν) e rimasero con lui abbastanza da far propria la convinzione di aver trovato il Messia e confessarla a loro volta: così Andrea al fratello Simone (Gv 1,41).

Si resta qui ancora nell'orizzonte dell'attesa veterotestamentaria: i discepoli hanno trovato il Messia che cercavano. Si può dire che vedono ciò che si aspettavano di vedere. Non si può non rilevare che invece lo sguardo di Gesù è innovatore, produce qualcosa di nuovo: quando volge lo sguardo su Simone (Gv 1,41: ἐμβλέψας αὐτῷ) «vede» in lui ciò che diventerà e gli dà il nome nuovo di Κηφᾶς.

5. Quarta scena: 1,43-51

Giovanni è scomparso, al centro dell'azione è Gesù che prende decisamente l'iniziativa: decide di andare in Galilea (1,43), «trova» Filippo di Betsaida e lo chiama a seguirlo. Filippo, a sua volta, «trova» Natanaele di Cana e dichiara in tono definitivo,¹ che «abbiamo trovato» colui di cui hanno scritto Mosè e i profeti. Evidentemente per Filippo e Natanaele si tratta di una ricerca condivisa, di un comune orizzonte di attesa che precede l'incontro con Gesù.

Filippo annuncia una novità: l'atteso è stato identificato in «Gesù, figlio di Giuseppe di Nazareth» (Gv 1,45). L'ironia giovannea è qui in atto;² nelle parole di Filippo, il riconoscimento di Gesù come l'atteso viene mescolato con un falso presupposto: Gesù viene preso per il figlio di Giuseppe.³ Più oltre, proprio tale identificazione di Gesù, fondata sulla conoscenza presunta dei suoi genitori anagrafici,⁴ costituirà un ostacolo ad accoglierlo come «il pane vivo disceso dal cielo» (cfr. Gv 6,41-42). Da un lato, i discepoli hanno già ascoltato la confessione di Giovanni, che ha indicato in Gesù il figlio di Dio; dall'altro, lo ritengono figlio di Giuseppe di Nazareth: la loro conoscenza è progredita con l'incontro e l'ascolto della proclamazione di Gesù come il Messia atteso, ma i presupposti con cui gli si sono accostati creano un ostacolo che impedisce di intendere il titolo di «figlio di Dio» in senso diverso da quello metaforico dell'AT.

Natanaele, udendo menzionare Nazareth, esprime le sue perplessità. Per superarle, Filippo l'invita a venire a «vedere» (Gv 1,46).

¹ Così suggerisce il perfetto εὐρήκαμεν.

² Sull'ironia giovannea si veda CULPEPPER, *Anatomy*, 165-180; IDEM, *Reading Johannine Irony*, in R. A. CULPEPPER, C. C. BLACK (edd.), *Exploring the Gospel of John. In Honor of D. Moody Smith*, Westminster John Knox Press, Louisville, KY 1996, 193-207 193-207, che utilmente riassume le conclusioni di P. D. DUKE, *Irony in the Fourth Gospel*, John Knox Press, Atlanta, GA 1985.

³ In Gv 6,42, l'identità di Gesù come figlio di Giuseppe costituisce ostacolo all'accettazione delle sue parole: se i genitori di Gesù sono noti, come può scendere dal cielo? Cfr. SIMOENS, *Secondo Giovanni*, 329-330; MOLONEY, *John*, 55; 217-218.

⁴ Gv 6,42: οὐχ οὗτός ἐστιν Ἰησοῦς ὁ υἱὸς Ἰωσήφ, οὗ ἡμεῖς οἶδαμεν τὸν πατέρα καὶ τὴν μητέρα; πῶς νῦν λέγει ὅτι ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβέβηκα;

6. Le prime parole di Gesù a Natanaele: un enigma

Quando Natanaele giunge al cospetto di Gesù, questi lo «vede» (Gv 1,47: εἶδεν) e per primo lo addita: ἴδε ἀληθῶς Ἰσραηλῆτης ἐν ᾧ δόλος οὐκ ἔστιν. In prima approssimazione, si potrebbe tradurre come la CEI: «ecco davvero un Israelita, in cui non c'è falsità».

La profondità della frase andrebbe perduta senza qualche breve spiegazione: «Israelita» può valere semplicemente come nome etnico,¹ indicante un discendente del patriarca eponimo Israele, che nel racconto biblico è dapprima ingannatore del fratello (Gen 27),² poi ingannato da Labano (Gen 29) e infine dai suoi stessi figli (Gen 37).³ In questo modo, dicendo che Natanaele è senza inganno, Gesù lo accosta implicitamente a Giacobbe.⁴ In rapporto con Giacobbe, Natanaele viene detto da Gesù «veramente Israelita». Come ha notato Charles K. Barrett,⁵ il passo citato è l'unico in tutto il quale Vangelo in cui venga usato il termine Ἰσραηλῆτης; il carattere insolito del termine invita a domandarsi se il suo impiego non sia intenzionalmente proposto come enigma da risolvere. Jean-Marie Sevrin⁶ ha osservato che il preludio narrativo non è avaro di enigmi: già nella prima scena Giovanni propone un enigma, quando parla dello sconosciuto che verrà dopo di lui (cfr. Gv 1,27):⁷ i personaggi e il lettore sono in tal modo invitati a congetturare chi si nasconde dietro i termini ambigui. La risposta arriva pochi vv. dopo, quando, in apertura della seconda scena, Giovanni vede Gesù «venire» (cfr. 1,29). Nel momento in cui vengono pronunciate, sono enigmatiche anche le designazioni di Gesù come «l'agnello di Dio» (1,29.36) e «il figlio di Dio» (1,34), o il nome nuovo dato da Gesù a Simone (1,42). In quanto enigmi richiedono una spiegazione, che verrà data prima o dopo, che sarà più o meno esauriente.⁸

In questo contesto, il fatto che Giovanni non risolva l'enigma non consente di escludere che il nome celi un senso nascosto; anzi, invita a cercarlo. Già nella Genesi ebraica il cambiamento del nome di Giacobbe in Israele viene

¹ L'ebraico 'iš-yiśrā'el di Num 25,8 (bis).¹⁴ viene tradotto Ἰσραηλῆτης dai LXX.

² Gen 27,35: ὁ ἀδελφός σου μετὰ δόλου ἔλαβεν τὴν εὐλογίαν σου.

³ Cfr. R. ALTER, *L'arte della narrativa biblica* (*The Art of Biblical Narrative*, 1981), trad. E. GATTI, Queriniana, Brescia 1990, 13-17.

⁴ *Contra*, R. SCHNACKENBURG, *Il Vangelo di Giovanni. Testo greco e traduzione*, 1 (*Das Johannesevangelium*, I 1972³), Paideia, Brescia 1973, 437.

⁵ BARRETT, *St. John*, 184.

⁶ Cfr. SEVRIN, *Le commencement*, 342 nota 4.

⁷ Gv 1,27: ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος, οὗ οὐκ εἰμι [ἐγὼ] ἄξιος ἵνα λύσω αὐτοῦ τὸν ἱμάντα τοῦ ὑποδήματος. Cfr. Gv 1,15.30, che riecheggiano 1,27.

