

STRUMENTI

73

NUOVO TESTAMENTO



Collana Strumenti - Commentari - Nuovo Testamento

10. Fred B. CRADDOCK, *Luca*
12. Charles COUSAR, *Galati*
13. William H. WILLIMON, *Atti degli apostoli*
17. Lamar WILLIAMSON Jr, *Marco*
20. Thomas G. LONG, *Ebrei*
26. Douglas R.A. HARE, *Matteo*
38. Gerard SLOYAN, *Giovanni*
43. M.E. BORING, *Apocalisse*
47. D. MOODY SMITH, *Le lettere di Giovanni*
48. E. BEST, *II Corinzi*
62. Beverly ROBERTS GAVENTA, *I e II Tessalonicesi*
63. Richard B. HAYS, *I Corinzi*
64. Ralph P. MARTIN, *Efesini, Colossesi, Filemone*
66. Paul J. ACHEMEIER, *Romani*
67. Fred B. CRADDOCK, *Filippesi*
69. PHEME PERKINS, *I e II Pietro, Giacomo e Giuda*
70. Thomas C. ODEN, *I e II Timoteo, Tito*
72. Jean ZUMSTEIN, *Il Vangelo secondo Giovanni. Volume 1*

Jean Zumstein

**IL VANGELO
SECONDO
GIOVANNI**

Volume 2
(13,1 - 21,25)

Claudiana - Torino
www.claudiana.it - info@claudiana.it

Jean Zumstein

è professore emerito di Teologia del Nuovo Testamento, Egesi ed Ermeneutica presso l'Università di Zurigo.



Questo volume è stato pubblicato con il contributo dell'8‰ della Chiesa evangelica valdese (Unione delle chiese valdesi e metodiste) cui va il nostro ringraziamento.

Scheda bibliografica CIP

Zumstein, Jean

Il vangelo secondo Giovanni / Jean Zumstein

Torino : Claudiana, 2017

2 volumi ; 24 cm

vol. 2: (13,1 - 21,25)

474 p. ; 24 cm. - (Strumenti ; 73)

ISBN 978-88-6898-071-9

1. Bibbia. Nuovo Testamento. Vangelo Secondo Giovanni - Commenti
226.507 (ed. 22) – Nuovo Testamento. Vangelo di Giovanni. Commenti

Titolo originale:

© 2016, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Theaterstraße
13, 37073 Göttingen
Vandenhoeck & Ruprecht LLC, Bristol, CT, U.S.A.
www.v-r.de

Per la traduzione italiana:

© Claudiana srl, 2017
Via San Pio V 15 - 10125 Torino
Tel. 011.668.98.04
info@claudiana.it
www.claudiana.it
Tutti i diritti riservati - Printed in Italy

Ristampe:

25 24 23 22 21 20 19 18 17 1 2 3 4 5

Traduzione: Riccardo Larini

Copertina: Vanessa Cucco

Stampa: Stampatre, Torino

Sommario dell'opera

<i>Introduzione al quarto vangelo</i>	27
La rivelazione della gloria di Cristo al mondo Giovanni 1 - 12	61
1. Il prologo (Giovanni 1,1-18)	63
2. L'introduzione del vangelo (Giovanni 1,19-51)	93
3. La presentazione del Gesù giovanneo (Giovanni 2,1-21)	125
4. Il colloquio con Nicodemo (Giovanni 2,23 - 3,21)	145
5. Giovanni Battista e l'Inviato di Dio (Giovanni 3,22-36)	169
6. Post-scriptum sul battesimo di Gesù e di Giovanni (Giovanni 4,1-3)	183
7. La rivelazione di Gesù in Samaria (Giovanni 4,4-42)	187
8. Il ritorno in Galilea (Giovanni 4,43-45)	223
9. Il secondo segno di Cana (Giovanni 4,46-54)	227
10. L'autorità escatologica di Gesù (Giovanni 5,1-47)	235
11. Il pane di vita (Giovanni 6,1-71)	277
12. La festa delle Tende (Giovanni 7,1-52)	329
13. L'adultera (Giovanni 7,53 - 8,11)	371
14. La grande controversia: Gesù, Abramo e Dio (Giovanni 8,12-59)	379

15. La guarigione del cieco nato (Giovanni 9,1-41)	419
16. Il buon pastore (Giovanni 10,1-21)	451
17. Alla festa della Dedicazione (Giovanni 10,21-42)	471
18. Il ritorno alla vita di Lazzaro (Giovanni 11,1-54)	487
19. La fine dell'attività pubblica di Gesù e la sua valutazione (Giovanni 11,55 - 12,50)	519
20. Alle soglie della Passione (Giovanni 12,1-50)	521

VOLUME 2

La rivelazione della gloria di Cristo davanti ai suoi (Giovanni 13 - 20)	589
1. La lavanda dei piedi e la relativa spiegazione (Giovanni 13,1-20)	593
2. La designazione del traditore (Giovanni 13,21-30)	617
3. Il primo discorso di addio (Giovanni 13,31 - 14,31)	627
4. Il secondo discorso di addio (Giovanni 15,1 - 16,33)	689
5. La preghiera di addio di Gesù (Giovanni 17,1-26)	779
6. Il racconto della Passione (Giovanni 18 - 19)	823
7. Il ciclo pasquale (Giovanni 20,1-29)	917
8. La conclusione del vangelo (Giovanni 20,30-31)	953
9. L'epilogo (Giovanni 21)	959
10. Il titolo del vangelo	983
<i>Indice dei nomi</i>	985
<i>Indice dei testi citati</i>	997

Premessa

Per fare buon uso del presente commento, sarà bene prestare attenzione ai punti che seguono. La traduzione dei vari brani non è dettata da un'ambizione di tipo letterario; mia unica preoccupazione è offrire una traduzione il più possibile fedele al testo greco¹. Ciò consentirà a quanti leggono il greco di accostarsi agevolmente all'originale, mentre a quelli che non lo leggono offrirà un calco della versione greca. Ogni termine greco citato nel corso dell'esegesi è peraltro tradotto in maniera sistematica.

Il commento propriamente detto si dipana su due livelli, chiaramente identificabili. Il corpo del testo si concentra sull'interpretazione *cursiva* dei brani evangelici nella loro forma canonica. Per contro, nell'apparato critico, il lettore potrà reperire informazioni complementari di ogni ordine (critica testuale, informazioni storiche, letterarie ecc.) assieme a una presentazione delle diverse posizioni sostenute nella letteratura secondaria. Le bibliografie selettive poste all'inizio di ogni sezione e di ogni paragrafo segnalano i contributi che mi sono parsi importanti e che potranno alimentare l'ulteriore ricerca del lettore. Al termine di ogni pericope una conclusione cerca di presentare in forma sintetica i risultati dell'esegesi, in modo tale che il lettore possa passare liberamente dall'analisi esegetica alla parte sintetica o viceversa.

La redazione di un commentario è un'impresa di ampio respiro, nel corso della quale ho avuto il privilegio di beneficiare del sostegno di parecchi collaboratori. Georgina Fischer, la mia segretaria, Markus Anker, Christoph Schweizer e Marion Moser, miei assistenti a diverso titolo, hanno riletto e corretto le varie redazioni. Uta Poplutz, *maître-assistante*, lo ha impagina-

¹ Nella traduzione, il segno () indica che le parole tra parentesi sono incerte nella tradizione manoscritta; il segno [] segnala che le parole tra parentesi quadre sono state aggiunte alla traduzione per motivi di chiarezza.

to, ha approntato la bibliografia e diretto la preparazione del manoscritto. Tutti costoro si sono impegnati con generosità e competenza, e meritano la mia profonda riconoscenza. Pierre-André Stucki e Andreas Dettwiler sono stati i primi lettori del mio commento e mi hanno fatto dono delle loro sapienti critiche.

Il Vangelo secondo Giovanni è un testo di grande densità teologica². Non confida i suoi segreti a lettori che vanno di fretta, ma esige una lettura attenta e una continua ripresa del testo. A chi si concede il tempo necessario ad accostarsi a questo monumento della letteratura cristiana primitiva, è dato di scoprire un'interpretazione di Gesù di Nazareth di una profondità, sagacia e originalità straordinarie.

Jean Zumstein

² Per un'introduzione al Vangelo secondo Giovanni nel suo insieme, si veda J. ZUMSTEIN, *Il Vangelo secondo Giovanni*, in *Introduzione al Nuovo Testamento. Storia, redazione, teologia*, a cura di D. Marguerat, Claudiana, Torino 2004, pp. 367-393.

