

I. PRIMO MOVIMENTO (vv 1-5).
IL LOGOS NEI SUOI RAPPORTI CON DIO
E CON LA CREAZIONE / STORIA,
IN PARTICOLARE IL MONDO DEGLI UOMINI

1. Delimitazione e articolazione

La delimitazione di questa sezione del prologo è quella meno soggetta a discussioni. La maggioranza degli autori riconosce nei vv 1-5 una unità di senso¹.

Abbastanza discussa è, invece, l'articolazione interna a questi cinque versetti.

I. de la Potterie divide così:

il principio in Dio	1-2;
il Verbo luce nelle tenebre	3-5a;
la risposta delle tenebre	5b.

Vari commentatori articolano piuttosto in 1-2 + 3 + 4-5. La scelta più ragionevole ci pare quella di riconoscere due segmenti (vv 1-2 e vv 3-5), ammettendo dentro il secondo segmento una ulteriore suddivisione tra il v 3 e vv 4-5.

La diacronia del testo secondo R. Schnackenburg. Questo autore conta come facenti parte dell'originario inno al Logos solamente (parte de?) i vv 1.3-4. A suo giudizio, i vv 2 e 5 sono inserti redazionali. Col v 4, però, comincerebbe già una nuova strofa dell'inno: quella che descrive il rapporto del Logos con la sfera umana.

2. I vv 1-2: il Logos nei suoi rapporti con Dio

Un unico verbo ripetuto quattro volte caratterizza questi versetti iniziali: «era». Non si trova altro se non la terza persona singolare dell'imperfetto di essere.

2.1 *Primo stico: la sovra-esistenza del Logos* («In principio, il Logos c'era»)

2.1.1 «In principio»

Quale principio? Le possibilità sono due².

1. «Principio» = un principio atemporale.

Nel principio di Dio il Logos era: In un principio fuori dal tempo, il Logos era.

2. «Principio» = il principio della creazione, come in Gen 1,1.

Nel principio in cui il mondo fu creato, il Logos era presente: In quel principio di cui parla Gen 1,1 – il principio in cui Dio fece il mondo – il Logos c'era già.

¹ Ci sono tuttavia delle eccezioni. Léon-Dufour vede nei vv 1-5 la strofa (1-3ab) e il mesodo (3c-5) della prima parte dell'inno (vv 1-8): il Logos nella sua sovraesistenza (1-3ab); luce di vita, il Logos risplende (3c-5). Anche per Gese i vv 1-5 non costituiscono un elemento unitario: essi contengono la prima strofa dell'inno (v 1-3b) e parte della seconda (vv 3c-5.9).

² Cf. I. DE LA POTTERIE, «La nozione di principio negli scritti giovannei», in *Studi di cristologia giovannea* (Dabar 4) Marietti, Genova ³1992, 217-238.

Nella prima interpretazione, il principio è un principio a-temporale; nella seconda, si tratta di un principio storico. La prima è quella della quasi totalità degli autori, la seconda è stata sostenuta da X. Léon-Dufour. In ogni caso, tanto nella prima quanto nella seconda delle interpretazioni proposte, il Logos esiste prima della creazione.

Cirillo d'Alessandria leggeva «principio» (*archê*) come nome divino: il Verbo era nel principio, ossia in Dio Padre³.

2.1.2 «era»

Questo verbo non indica un'esistenza che comincia ad un certo punto: cf. 8,58.

Non siamo nella linea dei libri sapienziali, nei quali si trova detto dalla Sapienza: «Il Signore mi ha creato come inizio della sua attività, / prima di ogni sua opera, all'origine. / Dall'eternità sono stata formata, / fin dal principio, dagli inizi della terra» (Pr 8,22-23)⁴. La Sapienza esiste prima che il mondo sia stato creato, ma anch'essa appare come una creatura di Dio. Si tratta di una preesistenza non assoluta: la Sapienza preesiste all'universo creato.

Non siamo neppure nella linea della speculazione rabbinica sulla preesistenza di determinate realtà teologiche. Sette entità esistevano già prima della creazione del mondo: la Torah, la penitenza, il giardino di Eden, la valle della Geenna; il trono della gloria, il santuario e il nome del messia. Si tratta di una preesistenza ideale: questa realtà preesistono nel pensiero di Dio, che ha già stabilito tutto nei suoi disegni.

2.1.3 «il Logos»

Sullo sfondo del concetto giovanneo di Logos vedi il paragrafo dell'introduzione.

X. Léon-Dufour suggerisce di leggere già in questo titolo un riferimento al rapporto tra Dio e il mondo. Il fatto che questo Logos ci sia da prima della creazione del mondo, significa che da sempre Dio è orientato verso il mondo, perché Logos è un concetto essenzialmente relazionale (il Logos = la Parola = ciò attraverso cui un essere si esprime). La dimensione relazionale a cui farebbe riferimento questo titolo non è la relazione interna a Dio (tra le persone divine), ma quella esterna: Dio è da sempre proteso verso il mondo, in quanto con lui da sempre c'è il suo Logos⁵.

La terminologia Padre / Figlio indicherebbe una relazionalità ad intra (per così dire intratrinitaria); quella Dio / Logos una relazionalità ad extra (protesa verso il mondo).

2.1.4 Osservazione conclusiva

Pre-esistenza è un'affermazione che si colloca sull'asse del tempo: va perfettamente bene per la Sapienza; per il Logos necessita di spiegazioni perché non sia intesa all'interno di una sequenza temporale. Per evitare equivoci, X. Léon-Dufour preferisce parlare di sovraesistenza: un tipo di esistenza diverso da quello che si dipana nel tempo.

Comunque si intenda il principio, questo stico definisce il tipo di esistenza del Logos distinguendola implicitamente da quella della realtà creata.

Questo stico offre il fondamento ultimo a tutti quei passi del vangelo in cui si fa riferimento alla pre-esistenza di Gesù.

³ Cf. CIRILLO D'ALESSANDRIA, libro I, c. 2 (p. 34 dell'edizione di Città Nuova).

⁴ 8,22-23 κύριος ἔκτισέν με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ, πρὸ τοῦ αἰῶνος ἔθεμελίωσέν με ἐν ἀρχῇ [Rahlf's].

⁵ Cf. LÉON-DUFOUR, *Lecture I*, 68. Si può forse suggerire che il titolo di Logos veicola fin dall'inizio un riferimento all'incarnato? Saremmo allora molto vicini a Col (il Cristo).

2.2 Secondo stico: la comunione personale del Logos con Dio («e il Logos era presso Dio»)

Tre ipotesi devono essere considerate, quanto al valore dell'espressione preposizionale che la CEI traduce «presso Dio»⁶.

- «E il Logos *apparteneva a Dio*»

Si tratta di una costruzione frequente nel NT: essere con πρὸς + accusativo sarebbe l'equivalente di essere + dativo. Avremmo nel Prologo una massiccia insistenza sull'unità tra il Logos e Dio. Questa ipotesi è largamente minoritaria.

- «E il Logos *era presso Dio*»

Πρὸς = παρά. L'espressione indicherebbe semplicemente uno stato: cf. 17,5.

I due esseri sono in comunione pur rimanendo distinti.

Si deve riconoscere che il QV, di norma, non confonde le due proposizioni. Tuttavia in 5,45 pare proprio che *pros ton patera = para tô(i) patrô(i)*.

- «E il Logos *era proteso verso (rivolto verso) Dio*»⁷

Il testo sottolineerebbe la dinamicità della relazione, insistendo quindi sul carattere personale che essa riveste. La relazione del Logos con Dio è più intima e più costitutiva ancora di quella che la Sapienza aveva col suo creatore.

In ogni caso il tenore generale dello stico implica che:

- da un lato, tra il Logos e Dio ci sia una differenza;

- dall'altro, il Logos sia intimamente unito a Dio.

L'insistenza va sull'unità tra il Logos e Dio, nella distinzione dei due soggetti.

2.3 Terzo stico: la divinità del Logos («e il Logos era Dio»)

Dal punto di vista sintattico, Dio è la parte nominale del predicato. Non: «il Logos era *il Dio*» (*ho theos*); ma «il Logos era *Dio*» (*theos*, senza articolo). Il Logos era in strettissima comunione d'essere e di vita con Dio; si potrebbe tradurre: e il Logos era divino.

L'espressione non si colloca sul piano funzionale: riguarda piuttosto la natura, l'essere.

Sullo sfondo di questa dichiarazione ci sta il pensiero biblico, in particolare la riflessione sulla Sapienza. Giovanni vede nel Logos la realtà di ciò che l'AT aveva conosciuto solo come immagine: la Sapienza di Dio ipostatizzata. Ma nel luogo dove i testi sapienziali parlano della creazione della Sapienza, il QV presenta questa visione dell'origine del Logos che non ha più analogie con i testi sapienziali.

È l'unità che prevale sulla dualità in questo passaggio. Secondo e terzo stico del v 1 stanno, però, in stretta relazione reciproca. L'unicità di Dio non esige la sua riduzione a un individuo:

-> tra il Logos e Dio c'è una differenza SONO DUE;

<- il Logos è divino SONO UNUM.

Nel secondo stico prevale la distinzione, nella relazione personale tra Dio e il Logos; nel terzo stico prevale l'unità, nell'affermazione che il Logos è Dio.

⁶ La si ritrova identica in 1Gv 1,2 καὶ ἀπαγγέλλομεν ὑμῖν τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον ἣτις ἦν πρὸς τὸν πατέρα καὶ ἐφανερώθη ἡμῖν.

⁷ Il valore dinamico dell'espressione è stato sostenuto accanitamente da I. De La Potterie, ma è contestato da molti commentatori.

Questo passaggio prepara e fonda una quantità di dichiarazioni presenti nel corpo del vangelo, sull'unità che esiste tra il Figlio e il Padre e sulla natura divina di Gesù di Nazaret: cf. 8,58, 17,5.

2.4 Il v 2: un'espressione riassuntiva che chiude il primo sviluppo

Costui (cioè colui di cui abbiamo appena affermato la divinità = v 1c) era in principio (sovra-esistenza = v 1a) presso Dio (in una relazione di comunione personale con Dio = v 1b).

Léon-Dufour ritiene che il v 2 indichi l'essenziale di ciò che Giovanni vuol proporre: la situazione del Logos in relazione all'origine dell'universo; la sua esistenza presso Dio. Allora, la creazione è chiamata essa stessa ad essere presso Dio. L'atteggiamento fondamentale del Logos faccia a faccia con Dio costituisce il modello di tutto ciò che nascerà attraverso la Parola.

Se si accettano le indicazioni di Léon-Dufour quanto al significato di «in principio» e di «Logos», allora il titolo migliore (ma un po' troppo didascalico) per questi primi due versetti sarebbe: «Il Logos – già in riferimento alla creazione – nei suoi rapporti con Dio».

In principio era il Logos *incarnato*? Ciò che esiste fin da prima della creazione presso Dio non è l'Incarnato; è il Logos, di cui Dio ha già progettato l'incarnazione.

3. I vv 3-5: il Logos e la creazione / storia, in particolare il mondo degli uomini

Le ragioni di Léon-Dufour per tenere insieme i vv 1-3b sono⁸:

- il significato omogeneo di «in principio» (vv 1.2) e di «tutto» (v 3a), in quanto riferimenti alla creazione;
- un argomento di fondo sull'interesse giovanneo che non può rivolgersi ad un Logos che non sia immediatamente anche in relazione col mondo;
- lo sfondo biblico, in particolare: Pr 8,30-31 (nel momento della creazione la sapienza è con Dio e tra i figli dell'uomo).

Quest'ultimo argomento è molto debole, anzi può essere rovesciato; il secondo è quanto meno opinabile; il primo è il più forte.

Le ragioni per vedere qui l'inizio di un nuovo sviluppo sono più forti: soprattutto il passaggio dall'imperfetto all'aoristo, nei tempi dei verbi principali.

3.1 Il v 3: il Logos e la creazione / storia in generale (tutto ciò che esiste)

La catena dei verbi principali al v 3ab è costituita da due aoristi: troviamo due volte ἐγένετο (*egeneto*) che significa «fu fatto», ma anche «accadde, avvenne». Con questo verbo lasciamo il livello della sovraesistenza del Logos, nella comunione con Dio, ed entriamo in quello della creazione e della storia.

3.1.1 Creazione o rivelazione? Creazione e storia?

- a) Molti vedono qui unicamente un riferimento alla mediazione del Logos nella creazione.
- b) Per I. De La Potterie si tratta di un riferimento alla rivelazione.

Questa posizione s'inscrive dentro la visione generale di questo autore, per il quale il QV non s'interessa del livello della creazione⁹.

- c) X. Léon-Dufour vede qui un riferimento simultaneo alla creazione e alla storia¹⁰.

⁸ Cf. LÉON-DUFOUR, *Lecture I*, 65.

⁹ Lo si vede nel modo in cui spiega 3,20-21.

¹⁰ Cf. LÉON-DUFOUR, *Lecture I*, 77-79.

Interpretare solo in termini di creazione misconosce il senso esatto dei termini impiegati qui: πάντα ed ἐγένετο. Πάντα (*panta*: «ogni cosa») nel QV compare normalmente in un contesto di rivelazione e di salvezza. Con ἐγένετο (*egeneto*: «fu fatto, accadde») si indica anche il corso della storia, incamminata verso la salvezza finale.

3.1.2 La punteggiatura dei vv 3-4

Traduzione dei singoli stichi, senza specificare il loro rapporto sintattico:

- 3a Tutto per mezzo di lui fu fatto
- 3b e senza di lui fu fatta neppure una cosa
- 3c (Ciò) che è stato/a fatto/a
- 4a in lui / in esso vita era
- 4b e la vita era la luce degli uomini

Nell'ultimo stico del v 3 troviamo un perfetto greco (*gegonen* «fu fatto e sussiste»): l'abbiamo tradotto con un passato prossimo italiano («è stato fatto»). Propriamente esso è la somma di un passato remoto (*egeneto* «fu fatto») e di un presente (*estin* «è»): l'*egeneto* («fu fatto») di 1,3ab ha dunque prodotto un effetto duraturo.

Due sono le *lectiones* possibili di questo passo (A e B); la prima – a sua volta – ammette due varianti (A1 e A2)¹¹.

Lectio A πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν (oppure οὐδέεν). ὁ γέγονεν 1.4 ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν (oppure ἐστίν)

Opzione A1 ὁ γέγονεν, 1.4 ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν

Opzione A2 ὁ γέγονεν 1.4 ἐν αὐτῷ, ζωὴ ἦν

Lectio B πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν (bzw. οὐδέεν) ὁ γέγονεν. 1.4 ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν (oppure ἐστίν)

a) Ciò che fu fatto e sussiste (v 3c) si lega a quanto precede (v 3ab)

Questa interpretazione corrisponde a quella che abbiamo indicato sopra come *lectio B*.

- 3a Tutto per mezzo di lui fu fatto
- 3b e senza di lui fu fatta neppure una cosa
- 3c che fu fatta e sussiste
- 4a In lui / in esso vita era
- 4b e la vita era la luce degli uomini

In questo tipo di lettura, «in lui» – all'inizio del v 4 – può riferirsi unicamente al Logos.