⁸ Il senso di «agnello di Dio» non viene mai spiegato: può essere trovato solo leggendo in filigrana un riferimento all'AT; il nome di Κηφᾶς viene subito tradotto per il lettore di lingua greca. Ma è sufficiente ciò per capire la portata del nome? Per sciogliere l'enigma, il lettore competente può fare appello alle tradizioni della comunità credente, invece il personaggio Simone deve rimanere con una domanda aperta sul perché del nuovo nome. Cfr. SEVRIN, *Le commencement*, 343-344.

spiegato con il ricorso all'etimologia: «Il tuo nome non sarà più Giacobbe, ma Israele, perché tu hai lottato (*śrḥ*) con Dio e con gli uomini e hai vinto» (Gen 32,29). Ecco allora che diventa pertinente la diversa etimologia di Israele proposta da Filone di Alessandria: il nome di Giacobbe viene mutato intenzionalmente in Israele, «colui che vede Dio».¹ Il cambiamento del nome, secondo Filone, manifesta che Dio vuol beneficiare un uomo stabilendo con lui un rapporto diretto.²

In Israele Filone³ riconosce un uomo (in ebraico *'iš*) che vede (dal verbo ebraico *r'h*) Dio (in ebraico *'ēl*).⁴ Filone, è ovvio, non sta offrendo un'etimologia nel senso moderno del termine. Sta cercando piuttosto il senso profondo del nome;⁵ Filone mostra di essere consapevole dell'etimologia del nome Israele proposta in Gen 32,29, ma ritiene di dover procedere oltre la lettera, «scrutando» le Scritture come gli scribi giovannei, alla ricerca del senso profondo,⁶ che è appunto quello indicato.⁷ L'enucleazione del senso profondo delle parole ebraiche è affidata da Filone alla traduzione in greco,⁸ annunciata da formule interpretative spesso simili a quelle giovannee.⁹ Applicando l'etimologia di Filone a Gv 1,47 emerge effettivamente un significato nascosto; la frase ἴδε ἀληθῶς Ἰσραηλίτης varrebbe: «ecco un uomo che veramente vede Dio». Quando la frase viene proferita da Gesù, egli solo ne comprende il senso profondo: colui che Natanaele sta vedendo è il Figlio di Dio in senso proprio. C'è una distanza

¹ Mut. 81: ἀλλὰ καὶ τὸν Ἰακώβ μετονομάζεσθαι συμβέβηκεν εἰς τὸν Ἰσραήλ, οὐκ ἀπὸ σκοποῦ. διὰ τί; ὅτι ὁ μὲν Ἰακώβ πτεριστής, ὁ δὲ Ἰσραήλ ὄρων τὸν θεὸν καλεῖται. La citazione è discussa in BARRETT, *St. John*, 185.

² Cfr. Mut. 59; altri passi cit. da L. L. GRABBE, *Etymology in Early Jewish Interpretation. The Hebrew Names in Philo*, Scholars Press, Atlanta, GA 1988, 21-23.

³ I testi pertinenti di Filone sono parecchi. Si vedano, per esempio, PHIL., *Fug.* 208: ὁ γνήσιος υἱὸς καὶ πρωτόγονος Ἰσραήλ κεκλήρωται· μεταληφθεὶς γὰρ ἐστὶν ὄρων θεόν. *Abr.* 57: προσονομάζεται γὰρ Ἑβραίων γλώττη τὸ ἔθνος Ἰσραήλ, ὅπερ ἐρμηνευθέν ἐστὶν «ὄρων θεόν». *Legat.* 4: τοῦτο δὲ τὸ γένος Χαλδαῖστί μὲν Ἰσραήλ καλεῖται, Ἑλληνιστί δὲ ἐρμηνευθέντος τοῦ ὀνόματος «ὄρων θεόν». *Congr.* 51: Ἰσραήλ γὰρ ὄρων θεόν ἐρμηνεύεται. *Migr.* 39: εἰς γὰρ τὸν ὄρωντα Ἰσραήλ μεταχαράττεται τὸ μαθήσεως καὶ διδασκαλίας νόμισμα, οὐπερ ἐπόνυμος ἦν Ἰακώβ, δι' οὗ καὶ τὸ ὄρᾶν γίνεται φῶς τὸ θεῖον. Cfr. anche *Leg.*, 3,186; *Post.* 63, 92; *Immut.* 144; *Conf.* 56; *Conf.* 72-73.

⁴ Cfr. GRABBE, *Etymology*, 172-173.

⁵ Cfr. GRABBE, *Etymology*, 19-23.

⁶ Filone usa il verbo ἐρουνᾶν per indicare la ricerca di un senso nascosto. Quando il senso ricercato è quello delle Scritture (cfr. *Cher.* 14; *Congr.* 44), il verbo usato da Filone è ricalcato dall'uso giovanneo: ἐραυνᾶτε τὰς γραφάς (Gv 5,39; cfr. 7,52). La grafia giovannea è seriore (cfr. BDAG, 389, sub voce ἐραυνάω).

⁷ Phil., *Ebr.* 82 cita Gen 32,29, ma ribadisce che Giacobbe diventa Israele quando passa dall'ascolto alla visione: Ἰακώβ μὲν οὖν μαθήσεως καὶ προκοπῆς ὄνομα, ἀκοῆς ἐξερτημένων δυνάμεων, Ἰσραήλ δὲ τελειότητος· ὄρασιν γὰρ θεοῦ μηνύει τὸννομα.

⁸ *Congr.* 44: τὰ δ' ὀνόματα μεταβαλόντες εἰς τὴν ἡμετέραν διάλεκτον εἰσόμεθα τὴν ὑπόσχεσιν ἀληθῆ. φέρ' οὖν ἕκαστον αὐτῶν ἐρουνήσωμεν. Si noti l'uso dello stesso verbo che in Gv indica la ricerca del senso recondito delle Scritture: ἐραυνᾶτε τὰς γραφάς (Gv 5,39; cfr. 7,52).

⁹ Cfr. GRABBE, *Etymology*, 42, secondo cui il verbo più frequente in Filone è ἐρμηνεύεσθαι (149 volte); raro è λέγεσθαι (2 volte). In Gv vengono usati λέγεσθαι (9 volte: 1,28; 4,25; 11,16; 19,13.17 bis; 20,16.24; 21,2), ἐρμηνεύεσθαι (1,42; 9,7) e μεθερμηνεύεσθαι (1,38.41).

fra la comprensione di Gesù e quella del discepolo; distanza che si può misurare per intero nei vv. seguenti.

7. La risposta di Natanaele

Natanaele, interpellato da Gesù, gli domanda quale sia l'origine della conoscenza che mostra di avere; quale che sia il valore esatto da attribuire all'allusiva risposta di Gesù,¹ Natanaele è conquistato dalla conoscenza penetrante che Gesù dimostra di avere, al punto di confessare: «Maestro, tu sei il figlio di Dio, tu sei il re d'Israele».²

Ma Natanaele non può ancora capire la portata profonda delle sue stesse parole: se per assurdo lo potesse, non ci sarebbe più bisogno dei successivi sviluppi del Vangelo, né dei segni compiuti da Gesù, per arrivare alla confessione finale di Tommaso: «mio Signore e mio Dio» (Gv 20,28). E invece fra i discepoli è solo Tommaso, dopo la risurrezione, a portare alle ultime conseguenze la confessione di fede: soltanto se Gesù è «Figlio di Dio» in senso proprio, allora si può chiamarlo «mio Dio».³ Natanaele riconosce Gesù come «figlio di Dio», ma ancora nel senso metaforico o analogico in cui lo erano i re d'Israele:⁴ non capisce di avere dinanzi a sé Dio, ma soltanto il messia che attendeva.⁵ Non capisce di essere un «uomo che veramente vede Dio».