La preghiera di addio di Gesù¹

Giovanni 17,1-26

BIBLIOGRAFIA

AGOURIDES S., *The "High Priestly Prayer" of Jesus*, *StEv* 4 (1968), pp. 137-145; AP-
 POLD, *Oneness Motif*, pp. 194-236; AUGENSTEIN, *Liebesgebot*, pp. 89-93; BECKER
 J., *Aufbau, Schichtung und theologiegeschichtliche Stellung des Gebets in Joh 17*,
ZNW 60 (1969), pp. 56-83; BORCHERT G., *The Prayer of John 17 in the Narrative*
Framework of the Johannine Gospel, in *Gemeinschaft am Evangelium* (Festschrift
 W. Popkes), a cura di E. Brandt *et al.*, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig
 1996, pp. 11-18; BÜHNER, *Der Gesandte*, pp. 224-235, 258-261 e 293-294 (cfr.
 registro); CRANNY T., *John 17. As We Are One*, Unity Apostolate, New York
 1966; DIETZFELBINGER, *Abschied*, pp. 254-362; DODD, *Interpretazione*, pp. 509-
 517; FERREIRA J., *Johannine Ecclesiology*, JSNT.S 160, Sheffield Academic Press,
 Sheffield 1998; GEORGES A., *L'"heure" de Jean 17*, *RB* 61 (1954), pp. 392-397;
 GIBLET J., *Sanctifiez-les dans la vérité (Jean 17,1-27)*, *BCV* 19 (1957), pp. 58-72;
 HOEGEN-ROHLS, *Johannes*, pp. 230-255; KÄSEMANN, *Letzter Wille*; LATTKE M.,
Einheit im Wort, *StANT* 41, Kösel, München 1975, pp. 194-206; LAURENTIN A.,
We attah-kai nyn, *Bib.* 45 (1964), pp. 168-197 e 413-432; MALATESTA E., *The Lite-*
rary Structure of John 17, *Bib.* 52 (1971), pp. 190-214; MICHEL O., *Das Gebet des*
scheidenden Erlösers, *ZStH* 18 (1941), pp. 521-534; MOLONEY F.J., *To Make God*

¹ Giov. 17 è chiamato tradizionalmente la «preghiera sacerdotale». «L'appellativo, suggerito da Clemente di Alessandria (*In Joh.* XI,8; PG 74,505; Ruperto di Deutz [PL 169,764], cfr. SCHNACKENBURG III, p. 269 [nota 2]), risale a uno dei padri del luteranesimo, David Citraeus (1531-1600)» (LÉON-DUFOUR III, p. 353 [nota 7]). Non è tuttavia corretta, dato che fa leva su un'interpretazione sacrificale del verbo ἀγιάζειν («santificare») in 17,19 e identifica Gesù con l'autentico sommo sacerdote ebraico descritto nell'Epistola agli Ebrei (9,11-12; 10,5-10.11-14). Certo, il Cristo giovanneo presenta tratti comuni al sommo sacerdote ebraico nella misura in cui intercede presso Dio per i suoi. Mai, però, nel quarto vangelo, egli è presentato nella funzione di sommo sacerdote. Per contro, il suo ruolo di intercessore è confermato in I Giov. 2,1, questa volta per l'epoca post-pasquale.

Known. A Reading of John 17:1–26, in: ID., *The Gospel of John. Text and Context*, Brill, Leiden 2005, pp. 284-312; MORRISON C.D., *Mission and Ethic. An Interpretation of John 17*, *Interp.* 19 (1965), pp. 259-273; ONUKI, *Gemeinde*, pp. 167-182; POELMANN R., *The Sacerdotal Prayer: John 17*, "Lumen Vitae" 20 (1965), pp. 43-66; DE LA POTTERIE I., *Consécration ou sanctification du chrétien d'après Jean 17?*, in *Le sacré. Etudes et recherches. Actes du colloque organisé par le Centre international d'études humanistes et par l'Institut d'études philosophiques de Rome*, Aubier, Paris 1974, pp. 339-349; ID., *Vérité II*, pp. 706-787; RIGAUX B., *Les destinataires du IV^e Evangile à la lumière de Jn 17*, *RTL* 1 (1970), pp. 289-319; ID., *Die Jünger Jesu in Joh 17*, *TThQ* 150 (1970), pp. 202-213; RITT H., *Das Gebet zum Vater*, *FzB* 36, Echter, Würzburg 1979; RUIS, *Missionsgedanke*, pp. 222-255; SCHNACKENBURG R., *Gloria e unità (Giov. 17,22-24)*, in ID., *Il vangelo di Giovanni IV*, pp. 214-225; ID., *Strukturanalyse von Johannes 17*, *BZ* 17 (1974), pp. 196-202; SCHOLTISSEK, *In ihm sein*, pp. 327-339; SIMOENS Y., *La gloire d'aimer. Structures stylistiques et interprétation dans le Discours de la Cène*, *AnBib* 90, Biblical Institute Press, Rome 1981, pp. 174-199; SPRECHER M.-T., *Einheitsdenken aus der Perspektive von Joh 17*, *EHS* 23.495, Peter Lang, Frankfurt am Mein 1993; THÜSING W., *Die Bitten des johanneischen Jesus in dem Gebet Joh 17 und die Intention Jesu von Nazareth*, in *Die Kirche des Anfangs (Festschrift H. Schürmann)*, a cura di R. Schnackenburg et al., Herder, Freiburg im Breisgau 1978, pp. 307-337; ID., *Herrlichkeit und Einheit*; VANHOYE A., *L'oeuvre du Christ, don du Père (Jn 5,36 et 17,4)*, *RSR* 48 (1960), pp. 377-419; WINTER, *Vermächtnis*, pp. 254-257, 285-289; ZUMSTEIN J., *L'adieu de Jésus aux siens. Une lecture intertextuelle de Jean 13–17*, in *Raconter*, pp. 207-222; ID., *Le passé transfiguré. L'histoire sub specie aeternitatis selon Jean 17*, in *Histoire et herméneutique (Mélanges G. Hammann)*, a cura di M. Rose, Labor et Fides, Genève 2002, pp. 431-440.

ANALISI

1. Il cap. 17 forma un'unità coerente e ben delimitata. Al ταῦτα ἐλάλησεν («dichiarò queste cose») di 17,1, che segna la fine dei discorsi di addio, corrisponde il ταῦτα εἰπὼν («avendo detto queste cose») di 18,1, che segnala la fine della preghiera di addio, il ritorno alla narrazione e l'ingresso nel racconto della Passione. Il contesto di tale preghiera di addio merita una disamina. Da un punto di vista narrativo, la situazione presupposta è sempre quella dell'addio di Cristo ai suoi². Difatti, il concatenamento discorso di addio –

² In accordo con la ricerca recente (cfr. SCHNACKENBURG III, p. 272, nota 7), non è opportuno collocare la preghiera di addio in un luogo (la sala dell'ultimo pasto o lungo il cammino che porta al giardino degli ulivi o al Tempio) o in un tempo particolari. Anzi, essa non va separata dalla situazione di addio per farne un'assunzione di parola totalmente separata dalla storia (così GEORGES, *L'heure de Jean 17*, p. 394). Essa è pronunciata alle soglie dell'«ora» escatologica che segna l'innalzamento e la glorificazione del Figlio (cfr. 17,1b).

5. La preghiera di addio di Gesù (Giov. 17,1-26)

preghiera è attestato nella letteratura giudaica di epoca neotestamentaria³. Ciò nonostante, riveste un significato particolare nella narrazione giovannea. Dopo aver spiegato, nei discorsi di addio, ai discepoli il senso della propria dipartita, il Cristo giovanneo volge lo sguardo verso il cielo (17,1b) e figura in tal modo il proprio ritorno al Padre. Il locutore della preghiera di addio è presentato da due punti di vista: da una parte, ha i tratti del Gesù terreno alla vigilia della sua Passione, che prende congedo dai discepoli per fare ritorno verso il Padre; dall'altra, questo Cristo in cammino verso la croce si esprime retrospettivamente sulla sua opera ormai compiuta; ha già acquisito la statura del Cristo innalzato e glorificato⁴.