CEI precedente:

«Tutto fu fatto per mezzo di lui,
e senza di lui niente fu fatto di tutto ciò che esiste».

CEI riveduta:

«Tutto è stato fatto per mezzo di lui
e senza di lui nulla è stato fatto di ciò che esiste».

TOB:

«Tutto fu attraverso di lui e niente di ciò che fu, fu senza di lui. In lui era la vita...».

¹¹ Resta imprescindibile lo studio di Aland del 1968: K. ALAND, «Eine Untersuchung zu Joh 1,3.4. Über die Bedeutung eines Punktes», in *ZNW* 59(1968), 174-209 = *Neutestamentliche Entwürfe* (ThB 63), Kaiser, München 1973, 351-391.

b) Ciò che fu fatto e sussiste (v 3c) si lega a quanto segue (v 4)

Questa interpretazione corrisponde a quella che sopra abbiamo indicato come *lectio* A. È la posizione sostenuta da Aland che propende, più precisamente, per la variante A1: quella, cioè, che legge *ho gegonen* come un *casus pendens*.

- 3a Tutto per mezzo di lui fu fatto
 3b e senza di lui fu fatta neppure una cosa.
- 3c Ciò che fu fatto e sussiste
 4a in lui / in esso vita era
 4b e la vita era la luce degli uomini

L'esegesi di lingua tedesca è schierata in modo pressoché unanime sulle posizioni di Aland. Ci sono tuttavia delle eccezioni: Schnackenburg, ad esempio; ma anche Hofius¹².

In questa proposta di lettura, l'espressione preposizionale con cui si apre il v 4a (ἐν αὐτῷ) si presta a due diverse interpretazioni (che sopra abbiamo indicato come A1 e A2), potendo il dativo *auto(i)* essere inteso come un neutro («in esso») o come un maschile («in lui»): nel primo caso (A1) si riferisce a «ciò che fu fatto e sussiste» (ὃ γέγονεν), (A2) nel secondo al Logos. Nella variante A1 «ciò che fu fatto e sussiste» (ὃ γέγονεν) costituisce un anacoluto (*casus pendens*).

Lectio A1: en autô(i) si riferisce a «ciò che fu fatto e sussiste»:**«in esso» è la traduzione in italiano**

Ciò che fu fatto e sussiste... (v 3c)¹³

In esso vita era (v 4a)

e la vita era la luce degli uomini (v 4b)

ὃ γέγονεν sarebbe un *casus pendens* (un nominativo) ripreso in corpo di frase da un costrutto preposizionale (ἐν + dativo): «Ciò che fu fatto e sussiste... In esso era vita». Una traduzione italiana corretta sarebbe: «In ciò che fu fatto era vita».

Chi è il soggetto del verbo «era» («in esso era vita»)? Ci sono due possibilità.

a) «Il Logos» è soggetto sottinteso del verbo «era»

Traduzione: «In ciò che fu fatto e sussiste, egli [= il Logos] era vita».

X. Léon-Dufour si muove in questa direzione. Questo senso è perfettamente giovanneo.

Hengel traduce: «What had come into being, in it *he* was life»¹⁴.

b) «Vita» è il soggetto del verbo «era»

Traduzione: «In ciò che fu fatto e sussiste c'era vita».

Cosa potrebbe significare, per Giovanni, che c'era vita in ciò che è stato creato? L'unico senso plausibile è che questa vita sia dovuta al fatto che ciò che è stato creato è stato creato nel Logos. Questa vita, che per Giovanni è la vita divina, la creazione non la possiede da sé:

¹² O. HOFIUS, «Struktur und Gedankengang des Logos-Hymnus in Joh 1,1-18», in ZNW 78 (1987) 1-25 = O. HOFIUS, «Struktur und Gedankengang des Logos-Hymnus in Joh 1,1-18», in O. HOFIUS – H.-C. KAMMLER (edd.), *Johannesstudien. Untersuchungen zur Theologie des Vierten Evangeliums* (WUNT 88), Mohr, Tübingen 1996, 1-23. A giudizio di Hofius si può tirare un'unica conclusione: al v 3 si raccomanda di mettere il punto soltanto dopo *gegonen*. Schnackenburg non è più l'ultimo degli esegeti tedeschi a scegliere la lectio B!

¹³ La frase s'interrompe: abbiamo un anacoluto.

¹⁴ «Ciò che era venuto all'esistenza, in esso Egli era la vita»: il Logos è il soggetto. Cf. HENGEL, «The Prologue of the Gospel of John as the Gateway to Christological Truth», 275. Per Hengel l'uso di *ên* contiene implicitamente il Logos come soggetto al v 4a, al v 9a e al v 10a.

può unicamente averla ricevuta. In ciò che fu fatto, a motivo dell'essere stato fatto mediante il Logos, c'era vita.

In conclusione, le possibilità (a) e (b) non sono, in realtà, molto distanti. Esse sembrano offrire un senso accettabile per la teologia giovannea. Le interpretazioni che collegano *ho gegonen* a quanto segue e traducono *en autô(i)* con «in esso» ci paiono entrambe sostenibili.

Lectio A2: en autô(i) si riferisce a «Logos»:

«in Lui» è la traduzione in italiano

Ciò che fu fatto e sussiste in Lui (vv 3c-4aα)

vita era (v 4aβ)

e la vita era la luce degli uomini (v 4b)

BJ 1998: «Tutto fu per lui / E senza di lui niente fu / Ciò che fu in lui (o forse meglio: per lui) era la vita / E la vita era la luce degli uomini».

Theobald: «was mit ihm kam, war Leben»¹⁵.

a) Al livello della creazione

Traduzione: «Ciò che fu fatto e sussiste nel Logos era vita».

Cosa vorrebbe dire che la creazione fatta nel Logos era vita? Il commentario testuale di Metzger dice che non ci sono spiegazioni soddisfacenti quando si legge «ciò-che-fu-fatto-in-lui era vita». Egli tuttavia aggiunge che era naturale per gli gnostici, che cercavano nel QV un supporto per la loro dottrina dell'origine dell'ogdoade¹⁶, legare «ciò che fu fatto» a quanto segue, qualunque fosse il significato che essi potevano attribuire a tale espressione. Tuttavia, questa interpretazione è anche quella di Cirillo d'Alessandria: la sua esegesi mostra come sia possibile intendere l'espressione in sostanziale armonia con la teologia giovannea¹⁷.

b) Al livello della rivelazione

Traduzione: «Ciò che apparve in lui [siamo sul piano della rivelazione] era vita».

I. de la Potterie si muove in questa linea: per lui il v 3 non parla della creazione, bensì della rivelazione. Certo è comprensibile cosa significhi per Giovanni che la rivelazione avvenuta nel Logos era vita: si tratta di un tema fondamentale di tutto il QV. Ciò che è altamente improbabile è che si debba leggere in questo v 3 un riferimento (esclusivo) alla rivelazione e non (anche) alla creazione, comprendendo la storia.

In conclusione, le interpretazioni che collegano *ho gegonen* a quanto segue, ma prendono *en autô(i)* come un maschile (da tradursi «in lui») ci paiono difficilmente sostenibili e tuttavia la prima di esse non si può escludere completamente, come Cirillo dimostra.

¹⁵ «Ciò che venne con lui era vita»: *ho gegonen* è il soggetto. Cf. M. THEOBALD, *Die Fleischwerdung des Logos* (NTA NF 20), Ashendorf, Münster 1988, 185.

¹⁶ «La sfera dell'ogdoade è quella che sta al di là dell'ebdomade, cioè delle sette sfere dei pianeti (tra cui vengono annoverati anche il sole e la luna). È la sfera delle stelle fisse che racchiude tutte le altre? La sfera dell'ogdoade viene giudicata in maniera disomogenea: o fa ancora parte delle potenze che governano il mondo e, quindi, è la sede del Demiurgo... oppure questa sfera rappresenta un regno intermedio, che introduce già al regno della luce»: K. RUDOLF, *La gnosi. Natura e storia di una religione tardoantica* (BCR 63), Paideia, Brescia 2000, 117-118. Per alcuni sistemi l'ogdoade è già l'inizio della libertà dalle sfere inferiori.

¹⁷ CIRILLO D'ALESSANDRIA, *Commento al Vangelo di Giovanni*, libro I, c. 6 (pp. 89-90 dell'edizione Città Nuova): «Poiché, poi, alle creature non dà soltanto l'essere ma, dopo averle create, anche le conserva, unendosi quasi ad esse che non hanno, per natura, durata eterna nell'essere, e divenendo vita delle cose, affinché queste rimangano e si conservino, ciascuna nella sua ragione di vita, perciò l'evangelista aggiunge: "Ciò che fu fatto in lui era vita"».

c) *Bilancio*

Le varie opzioni possono essere tutte lette all'interno della teologia giovannea. Il fatto che alcune di esse siano state usate in senso «eretico» nel corso della storia dell'esegesi, non impedisce di affermare che c'è un possibile senso giovanneo per ciascuna di esse.

Posto che la prima possibilità («In Lui c'era vita»: *lectio* B) è leggibile in modo estremamente lineare all'interno della teologia giovannea, consideriamo la compatibilità delle tre possibili opzioni che legano *ho gegonen* a quanto segue.

«Ciò che fu fatto e sussiste in lui era vita» (Cirillo). L'affermazione che la creazione / storia sia vita è molto forte e come tale non si trova da nessun'altra parte in Gv. Tuttavia, come spiega Cirillo, la creazione / storia è vita solo perché ha una relazione col Logos. La variante di de la Potterie ci pare poco credibile.

«In ciò che fu fatto e sussiste c'era vita». Simile alla precedente, ma più... digeribile: nel caso precedente, il soggetto grammaticale è «ciò che fu fatto» e «vita» è la parte nominale del predicato; in questo caso, «vita» è soggetto grammaticale. La vita è presente, c'è, in ciò che fu fatto. Evidentemente perché fu fatto per mezzo del Logos.

«In ciò che fu fatto e sussiste egli (= il Logos) era vita». Simile alla precedente, ma adesso il soggetto sottinteso è il Logos. «Vita» è la parte nominale del predicato.

3.1.3 Commento al v 3

«Tutto»

Non ci si limita al mondo degli uomini: l'espressione riguarda tutte le opere della creazione.

Come per la creazione, così per l'opera salvifica: questo «tutto» (*panta*) contiene ciò che Dio ha compiuto sia creando, che agendo nella storia per il bene dell'uomo.

Dio ha fatto πάντα per mezzo di lui. In questo *panta* è contenuto davvero tutto: non c'è nulla che Dio faccia nei riguardi del mondo al di fuori del suo Logos. «Tutto» contiene l'atto creativo, la conservazione della creazione, la storia di salvezza. Tutto, proprio tutto, avviene soltanto per mezzo del Verbo e Dio non ha altro modo di relazionarsi al mondo se non per mezzo del suo Logos.

«fu fatto»

Si tratta di un *passivum divinum*: il complemento d'agente inespresso è «da Dio». Dio fece tutto per mezzo di Lui; Dio resta fonte assolutamente primaria. Il passaggio afferma contemporaneamente tanto la fontalità di Dio, quanto l'unità di azione di Dio e del Logos.

«per mezzo di lui»

La preposizione greca impiegata qui è *dia* (διά): «mediante, per mezzo».

Lo sfondo AT di questa proclamazione è costituito innanzitutto dal racconto della creazione: Gen 1 proclama ripetutamente che Dio disse e così fu¹⁸. Al posto in cui, nel racconto di Genesi, troviamo il verbo «dire» subentra, nel Prologo del QV, il sostantivo Logos.

Sono soprattutto le riformulazioni inniche del racconto della creazione ad essere estremamente vicine al Prologo di Giovanni:

- Sal 33,6: Dalla parola del Signore furono fatti i cieli (τῷ λόγῳ τοῦ κυρίου οἱ οὐρανοὶ ἐστρεώθησαν) / dal soffio della sua bocca ogni loro schiera;

¹⁸ «In conclusione, mi sembra di poter affermare che, nonostante l'indubbia presenza della teologia sulla preesistenza della Sapienza o della Parola, le espressioni iniziali del prologo giovanneo sono più vicine al senso originario di Gen 1,1-3 piuttosto che alle speculazioni sulla sapienza o sul *Logos* creatore degli scritti giudaici»: P. MERLO, «Alcune note sui primi versetti della Genesi (Gen 1,1-3) e la loro ricezione nel prologo giovanneo», in N. CIOLA – G. PULCINELLI, *Nuovo Testamento: teologie in dialogo culturale* (RivBibSupp 50), Fs. R. Penna, EDB, Bologna 2008, 73-84, qui 84.

- Sap 9,1: Dio dei padri e Signore di misericordia, che tutto hai creato con la tua parola (ὁ ποιήσας τὰ πάντα ἐν λόγῳ σου).

Cf. anche Gdt 16,14: Ti sia sottomessa ogni tua creatura / perché tu dicesti e tutte le cose furono fatte (ὅτι εἶπας, καὶ ἐγενήθησαν); mandasti il tuo spirito e furono costruite / e nessuno può resistere alla tua voce.

Un altro sfondo AT è rappresentato dai testi sulla partecipazione della Sapienza all'opera creatrice: cf. Pr 8,26-31; Sir 24,3-7.

La prima teologia cristiana ha espresso con modalità simili a quelle del Prologo di Gv la partecipazione del Logos (che non è chiamato Logos) all'opera creatrice di Dio: la preposizione *dia* si trova costantemente impiegata in questi testi. [1] *Una formula pre-paolina*. In 1Cor 8,6 è l'unico Signore Gesù Cristo ad essere indicato come colui mediante (*dia*) il quale tutte le cose / e noi mediante (*dia*) lui. [2] *Un testo della tradizione paolina*. In Col 1,16 è il suo Figlio diletto ad essere indicato come colui nel (*en*) quale sono state create tutte le cose, ribadendo anche che tutte le cose sono state create e sussistono mediante (*dia*) lui e in vista di (*eis*) lui. [3] *La lettera agli Ebrei*. In Eb 1,2 è il Figlio colui mediante (*dia*) il quale Dio ha fatto i mondi. Proprio l'inizio della lettera agli Ebrei non lascia alcun dubbio – osserva Schnackenburg – sul fatto che il Logos, in Gv 1,3, sia additato come colui che coopera attivamente con Dio e non come un puro strumento passivo.

«e senza di lui fu fatta neppure una sola cosa che fu fatta e sussiste»

La seconda parte del versetto rafforza la prima, ribadendo in termini negativi il medesimo concetto. Al «per mezzo di lui» corrisponde «senza di lui»; al «tutto» corrisponde «neppure una sola cosa». Il tutto viene rafforzato nella parte negativa dall'espansione ὁ γέγονεν: neppure una sola cosa *che fu fatta e sussiste*. L'apporto di questo perfetto è di indicare che l'evento prodottosi nel passato perdura nei suoi effetti fino al presente: un aspetto sottaciuto dai precedenti aoristi.