Tant'è vero che Gesù non convalida la fede di Natanaele: gli propone anzi una domanda che, nella retorica dell'interlocuzione, richiede risposta negativa.⁶ La confessione di Natanaele viene così mostrata da Gesù come prematura.

8. Gesù riprende la parola: Gv 1,50-51

Per capire in che senso Gesù è Figlio di Dio non basta aver sentito quello che Gesù ha detto, occorre vedere, e vedere cose più grandi: μερίζω τούτων ὄψη (1,50). Quali sono le cose che Natanaele vedrà?

¹ Gv 1,48 : «ti vidi quand'eri sotto il fico». Cfr. le ipotesi di soluzione dell'enigma in BARRETT, *St. John*, 185; BROWN, *John 1-XII*, 83; SCHNACKENBURG, *Giovanni I*, 437-438.

² Gv 1,49: σὺ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, σὺ βασιλεὺς εἶ τοῦ Ἰσραήλ. Secondo la regola di Colwell, il predicato βασιλεὺς è qui privo d'articolo perché precede il verbo, non perché sia indeterminato. In italiano occorre tradurre con l'articolo determinativo: «il re d'Israele». E. C. COLWELL, *A Definite Rule for the Use of the Article in the Greek New Testament*, «Journal of Biblical Literature» 52 (1933) 13 enuncia il principio come segue: «A definite predicate nominative has the article when it follows the verb; it does not have the article when it precedes the verb». Il Colwell prende come punto di partenza dello studio proprio Gv 1,49, confrontato con Gv 19,21.

³ Durante la cena, Gesù, invitato da Filippo a mostrare il Padre ai discepoli, risponde: τοσοῦτω χρόνῳ μεθ' ὑμῶν εἶμι καὶ οὐκ ἔγνωκάς με, Φίλιππε; ὁ ἑωρακὼς ἐμὲ ἑώρακεν τὸν πατέρα· πῶς σὺ λέγεις· δεῖξον ἡμῖν τὸν πατέρα; (14,9). Filippo conosce Gesù da anni, ma non ha ancora riconosciuto Gesù come Dio in senso proprio, cioè nel senso in cui il Padre è Dio.

⁴ Cfr. S. SABUGAL, *Χριστός. Investigación exegética sobre la cristología joannea*, Herder, Barcelona 1972, 198-199, secondo cui per Natanaele i titoli di «Messia» e «re d'Israele» sono sinonimi.

⁵ MOLONEY, *John*, 56: «the terms Nathanael uses to address Jesus can be understood as the expressions of first-century messianic hope».

⁶ Gv 1,50: ὅτι εἶπόν σοι ὅτι εἶδόν σε ὑποκάτω τῆς συκῆς, πιστεύεις;

Nella scena delle nozze di Cana, che segue immediatamente (2,1-11), l'acqua mutata in vino è presentata dall'Evangelista come «principio dei segni» compiuti da Gesù, che in tal modo «manifestò la sua gloria e i suoi discepoli credettero in lui». ¹ Sembra chiaro che «le cose maggiori» che i discepoli vedranno, a partire dalle nozze di Cana, siano i «segni». Il commento dell'Evangelista, che attesta che i discepoli «credettero», ne convalida autorevolmente la fede, dall'alto del punto di vista privilegiato del narratore. Al tempo stesso, l'aoristo ἐπίστευσαν, col suo valore puntuale e specificamente ingressivo, coglie la fede dei discepoli nel suo primo sorgere, in risposta alla manifestazione della δόξα di Gesù. ² Proprio tale convalida Gesù aveva fatto mancare alla fede di Natanaele.

Il v. 51 è stato oggetto di attento esame da parte degli studiosi. ³ Alcuni vedono in esso un'esplicitazione del contenuto delle «cose più grandi» menzionate nel v. 50: ⁴ occorre una fede più grande per essere partecipi della visione celeste grazie al Figlio dell'Uomo. ⁵ Questa interpretazione apre però un grave problema: se i discepoli, e Natanaele fra loro, già in Gv 2,11 sono venuti alla fede in Gesù, quale itinerario resta da percorrere dalle nozze di Cana alla prima conclusione? ⁶

L'evangelista non dice più, almeno a proposito dei «discepoli» di Cana, che debbano venire alla fede.

Una soluzione sembra venire da Roberto Vignolo, che, osservando nel verbo «vedrete» il passaggio dal singolare al plurale, ⁷ distingue fra avvio della rivelazione (a Cana di Galilea) e suo successivo compimento «nell'ora di Gesù come Figlio dell'Uomo esaltato e glorificato nella Pasqua. (...) C'è quindi una visione in progressione promessa a Natanaele per i testimoni del Gesù terreno, destinata a compiersi con la glorificazione di Gesù, una promessa del cui compimento Tommaso stesso ha abbondantemente fruito». ⁸

¹ Gv 2,11: Ταύτην ἐποίησεν ἀρχὴν τῶν σημείων ὁ Ἰησοῦς ἐν Κανὰ τῆς Γαλιλαίας καὶ ἐφάνερωσεν τὴν δόξαν αὐτοῦ, καὶ ἐπίστευσαν εἰς αὐτὸν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ.

² Cfr. MOLONEY, *John*, 69; BARRETT, *St. John*, 193. La *New American Bible* traduce: «his disciples began to believe in him».

³ Per collocare Gv 1,51 sullo sfondo della tradizione giudaica, cfr. SERRA, *Contributi*, 260-301 e più di recente M. MORGEN, *La promesse de Jésus à Nathanaël (Jn 1,51) éclairée par la haggadah de Jacob-Israël*, «Revue des Sciences Religieuses» 67 (1993) 3-21. Per un bilancio complessivo, F. J. MOLONEY, *The Johannine Son of Man*, LAS, Roma 1978², 23-41; con le integrazioni di F. J. MOLONEY, *The Johannine Son of Man Revisited*, in G. VAN BELLE, J. G. VAN DER WATT, P. MARITZ (edd.), *Theology and Christology in the Fourth Gospel. Essays by the members of the SNTS Johannine Writings Seminar*, Leuven University Press, Leuven 2005, 188-189.

⁴ MOLONEY, *John*, 56: «What might these greater things be? What more is required from the believer to have sight of them? The answer to the first of these questions is provided in v. 51, and the answer to the second is at the hearth of the Cana to Cana section of the Gospel (2:1-4:54)».

⁵ MOLONEY, *John*, 57: «The 'greater things' that will result from greater faith are associated with the sight of the heavenly in the Son of Man». Cfr. MOLONEY, *Son of Man*, 26-30.

⁶ BROWN, *John I-XII*, 88 avverte la difficoltà: «the final 'great thing', the supreme work of the death, resurrection and ascension, and it is only then that they will fully believe». Non si riesce così a spiegare che differenza intercorre fra la fede abbracciata dai discepoli grazie al segno di Cana e la fede postpasquale. In che senso solo la seconda è piena? La prima non lo sarebbe?

⁷ R. VIGNOLO, *Personaggi del quarto Vangelo. Figure della fede in san Giovanni*, Glossa, Milano 1994, 82 nota 142.