2. Per stabilire la *struttura* del cap. 17⁵, conviene prestare attenzione ai differenti momenti della preghiera. Vengono espresse tre intenzioni: Cristo prega innanzitutto per la propria glorificazione (v. 1), quindi per i discepoli che gli stanno accanto (v. 9), e infine per i discepoli di seconda mano (v. 20). Nella struttura tripartita che prende in tal modo forma, un problema particolare è posto dai vv. 6-8. Vanno messi direttamente in relazione con ciò che segue (vv. 9-19) o con ciò che precede (vv. 1-5), oppure si tratta di un'unità indipendente⁶? Due osservazioni si rivelano importanti nel contesto: da una parte, i vv. 6-8 non contengono una particolare richiesta; dall'altra, riprendono il tema della rivelazione affrontato al v. 4. Conviene perciò unirli all'inizio della preghiera, onde avere un testo formato da tre parti: 1-8, 9-19 e 20-26. Ogni parte si suddivide a sua volta in due sotto-sezioni: (a) il Cristo giovanneo prega per la propria glorificazione (1-5), prima di ricordare l'opera di rivelazione che ha compiuto tra i suoi (6-8); (b) due intenzioni strutturano la preghiera per i discepoli rimasti nel mondo: la richiesta di

³ Nella tradizione veterotestamentario-giudaica, dopo aver tenuto un discorso di addio, il patriarca o l'eroe che si congeda dai suoi pronuncia un'ultima preghiera. Un simile ben attestato dispositivo letterario fa propendere contro l'ipotesi degli spostamenti (cfr. ad es. BULTMANN, pp. 349-351, che propone di situare la preghiera di addio prima dei due discorsi dei capp. 13 - 16).

⁴ Cfr. ZUMSTEIN, *Le passé transfiguré*, pp. 432-435. Secondo BULTMANN, p. 373, è la comunità, e di per ciò stesso il Cristo glorificato, a esprimersi in Giov. 17. Nella stessa direzione, CULPEPPER, *Anatomy*, p. 37; O'DAY, pp. 789-790; ID., «*I Have Overcome the World*» (John 16:33). *Narrative Time in John 13-17*, "Semeia" 53 (1991), pp. 151-166 (qui p. 157). DODD (*Interpretazione*, p. 512) vede nella preghiera di addio la figura dell'ascensione di Cristo: «La preghiera è realmente una unione del Figlio col Padre. [...] Il "viaggio" di Cristo al Padre non consiste né in uno spostamento spaziale come può essere l'ascensione corporea in cielo, né nella morte fisica. Esso è costituito dall'ascesa spirituale verso Dio, in cui si realizza l'aspetto più profondo di ogni preghiera autentica».

⁵ Lo stabilimento della struttura del cap. 17 è difficile e controverso. Un'idea della discussione è disponibile in BECKER II, pp. 610-611; ID., *Aufbau*, pp. 57-60; O'DAY, p. 788; SCHNACKENBURG III, pp. 269-270; RITT, *Das Gebet*, pp. 92-147; WINTER, *Vermächtnis*, pp. 285-289.

⁶ BARRETT, pp. 499, 505; BEASLEY-MURRAY, pp. 295-296; BULTMANN, p. 380; SCHNACKENBURG III, p. 270, uniscono i vv. 6-8 a ciò che segue, mentre HOSKYNs, pp. 498-499; BROWN, p. 913; THYEN, p. 682; MOLONEY, pp. 400-401, li collegano a ciò che precede.

protezione divina (9-15) e quella della consacrazione (17-19); (c) riguardo ai discepoli di seconda mano, il Cristo giovanneo incentra la propria intercessione sulla loro necessaria unità (20-23) prima di concludere con un appello alla comunione escatologica (24-26)⁷.

Il *movimento argomentativo* che attraversa la preghiera è dominato dal tema dell'addio: se la venuta dell'«ora» (v. 1b) e la necessaria separazione da essa implicata costituiscono il punto di partenza dell'argomentazione, è tuttavia l'instaurazione della comunità escatologica a rappresentarne il punto di arrivo (v. 24). La tesi decisiva della preghiera è formulata in 1b-2: fine ultimo della glorificazione del Figlio è il dono della vita eterna ai credenti, come d'altronde è confermato dall'inclusione $\delta \delta \acute{\epsilon} \delta \omega \kappa \alpha \varsigma \alpha \upsilon \tau \hat{\omega} / \mu \omicron \iota$ (vv. 2 e 24: «coloro che tu mi hai dato»).

3. Conformemente alla prospettiva che abbiamo adottato, interpretiamo il testo nella sua forma finale, tanto più che testimonia un'incontestabile unità letteraria. Il lavoro della scuola giovannea consiste, in primo luogo, nella *contestualizzazione* di questa preghiera nella globalità del vangelo. Se il secondo discorso di addio (15 - 16) si presenta come una rilettura del primo (13,31 - 14,31), la preghiera di addio non è semplicemente un frammento indipendente, aggiunto unicamente per convenzione letteraria al termine dei discorsi di addio (cfr. il concatenamento discorsi di addio – preghiera di addio nella letteratura veterotestamentario-giudaica). Ultimo discorso di Cristo prima della Passione, essa forma, in modo sorprendente, un'inclusione con il prologo del vangelo (cfr. i riferimenti a 1,1-2 in 17,24). Wilckens⁸ ha indubbiamente ragione di affermare che, al pari del prologo, la preghiera di addio è un testo che cade a strapiombo sulla narrazione. Se il prologo fissa il quadro ermeneutico in cui va letto il vangelo, affermando «l'origine» di Cristo (e in tal modo formulando l'identità fondamentale dell'Inviato), la preghiera di addio svela il compimento e la finalità della sua missione. La missione di Cristo di cui parla la narrazione è in tal modo inquadrata dalla spiegazione della sua origine e del suo approdo.

Il lavoro della scuola giovannea è in secondo luogo un'*opera di ricezione e di riconfigurazione*. Per comporre il suo testo, l'istanza autoriale non ricorre a nuovi argomenti, né introduce nuovi motivi, ma riprende temi sparpagliati in tutto il vangelo⁹ e in particolare nei discorsi di addio¹⁰.

Per il vangelo, eccezion fatta per i discorsi di addio, si noterà la ripresa di diversi temi: la preesistenza di Cristo (1,1-2 in 17,5.24); il suo potere di giudicare (5,20-27 in 17,2); 6,51-58 in 17,2.19.21.23; le dichiarazioni sull'unità (10,16.30; 11,52 in 17,11.20.23); il vocabolario dell'immanenza in 6,56; 10,38; 14,10-11.17.20.23; 15,1-8 e 17,21-23; il

⁷ Con BROWN, pp. 911-914; MOLONEY, *To Make God Known*, pp. 288-291; THYEN, p. 682.

⁸ WILCKENS, p. 326.

⁹ Cfr. il catalogo di K. SCHOLTISSEK, *Das hohepriestliche Gebet Jesu. Exegetisch-theologische Beobachtungen zu Joh 17,1-26*, *TThZ* 109 (2000), pp. 199-218 (qui p. 205).

¹⁰ Cfr. WINTER, *Vermächtnis*, p. 288; ZUMSTEIN, *L'adieu*, pp. 219-221.

5. La preghiera di addio di Gesù (Giov. 17,1-26)

tema dell'amore (ad es. 3,16-17 in 17,23.24.26); la nettissima corrispondenza tematica tra 13,1-38 e 17¹¹; la riscrittura delle preghiere di Gesù di 11,41-42 e 12,27-29 nel cap. 17; la ripresa della tematica del pastore del cap. 10 nel cap. 17.

Per i discorsi di addio, si noterà la ripresa del motivo dell'«ora» (13,1; 16,32 in 17,1); la glorificazione reciproca del Padre e del Figlio (13,31.32; 14,13 in 17,1.4.5.10.22.24); Gesù, datore della vita (14,6.19 in 17,2.3); la fedeltà dei discepoli alle parole di Cristo o di Dio (14,23.24 in 17,6.8); ciò che appartiene a Gesù appartiene anche al Padre (16,15 in 17,9.10); i discepoli sono nel mondo senza essere del mondo (13,1; 15,19; 16,33 in 17,11.14.16); Gesù lascia il mondo e va verso il Padre (13,1.33.36; 14,2-4.12.28; 16,5.7.28 in 17,11-13); la promessa della gioia perfetta (15,11; 16,20-22.24 in 17,13); la comunità è esposta all'odio del mondo (15,18-21; 16,2-4a.20-22.33 in 17,14); i discepoli sono amati da Dio (14,21.23; 16,27 in 17,23.26); la promessa del ritrovarsi insieme escatologico (14,2-3 in 17,24); il rifiuto della rivelazione da parte del mondo (14,17.22; 15,18-25; 16,2-4a.8-9.20.33 in 17,25); la presenza del Cristo innalzato nella comunità (14,18-23.25-26; 15,4-5.7.9-11.26-27; 16,13-15.22-23 in 17,23.26).