3.2 I vv 4-5: il Logos e il mondo degli uomini

Già il *panta* del v 3, col suo corrispondente negativo *oude hen*, non si riferisce unicamente al mondo creato e basta, ma ingloba la storia e quindi il mondo degli uomini in senso proprio. Il v 4 non fa che mettere in maggior evidenza quanto già implicitamente contenuto nel passaggio precedente.

3.2.1 Il v 4: una vita che è luce

I due imperfetti del v 4 (due volte la terza persona singolare dell'imperfetto di essere) riprendono la serie dei vv 1-2 (quattro imperfetti della medesima forma verbale), interrotta dai due aoristi del v 3. Allo stesso modo dei precedenti, indicano una condizione che perdura stabilmente senza interruzione e di cui non si può dire che abbia avuto un inizio: nel Logos, che è rivolto verso Dio e che è Dio, c'è la vita. Questa vita che in lui è da sempre, in relazione al mondo creato e alla storia che in quel mondo si dipana, si precisa come luce per gli uomini¹⁹.

¹⁹ Cf. il commento di HENGEL, «The Prologue of the Gospel of John as the Gateway to Christological Truth», 275-278. Per gli esseri umani «vita» significa di più: essi sono creati per essere illuminati dalla parola di Dio (la vita era la *luce degli uomini*). Il Logos ha dotato solo gli esseri umani della conoscenza di Dio, che significa al tempo stesso conoscenza di sé, responsabilità e obbedienza ai comandamenti di Dio.

La traduzione corretta della *prima parte del versetto* è: «La vita era in Lui»; oppure «In Lui c'era la vita». Dal punto di vista sintattico non crea grande difficoltà l'assenza dell'articolo davanti al primo uso di vita, trattandosi di un sostantivo astratto²⁰.

Di quale vita si tratta qui? Si tratta della vita in senso proprio e assoluto; della vita con l'iniziale maiuscola, anzi scritta tutta con lettere maiuscole; della vita che non conosce diminuzione e che resta per sempre; della vita che solo Dio possiede in pienezza. Questo tipo di vita viene indicato dal QV attraverso il sostantivo *zôê* (come in questo caso), oppure il verbo *zaô* (contratto in *zô*).

Giovanni distingue tra l'esistenza fisica, che egli chiama *psychê*, e la vita in senso proprio, che egli chiama *zôê*. Per Giovanni la vita (*zôê*) è sempre eterna. Quando egli vuole indicare qualcosa d'altro rispetto alla vita eterna, allora parla di *psychê*. Se egli invece usa il termine *zôê* allora, tanto che ci sia l'aggettivo eterna (*aiônios*), quanto che l'aggettivo non ci sia, questa vita è sempre eterna. L'aggettivo *aiônios* («eterno») non aggiunge nulla al sostantivo *zôê* («vita»): esplicita semplicemente qualcosa che è già contenuto in esso. La vita (*zôê*) è la vita come Dio la possiede e pertanto può essere solo eterna. L'uomo possiede «naturalmente» solo la *psychê*: ma già all'interno della sua esistenza fisico-biologica (*psychê*) egli può ricevere la vita di Dio, la vita per eccellenza, la vita che dura per sempre: in una parola, la *zôê* (cf. 12,25).

Nella *seconda parte del versetto* (e la vita era la luce degli uomini), la vita è il soggetto, mentre la luce è il predicato. Il che significa che la frase risponde alla domanda: «Cosa è la vita?» e non alla domanda «Cosa è la luce?».

La simbologia della luce è essenzialmente una simbologia della conoscenza, come appare con inequivocabile chiarezza al c 9²¹. Anche la riflessione sapienziale ha spesso collegato la sapienza alla luce. Senza la vita che è nel Logos gli uomini sono privi di luce, cioè privi di conoscenza. La vita divina era la luce per gli uomini, cioè era ciò che consente agli uomini di non essere ciechi, ciò che permette loro di conoscere²². Possiamo pertanto suggerire questo significato per il v 4b: solo la vita divina che è nel Logos dà *senso* alla esistenza degli uomini. L'esistenza umana resta priva di significato (cecità, assenza di luce e di conoscenza) se non è illuminata dalla vita che si trova unicamente nel Logos. Si vede qui nettamente che la concezione giovannea della conoscenza non è di tipo intellettualistico: la luce della conoscenza è legata alla partecipazione alla vita.

Al v 4 vita è il concetto principale: accanto alla vita, la luce. Nel momento in cui si passa agli uomini, si introduce l'immagine della luce e la vita si precisa come luce. Il Logos che, per l'intero mondo creato, è vita, per gli uomini è vita che illumina, che dona conoscenza. La luce degli uomini è costituita dalla vita divina ed eterna che è nel Logos. Senza questa vita gli uomini sono ciechi.

²⁰ Contro X. LÉON-DUFOUR, *Lecture I*, 81 il quale ritiene che l'assenza dell'articolo faccia *necessariamente* di vita una parte del predicato nominale. Per cui: In ciò che fu fatto e sussiste il Logos era vita. È la stessa posizione di BJ 1998: l'assenza dell'articolo farebbe di «vita» la parte nominale del predicato. A questo punto occorre cercare un soggetto grammaticale, che viene individuato nell'espressione «ciò che fu in lui».

²¹ Il cieco di un tempo che ci vede sempre meglio è un uomo che conosce sempre più profondamente: il vedere esprime al livello dell'immagine quello che il conoscere esprime al livello della realtà.

²² Cf. anche HENGEL, «The Prologue of the Gospel of John as the Gateway to Christological Truth», 276. Per gli esseri umani «vita» significa di più di ciò che significa per tutte le altre creature: essi sono creati per essere illuminati dalla parola di Dio (la vita era la *luce degli uomini*). Il Logos ha dotato solo gli esseri umani della conoscenza di Dio, che significa al tempo stesso conoscenza di sé, responsabilità e obbedienza ai comandamenti di Dio.

3.2.2 Il v 5: luce che vince la tenebra

Il versetto si struttura su un'opposizione. Per la prima volta nel QV compare un termine negativo²³: «tenebra» (*skotia*).

Si parla di tenebra e non di peccato per due ragioni fondamentali:

- 1) a motivo dell'immagine della luce, impiegata come simbolo del Logos;
- 2) perché tenebra consente di abbracciare più che peccato. Cf. il racconto del cieco nato: la cecità è più che il peccato, può anche essere uno stato nativo non volontario. La tenebra in cui la luce brilla è più che l'opposizione alla luce: è anche la semplice assenza di luce.

L'interpretazione dell'intero versetto dipende da come si intende l'ultima parola, il verbo *κατέλαβεν*, la cui traduzione influisce anche sul secondo *καί*, quello che apre la seconda parte del versetto. Questo verbo (*katalambanō*) si può tradurre: «sopraffare, arrestare, soffocare»; oppure: «accogliere, comprendere». Col primo significato, il *καί* può essere tradotto in modo avversativo o coordinativo; col secondo significato, unicamente in senso avversativo²⁴.

a) «E la luce brilla nella tenebra e [in alcuni casi si trova anche «ma»] la tenebra non l'ha sopraffatta» (Léon-Dufour, Rusconi, BC riveduta)²⁵;

b) «E la luce brilla nella tenebra, ma la tenebra non l'ha accolta» (BC precedente, TOB).

Va preferita la traduzione «arrestare, sopraffare»: essa si adatta meglio ai due possibili significati di «tenebra» in questo passo²⁶. «Arrestare, sopraffare» è anche il significato che il verbo *katalambanō* ha regolarmente negli altri usi giovannei.

Il v 5 presenta la successione di un presente e di un aoristo. Cosa significa questo presente: «e la luce brilla nella tenebra»? E come ricordarlo all'aoristo che segue immediatamente? Molti commentatori ritengono che l'unica interpretazione possibile di questo versetto sia in rapporto alla reazione degli uomini di fronte al verbo incarnato²⁷.

Eppure, a proposito del v 5, Schnackenburg fa giustamente osservare che qui viene descritto una sorta di ordine della creazione²⁸. Quello che si dice in Gv 1,5 vale per ogni momento, dalla creazione in poi: fino all'epoca di chi scrive – e di chi legge –.

Per Schnackenburg il presente «brilla» si riferisce tanto all'apparizione storica del Logos incarnato, quanto all'epoca dell'evangelista. Con questo presente si arriva fino al presente di chi scrive: la luce splende attualmente nella tenebra, perché la tenebra non è riuscita a soffocarla²⁹.

²³ HENGEL, «The Prologue of the Gospel of John as the Gateway to Christological Truth», 275-278. Col v 5 inizia il dramma della storia umana. Il poeta gioca sul doppio significato del verbo *katalambanō*: in inglese *grasp* e *seize*. Non si dice da dove questo potere, che è ostile alla luce, sia venuto fuori. Sappiamo solo che nulla fu creato senza il Logos. La caduta è presupposta tra il v 3 e il v 5.

²⁴ Hengel pensa ad un gioco intenzionale da parte dell'autore del prologo sul doppio possibile significato del verbo: HENGEL, «The Prologue of the Gospel of John as the Gateway to Christological Truth», 276.

²⁵ CEI riveduta: «e le tenebre non l'hanno vinta».

²⁶ Una certa somiglianza di struttura sintattica col v 11 (v 5 *καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν* // v 11 *καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον*) non impone la medesima interpretazione dei due composti di *λαμβάνω*: al v 10 si trova *παρέλαβον* che significa certamente «accogliere». Anzi, proprio la variazione, suggerisce un diverso significato per *katalambanō* rispetto a *paralambanō*.

²⁷ Cf. E. MANICARDI, *Il Prologo*, 20-21. Cirillo d'Alessandria interpreta così il testo: «tenebre è la natura che ha assolutamente bisogno di luce, ossia tutte le creature [...] Ciò che non ha luce da se stesso come è possibile che non sia l'opposto? Come non sarà chiamato tenebre? Il fatto che non abbiano compreso la luce significa che gli uomini hanno a volte adorato le creature al posto del creatore».

²⁸ R. SCHNACKENBURG, *Il vangelo di Giovanni I*, 306.

²⁹ *Il vangelo di Giovanni I*, 309. In precedenza, egli aveva anche osservato: «Qui non si considera se e per quanto tempo il Logos abbia effettivamente compiuto quest'opera d'illuminazione degli uomini dopo l'azione

A questo proposito, X. Léon-Dufour fa delle considerazioni che meritano attenzione. Davanti all'apparizione improvvisa di questa negatività (la tenebra) nel mondo creato, egli si domanda se la *skotia* esisteva prima della luce.

Per rispondere a questa domanda è bene ricordare che, per il QV, esiste una doppia valenza di tenebra. Tenebra è un concetto definibile solo in negativo: è assenza della luce. Ogni situazione di assenza di luce può, pertanto, essere chiamata tenebra. Ci sono, però, due possibili situazioni in cui manca la luce: quelle in cui la luce non è ancora arrivata (l'uomo cieco dalla nascita) e quelle in cui essa è stata rifiutata (i farisei e le autorità giudaiche). Entrambe queste condizioni sono tenebra (il QV non usa due vocaboli diversi per indicarle), ma le loro caratteristiche sono profondamente diverse: la prima condizione è ineludibile e, in un certo senso, neutra. La seconda invece è volontaria, frutto di una scelta ed è del tutto negativa.

Il Prologo si colloca innanzitutto al *primo livello di significato* di «tenebra»: la luce risplende laddove essa era, fino a quel momento, assente (livello neutro) e la tenebra non può soffocarla, cioè recede rispetto ad essa³⁰. La luce splende nella tenebra neutra, tanto nel senso che scaccia la tenebra precedente la creazione (Gen 1,2)³¹, quanto nel senso che scaccia la tenebra da assenza della rivelazione nel mondo creato.

Si può, però, ritenere che anche il *secondo livello di significato* (la tenebra di approdo) sia nell'orizzonte del Prologo: la luce risplende continuamente nella tenebra che la rifiuta e questa tenebra – frutto delle scelte volontarie degli uomini – non riesce a soffocarla.

creatrice; tuttavia non si pensa ancora, o non in prima linea, all'opera rivelatrice e redentrice del Logos incarnato» (*Il vangelo di Giovanni* I, 306).

³⁰ Recedere è un termine approssimativo, perché la tenebra non esiste prima che ci sia la luce: propriamente, è la luce che crea la tenebra. La presenza della luce fa sì che si possa immaginare una condizione in cui essa non ci sia.

³¹ Si può forse ricordare che secondo il racconto di Gen 1, la tenebra esiste effettivamente prima della luce, senza che ciò abbia propriamente delle implicazioni metafisiche: forse il Prologo si ricollega semplicemente a quel testo. In Gen 1,2 si dice che le tenebre ricoprivano l'abisso; dopo di che si racconta la creazione della luce. Il vocabolo impiegato dalla LXX di Gen 1,2 è *skotos*. Opportunamente la nota BJ a Gen 1,2 fa osservare che la luce è una creazione di Dio, le tenebre non lo sono: esse sono negazione. Un altro testo che può essere evocato è 2Cor 4,6: ὅτι ὁ θεὸς ὁ εἰπών, Ἐκ σκότους φῶς λάμπει. Anche questo testo, piuttosto intricato, pare doversi intendere in riferimento alla creazione.

4. Bilancio del primo movimento

a) Questa prima strofa offre uno sguardo complessivo sulle relazioni del Logos col mondo: il mondo nella sua accezione più vasta (realtà creata e mondo degli uomini; creazione e storia) e il Logos in qualunque forma egli si rapporti al mondo.

- Non solo la creazione (in principio ai vv 1-2; il v 3), ma la storia e il mondo degli uomini sono nell'orizzonte fin dall'inizio del Prologo.

- Il v 5 vuole descrivere una situazione che continuamente si ripete, dalla creazione in poi. Quanto ci viene detto ai vv 4-5 vale per ogni forma del rapporto tra il Logos e la creazione, in particolare il mondo degli uomini. Le affermazioni contenute in questi versetti non riguardano soltanto il Logos incarnato, ma neanche lo escludono: semplicemente esse si applicano a qualunque modalità di presenza del Logos nel mondo.

b) Il senso complessivo di questa strofa risulta un po' condizionato dalla traduzione del v 5.

Se le tenebre non l'hanno sopraffatta, allora la strofa esalta la forza vittoriosa del Logos nel suo rapporto col mondo e la storia. L'elemento negativo della tenebra viene ricordato solo perché si parli della sua incapacità ad arrestare l'irraggiamento del Logos.

Se le tenebre non l'hanno accolta, allora il rifiuto del Logos viene descritto fin dall'inizio in termini abbastanza netti. Esso appare un tema a sé stante.

c) Non pochi temi che giocheranno un ruolo di primo piano nel seguito del QV sono introdotti in questa prima strofa:

- la preesistenza e divinità del Logos;
- il modo particolare in cui si articolano unità e distinzione nella relazione tra il Logos e Dio;
- i simboli vita, luce/tenebra;
- l'esistenza di un rapporto del Logos col mondo prima di e fuori dall'incarnazione;
- l'incomprensione / ostilità della tenebra.