⁸ VIGNOLO, *Personaggi*, 84. Il passaggio al plurale è valorizzato anche da M. THEOBALD, *Le prologue*

In tal modo, le «cose più grandi» sarebbero i segni compiuti da Gesù al cospetto dei discepoli, e la visione del Figlio dell'Uomo corrisponderebbe con l'innalzamento sulla croce dello stesso Figlio dell'uomo,¹ in cui consisterà la sua esaltazione e glorificazione,² come culmine del «libro della gloria», in cui attirerà tutti a sé.³ Tutti saranno attratti, perché tutti vedranno: ne viene illuminato il plurale «vedrete» di Gv 1,51, che starebbe ad indicare che tutti vedranno, non solo Natanaele. Il vedere, ripetutamente preannunciato, si attua quando Gesù è morto in Croce e il suo costato è stato squarciato. Allora l'evangelista annuncia l'adempimento della scrittura: «guarderanno (ὄψονται) colui che trafissero».⁴ Significativamente, la visione di Gesù crocifisso è oggetto di testimonianza, portata col fine che «anche voi crediate» (Gv 19,35): si tratta del medesimo fine enunciato nella prima conclusione.⁵

IV. IL VIAGGIO DEI DISCEPOLI

1. I discepoli e i «molti» vengono alla fede

Il proemio narrativo del Vangelo (1,19-51) ha messo in luce il punto di partenza del cammino che i personaggi del Vangelo dovranno percorrere, avanzando

johannique (Jean 1,1-18) et ses «lectures implicites». Remarques sur une question toujours ouverte, «Recherches de Science Religieuse» 83 (1995) 197-198, che commenta come segue il detto di Gv 1,51: «dans cette parole, le pluriel «vous» dépasse la dialogue avec Nathanaël et ouvre le monde du récit, en passant au Corpus Evangelii, vers le monde des auditeurs, qui vont être entraînés dans l'événement de la Révélation s'accomplissant maintenant dans l'évangile». Le due proposte convergono nel riconoscere che Gesù interpella un pubblico più vasto della cerchia dei discepoli. La differenza è sottolineata anche da Y.-M. BLANCHARD, *Le fils de l'homme et l'échelle de Jacob. Réflexion sur l'intertextualité scripturaire et relecture de Jean 1,51, à la lumière de la Bible Juive*, in C. FOCANT, A. WÉNIN (edd.) *Analyse narrative et Bible. Deuxième Colloque international du Réseau de recherches en analyse narrative des textes bibliques*, Louvain-la-Neuve, avril 2004, Leuven University Press – Peeters, Leuven – Louvain-la-Neuve – Paris – Dudley, MA 2005, 186-187.

¹ Gv 3,14: οὕτως ὑψωθῆναι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου. Gv 8,28: ὅταν ὑψώσῃτε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, τότε γνώσεσθε ὅτι ἐγὼ εἰμι. Gv 12,34: καὶ πῶς λέγεις σὺ ὅτι δεῖ ὑψωθῆναι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου; Su questi passi si veda rispettivamente MOLONEY, *Son of Man*, 59-63; 135-141; 181-185.

² Sullo sfondo è il Servo di YHWH, che secondo Is 52,13 ὑψωθήσεται καὶ δοξασθήσεται σφόδρα. Cfr. MOLONEY, *Son of Man*, 63.

³ Gv 12,32: καὶ γὰρ ἐὰν ὑψωθῶ ἐκ τῆς γῆς, πάντας ἐλκύσω πρὸς ἑμαυτόν. Nel v. seguente il commentista dell'evangelista chiarisce che l'innalzamento indica specificamente la morte sulla croce (cfr. Gv 12,33). Cfr. MOLONEY, *Son of Man*, 62; 182.

⁴ Gv 19,37: καὶ πάλιν ἑτέρα γραφή λέγει· ὄψονται εἰς ὃν ἐξεκέντησαν. Il v. citato è Zc 12,10 LXX. Non è molto conseguente l'annotazione di MOLONEY, *Son of Man*, 40: «It is only on the cross that the 'greater things' will finally be seen [...] (see 19,30.35-37)». Il pur brillante studioso oscilla nell'identificare «le cose più grandi» ora con i segni, ora con la crocifissione di Gesù. Sembra che il suggerimento del Vignolo offra la chiave per distinguere segni ed esaltazione, risparmiando successive incertezze.

⁵ Gv 19,35: καὶ ὁ ἑωρακὴς μεμαρτύρηκεν, καὶ ἀληθινὴ αὐτοῦ ἐστὶν ἡ μαρτυρία, καὶ ἐκεῖνος οἶδεν ὅτι ἀληθῆ λέγει, ἵνα καὶ ὑμεῖς πιστεύσῃτε. Si ritrova il medesimo problema di critica testuale già studiato a proposito di Gv 20,31: «In 19.35 πιστεύετε is read by N* B Ψ Origen; apparently all other witnesses read πιστεύσητε» (METZGER, *A Textual Commentary*, 219, nota 1).

dalla non conoscenza alla conoscenza, dalla propria visione alla visione di Gesù, dal pregiudizio all'accoglienza del giudizio di Dio. In questo modo «vengono alla fede», cioè iniziano a credere. Per i discepoli ciò avviene fin dal segno di Cana (cfr. 2,11); dopo la cacciata dei mercanti dal tempio di Gerusalemme, «molti cominciarono a credere nel suo nome, vedendo i segni da lui compiuti da Gesù». ¹

L'espressione «molti» è significativa: nel libro di Daniele ² essa ha come referente il gruppo dei comuni credenti, la cui perseveranza è messa a dura prova dalla persecuzione: scopo dell'insegnamento dei «saggi» (*maškîlîm*) ³ è sostenere la fede. ⁴ Nella *Regola della comunità* di Qumran si trova menzione del «consenso dei molti», ⁵ ad indicare gli appartenenti alla comunità. ⁶ I «molti» sono rafforzati dai prodigi compiuti dal Maestro di giustizia, ⁷ ma corrono il pericolo di essere ingannati dal predicatore di menzogna. ⁸

2. La scelta fra confessione e rifiuto della fede

Nel iv Vangelo i «molti» che, dopo i discepoli, hanno creduto in Gesù vanno incontro a una crisi: in risposta al discorso del pane di vita si volgono indietro e non «camminano» più con lui. ⁹ Gesù si volge ai Dodici e domanda: «volete andarvene anche voi?» (6,68). Simon Pietro risponde confessando la fede acquisita: «tu hai parole di vita eterna, (69) e noi abbiamo creduto e abbiamo conosciuto che tu sei il santo di Dio» (Gv 6,68-69). ¹⁰ I due perfetti (*πεπιστευκαμεν και ἐγνώκαμεν*) esprimono una fede che percepisce se stessa come ormai con-

¹ Gv 2,23: πολλοὶ ἐπίστευσαν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ θεωροῦντες αὐτοῦ τὰ σημεῖα ἃ ἐποίει. Per sottolineare il valore ingressivo dell' aoristo, la *New American Bible* traduce: «many began to believe in his name», coerentemente con la traduzione di 2,11.

² Cfr. Dan 8,25; 11,12.33-34.44; 12,2.4.10. Sul loro ruolo cfr. P. R. DAVIES, *Daniel*, JSOT Press, Sheffield 1985, 116-117.

³ I *maškîlîm* sono menzionati in Dan 1,4; 11,33.35; 12,3.10. Sul loro ruolo come autori del libro di Daniele, cfr. DAVIES, *Daniel*, 121-126.

