

I GIUDEI NEL QUARTO VANGELO

ALCUNE TRACCE E IPOTESI

Esiste un punto di riferimento classico per valutare lo scopo del quarto vangelo. Si tratta della prima conclusione del vangelo, là dove si dice: «Molti altri segni (*sēmeia*) fece Gesù in presenza dei suoi discepoli, ma non sono stati scritti in questo libro. Questi sono stati scritti perché crediate che Gesù è il Cristo, il Figlio di Dio e perché, credendo, abbiate la vita nel suo nome» (Gv 20,30-31). Lo scopo di Giovanni è dunque assai chiaramente quello di portare alla fede in Cristo attraverso la narrazione di alcuni dei «segni» da lui compiuti. È opportuno dunque soffermarsi un poco sul senso e la portata che hanno in questo contesto i due termini chiave di «segno» e di «Cristo».

«Segno» (*sēmeion*) è inteso da alcuni (ad esempio Bultmann) come un'allusione posta a fine del vangelo alla sua prima parte (i capp. 1-12) comunemente chiamata appunto «libro dei segni». Il suo senso primario sarebbe perciò quello di «miracolo». Altri, meno specificatamente, lo intendono come riferito sia alla coppia «miracolo-parola» che a «simbolo» nel senso di «attestazione», «riconoscimento». Il complesso del vangelo conterrebbe così l'insieme delle testimonianze volte a far nascere e ad alimentare la fede. Nell'una e nell'altra ipotesi resta cardine portante del linguaggio giovanneo il porre un costante legame tra «segno» (sempre inteso come un frutto di un'attività, verbo *poiēn*) e «credere». Ma se costante è il collegamento diverso è l'esito. Infatti proprio perché ci si trova nella sfera della fede, si è sempre di fronte a una certa ambivalenza. Così, ad esempio, a un'affermazione come quella secondo cui «Gesù diede inizio ai suoi segni (*epoiēsen archēn tōn sēmeiōn*) in Cana di Galilea, manifestò la sua gloria e i suoi discepoli crederono in lui» (Gv 2,11), si può contrapporre la dura frase di risposta alla richiesta del funzionario del re che chiedeva la guarigione del proprio figlio: «Se non vedete segni e prodigi, voi non credete» (Gv 4,48). Il «segno» si presenta così come ambivalente, e non è un caso che entrambe le antitetiche frasi qui trascritte, stando alla narrazione evangelica, siano tutte e due situate a Cana. «Cristo». L'attestazione posta all'origine della vita pubblica di Gesù indica che Giovanni, unico fra tutti gli evangelisti, conserva la trascrizione della parola ebraica «messia» spiegandola attraverso il ricorso al termine greco di «Cristo»: «Egli [Andrea] incontrò per primo suo fratello Simone e gli disse: «Abbiamo trovato il Messia (che è da intendersi Cristo)...»» (Gv 1,41); «dove *Christos* non è «il Cristo», un nome nuovo di un'altra lingua, né «l'Unto»; cioè Giovanni comprende «messia» nel suo senso pieno e proprio». Questa visione (che trova riscontro in At 9,20-22; 17,2-3; 18, 5.28), a detta di Van Unnik, mostra che per Giovanni «l'unto re dei Giudei» non era una «scorza vuota» bensì un «titolo vitale» (cfr. Gv 6,15; 12,13). Di ciò si può trovar conferma nella preoccupazione esclusivamente giovannea, di riportare la scritta

trilingue, posta sulla croce: «Gesù Nazareno, il re dei Giudei» (Gv 19,17-21). In un certo senso essa, al pari dell'affermazione rivolta alla samaritana in base a cui «la salvezza è dai giudei» (Gv 4,22), testimonia come l'allargamento «universalistico» (che trova nella croce il proprio apice, «quando sarò elevato da terra attirerò tutti a me», Gv 12, 32) abbisogna di un profondo radicamento nello sfondo giudaico, appunto perché si presenta il Messia come colui in cui si sono adempiute la Torà e i Profeti (Gv 1,45; 5,45-46).