Il tema dominante che tiene insieme questa riconfigurazione di motivi teologici è la problematica della rivelazione considerata al tempo stesso retrospettivamente e nella sua finalità¹². Il contenuto di tale rivelazione risiede nell'unità tra il Padre e il Figlio e nel modo in cui i credenti sono associati a una simile unità. Non è dunque esagerato affermare che la preghiera di addio porta a compimento la rivelazione teologica intrapresa nei capp. 1 - 16 e costituisce, a tale titolo, l'approdo e la sintesi della teologia giovannea¹³.

4. La ricerca di *paralleli storico-religiosi* va condotta in due direzioni. Da un lato, conviene mostrare ciò che questa preghiera deve alla tradizione veterotestamentario-giudaica, e perfino gnostica. Molti, infatti, sono i testi in cui figura il genere della preghiera di addio nella letteratura veterotestamentario-giudaica¹⁴. Deut. 31,30 - 32,47 ricorda il cantico pronunciato da Mosè subito prima di morire; I Cron. 29,10-19 la preghiera di Davide prima del suo decesso. Diversi scritti della letteratura di tipo testamentario terminano con una breve preghiera di lode (*Test. Giob.* 43,1-17; *Test. Isac.* 8,6-7; *Test. Giac.* 8,6-9; cfr. Giov. 17,1-5.24). Nel *Libro dei Giubilei*, prima di morire, Mosè (1,19-21), Noè (10,3-6) e Abramo (22,7-9; 23,1) pronunciano tutti una preghiera. Lo stesso vale per Mosè nel *Libro delle antichità bibliche* (19,8-9) e per Eva nella *Vita greca di Adamo ed Eva* (42,4-8). Nella letteratura gnostica, segnaliamo la preghiera che conclude il primo trattato del *Poimandres*

¹¹ Cfr. MOLONEY, p. 401; THYEN, p. 681.

¹² Con MOLONEY, *To Make God Known*, p. 310.

¹³ Se BECKER II, p. 612, è d'accordo nel vedere in Giov. 17 una sintesi della teologia giovannea, egli ritiene peraltro che la preghiera sacerdotale non esprima più il pensiero dell'evangelista, bensì della «redazione ecclesiastica» e, a tale titolo, sia testimone di importanti modifiche nella comprensione del dualismo, della cristologia e dell'escatologia (*Aufbau*, pp. 79-83).

¹⁴ Si veda BECKER II, p. 529; MOLONEY, pp. 404-405; WENGST, p. 613; WILCKENS, pp. 327-328.

(1,31-32) e quella posta al termine del tredicesimo trattato del *Corpus Hermeticum* (XIII,21-22)¹⁵.

D'altra parte, mentre Giov. 17 si iscrive nel solco di una lunga tradizione, conviene rilevare a quale sorta di inflessione del genere il lettore sia posto dinanzi. Questo brano non è una preghiera di addio nel senso comune del termine, dato che l'orante non è un uomo ordinario, ma il Figlio che è una sola cosa col Padre e che può perfino pronunciare il sorprendente «io voglio» del v. 24; certo, è in procinto di morire, ma la sua morte è il luogo della sua glorificazione e del suo innalzamento presso il Padre. A esprimersi è al tempo stesso il Cristo che cammina verso la croce e il Cristo glorificato (cfr. punto 1)¹⁶.

5. *La preghiera di addio e le preghiere neotestamentarie.* La critica ha talvolta accostato la preghiera giovannea di addio al «Padre nostro», rilevando queste tre similitudini: l'invocazione «Padre» (Giov. 17,1b par. Mt. 6,9 e Lc. 11,2), la domanda legata al riconoscimento del nome di Dio (Giov. 17,6.11.26 par. Mt. 6,9 e Lc. 11,2) oltre a quella della preservazione dal male (Giov. 17,15 e Mt. 6,13). Dedurre, basandosi su questi elementi, che Giov. 17 si trova in un rapporto di intertestualità con il Padre nostro¹⁷ è un'ipotesi decisamente fragile. Difatti, le due preghiere sono separate da un vero e proprio abisso: mentre il Padre nostro è una preghiera consegnata da Gesù ai discepoli, la preghiera di addio porta al linguaggio il rapporto esclusivo esistente tra il Cristo giovanneo e suo Padre. Difficile vedere come un credente avrebbe potuto far propria questa preghiera quale espressione del suo rapporto con Dio, o come un officiante del culto cristiano primitivo avrebbe potuto pronunciare tale orazione in prima persona e recitarla davanti all'assemblea¹⁸. Se pare poco verosimile poter cogliere nella preghiera di addio «un gioco intertestuale» con il Padre nostro, per contro è fondato l'accostamento di Giov. 17 a un altro testo sinottico: l'inno di giubilo (Mt. 11,25-27; Lc. 10,21-22). In quel passo, come pure in Giov. 17, Cristo si rivolge al Padre nella sua funzione di Rivelatore. È colui nelle cui mani Dio ha messo ogni cosa, che ha un legame di conoscenza reciproca con il Padre e che reca la rivelazione a coloro che Dio si è scelto.

¹⁵ Cfr. *La rivelazione segreta di Ermete Trismegisto*, a cura di P. Scarpi, vol. I, Fondazione Lorenzo Valla-Arnoldo Mondadori Editore, Milano 2009, pp. 209-211.

¹⁶ Cfr. KÄSEMANN, *Letzter Wille*, pp. 17-19: «A parlare non è un uomo nel bisogno, ma il Rivelatore».

¹⁷ Cfr. W.O. WALKER, *The Lord's Prayer in Matthew and John*, NTS 27 (1982), pp. 237-256, e THYEN, p. 695.

¹⁸ Cfr. BARRETT, p. 485; BECKER II, p. 510. La preghiera giovannea di addio è stata spesso accostata alla grande azione di grazie eucaristica della *Didachè* (*Did.* 10), deducendo da ciò che il suo *Sitz im Leben* era la liturgia eucaristica. Tuttavia sia BARRETT, p. 485, sia THYEN, pp. 679-680, concordano nel ritenere che un simile accostamento sia decisamente improbabile, dato che la preghiera di Giov. 17 può essere pronunciata solo da Cristo e non è trasmissibile.

5. La preghiera di addio di Gesù (Giov. 17,1-26)

Il lettore, infine, potrà associare con profitto Giov. 17 a due ulteriori testi pronunciati da Cristo nel quarto vangelo: 11,41-43 e 12,27-28. In quei due brani figurano infatti i temi che saranno in seguito sviluppati in Giov. 17: l'unità (di azione e di parola) tra il Padre e il Figlio, l'invio del Figlio da parte del Padre onde rivelare quest'ultimo agli occhi del mondo, l'accettazione della Passione come compimento della missione affidata e la glorificazione a essa legata.

6. Conviene infine sottolineare il *dispositivo ermeneutico* operante in questa preghiera esclusiva tra Cristo e Dio. Il Cristo giovanneo si pone davanti a Dio per esprimere il rapporto di tipo unico che li lega. In tale ricapitolazione vengono radunati e formulati l'origine della rivelazione, la sua realizzazione e il suo compimento. Si tratta di un gesto carico al tempo stesso di una dimensione cristologica e pragmatica. La postura dell'orante assunta da Cristo nel suo ultimo discorso manifesta in modo chiaro la sua identità: egli è certamente una sola cosa con Dio nell'ordine della rivelazione in seno alla storia, ma resta distinto da lui, sottomesso al Padre: prega.

La preghiera esclusiva tra il Figlio e suo Padre ha quindi una dimensione pragmatica degna di essere rilevata: a livello della storia raccontata, l'ultimo grande discorso del Cristo giovanneo – che riformula il nocciolo della rivelazione – non è più rivolto ai discepoli, ma a Dio. Il lettore post-pasquale può accedervi, tuttavia in modo *indiretto*¹⁹. Diventa testimone di una parola essenziale che peraltro non gli è destinata in maniera esplicita. Il rapporto esclusivo tra Dio e Gesù, che costituisce il fondamento e il contenuto della rivelazione, non potrebbe essere oggetto di un insegnamento diretto. Può essere comunicato solo indirettamente, e nel linguaggio della preghiera.