⁴ DAVIES, *Daniel*, 108-111 studia l'azione svolta dai *maškîlîm* e conclude: «it is therefore almost certain that the task of the "wise" is to "make righteous" by making others understand». Cfr. anche J. J. COLLINS, *Daniel. A Commentary on the Book of Daniel*, Fortress Press, Minneapolis, MN 1993, 70.

⁵ Si legge *hrbyim* in 1QS 6 *passim*; 8,19.26. Con minore frequenza, l'espressione si trova anche nel documento di Damasco: CD 13,7; 14,7; 15,8.

⁶ Forse per influsso dello stesso libro di Daniele, che era ivi noto e ripetutamente copiato: cfr. COLLINS, *Daniel*, 72-73.

⁷ 1QH^a 12,29-30: *whpl' lngd rbyim b' bwr kbwdkh wlhwdy' lkwl h yym gbwrrwtykh*. Anche in CD 2,16 si ritrova il motivo del pericolo di smarrimento dei molti, pur con diverse motivazioni. L'io che parla nell'inno potrebbe essere quello del Maestro di giustizia, che esprime in forma poetica la convinzione che Dio che mezzo suo ha operato prodigi al cospetto di molti, per procurarsi gloria. Cfr. J. C. VANDERKAM, *Manoscritti del Mar Morto*. Il dibattito recente oltre le polemiche (Roma 1997²) 76. Per una caratterizzazione del Maestro di giustizia, cfr. IDEM, *Identity an History of the Community of Qumran*, in P. W. FLINT, J. C. VANDERKAM (edd.), *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years. A Comprehensive Assessment*, II, Leiden – Boston, MA – Köln 1999, 525-526. ⁸ Cfr. 1QpHab 10,9.

⁹ Gv 6,66: Ἐκ τούτου πολλοὶ [ἐκ] τῶν μαθητῶν αὐτοῦ ἀπῆλθον εἰς τὰ ὀπίσω και οὐκέτι μετ' αὐτοῦ περιεπάτουν.

¹⁰ Gv 6,68-69: ῥήματα ζωῆς αἰωνίου ἔχεις, και ἡμεῖς πεπιστευκαμεν και ἐγνώκαμεν ὅτι σὺ εἶ ὁ ἄγιος τοῦ θεοῦ.

solidata. Altra cosa è che lo sia davvero: per il suo consolidamento è decisiva la confessione della fede nel momento di crisi. Proprio questa mancherà a Pietro durante il processo di Gesù:¹ la vita che scaturisce dalla fede sta o cade insieme con la sua confessione.²

Attraverso Gv 7-8 le discussioni continuano: persino quanti sono già venuti alla fede in Gesù³ sollevano obiezioni contro il suo insegnamento e finiscono col rifiutarlo e col tentare di lapidare Gesù (8,31-59).⁴ Gesù deve far fronte a un'opposizione crescente della gente comune; fra i «molti», si stagliano alcune figure che escono allo scoperto, confessando la fede in Gesù in condizioni ormai pericolose: così avviene per Nicodemo, che passa dal timore (Gv 3,2) alla difesa di Gesù nel sinedrio (Gv 7,50-51) e agli onori funebri resi al suo cadavere insieme con Giuseppe d'Arimatea (Gv 19,38-39);⁵ così avviene per il cieco nato (Gv 9).⁶

V. IL VIAGGIO DEL LETTORE

1. Le spiegazioni dell'evangelista

Rispetto ai personaggi, il lettore è avvantaggiato nella comprensione degli eventi: il narratore onnisciente gli comunica informazioni privilegiate.⁷ Non soltanto il lettore viene a conoscenza dei pensieri dei discepoli⁸ e di alcuni altri personaggi,⁹ ma anche di alcuni pensieri di Gesù: non tutti, ma quanto basta per costatarne l'onniscienza.¹⁰

In alcuni casi, la partecipazione alla conoscenza di Gesù ha per il lettore valore di rivelazione di cose che altrimenti non sarebbe potuto venire a sapere.

In altri casi, il narratore presuppone nel lettore la conoscenza di eventi successivi, primo fra tutti la risurrezione di Gesù, di cui tutta la comunità postpasquale è al corrente.¹¹

I lettori dunque sanno fin dall'inizio che Gesù è risorto: quando il percorso della lettura li conduce infine alla confessione di Tommaso, la loro maturazione si misurerà nella capacità di rimanere costanti nella fede in Gesù. E non lo potranno, se non confesseranno la propria fede: sono perciò invitati a condividere non soltanto il contenuto della confessione di Tommaso, ma l'atto stesso della confessione. Possiamo ormai leggere così il macarismo pronunciato da Gesù.¹²

¹ Cfr. Gv 18,15-18.25-27.

² Ciò vale anche se Simon Pietro non si manterrà sempre all'altezza della confessione pronunciata in nome dei Dodici: cfr. BEUTLER, *Faith and Confession*, 25-26.

³ Gv 8,31: τοὺς πεπιστευκότας αὐτῷ Ἰουδαίους.

⁴ Cfr. BEUTLER, *Faith and Confession*, 28-29.

⁵ Cfr. *Ibidem*, 23-24; 29.

⁶ Cfr. *Ibidem*, 24-25.

⁷ Cfr. CULPEPPER, *Anatomy*, 17-18 (sugli «asides»); 21-26.

⁸ Cfr. Gv 2,11; 2,17.22; 4,27; 12,4.6.16; 13,28-29; 18,2; 20,8-9; 21,4.

⁹ Cfr. CULPEPPER, *Anatomy*, 24-25 per un elenco dei riferimenti a singoli personaggi o a gruppi come «i Giudei» e «la folla».

¹⁰ Cfr. CULPEPPER, *Anatomy*, 22.

¹¹ Gv 2,22: ὅτε οὖν ἠγγέρθη ἐκ νεκρῶν, ἐμνήσθησαν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ὅτι τοῦτο ἔλεγεν, καὶ ἐπίστευσαν τῇ γραφῇ καὶ τῷ λόγῳ ὃν εἶπεν ὁ Ἰησοῦς. Cfr. 12,16; 20,9.

¹² Gv 20,29: μακάριοι οἱ μὴ ἰδόντες καὶ πιστεύσαντες.

2. La seconda lettura e la funzione del prologo

Appare così finalmente in luce il vantaggio della seconda lettura. Chi rilegge gode già della prospettiva privilegiata che il lettore primo guadagna a poco a poco. È molto diverso affrontare il preludio narrativo alla luce della conclusione, come abbiamo fatto, oppure senza di essa. Non è azzardato suggerire che molti degli enigmi di Gv 1,19-51 difficilmente potrebbero essere risolti alla prima lettura. Il lettore ignora ancora troppe cose. In certo modo, la difficoltà del testo è eccessiva: molte cose restano non dette, altre sono enigmatiche. Un modo di superare la difficoltà consiste nella ripetizione della lettura.

Ma l'arte retorica antica conosceva un altro artificio con cui l'autore poteva orientare la lettura: il proemio. Aristotele scrive nella *Retorica*: «il proemio è l'inizio del discorso, quel che sono il prologo in poesia e il preludio nel flauto: tutti questi sono degli inizi, l'inaugurazione della strada, per così dire, per chi procede». ¹ Il problema che si pone Aristotele è il nostro: il destinatario della composizione abbisogna di un orientamento iniziale, di una guida per orientarsi nel cammino della lettura. Interessante è osservare che Aristotele parla di *προοίμιον* per i testi in prosa, di *πρόλογος* per i testi poetici. Possiamo dunque parlare di prologo giovanneo, nella misura in cui riconosciamo in Gv 1,1-18 un carattere poetico. Si può dire che il prologo giovanneo precede il proemio narrativo, nell'introdurre la successiva narrazione in prosa.