Nella frase giovannea vicino al termine «Messia-Cristo» si trova anche l'espressione «Figlio di Dio»: «perché crediate che Gesù è il Cristo, il Figlio di Dio» (Gv 20,30-31). Il discorso intorno a quest'espressione è, come noto, d'impervia difficoltà, e qui ci limiteremo solo a qualche brevissimo cenno. È dato assolutamente pacifico che anche dietro quest'espressione esista una tradizione anticotestamentaria connessa alla figura regale: «Tu sei mio figlio, io oggi ti ho generato» (Sal 2,7; cfr. 2 Sam 2,7). Ma il cuore del discorso giovanneo sta nell'indicare come questa nozione di figliolanza s'intreccia con un rapporto di uguaglianza tra Padre e Figlio. La missione del Figlio è di rivelare il Padre di cui all'uomo è impossibile vedere il volto: «Dio nessuno l'ha mai visto [cfr. Es 33,20; Sir 43,31; 1Tm 6,16; 1Gv 4,12] proprio il Figlio unigenito che è nel seno del Padre, lui lo ha rivelato» (Gv 1,18). Solo colui che viene dal Padre l'ha potuto vedere (Gv 6,46-47). Il rapporto di figliolanza è connesso alla via unica di rivelazione del Padre. Ma è proprio su questo punto, quando viene collegato con il discorso dell'uguaglianza con Dio, che si origina il contrasto più violento. Dopo aver guarito di sabato l'infermo alla piscina di Betzaeta e aver detto al malato di andar via prendendo con sé il proprio lettuccio, Gesù risponde con queste parole alle rimostranze dei giudei: «Il Padre opera sempre e anch'io opero; esse suscitano tuttavia un'ulteriore avversità: «perché non soltanto violava il sabato, ma chiamava Dio suo Padre, facendosi uguale a Dio» (Gv 5,17-18; cfr. Gv 19,7). La prospettiva giovannea è però l'esatto opposto di tutto ciò, infatti non è il Figlio a farsi uguale al Padre, egli infatti non può nulla da solo, al contrario è solo dal suo essere sottoposto al Padre che nasce l'azione di quest'ultimo di renderlo uguale a sé (cfr. Fil 2,6-11).

Eppure anche in questa frase, che pur segna l'esistenza di un'indubbia frattura con il mondo giudaico, vi è l'evidente presenza della fondamentale dimensione ebraica dell'operare, tutto il discorso dell'uguaglianza passa attraverso il riferimento a un'azione compiuta di sabato; infatti anche nel giorno dedicato al riposo, il Padre rinnova le opere del creato. Ed è in questa prospettiva che nella «prima conclusione» del quarto vangelo si afferma che Gesù fece dei segni. Infatti tanto la sua condizione di «Unto» quanto quella di «Figlio» non pos-

sono darsi senza l'operare, cosicché quest'ultima dimensione non è solo costitutiva della sfera della testimonianza della fede, ma rappresenta lo stesso ambito entro il quale, e solo entro il quale, si costituisce la condizione di «Unto» e di «Figlio di Dio» (cfr. ad es. Gv 3, 2.21; 7,31; 9,16.33; 10,25): «Le parole che vi dico, non le dico da me ma il Padre che è in me compie le sue opere. Credete: io sono nel Padre e il Padre è in me; se non altro, credetelo per le opere stesse» (Gv 14,10; cfr. Gv 10,36-38; 14,31; 17,4).