II. SECONDO MOVIMENTO (vv 6-13). IL LOGOS VIENE NEL MONDO COME LUCE

1. I principali problemi posti dalla seconda strofa (vv 6-13)

È la strofa più problematica, sia per quanto riguarda la sua delimitazione e articolazione, che per quanto riguarda il suo contenuto. Motiveremo le nostre scelte sulla delimitazione e articolazione del testo nel corso dell'esegesi; qui sottolineiamo i principali problemi di contenuto.

Chi è il protagonista di quanto descritto dal v 9 in avanti? Il Logos *asarkos*? Il Logos incarnato? Oppure questa parte si riferiva in origine (al livello dell'inno primitivo) al Logos *asarkos* e poi (al livello dell'evangelista) all'incarnato?

Molti ritengono che già qui la riflessione sia comprensibile unicamente in riferimento al Logos incarnato: come potrebbe riferirsi al Logos *asarkos* la testimonianza di Giovanni (vv 6-8)? E come potrebbero non riferirsi all'incarnazione i vv 12-13?

Lo snodo forse decisivo per l'interpretazione è riuscire a spiegare il senso della presenza di Giovanni in questo passaggio (vv 6-8). Se Giovanni è unicamente testimone per Gesù di Nazaret (= il Logos incarnato) diventa difficile interpretare il seguito (vv 9-13) diversamente da un riferimento esplicito all'incarnazione. Se diciamo che i vv 9-13 possono essere riferiti in senso generale a tutte le forme possibili di presenza e venuta del Logos ivi compresa, implicitamente, l'incarnazione non abbiamo, però, automaticamente risolto il rebus della presenza del Battista.

Sintetizziamo la posizione emblematica di tre commentatori: da un lato Schnackenburg e, dall'altro, Léon-Dufour e Hengel.

R. Schnackenburg. Per Schnackenburg l'inno al Logos non comprendeva i vv 6-8: essi sono stati aggiunti dall'evangelista che, in questo modo, ha letto tutto quello che segue in riferimento all'incarnazione. Originariamente, i vv 9-11 erano intesi in riferimento alla venuta del Logos nella storia in senso generale. In questo modo, Schnackenburg mostra che 1,9-11 non si presenta affatto, in modo univoco, come un testo sul Logos incarnato. Schnackenburg, poi, attribuisce integralmente all'evangelista anche i vv 12-13³².

Léon-Dufour sul Battista ai vv 6-8. Per Léon-Dufour questa prima menzione di Giovanni lo presenta come testimone, ma non direttamente dell'incarnato. Della testimonianza resa da Giovanni si evidenziano i tratti – per così dire – assoluti. In colui che fu storicamente il testimone dell'incarnato si vede l'espressione, in termini generali, della testimonianza resa ad ogni forma possibile di presenza/venuta del Logos³³. Si tratta di una testimonianza allo stato puro, in favore della luce. Giovanni deve avviare alla fede la moltitudine degli uomini. Giovanni rappresenta – come figura tipica – tutti i «testimoni» che lungo la storia sono stati incaricati di attestare la presenza nel mondo della luce divina. *Léon-Dufour sul Logos asarkos*

³² Di questa strofa Schnackenburg salva, dunque, come appartenenti all'ipotetico inno originario soltanto *parte* dei vv 9-11: l'espressione di 9c («veniente nel mondo») si può considerare come un'aggiunta dell'evangelista all'inno originario; l'inciso di 10b («e il mondo fu fatto per mezzo di lui») è pure opera sua.

³³ Poco persuasivo mi pare, tuttavia, X. Léon-Dufour quando dice che questa prima menzione del Battista nel prologo trova un riscontro nella sua prima testimonianza data in assenza di Gesù (1,19-28); anche se questa posizione trova un certo seguito in ambito tedesco: cf. U. SCHNELLE, *Das Evangelium nach Johannes*; HENGEL, «The Prologue of the Gospel of John as the Gateway to Christological Truth», 277 nota 52. Hengel rimanda a H. GESE, «Der Johannesprolog», in ID., *Zur biblischen Theologie* (BevTh 78), Kaiser, München 1977, 152-201, qui 196ss.

ai vv 9-13. Egli poi ritiene che i vv 12-13 siano interpretabili anche in un modo che li riferisce al tempo precedente l'incarnazione.

Hengel sul Battista ai vv 6-8. In modo simile, Hengel ritiene che i vv 6-8 si riferiscano alla testimonianza profetica alla luce della Parola, prima della sua apparizione manifesta. Giovanni appare inizialmente come il testimone conclusivo di Israele per Gesù: per questo definisce la sua funzione alla luce di Is 40,3. Nella seconda inserzione (v 15) egli diventa il primo testimone all'incarnazione della parola preesistente ora visibilmente presente come persona e così appare come il primo discepolo di Gesù che con la propria testimonianza guida i propri discepoli a lui³⁴. *Hengel sul Logos asarkos ai vv 9-13.* In questa stessa linea si muove Hengel: «il riferimento alla miracolosa nascita del vero popolo di Dio (v 13) [...] conclude la rivelazione del *logos asarkos* nella creazione, nel mondo degli uomini e in Israele. [...] Possiamo, anzi dobbiamo, domandarci: l'incarnazione della Parola non è già indicata dal v 3 in poi, dovunque si parla dell'attività del Logos come vita e luce (la sua venuta nel mondo, il suo rigetto e la sua accoglienza), salvo il fatto che l'incarnazione non è ancora menzionata? In verità è proprio questo il caso: il veloce schizzo di storia della salvezza [...] anticipa come in figura l'attività e il destino della parola incarnata con questo movimento. Gv ama simili ambivalenze. Così il prologo diventa testimonianza di una teologia dell'intera Bibbia, che ha un chiaro orientamento cristologico. È l'incarnato che illumina la sua propria rivelazione preparatoria nelle Scritture date a Israele»³⁵.

2. Il rilievo del motivo della luce

Il motivo della luce è dominante nell'avvio del Prologo. Esso compare nella prima strofa: *fô*s è usato due volte al v 4 e al v 5; il verbo *fainô* (brillare) una volta al v 4; l'opposto di luce, *skotia* (tenebra) due volte al v 5. In tutta la seconda strofa il motivo della luce gioca un ruolo decisivo: *fô*s compare quattro volte (vv 7.8.8.9); *fôtizein* (illuminare) una volta (v 9). Il motivo non si trova più nel resto del prologo. Se l'ultimo impiego del campo semantico è al v 9, nondimeno si deve riconoscere che quanto si dice del rapporto tra il Logos e il mondo nei vv 10-13 resta contrassegnato dall'affermazione del v 9 che «egli (= il Logos) era la luce autentica che illumina ogni uomo».

Possiamo ricapitolare lo sviluppo del prologo nei vv 4-13 attorno al tema della luce in questo modo.

Nei vv 4-5 la vita divina che è presente nel Logos da sempre, in quanto egli è divino (è *theos*), per gli uomini è luce di conoscenza; questa luce brilla nella tenebra senza che la tenebra possa soffocarla.

A questa luce Giovanni rende la sua testimonianza (vv 6-8). Giovanni si presenta innanzitutto come testimone a riguardo della luce (vv 7-8): quella luce di conoscenza che è nel Logos, in quanto egli ha in sé la vita, necessita di qualcuno che la attesti davanti agli uomini.

Su questo Logos - luce (degli uomini) la riflessione si espande ulteriormente nei vv 9-13. Notare come il v 9 (ultima apparizione del campo semantico) riprenda nettamente il 4 (prima apparizione del campo semantico): «la luce autentica che illumina ogni uomo» (τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον) è una riformulazione di «la luce degli uomini» (τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων).

³⁴ HENGEL, «The Prologue of the Gospel of John as the Gateway to Christological Truth», 277.

³⁵ HENGEL, «The Prologue of the Gospel of John as the Gateway to Christological Truth», 282. Il commento di Hengel al prologo è articolato precisamente in questi due momenti: La «preistoria» (vv 1-13) il Logos asarkos; L'incarnazione (vv 14-18): il «Logos ensarkos».

Il nostro commento articola il testo in quattro segmenti, come segue³⁶:

1. vv 6-8 la testimonianza di Giovanni sulla luce
2. v 9 il Logos viene come luce
3. vv 10-11 il Logos - luce rifiutato
4. vv 12-13 il Logos - luce accolto

3. I vv 6-8: la testimonianza di Giovanni sulla luce

6 Ci fu un uomo, inviato da Dio, aveva nome Giovanni;

7 questi venne per la testimonianza,
perché testimoniassero a riguardo della luce,
perché tutti credessero per mezzo di lui.

8 Non era lui la luce,
ma [venne] per testimoniare a riguardo della luce.

3.1 Un'interpolazione?

Una larga fetta di studiosi vede qui un'inserzione successiva sul telaio del prologo³⁷. Anche autori che non accettano ricostruzioni dettagliate della preistoria del testo, come Gese, Hengel e Gordley.

3.2 Uno squarcio nella storia della comunità giovannea?

Accenniamo qui soltanto all'ipotesi di un'intenzione apologetica contro i discepoli del Battista, che facevano di lui la luce. Questi versetti avrebbero pertanto la funzione di depotenziare la figura di Giovanni, a favore di Gesù.

Riportiamo l'equilibrata valutazione di R.E. Brown³⁸. Gv è un'opera primariamente apologetica? Brown pensa di no, anche se ritiene che (a livelli diversi della sua formazione) esso possa essere stato segnato da varie polemiche. I possibili fronti contro cui è stato scritto il QV sono i seguaci di Giovanni Battista; «i giudei»; altri aderenti a Gesù (eretici o credenti inadeguati). La valutazione delle istanze apologetiche appartiene, però, al contesto in cui si è sviluppato il vangelo, più che al suo scopo.

Apologetica contro i seguaci di Giovanni Battista? L'ipotesi data della fine del XIX secolo. Le prove relative all'esistenza di una setta del Battista sono assai limitate e non abbiamo molte linee guida per interpretare il pensiero della setta nel tempo in cui venne scritto Gv. In ogni caso, è impossibile interpretare l'intero QV sullo sfondo della teologia di questa setta: l'apologetica contro i seguaci del Battista interessa solo pochi passi. Questo aspetto non va poi troppo enfatizzato: la posizione di Gv verso il Battista non è meno elogiativa di quella dei Sinottici.

3.3 Esegesi

«Ci fu»

Notare il passaggio dalla forma «era», che ha caratterizzato (6x) la presentazione del Logos, alla forma «ci fu» (*egeneto*). La modalità di esistenza di Giovanni è radicalmente diversa da quella del Logos.

³⁶ Diversamente E. MANICARDI, *Il Prologo* (1998). Da un lato, Manicardi conferisce una certa autonomia ai versetti su Giovanni (pp. 24-28) e dall'altro, organizza diversamente i vv 9-13 (pp. 30-31).

³⁷ Fa eccezione Léon-Dufour per il quale con questi versetti, che costituiscono l'antistrofa A', si chiude la prima parte del prologo.

³⁸ R.E. BROWN, *Introduzione al Vangelo di Giovanni*, 167-204 (c 5 «Echi dell'apologetica [NdR: «di» apologetica] e lo scopo del vangelo»).

Si osservi il dominio dell'aoristo in questi vv 6-8: dopo ἐγένετο (v 6), troveremo ἦλθεν (v 7). Una delle due forme (più probabilmente ἦλθεν) deve poi essere supposta anche per il v 8, che esige si supplisca un verbo di forma finita davanti alla frase *hina*.

«un uomo»

La designazione di Giovanni come uomo, più che un contrasto con la natura divina del Logos, suggerisce una ripresa della precedente menzione degli uomini. «La vita era la luce degli uomini» (v 4b): tra questi uomini, per i quali la vita che è nel Logos era luce, ne viene isolato uno.

«inviato da Dio»

Il verbo ἀποστέλλω si trova 28x in Gv, dove è normalmente usato per Gesù: cf. specialmente 9,7, con la stessa forma del participio perfetto che si trova qui per Giovanni.

In 3,28 è Giovanni stesso che applica a sé questo verbo in una costruzione perifrastica del perfetto: «Voi stessi mi testimoniate che ho detto [*che] non sono io il Cristo, ma che sono stato inviato davanti a lui» (ἀλλ' ὅτι ἀπεσταλμένος εἰμι ἐμπροσθεν ἐκείνου). Il Prologo ha, dunque, ripreso un elemento dal corpo della narrazione per collocarlo all'inizio del libro.

In 4,38 e 17,18 ἀποστέλλω è usato da Gesù per i discepoli. Si può dire pertanto che questo verbo è particolarmente adatto per indicare l'invio *anche* di altri che non sono Gesù, che resta l'inviato per eccellenza del Padre.

Attraverso questa connotazione, la dignità di Giovanni è posta in grande rilievo. Il perfetto sottolinea il perdurare degli effetti di questo invio di Giovanni da parte di Dio.

«nome [era] a lui Giovanni»

«Nome [era] a lui Giovanni» = «aveva nome Giovanni»³⁹. È la prima apparizione di un personaggio in carne ed ossa sulla scena del prologo. Questo ingresso corrisponde perfettamente all'inizio della sezione narrativa del vangelo (v 19).

Bilancio del v 6

Non appare nessun elemento depotenziante in questo avvio. Se in seguito si dirà che Giovanni era soltanto un uomo (5,33-35), la cui testimonianza non è ciò che Gesù cerca, non dobbiamo per questo ritenere che egli sia insignificante. Non lo è neppure al c 5, tanto meno qui, dove i termini a lui riferiti sono tutti connotati positivamente.

La sintassi del v 7

«Questi venne per la testimonianza, / perché testimoniassero a riguardo della luce, / perché tutti credessero per mezzo di lui».

Il v 7 è fatto di una frase principale («venne») che regge due proposizioni introdotte da *hina*. Il primo *hina* deve essere inteso come appositivo, o epesegetico: esso, cioè, precisa la testimonianza. Una buona traduzione sarebbe pertanto: «Costui venne per la testimonianza, cioè per testimoniare sulla luce». Il secondo *hina* è piuttosto consecutivo/finale («di modo che»). Traduzione: «per testimoniare sulla luce, di modo che tutti credessero per mezzo di lui».

Pertanto in questo versetto la testimonianza di Giovanni viene esplicitata per prima cosa nel suo contenuto (testimonianza relativa alla luce) e poi nella sua finalità (il credere di tutti).

³⁹ CIRILLO D'ALESSANDRIA, *Commento*, libro I, c. 7 (pp. 103-105 dell'edizione Città Nuova) nel commento al v 6 sviluppa un bel parallelismo tra Giovanni il Battista e Giovanni l'evangelista. Probabilmente ha visto giusto nell'intenzione dell'autore.

«Costui venne per la testimonianza»

Il verbo «venire» è il correlativo antropologico del teologico «inviare» del versetto precedente. La coppia mandare / venire si trova in riferimento a Giovanni pure in 1,31.33 (con πέμπω).