Il proemio (o il prologo che ne fa le veci) trova impiego nei diversi generi del discorso persuasivo, ma anche nella drammaturgia. La tassonomia delle opere drammatiche è quella pertinente per lo studio del IV Vangelo, che nel suo corpo è una narrazione fortemente drammatizzata. ² A proposito del dramma Aristotele scrive: «la funzione essenziale e specifica del proemio consiste nel rendere evidente quale sia il fine a cui tende il discorso (pertanto, non si deve ricorrere al proemio qualora il soggetto sia chiaro o breve)». ³

Il IV Vangelo non è breve; gli enigmi cui ricorre fin dal preludio narrativo celano sensi reconditi: non è fuori luogo che l'evangelista orienti il lettore mediante un proemio che metta in vista il fine cui vuole condurre il lettore. Il prologo (proemio di natura poetica) costituisce uno strumento atto a fornire al lettore,

¹ ARISTOTELE, *Rhetorica* III, 14 1415 A 19-21: τὸ μὲν οὖν προοίμιόν ἐστιν ἀρχὴ λόγου, ὅπερ ἐν ποιήσει πρόλογος καὶ ἐν ἀλῆσει προαύλιον· πάντα γὰρ ἀρχαὶ ταῦτ' εἰσί, καὶ οἷον ὁδοποιήσις τῷ ἐπιόντι.

² Cfr. CULPEPPER, *Anatomy*, 97; B. E. BOWE, *Drama and Storytelling in the Gospel of John*, «Bible Today» 38 (2000) 275-281. Il carattere drammatico è determinato dalle lunghe scene di dialogo, che nel IV Vangelo si estendono per interi capitoli, introdotte o seguite da sommari narrativi. Sui concetti di «sommario» e di «scena» si veda GENETTE, *Figure* III, 143-145; G. PRINCE, *A Dictionary of Narratology*, University of Nebraska Press, Lincoln, NE – London 2003², 95-96 («summary»); 85-86 («scene»).

³ ARISTOTELE, *Rhetorica* III, 14, 1415a, 22-25: τὸ μὲν οὖν ἀναγκαϊότατον ἔργον τοῦ προοιμίου καὶ ἴδιον τοῦτο, δηλῶσαι τί ἐστὶν τὸ τέλος οὗ ἕνεκα ὁ λόγος (διόπερ ἂν δῆλον ἦ καὶ μικρὸν τὸ πρᾶγμα, οὐ χρηστέον προοιμίῳ). L'attenzione su questo passo della *Retorica* è stata richiamata da ZUMSTEIN, *Le prologue*, 226-227 e nota 31.

fin dal primo approccio al Vangelo, quel vantaggio di cui altrimenti godrebbe soltanto una volta arrivato alla conclusione, qualora intraprendesse una seconda lettura: il vantaggio della conoscenza del fine (in termini Aristotelici, τὸ τέλος οὗ ἔνεκα) cui tende il Vangelo.

3. Il prologo: un percorso inverso per l'ἀναγνώρισις

Il proemio narrativo si apre con la ricerca del Messia davidico. Giovanni rifiuta per sé il titolo, ma indica in Gesù il figlio di Dio. I discepoli credono d'aver trovato in lui il Messia atteso. Si parte da una determinata idea del Messia, per cercare di identificarlo. Quando sembra che la ricerca sia coronata da successo, Gesù dichiara inadeguata l'aspettativa di Natanaele, e insufficiente la sua fede. I discepoli hanno incontrato Gesù, ma devono ancora scoprire chi è veramente: il Figlio unigenito di Dio, Dio egli stesso. Per questo occorre seguire Gesù sulla strada che attraverso i segni conduce all'esaltazione di Gesù sulla Croce. Dinanzi al risorto Tommaso pronuncia le parole dell'ἀναγνώρισις (Gv 20,28).¹

Il prologo inverte la prospettiva: si apre con la conoscenza del Λόγος, del suo rapporto con ὁ Θεός, cioè con il Dio delle Scritture, e della sua natura divina (Gv 1,1-2). Successivamente viene presentata l'opera del Λόγος nella creazione, nonché i diversi modi di presenza nel mondo degli uomini. Solo nel v. 17 viene menzionato per la prima volta il nome terreno di Gesù.² Il processo dell'ἀναγνώρισις viene così invertito di direzione. Si comincia dall'alto, dal Λόγος divino e creatore, e si approda alla conoscenza di Gesù, riconosciuto nel Λόγος fatto carne. Il prologo si chiude confermando che Dio nessuno l'ha mai visto;³ ma l'Unigenito, Dio egli stesso, lo fece conoscere, o meglio «lo raccontò» (Gv 1,18), secondo il senso fondamentale del greco ἐξηγεῖσθαι: «raccontare per esteso». ⁴ Il prologo si chiude con l'aoristo ἐξηγήσατο, usato senza complemento oggetto: il lettore lo deve supplire, in base al contesto.⁵ La difficoltà sintattica va riconosciuta, ma la necessità di risolverla richiama efficacemente l'attenzione del lettore sulla narrazione che prende le mosse da Gv 1,19.

Il v. 18, che chiude il prologo, contiene anche un collegamento con il v. 51, che chiude il proemio narrativo: in 1,18 si legge che l'Unigenito è il vero esegeta del Dio che nessuno ha mai visto; proprio su Gesù «vedrete il cielo aperto», si legge in 1,51.⁶

¹ La nozione di ἀναγνώρισις risale ad ARISTOTELE, *Poetica* 11, 1452a 28-30: ἀναγνώρισις δέ, ὅσπερ καὶ τοῦνομα σημαίνει, ἐξ ἀγνοίας εἰς γνῶσιν μεταβολή. Cfr. PRINCE, *A Dictionary*, s.v. «recognition», 82; FABBRI, *La actualización*, 85-86. Per la sua applicazione allo studio della trama giovannea, cfr. *ibidem*, 86-88.

² Gv 1,17b: ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο. Cfr. M. D. HOOKER, *Beginnings. Keys that Open the Gospels*, SCM Press, London 1997, 71.

³ Gv 1,18: Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε. Cfr. anche Gv 5,37: οὔτε φωνὴν αὐτοῦ πώποτε ἀκηκόατε οὔτε εἶδος αὐτοῦ ἑώρακατε. Gv 6,46: οὐχ ὅτι τὸν πατέρα ἑώρακέν τις εἰ μὴ ὁ ὢν παρὰ τοῦ Θεοῦ, οὗτος ἑώρακεν τὸν πατέρα.

⁴ Cfr. BARRETT, *St. John*, 170; MOLONEY, *Belief*, 50.

⁵ Cfr. MOLONEY, *Belief*, 50.

⁶ Cfr. THEOBALD, *Le prologue*, 199.