I destinatari del vangelo

Lo scopo del quarto vangelo è dunque di indurre a credere, attraverso i segni compiuti, nella condizione di «Cristo» e di «Figlio di Dio» propria di Gesù; ma se di ciò è ben difficile dubitare, resta ancora tutto aperto il problema di stabilire la natura dei destinatari di questo messaggio. Sono state avanzate soprattutto tre ipotesi. La prima è che Giovanni abbia scritto per i non cristiani. Il quarto vangelo sarebbe dunque uno «scritto missionario» diretto verso pagani «seri e pensosi» giudicati particolarmente propensi nei confronti di una religione spirituale espressa in termini ellenistici (questa ipotesi è stata particolarmente cara a C.H. Dodd). La seconda ipotesi individua invece lo scopo del libro non sul versante missionario, bensì su quello ecclesiale, in quanto esso sarebbe rivolto ai cristiani per consentir loro un maggiore approfondimento della propria fede. La terza ipotesi considera invece il vangelo di Giovanni come una specie di contrattacco nei confronti dei Giudei che diffamavano il Messia cristiano. In altri termini si sarebbe trattato di una specie di anticipazione del modello adottato da Giustino nel suo *Dialogo con Trifone*.

Se, come comunemente si accetta, pur nella mancanza di argomenti davvero decisivi, si può legittimamente attribuire la conclusiva redazione del quarto vangelo alla fine del I secolo (mentre resta tuttora un terreno assai aperto quello relativo al suo processo di formazione), allora tra le tre ipotesi sopra accennate è la seconda (o qualcosa ad essa prossima) ad acquistare maggior spessore. Come osserva da Barrett se si tiene conto che Giovanni invita i propri lettori «a credere che Gesù è il Cristo, volendo dire con questo che egli è Figlio di Dio» diviene più probabile che il suo scopo fosse quello di svelare il senso più pieno della fede a chi aveva già aderito al messaggio cristiano. Dal loro canto H. Conzelmann e A. Lindemann optano anch'essi per la natura non missionaria del testo, affermando che: «L'intenzione di Giovanni non è la missione, ma la testimonianza, l'esortazione all'amore fraterno, grazie al quale la comunità si distingue dal mondo che reagisce con odio». Nel suo commentario R.E. Brown sembra invece voler privilegiare il momento della riflessione teologica, là dove afferma che lo scopo primo del libro è «di rendere più profonda la fede di quelli che erano già cristiani, in modo da valutare bene l'unicità della relazione tra Gesù e il Padre». Per il nostro intento non è necessario moltiplicare ulteriormente le esemplificazioni. Ci basta aver indicato la plausibilità di pensare al quarto vangelo come a un messaggio rivolto all'interno della comunità dei credenti. Ma se, almeno per quel che riguarda la redazione definitiva (il

processo di formazione potrebbe anche essere stato più articolato), le cose stanno davvero così, allora balzerebbe immediatamente in evidenza che anche la sfera del raffronto con i giudei e con la loro tradizione (tanto cruciale in Giovanni) è da pensarsi soprattutto come momento dell'autocoscienza cristiana e non già come reale esempio di un incontro/scontro dialogico con degli ebrei in carne, ossa. Per converso, proprio in questa prospettiva, il quarto vangelo testimonia appieno l'impossibilità della fede cristiana di prescindere da un confronto con l'esistenza del popolo ebraico, atto che resta inevitabile anche se non ci sono ebrei concreti da soggiogare o, più positivamente con cui dialogare e nello stesso tempo preannuncia quell'ambivalenza di rapporti di fascinazione e di avversione rispetto al mondo giudaico, destinata a segnare profondamente la tradizione cristiana.

Un linguaggio ricco d'antitesi

È elemento evidente per ogni lettore del quarto vangelo che esso procede attraverso un linguaggio ricco di forti, ripetute antitesi («luce-tenebre», «vita-morte», «schiavitù-libertà»; «in alto-in basso», «amore-odio», «verità-menzogna...»), ma vi è anche un'altra serie di termini che vorremmo chiamare «ambivalenti». Infatti essi non sono legati a un dualismo che contrappone frontalmente una coppia antitetica di parole (infatti è un solo, unico termine ad essere impiegato a volte in modo negativo e a volte in modo positivo). Si tratta di termini come «mondo», «carne», «segno» (anch'esso infatti scandisce tanto i tempi dell'accoglimento - Gv 2,11; 3,2 - quanto quelli del rifiuto - Gv 2,18; 4,48; 6,26) e, appunto, «giudei».