Dopo il «ci fu» del v 6 abbiamo il «venne» di questo versetto: una sequenza di due aoristi che ci colloca nell'ambito del fluire storico.

Il lessico della testimonianza è impiegato tre volte in questi versetti: una volta il sostantivo e due il verbo. Si noti l'uso di costruzioni che indicano scopo: con il sostantivo la preposizione *eis*; con il verbo (due volte) la particella *hina*.

Per il QV, Giovanni è essenzialmente il testimone. Non c'è nessuna menzione del battesimo di Giovanni fino al v 25, in cui tale attività battesimale è ricordata incidentalmente dai farisei.

«cioè, per testimoniare sulla luce»

La luce è qui il Logos incarnato? Schnackenburg ritiene che qui per «luce» s'intenda il Verbo fatto carne⁴⁰. La testimonianza del Battista è pertanto la sua testimonianza storica a Gesù. Avremmo così un doppione puro e semplice rispetto al v 15. Coerentemente, Schnackenburg parla di un'inserzione dell'evangelista.

Ci pare invece più opportuno conservare a «luce» la valenza ampia che il termine ha ricevuto ai vv 4-5: con essa si abbraccia anche l'incarnazione, senza limitarsi ad essa⁴¹.

«di modo che tutti credessero attraverso di lui»

«Tutti»: il servizio di Giovanni continua (cf. l'uso del perfetto ἀπεσταλμένος per indicare il suo invio da parte di Dio) e diventa un grido d'appello per tutti i tempi, per tutto il mondo⁴². Certamente la figura storica di Giovanni è trasfigurata: dal punto di vista storico, egli non rese testimonianza a tutti. Essendo però egli il prototipo o l'archetipo di ogni testimone, anche i destinatari della testimonianza subiscono un processo di generalizzazione e sono indicati con «tutti».

«Di modo che... credessero». Siamo davanti ad un uso assoluto del verbo «credere», senza complemento né diretto, né indiretto. Questo «credere» non deve essere inteso in riferimento al Cristo: è la fede in Dio che, oggettivamente, è però anche al tempo stesso fede nel Logos (cf. 14,1).

«Per mezzo di lui». Alla mediazione del Logos nell'ordine della creazione e della storia, si affianca ora, certo ad un altro livello, la mediazione di Giovanni nell'ordine della fede: per mezzo del Logos Dio ha fatto ogni cosa (v 3); per mezzo di Giovanni tutti credono (v 7).

Il v 8

Il v 8 è depotenziante. Esso presenta il Battista secondo una modalità negativa: dice ciò che non era. Esso riprende alla lettera una frase già impiegata al versetto precedente («per testimoniare sulla luce»), ma stavolta la inserisce in una costruzione antitetica: «non, ma».

Dalla precedente dichiarazione che Giovanni venne «per testimoniare sulla luce», si ricava esplicitamente la conseguenza che egli pertanto non era la luce, ne era piuttosto il testimone.

⁴⁰ R. SCHNACKENBURG, *Il vangelo di Giovanni I*, 318.

⁴¹ Un buon criterio ermeneutico è quello di leggere i termini primariamente in base al significato che è stato loro conferito dallo sviluppo precedente.

⁴² Così anche R. SCHNACKENBURG, *Il vangelo di Giovanni I*, 318.

Questo versetto sembra tradire un interesse di tipo apologetico: contro i seguaci del Battista⁴³.

Bilancio dei vv 6-8

Come si caratterizzano le due menzioni del Battista all'interno del Prologo? Valutiamo tre ipotesi.

a) *Il ricordo storico e il valore perdurante della testimonianza di Giovanni*

6-8 la testimonianza storica di Giovanni al Logos incarnato;

15 la testimonianza di Giovanni come testimonianza che perdura per la comunità cristiana.

b) *Preparazione dei primi due giorni del racconto (1,19-28 e 1,29-34)*

6-8 prepara la testimonianza indiretta di Giovanni (vv 19-28);

15 prepara la testimonianza diretta (vv 29-34).

Mi pare, però, che non ci sia nessun indizio formale a sostegno di questa ipotesi.

c) *Due diversi livelli di Giovanni testimone, entrambi perduranti*

6-8 la testimonianza di Giovanni al Logos come luce, che comprende anche l'incarnazione ma la travalica;

15 la testimonianza per il Verbo incarnato, che ha di mira specificamente Gesù di Nazaret.

Quest'ultima mi pare la posizione da preferirsi.

4. Il v 9: il Logos viene come luce

4.1 Uno sviluppo sul Logos - luce

«Luce» (*fōs*) compare ancora una volta, al v 9, dove si trova pure il verbo «illuminare» (stavolta φωτίζω, ≠ da *fainō* del v 5). Non troveremo più nel prologo questo campo semantico. Tuttavia, le affermazioni che si susseguono fino al v 13 stanno sotto questa immagine: il Logos come luce degli uomini⁴⁴.

4.2 Difficoltà nella traduzione

Per raccapezzarsi nelle osservazioni che seguono, si devono ricordare due cose. (a) Il greco può esprimere l'imperfetto (e non solo l'imperfetto) anche in modo perifrastico: utilizzando l'imperfetto di «essere» e aggiungendovi il participio del verbo di cui vuole costruire l'imperfetto (in questo caso *erchomai* «venire»). Il verbo principale del v 9 potrebbe essere pertanto semplicemente una forma dell'imperfetto di «essere» (ἦν) oppure una forma perifrastica dell'imperfetto di «venire» (ἦν [...] ἐρχόμενον). (b) «Uomo» (*anthrōpos*) è un maschile in greco, mentre luce (*fōs*) è un neutro: la forma greca *erchomenon* («veniente») può riferirsi o a un maschile all'accusativo, oppure a un neutro al nominativo o all'accusativo. Dal punto di vista grammaticale, «veniente nel mondo» può pertanto essere concordato tanto con «la luce vera», quanto con «ogni uomo».

Traduzione dei singoli stichi come unità a se stanti:

9a «Era la luce vera

9b che illumina ogni uomo

9c veniente nel mondo»

⁴³ Dell'esistenza di gruppi di discepoli che si richiamavano a Giovanni Battista ci informano anche gli Atti: At 19,1-7. Forse non è irrilevante che questo gruppo di discepoli di Giovanni si trovi ad Efeso: un luogo da sempre associato al vangelo secondo Giovanni.

⁴⁴ Tanto che si traduca il v 9 «Egli (= il Logos) era la luce autentica», quanto che si traduca «Veniva nel mondo la luce autentica» (che altri non è che il Logos).

Le traduzioni possibili sono almeno tre. Esse dipendono da due variabili: a chi si riferisce «veniente nel mondo» (v 9c) e chi è il soggetto del verbo principale («era» o «era veniente = veniva»).

Lo stico centrale in ogni caso non è oggetto di discussione: esso proclama che la luce autentica illumina ogni uomo.

4.3 L'indiscusso stico centrale: «la luce autentica / che illumina ogni uomo»

Qualunque sia la traduzione adottata per la complicata sintassi di questo versetto, lo stico centrale (v 9b) riferisce alla luce vera l'azione di illuminare ogni uomo⁴⁵: il contatto coi vv 4-5 è evidentissimo. Siamo davanti alla ripresa di un motivo già echeggiato in questo Prologo: la vita divina che è nel Logos è luce per gli uomini, diceva il v 4; la luce vera illumina ogni uomo, dice il v 9.

La somiglianza si estende al v 5. Il *fôitzei* (= illumina) del v 9, è infatti la ripresa del *fainei* (= brilla) del v 5. Si tratta di una sorta di presente a-temporale per indicare qualcosa di costante, come già al v 5. La luce autentica ha come suo tratto caratterizzante quello di illuminare ogni uomo: è una sua caratteristica eternamente presente.

L'irradiarsi nel mondo della luce vera ha il suo modello nella sapienza di Dio che agisce non solo in Israele: cf. Sap 7,27; 8,1. Il prologo corona quanto fu detto della sapienza e del suo rapporto con il mondo nella sua totalità e non solo verso Israele. Il problema dell'illuminazione di quanti non conoscono Gesù Cristo viene qui posto e risolto in linea di principio.

Lo stico centrale attribuisce al Logos – attraverso l'immagine della luce – la funzione di illuminare «ogni uomo»: siamo in una prospettiva assolutamente universalistica. Comunque si scelga di tradurre l'insieme del versetto, il Logos ha comunque una relazione con tutti gli uomini, nella modalità di luce che li illumina.

4.4 Traduzione CEI riveduta (= CEI precedente)

CEI riveduta: «Veniva nel mondo la luce vera
quella che illumina ogni uomo».

Resa nel modo più letterale possibile suonerebbe così:

«Era veniente (= veniva) nel mondo la luce vera,
che illumina ogni uomo»

Rispetto alle due variabili. «Veniente nel mondo» (v 9c) si riferisce alla luce vera e la luce è il soggetto del verbo principale, inteso come una forma perifrastica dell'imperfetto di «venire» («era veniente»).

«La luce vera» è evidentemente un'immagine per parlare del Logos, che non è però il soggetto grammaticale del verbo essere. Il venire della luce è descritto, attraverso una forma perifrastica dell'imperfetto, come azione ripetuta.

⁴⁵ Cf. HENGEL, «The Prologue of the Gospel of John as the Gateway to Christological Truth», 278-282. Col v 9 l'autore riprende il motivo della luce. La parola non resta distante da quel mondo che ha creato. Entra in esso come appello divino. L'uomo rappresenta il mondo in cui la parola entra: essa entra nel mondo degli uomini. Possiamo felicemente parlare qui di luce spirituale, ragione illuminata, sapienza, coscienza vigilante, capacità d'ascolto. Il Logos è luce vera perché ogni autentica intuizione, ogni azione responsabile viene da lui. Tuttavia, questo illuminare ogni uomo fa riferimento ad una situazione originaria che l'umanità ha perduto: l'immagine divina negli esseri umani è stata danneggiata. Tra l'illuminazione del Logos e la realtà della vita umana nel mondo c'è una profonda spaccatura: questa spaccatura stabilisce la necessità dell'incarnazione del v 14.

4.5 Traduzione di Schnackenburg, Léon-Dufour, Hengel, BJ 1998, Neovulgata

R. Schnackenburg

«Egli (= il Logos) era la luce vera,
che illumina ogni uomo,
[luce] che viene nel mondo»

In ogni caso, per questo autore il terzo stico è probabilmente un'aggiunta maldestra dell'evangelista.

X. Léon-Dufour⁴⁶

«Egli (= il Logos) era la luce vera,
che - venendo nel mondo -
illumina ogni uomo»

M. Hengel⁴⁷

«He was the true light, which, coming into the world, enlightens every man»
«Egli era la vera luce che, venendo nel mondo, illumina ogni uomo»

BJ 1998

«Egli era la luce vera / che illumina ogni uomo / venendo nel mondo»

Neovulgata 1979

«Erat lux vera, / quae illuminat omnem hominem, / veniens in mundum».

Rispetto alle due variabili. «Veniente nel mondo» (v 9c) si riferisce alla luce vera, ma il Logos è il soggetto (sottinteso) del verbo principale, inteso come una forma semplice dell'imperfetto di «essere» («era»).

La copula («era») si associa la parte nominale del predicato («la luce vera») e riprende così l'affermazione del v 4: «la vita [che era nel Logos] era la luce degli uomini» (v 4); «il Logos era la luce autentica» (v 9). Per mezzo di un participio, l'ultimo stico aggiunge l'idea che questa luce «viene» nel mondo. Il Logos viene descritto nel perdurare di uno stato (essere la luce autentica) e poi, al participio presente, nel ripetersi di un'azione (venire nel mondo).

4.6 Traduzione della Vulgata di Girolamo (= E. Manicardi 1998)

«Egli (= il Logos) era la luce vera
che illumina ogni uomo che viene nel mondo»

Questa è anche la traduzione di Cirillo d'Alessandria⁴⁸.

⁴⁶ Questa è sostanzialmente anche la traduzione di De La Potterie, salvo il fatto che per lui il soggetto sottinteso del primo stico non è il Logos, ma la luce (ripresa dal versetto immediatamente precedente: «per rendere testimonianza sulla luce»): «Questa luce era la luce vera».

⁴⁷ HENGEL, «The Prologue of the Gospel of John as the Gateway to Christological Truth», 277-278.

⁴⁸ Il passaggio più chiaro del commento di Cirillo è il seguente: «Avendo infatti detto: “Era la luce vera, che illumina ogni uomo che viene in questo mondo” e, d'altra parte, non essendo molto chiaro per gli ascoltatori se si dovesse capire che *la luce illumina l'uomo che viene in questo mondo*, oppure [che] *la luce vera che viene da un certo luogo in questo mondo illumina tutti gli uomini*, necessariamente l'evangelista chiarisce la verità e interpreta il vero senso delle sue parole, soggiungendo subito, della luce, che “era nel mondo” [cf. v 10], in modo che le parole *che viene nel mondo* si dovessero riferire all'uomo, e attribuirle piuttosto alla natura illuminata, che dal nulla è chiamata all'esistenza» (CIRILLO D'ALESSANDRIA, *Commento al Vangelo di Giovanni*, libro I, c. 8 e inizio del c. 9; pp. 126-127 dell'edizione Città Nuova).

Rispetto alle due variabili. «Veniente nel mondo» (v 9c) si riferisce ad ogni uomo, ma il Logos è il soggetto (sottinteso) del verbo principale, che è una forma semplice dell'imperfetto di «essere» («era»).

Il verbo principale («era») forma un predicato nominale con «la luce vera» e riprende così l'affermazione del v 4. Al Logos non è attribuito il verbo venire. Per sentir parlare di una venuta del Logos bisogna in questo caso arrivare fino al v 11: «venne *eis ta idia*».

4.7 Si parla soltanto dell'essere del Logos o anche del suo venire?

Prima traduzione proposta. «Veniva nel mondo la luce vera». Il verbo principale è perifrastico: non ci sono affermazioni col verbo «essere», ma solo con il verbo «venire» costruito perifrasticamente. Soggetto è la luce, ma è chiaro che si tratta di un'immagine per indicare il Logos. Sul Logos viene fatta mediatamente (attraverso l'immagine della luce) un'affermazione relativa al suo «venire».

Seconda traduzione proposta. «Egli (= il Logos) era la luce vera – veniente nel mondo – che illumina ogni uomo». Ci sono due forme verbali distinte: il Logos è il soggetto grammaticale sottinteso dell'imperfetto di «essere»; alla luce, che è la parte nominale del predicato, va invece riferito il participio di «venire». È chiaro comunque che la luce indica il Logos. Sul Logos viene fatta direttamente un'affermazione relativa al suo «essere» e mediatamente (attraverso l'immagine della luce) una relativa al suo «venire».

Terza traduzione proposta. «Egli (= il Logos) era la luce vera che illumina ogni uomo veniente nel mondo». Ci sono due forme verbali distinte: il Logos è il soggetto grammaticale sottinteso dell'imperfetto di «essere»; il participio «veniente» si riferisce invece ad «ogni uomo». Sul Logos viene fatta direttamente un'affermazione relativa al suo «essere» e basta. Certo ciò che egli è, lo è per gli uomini che vengono nel mondo.