Indicazione della situazione (17,1a)

TRADUZIONE

1a Gesù dichiarò queste cose, quindi, alzando gli occhi al cielo, disse:

SPIEGAZIONE

L'indicazione della situazione del v. 1a attrae l'attenzione del lettore su due punti. Da una parte, i discorsi di addio rivolti ai discepoli per permet-

¹⁹ Aspetto ben rilevato da O'DAY, p. 798.

tere loro di cogliere il senso dell'imminente dipartita di Gesù sono terminati²⁰. Come segnala la formula «Gesù dichiarò queste cose», la preghiera di addio che Cristo sta per pronunciare non ne fa parte; essa introduce un nuovo livello di riflessione²¹. D'altra parte, gli occhi levati verso il cielo²² segnalano che Cristo adotta la postura dell'orante: è ormai a Dio che guarda. Di fronte al Padre, e sapendosi in perfetta comunione con lui, Cristo fa il bilancio di ciò che ha fatto e abbozza le condizioni da adempiere in vista del compimento e della perpetuazione della sua opera. Rimette a Dio il suo mandato onde assicurare l'avvenire della rivelazione. La tematica dei discorsi di addio è così ripresa per l'ultima volta, ma *coram Deo*. La presenza dei discepoli non è citata, anche se sono al cuore di questa preghiera pronunciata da colui che sta per lasciarli (cfr. v. 13). Al pari del lettore, sono uditori indiretti di una parola che li riguarda, ma che è pronunciata da colui che se ne va.

²⁰ Così come aveva segnato la fine dell'insegnamento pubblico di Gesù (12,36b), la formula ταῦτα ἐλάλησεν Ἰησοῦς («Gesù dichiarò queste cose») segnala la conclusione dell'istruzione impartita ai discepoli. Cfr. anche 8,30.

²¹ SCHNACKENBURG III, pp. 271-272: «Ai "discorsi di addio" ai discepoli [...] segue la preghiera per i discepoli al momento del commiato» (i corsivi sono nostri).

²² Cfr. 11,41. Il cielo (οὐρανός) «simbolizza la sfera trascendente di Dio, alla quale Gesù appartiene ed è unito (cfr. 1,51; anche 12,28)» (SCHNACKENBURG III, p. 272; cfr. anche FLAVIO GIUSEPPE, *Antichità giudaiche* XI,5,6 [preghiera di Neemia: «alzando gli occhi al cielo, dice»]). È contrapposto alla terra (v. 4: ἐπὶ τῆς γῆς). L'espressione «alzare gli occhi» (ἐπαίρειν τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ) riecheggia il Sal. 123,1 e Giob. 22,26. DIETZFELBINGER (II, pp. 196-197) ricorda giustamente che nel giudaismo ci si chiedeva se per pregare non fosse meglio orientare il proprio volto più che verso il cielo in direzione del Tempio e dunque di Gerusalemme. Secondo una consegna successiva, si suggerisce di orientare lo sguardo verso la terra, ma il cuore verso l'alto in direzione di Dio. Nella tradizione di Gesù, il gesto dell'alzare gli occhi al cielo è registrato a più riprese (Mc. 6,41; 7,34; Giov. 11,41); come attesta Lc. 18,13 (cfr. At. 7,55), tale atteggiamento non era tuttavia proprio di Gesù. Una simile postura orante era forse quella vigente nelle comunità giovanee (BECKER II, p. 517; BLANK IV/2, p. 252). Il movimento gnostico conosce una riflessione analoga, cfr. *La rivelazione segreta di Ermete Trismegisto*, p. 95: «Chi potrebbe celebrarti, o renderti lode rivolgendosi a te? E da che parte dirigerò il mio sguardo per lodarti? In alto, in basso, dentro, fuori? [V,10]».

Richiesta di essere glorificato e ricordo dell'opera compiuta (17,1b-8)

La richiesta di essere glorificato (17,1b-5)

TRADUZIONE

1b Padre, è giunta l'ora, glorifica tuo Figlio affinché il²³ Figlio ti glorifichi, 2 [e affinché] secondo il potere che tu gli hai dato su ogni carne, egli dia la vita eterna a tutti coloro che tu gli hai dato²⁴. 3 Ma la vita eterna è che conoscano te, l'unico vero Dio, e colui che hai inviato, Gesù Cristo. 4 Io ti ho glorificato sopra la terra, avendo compiuto²⁵ l'opera che mi hai dato da fare²⁶. 5 E ora, Padre, glorificami presso di te con quella gloria che avevo²⁷ presso di te²⁸ prima che il mondo fosse²⁹.

SPIEGAZIONE

V. 1b. L'invocazione «Padre» (πάτερ)³⁰ sottolinea immediatamente il rapporto particolare di intimità che prevale tra Gesù e Dio: è il Figlio a rivolgersi al Padre³¹. Il Dio invocato da Cristo ha un volto ben preciso: lungo l'arco di

²³ Importanti manoscritti (A D 9) leggono «tuo Figlio»; il testo breve, non di meno, è più solidamente attestato (8 B C* W).

²⁴ SCHNACKENBURG III, p. 274: «Anche per i destinatari della vita è aggiunto un πᾶν, e tutta la frase, come *nominativus pendens* (che poi è ripreso a senso con αὐτοῦς), è messa enfaticamente in principio. [...] È anche possibile ritenere un anacoluto il πᾶν κτλ. anticipato, cfr. BDR par. 466,3; per la costruzione a senso cfr. BDR par. 282,3».

²⁵ τελειώσας: participio aoristo! Il verbo τελειώω è ambivalente: mette l'accento o sulla scadenza (LÉON-DUFOUR [III, pp. 356, 364], traduce: «conducendo a termine») o sull'aspetto qualitativo (BJ: «portando a buon fine»).

²⁶ BARRETT, p. 504, osserva che lo ἵνα esplicitivo fa le veci dell'infinito.

²⁷ Alcuni mss. (8*, 579) leggono ἦν invece di εἶχον, vale a dire: «la gloria che era presso di/con te» o «la gloria mediante la quale ero presso di/con te» (BROWN, p. 903).

²⁸ La tradizione testuale esita riguardo alla presenza di due espressioni con παρά e alla loro collocazione nella frase. Peraltro, la seconda di esse, retta da παρά σοί, può essere collegata sia a «la gloria che avevo» che a «prima che il mondo fosse».

²⁹ Alcuni mss. leggono γενέσθαι invece di εἶναι (influenza di 8,58?). Come ricorda BROWN, p. 903, nel vangelo, il verbo «essere» è applicato a Cristo, mentre il verbo «venire all'esistenza» è applicato al mondo.

³⁰ La stessa invocazione «Padre» apre anche le altre due preghiere del Cristo giovanneo: cfr. 11,41; 12,27. Come rileva giustamente LÉON-DUFOUR III, p. 357: «Si nota che tutte e tre sono state pronunciate davanti alla morte, nella certezza che essa verrà superata».

³¹ Il termine «Padre» figura con eccezionale frequenza nel cap. 17 (cfr. 1.5.21.24, e in forma modificata ai vv. 11 [πάτερ ἄγιε] e 25 [πάτερ δίκαιε]). Sempre impiegato al vocativo

tutta la preghiera è presentato come il datore di ogni cosa³². La presa di parola da parte di Cristo è motivata dall'imminenza della Passione. L'espressione «è giunta l'ora» (ἐλήλυθεν ἡ ὥρα) si riferisce alla croce ormai ineluttabile e presentata da Giov. come il luogo della glorificazione del Figlio (cfr. 12,23) e del suo ritorno verso il Padre (cfr. 13,1)³³. L'«ora» che è arrivata non è semplicemente un'ora importante, ma è l'ora della svolta escatologica: il nuovo eone che ha inizio è quello della presenza definitiva della salvezza³⁴.

La preghiera nel suo insieme è posta in tal modo sotto il segno della morte ormai prossima del Figlio: Cristo sa di essere al termine del proprio cammino e presenta a Dio tale momento perché riceva senso e contenuto. Con la richiesta «glorifica tuo Figlio» (cfr. 13,31-32) egli chiede a Dio di fare della sua morte non lo spazio della sua assenza, ma della sua presenza attiva e rivelatrice³⁵.

Facendo della glorificazione il contenuto della richiesta iniziale della preghiera di addio, il testo riprende il tema che inaugura i discorsi di addio (13,31-32) per svilupparlo in modo specifico. Come rileva a giusto titolo Becker³⁶, la terminologia Padre-Figlio ha preso il posto di quella Dio-Figlio dell'uomo. Le asserzioni del v. 2 sono nuove, come nuovo è altresì il riferimento alla preesistenza (cfr. v. 5).