A proposito di quest'ultimo termine vi sono due luoghi di raffronto pressoché inevitabili. Essi infatti sono tali da presentarsi come una vera e propria contrapposizione giocata attorno a uno stesso termine: «Credimi, donna, è giunto il momento in cui né su questo monte né in Gerusalemme adorerete il Padre. Voi adorate quel che non conoscete, noi adoriamo quel che conosciamo perché la salvezza (*sōtēria*) è (*estin*) dai giudei» (Gv 4,22). «...Noi abbiamo un solo Padre, Dio». Disse loro [cioè a un gruppo di giudei] Gesù: «Se Dio fosse vostro Padre certo mi amereste, perché da Dio sono uscito e vengo; non sono venuto da me stesso, ma lui mi ha mandato. Perché non comprendete il mio linguaggio? Perché non potete dare ascolto alle mie parole, voi che avete per padre il diavolo [lett. voi che siete dal padre del diavolo] e volete compiere i desideri del padre vostro. Egli è stato omicida fin dal principio e non ha perseverato nella verità, perché non vi è verità in lui...» (Gv 8,40-45).

Più in generale ci si può chiedere quali siano globalmente le grandi linee che caratterizzano l'impiego del «polimorfico» termine «giudei» all'interno del quarto vangelo. È dato incontrovertibile che questa parola, di uso assai frequente in Giovanni (compare circa una settantina di volte, contro le cinque di Matteo, le sei di Marco e le cinque di Luca), ricopre significati diversi. Si possono individuare almeno questi raggruppamenti: 1) in senso negativo, per indicare gli avversari di Gesù (33 volte); 2) per indicare il popolo ebraico senza particolari connotazioni; 3) nella narrazione della passione il termine

«giudei» compare per indicare il popolo ebraico come distinto dai gentili dal punto di vista culturale e culturale; 4) si usa il termine anche per presentare la religione del popolo ebraico come oramai distinta da quella cristiana (ad esempio «era vicina la pasqua, la festa dei giudei» Gv 6,4); 5) in senso positivo per esprimere il ruolo ebraico all'interno della storia della salvezza.

Come dar ragione di significati tanto numerosi e a volte persino contrastanti? Un tentativo di spiegazione meritevole di essere preso in considerazione è stato proposto da Giuseppe Segalla. Secondo la sua ipotesi la pluralità degli usi del termine «giudei», propri del quarto vangelo, può spiegarsi solo tenendo conto dei vari strati attraverso cui si è formato il testo: «Secondo me le varie relazioni col giudaismo si possono collocare a tre livelli storici successivi: il primo è quello della tradizione di Gesù e su Gesù, palestinese; il secondo è quello della comunità giovannea, con una fede ben salda e comunque ormai distinta dalla religione ebraica e dal gruppo ebraico; il terzo è quello della polemica della sinagoga con la comunità cristiana giovannea e la persecuzione subita da parte della sinagoga».

Il tentativo esplicativo proposto da Segalla può in definitiva riassumersi nel modo seguente: «Non mi sembra che ci sia acredine, piuttosto è l'odio del mondo che si rivolge verso i cristiani, il mondo in Giovanni si identifica con i giudei, con il gruppo giudaico che ha rifiutato Gesù; loro sono quelli che lottano contro il gruppo cristiano e li cacciano dalle sinagoghe. E però non è che i cristiani siano invitati a reagire allo stesso modo. L'unica reazione è quella di difendersi, cioè l'apologetica, utilizzando gli stessi mezzi che avevano loro, cioè la Bibbia. Concludendo, abbiamo un'evoluzione fra Giovanni e il giudaismo: fino al 70 il rapporto è di simpatia a scopo missionario; poi abbiamo un rapporto di distinzione progressiva del gruppo cristiano rispetto a quello ebraico; e infine una contrapposizione netta fra la comunità cristiana e la sinagoga».