Le soluzioni che vedono il Logos come soggetto grammaticale sottinteso (la seconda e la terza) vanno preferite a motivo del v 10c: l'uso del maschile *auton* in 1,10c (in questo caso un complemento oggetto) rende estremamente plausibile che i vv 9-10 parlino del Logos (che è un maschile) e non della luce (che è un neutro)⁴⁹.

Le ultime due traduzioni pongono entrambe il Logos come soggetto e la luce come parte nominale del predicato, e dunque come immagine del Logos stesso. La differenza tra loro è che, nel primo caso, al Logos è riferito direttamente oltre al verbo «essere» anche il verbo «venire», mentre, nel secondo, chi «viene» è l'uomo, mentre il Logos semplicemente «è». È comunque evidente che anche in quest'ultima opzione il Logos ha un rapporto diretto con gli uomini in quanto luce (v 9b): li illumina costantemente.

In ciò che viene dichiarato sull'essere del Logos (essere luce autentica che illumina ogni uomo) troviamo una ripresa del v 4 leggermente dilatata. La novità consisterebbe piuttosto nell'eventuale esplicitazione di una *venuta* del Logos nel mondo. Traducendo come la Vulgata (terza opzione) l'elemento della venuta resta in ombra, anche se non c'è dubbio sul fatto che il Logos ha un rapporto con gli uomini che vengono nel mondo. Essa gli viene attribuita in modo esplicito nella seconda opzione come un'azione ripetuta o continuata⁵⁰.

4.8 Interpretazione conclusiva del v 9

Dopo la grande insistenza sul rapporto tra Giovanni e la luce (vv 6-8), ora il *focus* si sposta sulla luce stessa (v 9); o meglio ci torna, visto quanto era già stato detto ai vv 4-5. Avendo precisato di Giovanni che «non era lui la luce» (v 8), incombe all'evangelista la necessità di

⁴⁹ Anche la somiglianza tra l'espressione del v 10b («il mondo fu fatto per mezzo di lui») e quella già impiegata al v 3 («tutto fu fatto per mezzo di lui»), rende più plausibile che il soggetto del v 10 sia il Logos.

⁵⁰ Gli viene attribuita, naturalmente, anche nella prima traduzione riportata.

dire qualcosa di positivo sull'identità di questa luce⁵¹. La strofa prosegue allora dicendo: «Il Logos era la luce». Anche per la logica complessiva del testo ci pare, dunque, più probabile che il soggetto del primo stico del v 9 sia «egli» = il Logos.

La traduzione più idonea ci pare quella che abbiamo indicato come seconda opzione possibile, quella che lega la terza frase («venendo nel mondo») al Logos:

«Egli [il Logos] era la luce autentica,
che illumina ogni uomo,
venendo nel mondo».

Il v 9 parla pertanto esplicitamente della venuta del Logos nel mondo.

A quale situazione fanno riferimento questo essere luce autentica del Logos (v 9a) che illumina ogni uomo (v 9b) e la sua venuta nel mondo come luce (v 9c)⁵²? Anticipiamo alcune riflessioni che tengono necessariamente conto dell'esegesi dei successivi vv 10-11.

Seguendo Léon-Dufour, si può dire che questo versetto indica l'essere luce del Logos, il suo illuminare ogni uomo, il suo venire nel mondo come luce, sotto molteplici aspetti contemporaneamente: nella creazione (cf. v 10), nella storia di Israele (cf. v 11), nell'incarnazione (cf. v 14). Al v 9 non si parla specificamente dell'incarnazione, ma essa non è affatto esclusa dall'orizzonte dell'evangelista: altrove il QV si riferisce alla venuta nel mondo dell'Incarnato come a un venire della luce (3,19; cf. anche 3,20-21). L'incarnazione è compresa nel v 9, ma non è l'unica modalità a cui l'evangelista sta pensando: ogni forma di rapporto del Logos col mondo è inglobata nell'immagine del suo essere luce autentica, che illumina costantemente ogni uomo, e del suo venire come luce.

5. I vv 10-11: il Logos - luce rifiutato

In questi due versetti vengono riferiti al Logos⁵³:

- dapprima (v 10a) il perdurare di uno stato, all'imperfetto: «era nel mondo»;
- poi (v 11a) lo svolgersi puntuale di un'azione nel passato, all'aoristo: «venne *eis ta idia*».

Ad entrambi fa seguito una reazione – del mondo (v 10c) e dei suoi (v 11b) – che viene formulata all'aoristo: «ma il mondo non lo comprese» (v 10c), «ma i suoi non lo accolsero» (v 11b). Un'azione negativa, all'aoristo, degli uomini è la risposta tanto alla presenza continuata del Logos, quanto alla sua venuta.

Per Schnackenburg il v 11 ripete semplicemente, rafforzandolo, quanto detto al v 10: «le sue cose proprie (*ta idia*)» indica il mondo. Proprietà del Logos è il mondo, che gli appartiene per la creazione. Per l'evangelista, probabilmente, «i suoi» sono i giudei. Però, questa lettura non si impone: «i suoi» potrebbero essere, anche per l'evangelista, gli uomini in generale.

Contro Schnackenburg, si deve invece leggere in questi due versetti un progressivo restringersi del campo: al v 10, è il mondo degli uomini in generale che non riconosce il Logos luce; al v 11, è il suo popolo che non lo accoglie⁵⁴. Il prologo segue lo schema della

⁵¹ Cf. anche il rapporto che lega 21,24 a 21,23.

⁵² R. Schnackenburg distingue tra l'inno originario e l'evangelista. Nell'inno originario, l'affermazione del primo stico del v 9 si riferiva all'ordine della creazione, al Logos prima dell'incarnazione. L'evangelista fin dal v 6 è entrato sul terreno della storia di Gesù di Nazaret. X. Léon-Dufour riferisce tutto questo passo al rapporto del Logos con il mondo prima dell'incarnazione. Per lui, nemmeno la prima menzione del Battista si riferisce al Logos incarnato.

⁵³ Anche qui Schnackenburg distingue il livello dell'inno originario da quello dell'evangelista, per il quale ormai tutto va riferito al verbo incarnato. In origine, si voleva qui descrivere la venuta spirituale del Logos in mezzo all'umanità, preda della tenebra.

⁵⁴ Cf. HENGEL, «The Prologue of the Gospel of John as the Gateway to Christological Truth», 278-282. Anche per Hengel, come per Gese da cui egli dipende largamente, i vv 10 e 11 descrivono due diversi livelli di

riflessione veterotestamentaria sul rapporto della sapienza col mondo creato: la sapienza riempie l'universo (Sir 24,3-7); la sapienza ha piantato la tenda in Giacobbe (Sir 24,8-21). Conformemente a questo modello, al v 10c «mondo» indica l'umanità in termini onnicomprensivi, che avrebbe dovuto accogliere il Logos - luce in quanto creata da Dio attraverso di Lui; al v 11b *ta idia* indica i giudei ai quali Dio si è rivelato attraverso la Legge.

5.1 La duplice presenza / venuta del Logos - luce

5.1.1 «Egli era nel mondo, perché il mondo fu fatto per mezzo di lui» (v 10ab)

Come va inteso «il mondo»? La parola conserva un medesimo significato nei tre stichi del v 10? Riteniamo che, nei primi due stichi, *kosmos* indichi in modo neutro il creato, mentre nel terzo stico esso indica unicamente il mondo degli uomini, aggiungendo forse – ma non necessariamente – una sfumatura peggiorativa.

Più che di una venuta del Logos si parla qui di una presenza: «era». Tuttavia, per il fatto che questa presenza nel mondo fa seguito al v 9, essa può essere interpretata anche nei termini di una venuta⁵⁵: il verbo ἔρχομαι del v 9, riferito al Logos, viene infatti spiegato nei due versetti successivi.

Di quale forma di presenza del Logos parla il v 10? Di quella nella creazione. La connessione tra i primi due stichi del versetto, che il greco esprime semplicemente con un *kai*, può essere esplicitata in un senso causale: «Era nel mondo, *perché* il mondo fu fatto [da Dio] per mezzo di lui». Siamo davanti ad un καί esplicativo⁵⁶.

Siamo davanti alla ripresa di un tema veterotestamentario ben noto: dalle creature gli uomini possono risalire al creatore. Dio è presente nel mondo perché il mondo ne reca l'impronta. Certo il prologo declina cristologicamente questo tema: se tutto quello che Dio fa nei riguardi del mondo non può mai prescindere dalla mediazione del suo Logos (v 3) è chiaro che il creato reca non semplicemente l'impronta di Dio, ma più precisamente del Logos per mezzo del quale egli compie ogni cosa.

5.1.2 «Venne *eis ta idia*» (v 11a)

Chi sono *ta idia*? Il neutro plurale del primo stico (*ta idia*) è ripreso e spiegato nel secondo stico del v 11 da un maschile plurale (*hoi idioi*). La seconda formulazione specifica la prima: «le sue cose» vanno identificate con «i suoi».

E chi sono «i suoi»?

a) *Significato ristretto* (più probabile)

I suoi sono Israele. Il tema di Israele possesso / eredità di Dio è ben conosciuto nell'AT, a partire da Es 19,5.

b) *Significato largo*

I suoi sono tutti gli uomini in quanto creati per mezzo di lui.

rivelazione: il v 11 si riferisce a Israele. Cf. Es 19,5; Dt 7,6; 10,14-15; Sal 135,4; 33,12; Mal 3,17. Anche il possesso di Dio, il popolo scelto fin da Abramo, si distoglie dalla parola e dai comandi di Dio.

⁵⁵ Salvo da quelli che propendono per la traduzione della Vulgata.

⁵⁶ Schnackenburg ritiene che lo stico 10b sia un'inserzione posteriore dell'evangelista. Le motivazioni che lo avrebbero spinto a questo sono indicate in: SCHNACKENBURG, *Il vangelo di Giovanni I*, 326-327. Chi vede nel v 10 unicamente un riferimento al Logos incarnato, può tradurre *egeneto* con un trapassato prossimo, per indicare l'antiorità relativa della creazione rispetto alla presenza del Logos incarnato nel mondo: «Egli era nel mondo e il mondo era stato fatto per mezzo di lui». O anche, un po' enfaticamente: «Egli era nel mondo, proprio quel mondo che fu fatto per mezzo di lui».

Se si tratta di una pura ripresa di quanto già detto nel versetto precedente, questa lettura va rifiutata: non è lo stile giovanneo.

Qualcuno, però, sostiene un significato non tautologico di questa lettura larga de «i suoi»: il v 11 sposterebbe il discorso sulla storia. Non solo il Logos era nel mondo, in quanto il mondo fu fatto da Dio per mezzo del Logos stesso (v 10ab); ma il Logos è anche venuto nella storia del mondo che gli appartiene (v 11a). Si dovrebbe vedere qui una venuta nella storia, in senso più ampio che per il solo Israele: il Logos si rende misteriosamente presente anche nella storia dell'umanità.

A cosa si riferisce questa venuta del Logos in Israele («i suoi»)?

a) Si tratta dell'incarnazione⁵⁷. «Il prologo giovanneo passa finalmente a parlare della venuta del Verbo nel mondo»⁵⁸. «Il verbo ἦλθεν si spiega meglio riferito a Gesù»⁵⁹.

b) Si tratta dell'economia antica e della rivelazione sinaitica, poi fissatasi nelle Scritture di Israele. Questa seconda lettura ci pare preferibile.

Il prologo afferma dunque che Israele ha già incontrato il Logos di Dio, prima che egli si facesse carne, non solo per la sua presenza nella creazione (situazione di tutta l'umanità), ma specificamente nella rivelazione che gli è stata fatta come dono peculiare a partire dal Sinai. Siamo davanti ad un'applicazione specifica dell'affermazione radicale del v 3: se Dio non può fare assolutamente nulla nei riguardi del mondo che prescinda dalla mediazione del suo Logos, è chiaro che il rapporto di Dio con Israele nell'antica economia era già mediato dalla presenza di questo Logos.

5.2 Il duplice rifiuto del Logos - luce da parte degli uomini

5.2.1 «Ma il mondo non lo comprese» (v 10c)

Il mondo non lo conobbe, non lo comprese: cf. Sap 13,1-9. Il concetto di conoscenza non indica qui tanto un atteggiamento teoretico, o una comprensione razionale (anche se non la esclude), ma una docile accettazione e un'osservanza pratica.

Il prologo del QV rilegge in chiave cristologica un motivo sfruttato già dai testi profetici e sapienziali. Gli uomini non hanno riconosciuto, dalla creazione, il creatore. E il suo Logos con lui, aggiunge il QV. Ciò che la tradizione ebraica dice a riguardo di Dio, Gv lo riprende (restando all'interno di tale tradizione) in riferimento a Dio *e al suo Logos*.

5.2.2 «Ma i suoi non lo accolsero» (v 11b)

La venuta del Logos nella storia dell'umanità non è stata accolta.

a) *Lettura ristretta* (più probabile)

È la ripresa, in chiave cristologica, del tema veterotestamentario di Israele che rifiuta YHWH e i suoi messaggeri. Il v 11 parla dell'economia antica: il rapporto di Dio con Israele è, però, mediato dal Logos. La non accoglienza del Logos incarnato, ripetutamente descritta dal QV, ha un suo antecedente nella non accoglienza del Logos - luce che viene tra la sua gente al livello dell'antica economia. Gesù dirà nel contesto del c 5: «Se aveste creduto a Mosè, avreste creduto anche a me, perché egli ha scritto su di me» (5,46; cf. anche 5,37-40).

⁵⁷ CIRILLO D'ALESSANDRIA, *Commento*, libro I, c. 9 (pp. 146-147 dell'edizione Città Nuova) ritiene che il v 11 parli dell'incarnazione: il mondo non ha riconosciuto l'unigenito (v 10), lo stesso popolo che Dio aveva scelto come suo rifiutò Dio presentatosi nella carne (v 11). Un peccato più scusabile quello del mondo, più grave quello di Israele. Cirillo elabora una vera e propria teologia della sostituzione: per il verbo incarnato il mondo è illuminato e Israele torna nella tenebra (p. 148). Le affermazioni più forti ci sono nella parte iniziale del commento a 1,12 (pp. 148-149).

⁵⁸ MANICARDI, *Il Prologo*, 1998, 40.

⁵⁹ MANICARDI, *Il Prologo*, 1998, 41.

b) *Lettura larga*

Gli uomini in genere non hanno accolto il Logos che veniva come luce nella loro storia. Israele è certamente compreso, ma l'orizzonte è quello dell'intera umanità.

6. I vv 12-13: il Logos - luce accolto

Traduzione letterale:

«Quanti però lo accolsero...
diede loro il potere di diventare figli di Dio;
a quelli che credono nel suo nome,
i quali non da sangue, né da volontà di carne, né da volontà maschile,
ma da Dio sono stati generati».

Questo sviluppo è introdotto in opposizione a ciò che lo precede immediatamente (δέ): notare le due diverse e contrapposte espressioni, «non l'hanno accolto (*para-lambanô*)» (v 11) e «l'hanno accolto (*lambanô*)» (v 12), raccordate dal *de*.