Il concetto di glorificazione comporta difatti due itinerari di senso. Innanzitutto la dimensione del riconoscimento: chiedendo a Dio di glorificarlo, il Cristo giovanneo sollecita riconoscimento e approvazione. Quindi la dimensione della manifestazione: sollecitando da Dio la propria glorificazione, Gesù gli chiede di fare atto di presenza attiva. Dinanzi all'imminente e ormai ineluttabile scadenza della croce, Gesù chiede a Dio di riconoscerlo e di manifestarsi attraverso il suo destino. La glorificazione del Figlio avviene nel suo innalzamento presso Dio e nella possibilità che Dio gli dà di proseguire la sua missione (12,32).

(la tradizione testuale oscilla tra vocativo e nominativo, che in tal caso ha senso vocativo, cfr. BDR par. 147), esso non indica genericamente il Padre degli esseri umani, come avviene nel «Padre nostro», ma solamente il Padre del Cristo giovanneo. Tra gli elementi in gioco nella preghiera vi è per l'appunto l'associazione dei discepoli a tale rapporto di natura unica. Il Padre di Gesù diverrà padre dei discepoli solo in 20,17.

³² Cfr. il verbo «dare» (δίδωμι), che qualifica Dio per tutto il cap. (vv. 2.4.6.7.9.11.12.22.24). Fatto sottolineato nella fattispecie da A. VANHOYE, *L'oeuvre du Christ*, pp. 387-391.

³³ Cfr. anche 7,30; 8,20; 12,27, che mostrano chiaramente come «l'ora» in questione sia quella della Passione. BARRETT, p. 501, scrive giustamente: «Il vangelo nella sua globalità muove verso tale punto, e da esso Giovanni vede la possibilità dell'emergere della fede e della chiesa cristiane».

³⁴ Su questo punto, si veda BLANK IV/2, p. 253, e BULTMANN, p. 374.

³⁵ Il verbo «glorificare» (δοξάζω) descrive la manifestazione eclatante di Dio tra gli esseri umani.

³⁶ BECKER II, p. 619.

5. La preghiera di addio di Gesù (Giov. 17,1-26)

Tale richiesta non è peraltro fine a se stessa. Se il Cristo giovanneo formula una simile domanda, lo fa al fine di glorificare il Padre³⁷. L'inizio della preghiera introduce così un nuovo elemento nella tematica della glorificazione, quello della necessaria interdipendenza tra la glorificazione del Padre e del Figlio (cfr. 13,31-32). L'interdipendenza in questione è comprensibile in termini di rivelazione: nella misura in cui il Padre riconosce il Figlio e agisce attraverso di lui, egli permette al Figlio di rivelarlo e di attestarne in mezzo agli esseri umani. Bisogna legare la glorificazione del Padre tramite il Figlio a un momento o a un'epoca ben precisi? L'esordio del v. invita il lettore a volgersi verso la croce e a vedere in essa l'innalzamento del Figlio. Alcuni interpreti³⁸, tuttavia, discernono nella proposizione finale un'allusione all'epoca post-pasquale: essendo innalzato, Cristo sarà messo in condizione di continuare la sua opera rivelatrice. Se l'apertura verso il futuro di questa proposizione finale è innegabile, bisogna non di meno rilevare che, in Giov., il Cristo innalzato è inseparabile dal crocifisso (cfr. 20,24-29). In breve, il v. 1 annuncia la tematica centrale della preghiera di addio: la glorificazione del Figlio assicura l'avvenire della rivelazione.

Il v. 2 dà corso e conferisce scopo alla glorificazione richiesta al v. 1. Se Cristo rivolge una siffatta preghiera al Padre, è perché (καθώς³⁹) Dio ha conferito al Figlio autorità sull'insieme degli esseri umani⁴⁰. Tale potere non è legato all'innalzamento (cfr. l'aoristo ἔδωκες⁴¹), ma ha accompagnato Cristo per tutto il suo ministero terreno. In quanto Rivelatore, il Figlio rappresenta integralmente Dio nel mondo. La finalità di tale potere è indicata nella

³⁷ Stessa struttura argomentativa in *Od. Sal.* 10,4 («Presi coraggio e mi feci forza, mi impossessai del mondo. Ciò fu per me la gloria dell'Altissimo e di Dio mio Padre») (*Écrits apocryphes chrétiens* I, p. 695). Il congiuntivo ἵνα ... δοξάσῃ («affinché egli [...] glorifichi») è un congiuntivo rivolto verso il futuro (BARRETT, p. 504).

³⁸ SCHNACKENBURG III, p. 273: «La proposizione finale è come una cerniera, che dell'insediamento di Gesù nella gloria presso il Padre fa inevitabilmente la comunicazione della salvezza ai credenti»; BECKER II, p. 619.

³⁹ Il καθώς ha senso causale: «per il fatto che». Cfr. BDR par. 453/2; BAUER-ALAND, col. 794.

⁴⁰ πᾶσα σὰρξ («ogni carne») è un semitismo che designa l'insieme dell'umanità (cfr. Is. 40,5 LXX). L'espressione è neutra (BROWN, pp. 899-900) oppure già risente del dualismo «carne-spirito» (BECKER II, pp. 620-621)? L'accento cade in questa sede sull'universalità, cfr. Is. 40,5 LXX (THYEN, p. 683).

⁴¹ L'aoristo può riferirsi all'autorità conferita al Figlio perché assuma il suo ministero terreno (cfr. 1,32-33), oppure all'inizio memorabile evocato nell'incipit del prologo (BARRETT, p. 502: «Il Figlio riceve autorità dal Padre inteso come *fons divinitatis*»). L'uso dell'aoristo si adatta meglio al tempo dell'incarnazione che non a una situazione al di fuori del tempo. Diversamente SCHNACKENBURG III, p. 273 (nota 10), per il quale l'aoristo non permette affatto di escludere che il dono dell'autorità sia legato alla glorificazione; al contrario, Cristo ha ricevuto con essa autorità su ogni carne. Cfr. anche Mt. 11,27 par. Lc. 10,22; Mt. 28,18. Si veda altresì il *Corpus Hermeticum* I,27, dove Ermete è investito dell'onnipotenza da Poimandres («E io, dopo aver reso grazie e levato lodi al padre di tutte le cose, ricevetti da Poimandres il permesso di andarmene, ormai intriso di potenza») [*Rivelazione segreta di Ermete Trismegisto*, p. 45]).

proposizione finale (ἵνα⁴²) che conclude il v. Essa consiste nel dono⁴³ della vita eterna (cfr. 5,21-27)⁴⁴. Il potere di Cristo è perciò fondamentalmente un potere soteriologico⁴⁵. Malgrado ciò, anche se un simile potere si esercita sull'insieme degli esseri umani (πᾶσα σάρξ), solo un piccolo gruppo, «tutti coloro che tu gli hai dato»⁴⁶, è beneficiario della vita eterna. Il testo evidenzia perciò uno scarto tra l'universalità dell'offerta salvifica e la sua ricezione da parte di una minoranza (cfr. anche 10,27-28; I Giov. 2,23-25). L'impiego del verbo «dare» (cfr. il perfetto δέδωκας⁴⁷) sottolinea tuttavia che l'appartenenza al gruppo non è frutto di una decisione individuale, ma è grazia, e riposa unicamente sulla grazia. La tematica della predestinazione si impone perciò al lettore (cfr. 12,37-41; 15,16), ma è una predestinazione alla vita, non al giudizio.

⁴² Questa seconda proposizione in ἵνα dipende dal «glorifica tuo Figlio» del v. 1? In tal caso, sarebbe parallela alla prima proposizione in ἵνα, e la proposizione in καθώς sarebbe una parentesi (BERNARD, p. 560). Oppure dipende dalla proposizione in καθώς (LAGRANGE, p. 440; BARRETT, p. 502)? BROWN, p. 900, propende per una soluzione non esclusiva. L'ultima proposizione in ἵνα riprende e ricapitola le due precedenti. SCHNACKENBURG III, p. 273 (nota 9), riferendosi a 13,34 (cfr. anche 13,15) sostiene che dopo la proposizione intercalata da καθώς, la seconda proposizione in ἵνα riprende ed esplicita la prima proposizione in ἵνα.

⁴³ BARRETT, p. 502: «L'aoristo indica un dono specifico: quello della vita eterna attraverso il completamento dell'opera di Gesù».