Lettura teologica

Il tentativo qui riferito è indubbiamente apprezzabile e meritevole di essere attentamente valutato. Tuttavia si può legittimamente avanzare qualche perplessità. L'identificazione dei giudei che rifiutano con la sfera del «mondo» crea anch'essa delle difficoltà, infatti anche il termine «mondo» è dotato di una pluralità di significati non minore di quelli della parola «giudei». Bisognerebbe allora studiare anche i vari strati connessi all'evoluzione del termine «mondo» e vedere, via via, come si rapportano con quelli propri dell'evoluzione del termine «giudei».

Accanto a ciò vi è poi la non lieve difficoltà in base alla quale, argomentando dal punto di vista logico, bisognerebbe piuttosto invertire l'ordine di successione tra il secondo e il terzo momento. Infatti se il secondo momento è caratterizzato da atteggiamenti come «la vostra legge» (Gv 10,34) o «la pasqua dei giudei» (Gv 6,4) e così via, esso sembrerebbe destinato a contrassegnare un autonomo distacco della comunità cristiana dalla comunità giudaica cosicché l'espulsione dalla sinagoga di chi se ne era già allontanato, non avrebbe

dovuto segnare alcun forte trauma. Avendo personalmente avanzato questa perplessità a Giuseppe Segalla sono in grado di riferire le sue sollecite gentili parole di risposta. Egli, dopo aver sostenuto la plausibile logica dell'osservazione, ha osservato che, dal punto di vista storico, la vicenda si presenta più complessa e non si lascia stringere nella «logica». La comunità giovannea dell'Asia Minore era composta non solo da giudeo-cristiani ma anche da cristiani di origine gentilica che, con l'andar del tempo, divennero maggioranza. La differenziazione avvenne, progressivamente da parte di tutta la comunità, mentre i giudeo-cristiani continuavano a frequentare la sinagoga (quest'ultimo fatto però resta molto ipotetico e fondato sul «vi cacciano dalle sinagoghe» Gv 16,2; cfr. 9,22; 12,42). La cacciata dalle sinagoghe da parte del gruppo ebraico deve essere stata poi motivata dalla differenza, ormai incolmabile, che si era originata attorno alla cristologia. Fin qui le linee della risposta di Segalla le quali, ci pare, riconducono, almeno in parte, il tema del raffronto con il giudaismo, anche a un argomento interno alla comunità dei credenti, non foss'altro perché il rapporto con il mondo giudaico s'intreccia in modo assai stressato con il processo di «marginalizzazione» della componente giudeo-cristiana all'interno della comunità giovannea.

I rilievi e le difficoltà fin qui esposti non toccano però ancora la domanda di fondo di come la presenza di questi strati si coaguli entro la visione teologica complessiva del quarto vangelo così come appare nella sua redazione definitiva. La domanda più autentica diviene così quella di chiedersi come si devono rapportare i vari significati del termine «giudei» con la totalità del messaggio giovanneo. A un'impostazione (proposta, ad esempio, da Bultmann) secondo cui i «giudei» non rappresentano un determinato gruppo storico, bensì vanno visti dal punto di vista teologico come coloro che rappresentano l'avversario (coincidendo nella sostanza con la dimensione del mondo), non è opportuno rispondere solo sul piano storico-filologico, bensì, mostrando, se è possibile, che lo stesso impiego teologico del termine «giudei» non è monolitico, bensì ambivalente, proprio come lo è quello del termine «mondo» (*kosmos*).

Se si volesse trovare una definizione riassuntiva del termine «mondo» (*kosmos*) nell'ambito giovanneo potrebbe essere la seguente: «Il *kosmos* è il teatro nel quale si svolge il dramma della redenzione, riferita dall'evangelo». Ma appunto perché in esso si svolge la redenzione il suo significato, proprio come quello di «carne», «sangue» e «giudei», non può che essere ambivalente, sospeso tra «salvezza» e «perdizione». *Kosmos* è infatti l'universo (cfr. ad es. Gv Prologo, 8,12; 9,5) ed è il luogo in cui è stato inviato il Figlio (cfr. ad es. Gv 3,17; 10,36; 11,27; 12,46s.; 16,28; 17,18; 18,37; 1Gv 4,9), il quale si presenta come Agnello che toglie i peccati del mondo (Gv 1,9), egli è il salvatore del mondo (Gv 4,42; 1Gv 4,14) (e la salvezza è dai giudei Gv 4,22), ma il suo regno non è di questo mondo (Gv 18,36); è la luce del mondo (Gv 8,12; 9,5) ma il mondo non lo conosce (Gv 12,19), non crede in lui e odia i credenti (Gv 17,25; 7,7; 15,18), perciò la missione di questo mondo invece della salvezza