6.1 Una dichiarazione ribadita due volte

Questi versetti parlano di una ricezione positiva del Logos da parte di qualcuno: tale accoglienza (*λαμβάνω lambanô*) porta con sé un potere (*ἐξουσία exousia*) inaudito: di diventare figli di Dio (*τέκνα θεοῦ γενέσθαι*). Questa accoglienza è, poi, qualificata come fede (*pisteuein*), e coloro che ne sono contrassegnati ricevono da Dio il dono della figliolanza (*ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν*)⁶⁰.

Le quattro espressioni che compongono questi due versetti paiono richiamarsi a due a due:

v 12ab		vv 12c-13
quanti lo accolsero	//	a quelli che credono nel suo nome;
diede loro il potere di diventare figli di Dio	//	i quali [...] da Dio sono stati generati.

Con due diverse espressioni si descrivono coloro che hanno avuto verso il Logos un atteggiamento ricettivo (accogliere; credere) e per due volte si descrive ciò che scaturisce da tale ricezione (un rapporto di figliolanza nei riguardi di Dio).

La prima riga del parallelismo. Si corrispondono accogliere (ricevere) e credere nel nome.

La seconda riga del parallelismo. Una certa contraddizione sembrerebbe sorgere, dall'accostamento delle due espressioni: «diede loro il potere di diventare figli di Dio» (sottolineatura antropologica: hanno il potere), a coloro «i quali sono stati generati da Dio» (sottolineatura teologica: è Dio che genera)». È Dio che li genera come suoi figli, oppure essi hanno la capacità di compiere tale passaggio alla condizione filiale? Non si dimentichi che si tratta sempre di capacità ricevuta: è stata loro *data* dall'esterno, non se la sono data da soli. Sono pertanto ricordati qui i due aspetti complementari: la condizione di figliolanza è qualcosa che Dio compie nell'uomo, ma è anche qualcosa che l'uomo stesso ha il «potere» – datogli dal Verbo – di realizzare. Agente divino e agente umano sono, a diverso titolo, coinvolti nella generazione ad una nuova condizione.

6.2 La triplice esclusione del v 13a

Il secondo membro del parallelismo indicato sopra (vv 12c-13) si presenta più sviluppato, per la presenza di una triplice esclusione (v 13a), che non ha corrispondenza nel primo membro (v 12ab): «non da sangue, né da volontà di carne, né da volontà maschile».

⁶⁰ Della eventuale presenza di un singolare al v 13 ci siamo già interessati in un paragrafo dell'introduzione (cf. «Critica testuale», 2.2). Ci pare di dover conservare il plurale: «i quali [...] sono stati generati».

«non da sanguì»

In termini generali abbiamo qui un riferimento al ruolo del sangue nella generazione. Perché un plurale? La nota BJ 1998 a 1,13 riporta un passo di Enoc 15,4 – una speculazione sul racconto di Gen 6,1-4 (gli angeli e le donne) – in cui si parla di un triplice sangue: delle donne, della carne e degli uomini, in connessione rispettivamente alla contaminazione, alla generazione e alla brama egoistica. Per Manicardi «sanguì» al plurale è l'indicazione del doppio livello fisiologico nella procreazione⁶¹: l'uomo e la donna. Tuttavia, il plurale di sangue (*haima*) si trova frequentemente nella LXX senza particolare significato; cf. per esempio 2Cr 24,25: «a causa dei sanguì (ἐν αἵμασιν) del figlio di Iodae il sacerdote». I sanguì sono qui la morte cruenta, è il sangue versato.

L'alternanza di un plurale e di un singolare senza nessun particolare significato è attestata anche in altri casi nella Bibbia greca: cfr., ad esempio, «mare di sale» (Gs 3,16) e «mare dei sali» (Gs 12,3), per rendere la medesima espressione ebraica⁶².

«né da volontà di carne»

Qualcuno (per esempio Schnackenburg) vuole vedere qui un rimando più specifico alla concupiscenza sessuale: «carne» avrebbe, dunque, una connotazione marcatamente negativa.

Prendere «carne» in senso neutro, per indicare la finitezza creaturale, ci pare la soluzione più convincente. La generazione risponde al desiderio della creatura, che è destinata a perire, di sopravvivere alla propria morte.

«né da volontà maschile»

La pretesa prometeica – secondo Léon-Dufour –. Il desiderio maschile, in particolare, nell'atto sessuale – secondo Schnackenburg –. Per Manicardi al doppio livello fisiologico («i sanguì») corrisponde il doppio livello psicologico (due «volontà»: due volte *thelêma*). «La doppia menzione del desiderio sessuale (della carne e del maschio) corrisponde in qualche modo al plurale “i sanguì”»⁶³.

«Il primo elemento esclude l'apporto fisiologico del “sangue” maschile (lo sperma) e del sangue femminile; il secondo e il terzo elemento, chiaramente correlati nella formulazione, escludono i due corrispettivi desideri psicologici»⁶⁴.

6.3 A quando va riferita questa accoglienza (e ciò che ne segue)?

Schnackenburg assegna questi due versetti all'evangelista e li riferisce evidentemente ai credenti nel Verbo incarnato; Léon-Dufour ritiene che si guardi (anche) al periodo precedente l'incarnazione.

La possibilità di leggere qui un riferimento, che non si limiti esclusivamente all'incarnazione, è legata alla capacità di sciogliere due nodi: (a) «credere nel suo nome» è un'espressione che si può riferire ad altri che al Logos incarnato? (b) la figliolanza divina («diventare figli di Dio» del v 12, o «essere generati da Dio» del v 13) può essere riferita ad una condizione che precede l'incarnazione del Logos?

Credere nel suo nome. Per Léon-Dufour, questo passaggio del prologo riferisce al Logos *asarkos* quanto l'AT dice di YHWH e il NT di Gesù di Nazaret: se l'AT parla normalmente di

⁶¹ *Il Prologo*, 45.46.

⁶² Cf. la Nota a Gs 3,16 in J. MOATTI-FINE, *La Bible d'Alexandrie*, 6. *Jésus (Josué)*, Cerf, Paris 1996, 108.

⁶³ MANICARDI, *Il Prologo*, 46.

⁶⁴ MANICARDI, *Il Prologo*, 46.

«credere nel nome di YHWH» e il NT «di credere nel nome di Gesù», il Prologo trasferisce questa medesima espressione al Logos *asarkos*.⁶⁵

La figliolanza divina. Léon-Dufour fonda la sua esegesi di questo punto soprattutto su una particolare interpretazione di 11,52, che merita di essere esaminata con attenzione. In ogni caso, anche un autore come Hengel ritiene che qui si parli di Israele⁶⁶.

6.4 «I figli di Dio che si trovano in uno stato di dispersione» (11,52)

In Gv 11,51-52 si trova un importante intervento dell'evangelista che si rivolge direttamente al suo lettore: «11,51 Questo non lo disse da se stesso, ma essendo sacerdote capo in quell'anno profetizzò che Gesù doveva morire per la nazione 11,52 e non per la nazione soltanto, ma anche per raccogliere nell'unità i figli di Dio in stato di dispersione». L'intervento di Caifa su popolo e nazione (Gv 11,49-50) costituisce il motivo di questa lunga intrusione: «Convieni a voi che un unico uomo muoia per il popolo (*laos*) e non perisca la nazione (*ethnos*) intera» (11,50). Nelle parole di Caifa, il livello salvifico (*laos*) viene fatto coincidere con quello etnico (*ethnos*)⁶⁷. Il sommo sacerdote usa chiaramente i due termini come sinonimi. In 11,52 l'evangelista corregge il tiro: egli lascia cadere il *laos* e passa a parlare di un insieme nuovo, composto non soltanto dalla nazione, ma anche dai figli di Dio dispersi.

«I figli di Dio». Ci sono sei passi negli scritti giovannei in cui compare l'espressione «figli di Dio»: due nel vangelo (Gv 1,12, 11,52) e quattro nella prima lettera (1Gv 3,1.2.10; 5,2). Il senso dei quattro testi di 1Gv non è equivoco: nella grande lettera i figli di Dio sono coloro che credono in Gesù e, in ragione di questa fede cristologica, hanno Dio come Padre⁶⁸. I due testi del vangelo potrebbero invece indicare una realtà diversa.

I figli di Dio di cui parla 11,52 sono «in stato di dispersione» (διεσκορπισμένα). Noi sosteniamo con Léon-Dufour che questo testo non parli di coloro che sono in stato di dispersione e che poi, superando tale situazione, diventano figli di Dio; ma di coloro che, essendo già ora figli di Dio, sono tuttavia in uno stato di dispersione⁶⁹.

Se negli altri cinque testi giovannei si parla di figli di Dio, solo qui essi sono «dispersi». A cosa si riferisce questa strana espressione⁷⁰? Non si tratta di un dato puramente spaziale e geografico: la dispersione è una categoria che ha un profondo valore teologico. La dispersione appare, tanto per il QV quanto per l'AT, come la condizione in cui si trova il popolo di Dio, quando esso non è in comunione col suo Dio. Non è un tema dalle connotazioni geografico-spaziali: la dispersione è qualcosa che tocca il rapporto con Dio e di conseguenza quello interpersonale.

Secondo l'interpretazione che l'evangelista dà in 11,51-52 dell'inconsapevole profezia di Caifa (vv 49-50), Gesù morirà per raccogliere *in unum* questi figli di Dio in stato di

⁶⁵ «Credere nel nome di» negli scritti giovannei: Gv 1,12 (suo, del Logos); Gv 2,23 (suo, di Gesù); Gv 3,18 (dell'Unigenito, Figlio di Dio); 1Gv 5,13 (del Figlio di Dio). Cf. 1Gv 3,23 dove abbiamo la costruzione al dativo (prestar fede al nome).

⁶⁶ Cf. HENGEL, «The Prologue of the Gospel of John as the Gateway to Christological Truth», 282. Anche se la maggior parte dei suoi figli non lo accolsero e diventarono increduli, alcuni di essi rimasero fedeli e si rivelarono come veri figli di Dio. E anche come testimoni del Logos, a cominciare da Abramo, per proseguire con Mosè e tutti i profeti fino a Giovanni Battista ultimo testimone in Israele e primo discepolo del Logos incarnato. Per Hengel i vv 12-13 descrivono un miracolo: tra i membri del popolo ce ne furono alcuni che accolsero la parola. Questa parola abilita coloro che si fidano di lei a diventare figli di Dio.

⁶⁷ «La nazione» (*ethnos*) indica il popolo giudaico, nella sua connotazione, per l'appunto, etnica; *laos* lo indica nella sua connotazione storico-salvifica («il popolo»).

⁶⁸ L'esame dell'uso di γεννάω in 1Gv non darebbe risultati molto diversi.

⁶⁹ Nel linguaggio del c 10: pur essendo già pecore, non sono ancora raccolte nell'unità.

⁷⁰ L. CILIA, *La morte di Gesù e l'unità degli uomini*, 57-59.

dispersione⁷¹. La sua morte non ha la funzione di costituire nello *status* di figli di Dio, ma di raccogliere in unità quelli che già sono in tale condizione di figliolanza.

Il testo greco presenta qui la strana espressione «raccogliere *in unum*» (*syn-agagein eis hen*). Traducendo «riunire insieme» la CEI finisce per cancellare semplicemente dall'orizzonte l'espressione preposizionale «in unum»⁷²: l'idea di «raccogliere insieme», infatti, è veicolata già dal verbo *syn-agagein*. La CEI interpreta «in unum» come un semplice rafforzativo del significato di base del verbo «raccogliere». Si può invece mostrare come questa espressione («in unum») abbia un preciso significato nella teologia giovannea: questo passo non dice semplicemente che Gesù muore per radunare i figli di Dio dispersi, ma indica anche il «luogo» in cui avviene questa raccolta. Questo «luogo» di raccolta è l'*unum*.

Ci sono alcuni passi giovannei che illustrano il concetto di *unum*⁷³.

- Il discorso del buon pastore (10,16): l'unico pastore fonda l'unità del gregge.

- «Io e il Padre siamo *unum*» (10,30).

- La preghiera finale di Gesù, che ha come motivo dominante l'unità (17,11.20-23).

Dall'insieme di questi testi, e in modo particolare da 10,30, appare chiaramente che la tematica dell'*unum* in Gv non è una tematica sociologica e nemmeno semplicemente ecclesiologica; si tratta di una riflessione direttamente cristologica (e teo-logica). L'*unum* di cui si interessa Gv è la relazione che esiste tra il Padre il Figlio: essi sono *unum*. Entrare nell'*unum* significa pertanto entrare nella relazione che caratterizza Padre e Figlio: una relazione di comunione nell'amore.

Altri due testi contribuiscono a chiarire ulteriormente questo tema teologico.

- L'attrazione di tutti all'innalzato (12,32).

- Gesù nuovo tempio (2,18-22).

Soprattutto questo secondo motivo è di grande rilievo per noi a motivo della connessione, frequentemente ribadita nell'AT, tra luogo santo e unificazione del popolo disperso⁷⁴: questa connessione riguarda anche Gesù quale nuovo tempio, nuovo luogo santo. Il luogo in cui l'unità può essere ritrovata è Gesù in quanto nuovo tempio.

Se la raccolta *in unum* indica qualcosa di preciso, allora la condizione di figliolanza è uno stadio precedente a quella situazione finale di ingresso nell'*unum*, che solo la morte di Gesù renderà possibile: inizialmente, esistono dei figli di Dio (in stato di dispersione); poi, questi figli di Dio entrano nell'*unum*, grazie alla morte di Gesù.

Riassumendo, ci sono sostanzialmente due linee interpretative di 11,52.

a) *Interpretazione senza sviluppo interno*. La raccolta e la figliolanza coincidono: «raccogliere i dispersi, facendoli così figli di Dio». In questo tipo di lettura l'espressione *in unum* non ha alcuna rilevanza specifica: è semplicemente assorbita nell'idea di raccogliere.

b) *Interpretazione che suppone uno sviluppo nel rapporto con Dio*. Il testo indica che la morte di Gesù produce il passaggio dalla condizione di figliolanza, a quella di ingresso nell'*unum*.

All'interno di questa lettura dinamica, però, ancora due diverse posizioni si fronteggiano.

– *L. Cilia e I. De La Potterie*. I figli di Dio sono coloro che sono nati da Dio mediante l'adesione di fede a Gesù. La realtà della figliolanza implica, però, un movimento, un diventare, una maturazione: questo dinamismo può essere descritto come un passaggio progressivo dalla dispersione all'unità, dalla comunione parziale col Padre ad una comunione

⁷¹ Lasciamo da parte la discussione se «la nazione» e «i figli di Dio dispersi» sono due realtà che vanno a sommarsi, oppure se i «figli di Dio dispersi» sono una realtà che ingloba anche la «nazione». Nel primo caso, ci si deve allora domandare se l'opera di raccolta nell'*unum* può ancora essere riferita ai figli di Israele.