Dio viene raccontato nella vicenda terrena di Gesù di Nazareth,¹ che glorifica il Padre con il dono della vita, e dal Padre viene glorificato con la gloria di cui godeva presso di lui prima che il mondo fosse.²

4. Rifiuto del Λόγος

Il prologo prepara il lettore a fare i conti con l'ostilità crescente del mondo nei confronti di Gesù. Nel v. 10 si annuncia: «il Λόγος era nel mondo, e il mondo fu fatto per mezzo di lui, ma il mondo non lo conobbe».³ La sequenza delle tre frasi, congiunte per polisindeto, porterebbe ad attendersi un esito diverso. Dalle premesse stabilite nelle prime due frasi, ci si aspetterebbe nella terza: «il mondo lo riconobbe». Quando s'incontra chi si è già conosciuto prima, lo si riconosce. Invece la conclusione è opposta: «non lo conobbe», come se non l'avesse mai conosciuto. Bisogna avvertire che l'esito inaspettato è possibile giacché «mondo» non viene sempre preso nello stesso senso: almeno nella seconda frase, il κόσμος è il mondo materiale, mentre nella terza frase è il mondo degli uomini.⁴ Ciò non toglie l'effetto di sorpresa: il prologo ci ha informato che tutte le cose, gli uomini non meno che il mondo materiale, sono state fatte per mezzo del Λόγος (cfr. Gv 1,3); ora invece gli uomini, che da lui hanno ricevuto la vita e la luce (cfr. Gv 1,4), non accettano la rivelazione della sua presenza. Non possono dire di non conoscerlo, se non rifiutandolo volontariamente.⁵

Analogamente, il v. 11 informa il lettore che il Λόγος «venne a casa sua». L'aoristo (ἦλθεν) indica un'azione puntuale, collocata nel tempo, e il termine del movimento (εἰς τὰ ἴδια) indica la patria terrena, il luogo di appartenenza. Proseguendo con la frase «e i suoi non l'accolsero», l'autore crea nuovamente un contrasto basato sul diverso senso della stessa parola, che questa volta è declinata al maschile plurale, οἱ ἴδιοι. La reazione dei «suoi» appare innaturale, e perciò frutto di volontà ostile.

In questo modo il lettore avrà una chiave di lettura per comprendere la resistenza e l'ostilità crescente che la missione di Gesù incontra nel suo svolgimento.

5. Accoglienza del Λόγος e fede nel nome di Gesù

Dopo i toni negativi prevalenti nei vv. 10-11, il v. 12 schiude una prospettiva nuova: è possibile anche una risposta positiva. Per denotare l'accoglienza del Λόγος l'autore usa l'aoristo ἔλαβον. Ricompare in forma semplice il verbo che era stato appena usato nel v. 11 nella forma composta παρέλαβον per indicare l'opposto atteggiamento di rifiuto. I suoi non l'hanno accolto, ma non tutti: alcuni sì.

¹ Cfr. MOLONEY, *Belief*, 51.

² Cfr. Gv 17,3-4.

³ Gv 1,10: ἐν τῷ κόσμῳ ἦν, καὶ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω.

⁴ Sull'uso di κόσμος negli scritti giovannei, cfr. BARRETT, *St. John*, 161-162.

⁵ Cfr. MOLONEY, *Belief*, 37 e nota 61.

La possibilità di un diverso esito restituisce l'accoglienza al dominio della scelta umana. Se dunque l'uomo può scegliere, in che modo si attua la scelta?

Il v. 12 identifica «coloro che lo accolsero» con «quelli che credono nel suo nome». La menzione del nome fa crescere l'attesa: quando sarà infine pronunciato il nome di Gesù? Sappiamo che avverrà nel v. 17: in tal modo, il v. 12 costruisce una tensione verso l'ἀναγνώρισις del v. 17. Il nome di Gesù è il termine verso il quale si orienta la fede.¹

Occorre qui notare che non si tratta soltanto del primo venire alla fede, ma del rimanervi, espresso dal valore durativo del participio presente τοῖς πιστεύουσιν.

Osserviamo inoltre che, come conseguenza dell'accoglienza della Parola mediante la fede, è possibile diventare fin d'ora figli di Dio, da lui generati (τέκνα θεοῦ). Si tratta di una nuova vita, generata non al modo umano, ma da Dio (ἐκ θεοῦ), secondo quanto afferma espressamente il v. 13.

Il prologo guarda oltre la prima adesione a Gesù dei discepoli o anche dei molti, per prolungare lo sguardo all'elemento decisivo della perseveranza nella fede. Non viene ancora detto come sia sostenibile la perseveranza, ma la prospettiva del v. 12 si apre alla realizzazione dello scopo del IV Vangelo: una fede che permane e che rende partecipi di una vita nuova, generata da Dio.²

6. Coinvolgimento del lettore nella confessione di fede

Un ultimo punto può essere guadagnato dal lettore del prologo: egli non soltanto viene istruito, ma viene ulteriormente invitato a prendere una posizione personale. Notevole in tal senso è il passaggio dalla terza persona plurale dei vv. 12-13 alla prima persona plurale del v. 14. L'evento decisivo della storia della salvezza, l'incarnazione del Verbo, ha luogo «fra noi» (ἐν ἡμῖν). Il v. prosegue subito: «e noi vedemmo (ἐθεασάμεθα) la sua gloria».

Il verbo è uno dei verbi di vedere la cui presenza abbiamo rilevato in Gv 1,19-51. In particolare, viene impiegato da Giovanni per presentare la propria confessione cristologica definitiva (1,32: il perfetto τεθέαμαι) e dal narratore per connotare lo sguardo di Gesù (θεασάμενος) che si posa quasi a sorpresa sui primi discepoli e li interpella: «Chi cercate?» (1,38). Si tratta quindi di uno sguardo che coinvolge i discepoli e li conduce a prendere posizione dinanzi a Gesù. Così avviene nel proemio narrativo, dove sono in scena diversi personaggi.

Nel prologo il passaggio alla prima persona solleva una questione: chi dobbiamo riconoscere nella prima persona plurale, che appare prima come complemento, come luogo della venuta del Λόγος nella carne, e poi come voce che parla in prima persona? Non può trattarsi che dei «credenti» già menzionati nel

¹ Gv 1,12: ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν, ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι, τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ.

² Cfr. MOLONEY, *Belief*, 39, rileva il primo apparire del tema giovanneo dell'escatologia realizzata: fin da ora chi accoglie la Parola credendo nel suo nome diventa figlio di Dio.

v. 12, che ora confessano la propria fede: comunicano quanto hanno visto accadere. Hanno frequentato il Verbo fatto carne, ma non solo: ne hanno visto la «gloria». Quando ciò è avvenuto?

Chi ha già compiuto la lettura del Vangelo può dire che i discepoli hanno visto per la prima volta la gloria di Gesù alle nozze di Cana, e hanno risposto con la fede (cfr. Gv 2,11). Ma, come abbiamo visto, Gesù è glorificato quando viene innalzato sulla Croce. È allora che viene manifestato al cospetto di tutti l'amore più grande, quello di chi dà la vita per i suoi amici;¹ è allora che tutti possono sapere che «Dio amò il mondo a tal punto da dare il suo Figlio unigenito». ² Lo scopo è comunicare la vita eterna, ma per entrare nella vita occorre guardare il crocifisso con un sguardo credente, che sappia vedere oltre le ferite di morte l'amore che le ha prese liberamente su di sé. Non tutti quelli che guardano il crocifisso credono: occorre che chi ha conosciuto il senso di quanto ha visto accadere una sola volta (l'aoristo ἐθεασάμεθα di Gv 1,14) ne abbia reso testimonianza e che la testimonianza sia presente. Così si può leggere Gv 19,35: καὶ ὁ ἑωρακώς. Il perfetto esprime una testimonianza già data, ma alla quale ci si attiene, si resta fedeli: solo così diventa efficace perché i lettori partecipino dello sguardo di fede e condividano la vita che ne deriva (cfr. Gv 19,35).