⁴⁴ Mentre il concetto di vita eterna figura di frequente nella prima parte del vangelo, nella seconda compare solo qui (17,2-3). Questa differenza è spiegabile a partire dal momento in cui ci si ricorda che la prima parte del vangelo presenta l'offerta del Rivelatore, mentre i capp. 13 - 17 si rivolgono ai discepoli e discutono il problema del futuro della rivelazione. Conviene peraltro osservare che, nella preghiera di addio, il tema della vita eterna è ripreso da quello della gloria (δόξα), che è la forma compiuta della vita eterna (cfr. v. 24), e da quello dell'amore.

⁴⁵ Tale potere soteriologico è tuttavia un potere che suscita sia la salvezza sia il giudizio, che decide sia della vita sia della morte (cfr. 5,21-27).

⁴⁶ Il πᾶν ὃ δέδωκας αὐτῷ («tutti coloro che tu gli hai dato») è ripreso da αὐτοῖς («loro»). Il «tutti» accentua l'unità del gruppo (cfr. anche 6,37.39; 17,7.24) – tema centrale della preghiera, che sarà ripreso e sviluppato ai vv. 11-12.20-23.24.26 –, mentre il «loro» dice chiaramente che si tratta di membri della comunità. Questo modo di indicare i discepoli evitando il verbo «credere» è tipico del cap. 17, ma rappresenta una singolarità nell'insieme del vangelo. Secondo SCHNACKENBURG III, p. 274, l'espressione va messa in relazione con l'immagine del gregge che il Padre ha affidato a Gesù (cfr. 10,1-18.29). Essa figura in 6,37-40 in una riflessione sulla fede e l'incredulità, e testimonia una forte coscienza dell'elezione.

⁴⁷ Il perfetto segnala che l'atto di elezione operato nel passato sviluppa i suoi effetti fin nell'oggi. Cfr. la ripresa di questo motivo ai vv. 6.9.24.

5. La preghiera di addio di Gesù (Giov. 17,1-26)

Il v. 3⁴⁸ interrompe il discorso sulla glorificazione del Figlio per procedere a definire l'ultimo termine del v. 2: ἡ αἰώνιος ζωή (la «vita eterna»). Questo commento, redatto secondo lo stile delle prime confessioni di fede⁴⁹, sottolinea innanzitutto la finalità soteriologica della reciproca glorificazione del Padre e del Figlio: difatti, il punto, ripreso e commentato, verte sulla definizione della vita eterna, termine giovanneo che designa la salvezza. La definizione offertane è originale: la «vita eterna» non consiste in primo luogo in un'esistenza *post mortem* la cui durata sarebbe illimitata, ma in un atto di conoscenza (γινώσκω⁵⁰) che impegna la persona nella globalità della sua esistenza. Tale conoscenza decisiva che permette di accedere a una vita autentica – una vita inalienabile dalla finitudine e dalla morte – è la conoscenza di Dio⁵¹, non però della divinità in generale, ma del Dio unico (μόνον) della tradizione biblica, contrapposto a tutti gli altri dei del pantheon antico (cfr. I Tess. 1,9), e tale Dio unico si rivela essere l'unica realtà affidabile (ἀληθινόν) in cui l'essere umano può riporre la propria fiducia⁵². La conoscenza dell'unico vero Dio avviene attraverso una mediazione (καί esegetico), quella del suo Inviato (ὄν ἀπέστειλας): Gesù Cristo (Ἰησοῦν Χριστόν⁵³). La cristologia dell'Inviato specifica la cristologia del Figlio presente nel v. 1b. La «vita eterna» consiste dunque nella conoscenza esistenziale della figura di Dio quale è stata rivelata dall'uomo Gesù, perfetto rappresentante del

⁴⁸ Lo statuto di commento del v. 3 è indiscutibile: è al lettore – e non a Dio (!) – che il Cristo giovanneo spiega in che cosa consista la vita eterna. Mentre BARRETT, p. 503, BULTMANN, p. 378 (nota 1), MOLONEY, p. 405, O'DAY, pp. 789-790, SCHNELLE, p. 280, THYEN, p. 685, WILCKENS, p. 330, ritengono si tratti di una precisazione (una «parentesi») dell'evangelista, BECKER II, p. 621, BROWN, p. 901, SCHNACKENBURG III, pp. 275-276, DIETZFELBINGER, *Abschied*, pp. 270-271, propendono per un'aggiunta secondaria. Il vocabolario adottato e lo stile sono sicuramente di marca tradizionale e rimandano alla tradizione giovannea (cfr. l'analisi dettagliata di SCHNACKENBURG III, p. 276), ma quest'unico argomento non basta a dimostrare il carattere di glossa del v. 3. Il punto decisivo consiste nello stabilire se il v. 3 costituisca un anello indispensabile nel ragionamento dei vv. 1-5. Nella misura in cui esso lega il concetto di gloria a quello di rivelazione (BULTMANN, p. 378), che sarà sviluppato in maniera coerente al v. 4 e quindi al v. 6, bisogna propendere più per una «parentesi» (cfr. G. VAN BELLE, *Les parenthèses dans l'évangile de Jean*, University Press-Uitgeverij Peeters, Leuven 1985, pp. 95 e 206-210).

⁴⁹ Cfr. I Tim. 1,17; 6,15-16; Apoc. 6,10. Indicazioni bibliografiche in SCHNACKENBURG III, p. 276 (nota 14).

⁵⁰ La tradizione testuale oscilla tra un futuro (γινώσκουσιν) e un congiuntivo (γινώσκωσιν). La lezione al congiuntivo è preferibile e descrive l'atto di conoscenza come un'azione continua (BROWN, p. 901).

⁵¹ Il fatto che la conoscenza di Dio sia essenziale alla vita è una convinzione comune al pensiero ebraico e a quello ellenistico (cfr. BARRETT, pp. 503-504).

⁵² Questo modo di qualificare Dio è tipicamente veterotestamentario: per *μόνος*, cfr. ad es. Is. 37,20; per *ἀληθινός*, cfr. ad es. Is. 34,6. Per il giudaismo, cfr. i testi di Filone, citati ad es. da NW I/2, pp. 742-748; III Mac. 6,18.

⁵³ All'infuori del passo in questione, la denominazione «Gesù Cristo» figura solamente in 1,17 (cfr. anche 20,31). Come mostrano 1,17 e I Giov. 2,23-25, essa è utilizzata in contesti di confessione di fede e di spiegazione. Il che avvalorava l'ipotesi secondo cui il v. 3 sarebbe un commento.

Padre⁵⁴. Ci si può ovviamente chiedere per quale motivo la conoscenza di Dio permetta di accedere alla «vita eterna». Conformemente alla tradizione biblica, il vangelo giovanneo intende affermare che ritrovando Dio l'uomo ritrova se stesso, o, detto altrimenti, ritrova il proprio statuto di creatura.

Dopo un simile concentrato di teologia giovannea, il v. 4 riprende il filo della preghiera, sviluppando il tema della glorificazione da un nuovo punto di vista, quello della missione compiuta⁵⁵. Il Cristo giovanneo, esprimendosi ormai alla prima persona singolare, getta uno sguardo retrospettivo sull'insieme della sua attività terrena (ἐπὶ τῆς γῆς⁵⁶) onde caratterizzarla come lo spazio della glorificazione di Dio (σε ἐδόξασα [7,18; 11,4.40]), vale a dire come lo spazio della sua manifestazione salvifica in seno al mondo. La glorificazione della persona di Dio risiede nel fatto che il Figlio ha compiuto l'opera che Dio gli aveva affidato (δέδωκας). Il termine «opera» (τὸ ἔργον) merita la nostra attenzione: indica il compimento della volontà divina a opera di Cristo (cfr. 4,34⁵⁷), ovvero sia la totalità dell'opera di rivelazione. Questa consiste nella fattispecie nel fatto di giudicare (κρίνειν) e di far vivere (ζωοποιεῖν, cfr. 5,21). Il verbo «compiere» (τελειοῦν⁵⁸) segnala che l'opera a cui si allude comprende la Passione. Anzi, il pieno compimento dell'opera si realizza solo sulla croce⁵⁹.

Facendo leva sull'evocazione della rivelazione giunta alla propria fine, rivelazione con cui Dio è stato glorificato, e cioè reso presente e riconosciuto nel mondo, Cristo riprende la domanda di glorificazione rivolta al

⁵⁴ La nota di stampo esclusivista è doppiamente accentuata: si sta parlando dell'unico vero Dio, che può essere conosciuto mediante un'unica figura: Gesù Cristo (polemica contro le altre figure soteriologiche). Stessa prospettiva in I Cor. 8,6.