comporta il giudizio, la morte di Gesù compie il giudizio sul mondo (cfr. ad es. Gv 12,31; 16,11; 14,30). Dunque, proprio come il termine «giudei», anche la parola «mondo» è situata in un'area di massima ambiguità, esprimendo sia quanto riceve la vita del Figlio (cfr. ad es. Gv 4,42; 6,33.51), sia quanto si chiude nel rifiuto; ed è proprio nel far sorgere una contrapposizione entro un termine («mondo») che indica una *totalità* che si trova l'aspetto più drammatico delle parole di Giovanni e del suo invito a credere.

Nella sfera dell'«ambiguità» si colloca anche il termine «carne». Nel capitolo sesto del quarto vangelo nel corso del cosiddetto discorso eucaristico, viene espressa una contrapposizione legata proprio alla parola «carne» (*sarx*): «È lo spirito che dà la vita, la carne non giova a nulla» (Gv 5,63), mentre poco prima aveva affermato: «il pane che io darò è la mia carne per la vita del mondo» (Gv 6,51). La carne non giova a nulla, eppure essa diviene qualcosa capace di dare la vita. La carne infatti non giova in se stessa, ma in quanto è data per la vita del mondo, cioè in quanto è consegnata (liberamente) e nel contempo tradita (subendo l'azione altrui). In questo senso non può essere che un unico verbo (*paradidōmi*) a indicare tanto la volontaria donazione del Figlio, quanto il tradimento da lui subito ad opera di Giuda (cfr. 6,64.70; 13,2), tradimento che condusse Gesù, alla fine, quando tutto si era compiuto (cfr. Gv 19,30; 4,34) a consegnare (*paradidōmi*) chinando il capo lo spirito della vita (Gv 19,30).

Ed è proprio in virtù di questa inseparabile unione di offerta spontanea e di tradimento subito che Gesù mette in luce la sua volontaria scelta di un gruppo entro cui si annida colui che sarà destinato a tradirlo e di cui si dice che è un «diavolo» (Gv 6,70), così come i capi dei giudei sono «figli del diavolo» (Gv 8,44).

Questa stessa ambivalenza sembra d'altro canto trasparire anche nella frase di Caifa secondo cui «è meglio che muoia un sol uomo per il popolo e non perisca l'intera nazione», infatti egli, nella sua qualità di sommo sacerdote (e anche qui si accredita un'origine «alta» di quest'istituzione) stava profetizzando che «Gesù doveva morire per la nazione e non per la nazione soltanto, ma anche per riunire insieme i figli di Dio che erano dispersi. Da quel giorno dunque decisero di ucciderlo» (Gv 14, 49-53). La morte di Gesù avvenuta nella carne per l'ambivalente rifiuto a riconoscerlo da parte dei capi dei giudei (Caifa) e di quelli del mondo (Pilato), costituisce l'imprescindibile punto d'interpretazione dell'intero vangelo di Giovanni in cui la morte in croce è stata consumata in vista dell'unità (cfr. Gv 10,16; 17, 22-23; 19,20; 21,11). Cosicché anche le oscillazioni e le contrapposizioni che si addensano attorno al termine «giudei» (qualora le si voglia vedere all'interno della prospettiva teologica propria della redazione definitiva del vangelo di Giovanni e non osservarle lungo gli strati di formazione di quest'ultimo) vanno tutte lette in chiave pasquale.