Il lettore che apre il Vangelo dal prologo trova in Gv 1,14 la prima opportunità per prendere posizione di fronte al noi che vi compare nel pronome e nel verbo: è disposto a lasciarsi includere nella comunità credente?

La prima persona plurale prende di nuovo la parola nel v. 16: «dalla sua pienezza noi tutti ricevammo» (ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν).

Si capisce che la posta in gioco è alta: qualora la risposta sia negativa, il lettore si escluderà dalla partecipazione alla pienezza di grazia elargita dalla Parola incarnata; e ciò perché soltanto condividendo la prospettiva credente, il lettore potrà partecipare dello sguardo penetrante che poté scorgere la gloria del Dio invisibile presente nel mondo degli uomini.

7. Attualizzazione della confessione di fede di Giovanni

L'ultimo punto che resta da considerare è la portata dei presenti indicativi del prologo: nel v. 5 la luce «splende» (φαίνει) nelle tenebre; nel v. 9 «illumina» (φωτίζει) ogni uomo; nel v. 15 Giovanni «rende testimonianza» (μαρτυρεῖ). Si tratta di una realtà attuale. Se prima del v. 14 il presente veniva riferito alla presenza della Parola creatrice nel mondo, e dunque all'ordine delle azioni divine, il v. 15 introduce un'azione umana compiuta da Giovanni: non soltanto egli ha gridato (al perfetto: κέκραγεν) la sua confessione quando ha visto Gesù, in modo tale che i credenti la possono ricordare; ma in qualche modo la sua voce rimane

¹ Gv 15,13: μείζονα ταύτης ἀγάπην οὐδεὶς ἔχει, ἵνα τις τὴν ψυχὴν αὐτοῦ θῆ ὑπὲρ τῶν φίλων αὐτοῦ.

² Gv 3,16: οὕτως γὰρ ἠγάπησεν ὁ θεὸς τὸν κόσμον, ὥστε τὸν υἱὸν τὸν μονογενῆ ἔδωκεν, ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν μὴ ἀπόληται ἀλλ' ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον.

presente nella comunità credente: Colui che è prima di ogni uomo continua a richiedere che i credenti lo confessino risorto dai morti per essere partecipi del dono dello Spirito santo (cfr. Gv 20,22) e della vita eterna (cfr. Gv 20,29,31).

Com'è noto, il prologo contiene un duplice riferimento alla testimonianza di Giovanni (1,6-8.15). Nei vv. 6-7 i verbi principali sono indicativi aoristi, che esprimono azioni passate di Giovanni;¹ nel v. 15 i verbi principali sono un indicativo presente e un indicativo perfetto.

La prima e la seconda menzione di Giovanni nel prologo anticipano rispettivamente la prima e la seconda scena del preludeo narrativo. In Gv 1,6-8 Giovanni è soltanto un uomo inviato da Dio, che non brilla di luce propria, ma piuttosto rende testimonianza alla luce, cioè a un altro da sé. Analogamente, la prima giornata di Giovanni sulla scena del Vangelo ne presenta la missione interamente volta al servizio di un altro che viene dopo di lui, il cui nome è l'unico a contare (1,19-28).²

In Gv 1,15 Giovanni rende testimonianza alla preesistenza di Gesù come fondamento della sua precedenza.³ Nella seconda giornata del preludeo narrativo (1,29-34), ascoltiamo da Giovanni la medesima testimonianza (cfr. Gv 1,30). L'analessi è quasi letterale⁴ e il contenuto è in entrambi i casi positivo.⁵ L'effetto di eco è evidente. E tuttavia, si notano differenze nei tempi del verbo μαρτυρεῖν: nella seconda giornata troviamo un indicativo aoristo in terza persona (1,32: ἐμαρτύρησεν), in riferimento alla testimonianza storicamente resa da Giovanni; poi un indicativo perfetto in prima persona, che esprime il valore soggettivamente compiuto e definitivo della presa di posizione di Giovanni (1,34: μεμαρτύρηκα). Invece nel prologo si trova un presente indicativo (1,15: μαρτυρεῖ). L'effetto sul lettore, che è appena stato invitato a riconoscersi nel «noi» della comunità credente, è quello di annullare la distanza temporale fra la testimonianza di Giovanni e quella della comunità: Giovanni ha gridato a gran voce, tanto che l'eco della sua voce risuona ancora all'orecchio del lettore; la testimonianza di Giovanni resta vera e attuale, la comunità credente si sente in continuità con essa, e il lettore che vuole appartenere alla medesima comunità è invitato a fare propria la franchezza di Giovanni nella confessione della fede.⁶

¹ In Gv 1,8 Giovanni è soggetto di un indicativo imperfetto, ma la frase è negativa οὐκ ἦν ἐκεῖνος τὸ φῶς. La finale successiva richiede al lettore di supplire come verbo principale l'indicativo aoristo ἦλθεν, ripreso dal v. 7.

² Cfr. THEOBALD, *Le prologue*, 198; ZUMSTEIN, *Le prologue*, 220.

³ Gv 1,15: οὗτος ἦν ὃν εἶπον· ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἔμπροσθέν μου γέγονεν, ὅτι πρῶτός μου ἦν.

⁴ Cfr. ZUMSTEIN, *Le prologue*, 220.

⁵ Cfr. THEOBALD, *Le prologue*, 198.

⁶ Per diversa via, abbiamo raggiunto la conclusione di BEUTLER, *Faith and Confession*, 29: «It seems that the Fourth Gospel was written to deepen the faith of Christians in Jesus as Son of God and Giver of Life, but at the same time also to encourage them to confess this faith openly, even under circumstances in which the confession would endanger their social position or even their lives. This appears both from the texts of the Fourth Gospel that speak explicitly about "confessing" and from the examples of fearless confession of Christ that characterize the Fourth Gospel».

ABSTRACT

The purpose of the Fourth Gospel is connected with faith, as can be argued from its first conclusion (John 20,30-31). Does the Evangelist aim to bring others to believe in Jesus, or to lead believers into deeper faith? A full answer to this question requires an examination of the plot of Gospel. Special attention should be paid to the introductory section or *prooimion* of the narrative (John 1,19-51), which asks the questions that will be answered throughout the Gospel. The introductory section climaxes with the confession of Nathanael. Jesus' answer questions the faith of Nathanael and poses a riddle that will eventually find its solution when Jesus is glorified: then the faith of the disciples will be secured. The prologue of the Gospel (John 1,1-18) contains the confession of the same faith, and thus prepares the reader to grasp the meaning of the narrative that follows.

Il Quarto Vangelo è stato scritto con lo scopo di favorire la fede del lettore (cfr. Gv 20,30-31). Si tratta del primo sorgere della fede, o piuttosto della sua maturazione e consolidamento? Per rispondere occorre esaminare la trama dell'intero Vangelo, con una particolare attenzione all'esordio del racconto, in cui vengono poste le domande cui lo svolgimento della narrazione dovrà dare risposta. Il proemio narrativo (Gv 1,19-51) si conclude con la confessione di fede di Natanaele, la cui validità Gesù mette in discussione, con parole enigmatiche. Solo alla fine del Vangelo i discepoli, testimoni della glorificazione di Gesù, potranno approdare a una fede matura. Il prologo del Vangelo (Gv 1,1-18) anticipa la confessione della stessa fede e prepara così il lettore a cogliere il senso del racconto successivo.