⁵⁵ I due aoristi ἐδόξασα («ho glorificato») e τελειώσας («avendo compiuto») considerano l'opera rivelatrice di Cristo come un evento passato e compiuto. Questo punto di vista retrospettivo mostra che è il Cristo innalzato a esprimersi. Diversamente SCHNACKENBURG III, pp. 277-278.

⁵⁶ In Giov., il concetto di «terra» / «terreno» è contrapposto a «in cielo», all'ambito divino (cfr. 3,12.31). Qui si veda il contrasto tra ἐπὶ τῆς γῆς («sulla terra») e παρὰ σεαυτῶ («presso di te», v. 5).

⁵⁷ Cfr. 5,36; si veda anche 5,17; 10,37-38; 14,31. Cfr. VANHOYE, *L'oeuvre du Christ*, pp. 377-419.

⁵⁸ Il verbo τελειοῦν («compiere») in senso attivo figura, all'infuori del passo presente, solo in 4,34 e 5,36, dove in ambo i casi è messo in relazione con l'opera che Dio ha affidato a Cristo.

⁵⁹ Come segnala a giusto titolo BROWN, p. 902, il sostantivo τέλος («la fine», cfr. 13,1) è chiaramente messo in relazione con la croce, e il passivo del verbo τελειοῦν figura in una citazione quando Gesù è sulla croce (19,28). D'altronde, la prima parola di Cristo in croce è «è compiuto» (cfr. 19,30, ma il verbo utilizzato è τελέω). Cfr. anche 14,31, che mette in relazione il fare di Cristo e la croce (καθὼς ἐνετείλατό μοι ὁ πατήρ). Cfr. DODD, *Interpretazione*, pp. 512 e 516; THÜSING, *Erhöhung*, pp. 72-74; A. VANHOYE, *L'oeuvre du Christ*, pp. 413-414. Si veda altresì il parallelo verbale in *Ac. Thom.* 145: «Ecco, io ho eseguito la tua volontà e ho compiuto la tua opera» (*Apocrifi del NT II*, p. 415).

5. La preghiera di addio di Gesù (Giov. 17,1-26)

Padre (v. 5)⁶⁰. Il momento è decisivo (ὄν⁶¹): la croce imminente (cfr. v. 1a) deciderà infatti il futuro dell'opera del Figlio. Sollecitando la propria glorificazione (δόξασόν), il Figlio in realtà prega perché la croce sia il luogo del suo innalzamento e non del suo annientamento. Un nuovo elemento interviene nel discorso: la richiesta di glorificazione è esplicitata dal tema della preesistenza. Il Figlio prega di ritrovare la condizione che gli apparteneva presso Dio da prima della fondazione del mondo⁶². L'allusione al prologo è palese (1,1-2). Come intendere una simile richiesta? Il punto decisivo di tale appello alla restituzione della gloria, ovverosia della condizione divina del Figlio, è la definitiva conferma della prossimità di tipo unico tra il Padre e il Figlio⁶³. In altre parole, nel momento stesso in cui sta per morire, il Cristo giovanneo prega perché sulla croce sia affermata e confermata la sua appartenenza di natura unica a Dio. In tal modo rimarrà (e assieme a lui la sua opera), nel momento stesso della sua scomparsa, colui tramite il quale Dio si fa conoscere e riconoscere. Il valore della morte è ribaltato. Essa non è più il luogo della rottura della relazione, ma della sua conferma definitiva.

⁶⁰ La domanda del v. 5 opera un'inclusione con il v. 1: l'«ora» riprende l'«è giunta l'ora»; la richiesta di glorificazione (δόξασόν) viene ripetuta.

⁶¹ L'espressione καὶ ὄν figura a più riprese nel vangelo (4,18.23; 5,25; 11,22; 14,29) e in I Giov. (1,5; 2,18.28; 4,3). All'occorrenza rafforza una richiesta già fatta, come accade nel presente contesto. L'«ora» è quella della croce. Su questo punto di veda lo studio dettagliato di LAURENTIN («*We attah-kay nym*»).

⁶² Le espressioni παρὰ σεαυτῶ e παρὰ σοί («presso di te») riecheggiano il prologo (πρὸς τὸν θεόν [«presso Dio»], 1,1.2) e 6,62. Il motivo della preesistenza prima della creazione del mondo ricorda 8,58. Sottolinea l'antecedenza di Cristo rispetto a ogni realtà e la sua superiorità rispetto al mondo. Cfr. SCHNACKENBURG I, Excursus 2: «L'idea di preesistenza», pp. 403-423; K. HAACKER, *Die Stiftung des Heils*, AzThI/47, Stuttgart, Calwer 1972, pp. 116-134. Il legame preesistenza – gloria è preparato in Sap. 7,25, passo ripreso da I En. 1,3-4.

⁶³ Il cristianesimo primitivo conosce altresì il motivo della divinità del preesistente (cfr. Fil. 2,6-22: μορφή θεοῦ [«di condizione divina»]). Non di meno è opportuno sottolineare due differenze tra le tradizioni paolina e giovannea. Mentre per Giov. l'incarnazione del preesistente conduce alla manifestazione della sua gloria (1,16), per Fil. essa è il luogo dell'abbassamento, della «kenosi» (2,7-8). D'altronde, nel cristianesimo primitivo, l'elevazione non rappresenta il ripristino di uno stato anteriore, ma il suo superamento (Fil. 2,9-11; Lc. 24,26; I Cor. 2,8; I Tim. 3,16 ecc.). L'interpretazione della restituzione della gloria preesistente è al centro della controversia tra Bultmann e Käsemann. Se per il secondo, tale motivo significa in realtà che l'escatologia giovannea è una protologia (KÄSEMANN, *Letzter Wille*, p. 21) e che la gloria divina di Cristo non è influenzata dall'incarnazione ma è il semplice veicolo della sua epifania, per Bultmann, invece, «la gloria di Gesù non è [...] una qualità metafisica che sarebbe percepibile all'infuori della rivelazione e della fede [...], ma avviene nella sua attività di Rivelatore e nella posizione che assumono in rapporto a tale agire gli esseri umani all'interno della storia». Anzi, solo la croce (ovverosia la morte) apre le porte alla glorificazione.

CONCLUSIONE

L'ultimo grande discorso del Cristo giovanneo prima del suo arresto ha la forma di una *preghiera*. Assumendo la postura dell'orante, Cristo porta ancora una volta al linguaggio il paradosso dell'incarnazione: è al tempo stesso pienamente uomo e in perfetta comunione con Dio. Le parole che seguono non sono più rivolte direttamente ai discepoli, ma sono pronunciate *coram Deo*. Nella preghiera di addio, Cristo riunisce e presenta la totalità del proprio destino davanti a Dio e gli conferisce in tal modo il suo significato fondamentale.

Il tema che domina la prima parte della preghiera è quello della *glorificazione*. Nel momento in cui scocca l'ora della Passione, il Cristo giovanneo getta uno sguardo retrospettivo sulla sua opera, in cui discerne lo spazio della piena manifestazione di Dio, e quindi si volge verso l'imminente futuro, deponendolo davanti a questo stesso Dio affinché non rappresenti il fallimento della realtà divina tra gli esseri umani, ma la sua piena manifestazione. Pregando il Padre di concedergli, nell'ora della morte, la gloria che aveva «prima che il mondo fosse», Cristo indica la realtà che ha incarnato nel mondo – Dio –: si tratta di una realtà radicalmente distinta dal mondo e che da quest'ultimo non può essere sminuita, intaccata o distrutta. Che Dio rimanga Dio nella figura del suo Inviato crocifisso: questo è il contenuto della sua richiesta.

La glorificazione reciproca del Padre e del Figlio non è un «gioco intratrinitario», una peripezia tra personaggi divini. Ha una finalità soteriologica. Manifestazione della realtà di Dio nella persona del Cristo incarnato e dono della «vita eterna» sono un'unica cosa. Ma allora, la «vita eterna» non è pensata come la perennizzazione dell'esistenza individuale in un altro mondo, bensì come la conoscenza dell'unico vero Dio, manifestato nel suo Inviato. Conoscere l'unico vero Dio significa conoscere il fondamento della propria esistenza, comprenderla come una grazia ricevuta da Dio e posta sotto il segno della sua inalienabile promessa. Conoscere l'unico vero Dio, secondo il quarto vangelo, vuol dire accedere alla vita voluta e donata da Dio.

Il richiamo dell'opera compiuta per i discepoli (17,6-8)

TRADUZIONE

6 Ho manifestato il tuo nome agli uomini che mi hai dato dal mondo. Erano tuoi e li hai dati a me ed essi hanno osservato la tua parola. 7