Piero Stefani

BIBLIOGRAFIA SUL VANGELO DI GIOVANNI

- AGOSTINO, *Commento al Vangelo di Giovanni*, 2 voll., Città Nuova, Roma 1968.
- C.K. BARRETT, *Il vangelo di Giovanni e il giudaismo*, Paideia, Brescia 1980.
- E. BIANCHI, *Evangelo secondo Giovanni, Commentario esegetico-spirituale* Qiqajon, Comunità di Bose, Magliano VC 1985 (breve).
- R. BROWN, *Giovanni. Commento al Vangelo spirituale*, Cittadella, Assisi 1979 (ampio commentario).
- C.H. DODD, *L'interpretazione del quarto Vangelo*, Paideia, Brescia 1974 (impegnativo).
- R. FABRIS, *Giovanni* (traduzione e commento), Borla, Roma 1992 (ampio e accessibile).
- GIOVANNI CRISOSTOMO, *Commento al Vangelo di Giovanni*, 3 voll., Città Nuova, Roma 1970.
- A. JAUBERT, *Come leggere il vangelo di Giovanni*, Grubaudi, Torino 1978 (lettura spirituale).
- M. LACONI, *Il racconto di Giovanni*, Cittadella, Assisi 1989 (breve commentario).
- I. DE LA POTTERIE (a cura di), *San Giovanni. Atti della XVII Settimana Biblica*, Paideia, Brescia 1964.
- X. LÉON-DUFOUR, *Lettura del Vangelo secondo Giovanni*, vol. 1 (cc. 1-4); vol. 2 (cc. 5-12); vol.3 (cc. 13-17), Paoline, Roma 1990-1995.
- B. MAGGIONI, *Il Vangelo di Giovanni*, in *I Vangeli*, a cura di G. BARBAGLIO - R. FABRIS - B. MAGGIONI, Cittadella, Assisi 1975.
- V. MANNUCCI, *Giovanni il Vangelo narrante. Introduzione all'arte narrativa del quarto Vangelo*, E.D.B., Bologna 1993.
- C.M. MARTINI, *Il Vangelo secondo Giovanni*, Borla, Roma 1984 (lettura spirituale).
- J. MATEOS - J. BARRETO, *Il Vangelo di Giovanni. Analisi linguistica e commento esegetico*, Cittadella, Assisi 1982.
- ID., *Dizionario teologico del Vangelo di Giovanni*, Cittadella, Assisi 1982.
- ORIGENE, *Commento al Vangelo di Giovanni*, UTET, Torino 1968.
- S. PANIMOLLE, *Lettura pastorale del Vangelo di Giovanni*, 3 voll., E.D.B., Bologna 1978-1984.
- G. RAVASI, *Il Vangelo di Giovanni*, 2 voll. E.D.B., Bologna 1989 (lettura spirituale).
- R. SCHNACKENBURG, *Il Vangelo di Giovanni*, 4 voll., Paideia, Brescia 1973-1987 (il più ricco commentario oggi esistente).
- G. SEGALLA, *Giovanni*, Nuovissima Versione della Bibbia, Paoline, Cinisello Balsamo 1989, 6 ed.; ID., *Giovanni (Vangelo)*, in «Nuovo Dizionario di Teologia Biblica», Paoline, Cinisello Balsamo 1988, pp. 666-673.
- TEODORO DI MOPSUESTIA, *Commentario al Vangelo di Giovanni*, Borla, Roma 1991.
- D.M. TUROLDI, *Il Vangelo di Giovanni (Nessuno ha mai visto Dio...)*, Rusconi, Milano 1988 (lettura spirituale).
- H. VAN DEN BUSSCHE, *Giovanni. Commento al Vangelo spirituale*, Cittadella, Assisi 1970.
- R. VIGNOLO, *Personaggi del Quarto Vangelo*, Glossa, Milano 1994 (consigliato).
- A. WICKENHAUSER, *L'Evangelo secondo Giovanni*, Morcelliana, Brescia 1966.
- G. ZEVINI, *Vangelo secondo Giovanni*, 2 voll., Città Nuova, Roma 1984-1988.