⁷² CEI riveduta: «ma anche per riunire insieme i figli di Dio che erano dispersi».

⁷³ Cf. soprattutto lo studio di L. CILIA, *La morte di Gesù e l'unità degli uomini*. Cilia ha dimostrato che l'espressione «raccogliere *in unum*» ha un significato specifico e non va banalizzata nella traduzione.

⁷⁴ Anche su questo aspetto, cf. L. CILIA, *La morte di Gesù e l'unità degli uomini*.

totale. Anche coloro che già sono figli di Dio possono essere dispersi a motivo di questa non piena comunione. La figliolanza divina contiene dunque un dinamismo che si descrive appunto come tensione all'unità, alla comunione perfetta col Padre. I dispersi figli di Dio sono tali appunto per una duplice connotazione: da una parte, la fede li inserisce in un rapporto di figliolanza; dall'altro, essi vivono uno stato di non pienezza, di non perfezione, di non piena conformazione a Cristo e comunione col Padre⁷⁵.

– X. Léon-Dufour. Figli di Dio sono coloro che hanno creduto alla rivelazione data prima (e fuori) del Logos incarnato, una rivelazione attraverso l'antica economia e attraverso il mondo fatto per mezzo di Lui. Questi credenti, che possono già essere chiamati figli di Dio, raggiungono l'apice della propria vita di fede credendo in Gesù ed entrando così nell'unità che solo lui rende possibile. L'adesione a Gesù è ingresso nell'unità. Prima c'è una condizione di autentico rapporto con Dio (sono già figli di Dio), ma non c'è partecipazione all'*unum*⁷⁶.

6.5 Conseguenze per 1,12

Riteniamo che la posizione di Léon-Dufour sia accettabile all'interno della teologia giovannea. Non siamo davanti direttamente ad una riflessione sulle religioni. Si tratta della tradizionale posizione giudaica, che Giovanni rilegge cristologicamente. Il giudaismo post-esilico aveva ripetutamente affermato che l'uomo ha la possibilità di riconoscere il creatore a partire dalle creature: tutta la polemica veterotestamentaria e giudaica contro l'idolatria ha fatto ripetutamente uso di questo motivo, che tra l'altro è impiegato anche da Paolo in Rm 1,18-32. Giovanni riprende questo tema e lo legge cristologicamente: l'uomo ha la possibilità di vedere il creatore, attraverso il mondo creato. Questo creatore però è *Dio col suo Logos*. Ciò che l'uomo vede, quando riconosce il mondo come creazione, non è semplicemente Dio: è il suo Logos. Tra i figli di Dio, che sono tali già prima dell'incarnazione, possono essere annoverati coloro che riconoscono il creatore (e quindi – più o meno esplicitamente – il suo Logos). Tra i figli di Dio, che sono tali già prima dell'incarnazione, vanno poi annoverati gli israeliti⁷⁷. I giudei che non credono a Gesù, per il QV sono giudei che non credono nemmeno a Mosè (cf. 5,45-47). Per il QV coloro che credono davvero a Mosè non possono non credere a Gesù: essendo le Scritture di Israele totalmente orientate all'inviato escatologico, coloro che non riconoscono Gesù come tale inviato sono coloro che non sanno leggere le Scritture. In questa visione, ci sono già prima di Gesù dei figli di Dio in Israele: cf. i veri israeliti del c 1.

Si può allora leggere 1,12 in un modo che deborda rispetto all'incarnazione e tocca anche il periodo ad essa precedente. I figli di Dio (dispersi) sono quanto il Logos incarnato trova già al momento della sua venuta sulla terra. «Figli di Dio» ha pertanto un senso reale già prima dell'incarnazione, senza tuttavia implicare la pienezza di grazia di cui di dirà nei versetti successivi (1,14-17).

⁷⁵ Sottolineare l'aspetto dinamico della realtà della figliolanza divina non significa stabilire una differenza sostanziale tra i due livelli implicati: si tratta invece di una maturazione interna, di uno sviluppo, di un approfondimento di quanto già realmente posseduto.

⁷⁶ Un testo che potrebbe portare ulteriore materiale a questa riflessione è il discorso sul pastore e le pecore del c 10. Le «altre pecore che non sono di questo ovile» (10,16) potrebbero essere spiegate come quei figli di Dio già esistenti, che non sono parte dell'*ethnos* ebraico. Essi sono già pecore: ciò che manca loro è l'unità. Unità col resto del gregge, ma come riflesso dell'unicità del pastore e della sua unità con Dio.

⁷⁷ A sostegno di questa lettura ci pare che si possa invocare, oltre all'esegesi sopra condotta di 11,52, anche la controversia del c 8. Ad un certo punto (8,41), i giudei protestano una figliolanza da Dio (anche con l'uso di γεννάω). Gesù, di per sé, non contesta che essa sia possibile, dichiara semplicemente che, nel caso concreto di coloro che lo rifiutano, tale figliolanza è negata dalla prassi. Il passo conferma, pertanto, la possibilità che esistano in Israele dei figli di Dio anche prima dell'incarnazione. Sono precisamente questi figli di Dio tra gli israeliti ad aprirsi all'accoglienza dell'inviato escatologico.

7. Bilancio del secondo movimento

Questa seconda strofa riprende ed esplicita molti degli elementi già acquisiti con la prima. La mediazione del Logos nella creazione viene ricordata anche qui (v 10b). Il rapporto del Logos col mondo degli uomini è costantemente nell'orizzonte della riflessione di questi versetti. All'interno della relazione del Logos con gli uomini, viene isolato – come elemento specifico – il suo rapporto con Israele (v 11). Il motivo della luce, apparso già in 1,4-5 trova poi un notevole sviluppo: la doppia ricezione della luce, adombrata nella strofa iniziale, diventa adesso un tema maggiore.

Le novità di questa strofa che giocheranno un ruolo nel corpo del vangelo sono soprattutto il motivo della testimonianza e quello della relazione fra il Logos e Israele, come dato che precede l'incarnazione. Il tema della fede e della generazione da Dio saranno pure di grande rilievo nell'universo giovanneo (vangelo e lettere). Anche la categoria «mondo», nell'ampia gamma dei suoi significati possibili, ha fatto qui la sua apparizione (vv 9-10): rappresenterà uno dei temi giovannei più tipici.

Questa strofa parla, inizialmente, della testimonianza resa da Giovanni al Logos in termini generali; poi, parla della presenza e della venuta del Logos in termini generali.

Giovanni il testimone. Giovanni è assunto come testimone *tout court*. È vero che egli storicamente fu testimone del Logos *incarnato*, ma quello che all'evangelista interessa in questo passaggio è estrapolarne l'essenza di testimone, rappresentativo in modo assoluto (= sciolto da vincoli geografici e cronologici) per tutti i tempi. Nella presentazione che viene fatta di Giovanni ai vv 6-8 tutto è sufficientemente sfumato da consentirne una lettura in termini generalissimi: i destinatari del suo ministero sono «tutti»; il verbo «credere» è usato senza complemento. Egli fu «un uomo»: espresse per eccellenza una funzione che anche altri uomini hanno svolto prima e dopo di lui.

Il Logos asarkos. La presenza e venuta del Logos è indicata anch'essa in termini generali. Il Logos è presente in quanto mediatore nella creazione; il Logos viene, nella storia di Israele. L'incarnazione non è esclusa in linea di principio da tale discorso: semplicemente non costituisce l'oggetto preciso ed esclusivo di questa strofa. Essa può essere vista come implicitamente presente anche in questo passaggio, perché nella visione giovannea lo sviluppo del rapporto tra Dio e il mondo non procede per interruzioni e salti, ma secondo una profonda continuità che trova nel Logos incarnato la sua espressione più alta come compimento di tutte le forme precedenti.

Il Logos *asarkos* rappresenta *una fase* del rapporto tra Dio e il mondo, storicamente superata dall'incarnazione, oppure è *una modalità* del rapporto tra Dio e il mondo, che continua ad essere operativa anche dopo l'incarnazione? Penso si possa dire che sia una modalità, la quale, tuttavia, nella visione giovannea non esiste come dato a sé stante, a prescindere dell'incarnazione. Essa resta in riferimento oggettivo e strutturale a quella manifestazione per eccellenza che è il Verbo incarnato.

III. TERZO MOVIMENTO (vv 14-18). IL LOGOS VIENE NELLA CARNE

Siamo al terzo movimento⁷⁸: l'inno raggiunge il suo apice, esplicitando quello che non era estraneo alle strofe precedenti, ma non era mai stato detto con questa chiarezza⁷⁹. L'incarnazione, che non era assente dai precedenti sviluppi, ora diventa il tema assolutamente dominante della riflessione.

Come si riconosce un nuovo movimento in questi versetti?

Esso è caratterizzato dall'uso della prima persona plurale («noi»), pur con significati diversi nei tre casi. Un «noi» appare per la prima volta in 1,14b per indicare l'intera umanità: «e pose la sua tenda *in mezzo a noi*». Solo in 1,14c e 1,16 «noi» diventa soggetto del verbo principale, un «noi», che non è perfettamente coincidente nei due passi: «noi» sono i testimoni oculari del Verbo incarnato in 1,14c; «noi» sono coloro che hanno creduto in lui in tutte le epoche (v 16)⁸⁰.

I vv 14 e 16 hanno, poi, in comune un paio di vocaboli importanti e questo sconsiglia la loro assegnazione a strofe diverse del prologo:⁸¹ il tema della pienezza del Logos (l'aggettivo *plêrês* del v 14 è ripreso dal sostantivo *plêrôma* del v 16) e quello della grazia (*charis* si trova in entrambi i versetti).

Anche il fatto che in 1,14 venga di nuovo impiegato esplicitamente (e per l'ultima volta) il titolo Logos, che era apparso soltanto (3x) al v 1, contribuisce a rafforzare l'idea che ci troviamo davanti ad una svolta nell'articolazione del passo.

Si osservi infine come, dalla dialettica Dio / Logos, che ha caratterizzato la parte precedente (soprattutto i versetti iniziali), si passi a quella Padre / Unigenito (v 14). Essa torna anche al v 18, che rappresenta una sorta di conclusione di tutta la composizione, ma che ha significato soprattutto in relazione al terzo movimento.

1. Il v 14

E il Logos divenne carne
e abitò tra di noi
e vedemmo la sua gloria,
gloria propria di Unigenito da parte del Padre,
pieno di grazia e verità.

Questo versetto è composto di cinque stichi: i primi due hanno per soggetto il Logos, il terzo ha per soggetto un «noi», gli ultimi due rappresentano due espansioni (la prima sulla gloria e la seconda sull'Unigenito).

Il Logos	Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν,
Il «noi»	καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ,

Due espansioni:

a) spiega la gloria	δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός,
b) spiega l'Unigenito	πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας

⁷⁸ Per X. Léon-Dufour il v 14 rappresenta il mesodo della seconda parte del Prologo. I vv 15-18 vengono poi da lui trattati come un'unica antistrofa.

⁷⁹ Per R. SCHNACKENBURG, *Il vangelo di Giovanni I*, 340 gli stichi 14cd potrebbero non appartenere all'originario inno al Logos: all'inno importava la presenza del Logos incarnato apportatrice di benedizione.

⁸⁰ Per qualcuno il v 14c indicherebbe la totalità dei credenti.

⁸¹ Per SCHNACKENBURG il v 16 sarebbe l'ultimo dell'originario inno al Logos.

1.1 Il primo stico: «E il Logos divenne carne»

«E»

Il καί iniziale può avere diverse traduzioni, a seconda del modo in cui si concepisce il rapporto del v 14 con la parte precedente dell'inno.

a) Un significato *causale*: «poiché». Il versetto servirebbe come motivazione della figliolanza offerta ai credenti (cf. v 13): «ma da Dio sono stati generati, perché il Logos si fece carne». Questo significato è difficilmente ammissibile all'interno dell'interpretazione che abbiamo sostenuto per la parte precedente del Prologo.

b) Un vero e proprio *prosecutivo*: «ed ora». Il versetto annuncerebbe un progresso storico. Questa interpretazione suppone che l'inno non abbia ancora fatto alcun cenno all'incarnazione. Anche questa lettura non regge rispetto all'esegesi svolta precedentemente.

c) Un *rafforzativo*: «ed invero, e di fatto». L'incarnazione era già implicitamente supposta ed ora è mostrata nella sua piena realtà. Si può parlare anche di un consecutivo («e così») oppure dell'equivalente di un καὶ νῦν («ora dunque»).

«divenne»

Il significato di *egeneto*: «si fece», «diventò».

La frase non può voler dire che il Logos si è trasformato in carne, ma neppure semplicemente che il Logos si è mascherato sotto la carne: con *egeneto* si esprime un cambiamento nel modo di essere del Logos.

«È una considerazione basata sulla storia della salvezza [...]. Il “divenire carne” del Logos rappresenta una svolta nella storia della salvezza [...]. In questa visuale non appaiono ancora le due “nature” di Cristo (la divina e l'umana); in essa anzi, viene descritta soltanto [...] una “successione di avvenimenti” della storia della salvezza (Geiselmann); ma la dottrina delle due nature vi è già inclusa, non ancora dispiegata, ed il pensiero metafisico dei Padri greci può a buon diritto svilupparla a partire da *Io.* 1,14»⁸².

«carne»

- La «carne» non esprime qui l'aspetto del peccato; non è la carne come «carne del peccato», tipica del pensiero paolino.

- La «carne» nel pensiero giovanneo esprime ciò che è legato alla terra, debole e caduco: il modo di essere puramente umano in confronto a tutto ciò che è divino, in senso celeste e spirituale. Gv usa il termine in questo senso anche in 3,6 e 17,2 (cf. Gen 6,3; Sal 56,5; Is 40,6). Nel Logos incarnato due estremi si toccano: il cielo discende sulla terra (cf. 1,51).

- La «carne» è il presupposto della morte cruenta sulla croce (cf. 6,51), perché essa indica la completa umanità. Il pensiero della morte è, pertanto, già incluso in questa indicazione sul farsi carne del Logos, come lo è in 1Gv 4,2 (cf. la dichiarazione più esplicita di 1Gv 5,6).

Il testo accosta in modo quasi violento il Logos e la carne: il Logos di natura divina e la carne che indica la finitezza dell'uomo sono posti l'uno accanto all'altra.

L'annuncio dell'incarnazione contiene forse uno spunto polemico contro il docetismo? Secondo Schnackenburg il tono antignostico del passaggio è innegabile⁸³.

Non possiamo, tuttavia, dire con certezza:

⁸² SCHNACKENBURG, *Il vangelo di Giovanni I*, 337-338.

⁸³ SCHNACKENBURG, *Il vangelo di Giovanni I*, 339. Anche Hengel mentre commenta 1,14 ricorda come la cristologia del vangelo e della lettera sia fortemente antidoceta: HENGEL, «The Prologue of the Gospel of John as the Gateway to Christological Truth», 283-289. «Vedere» sottolinea la realtà fisica dell'incarnazione e la corporeità del Risorto.

- (a) se questi oppositori parlassero di un corpo apparente;
- (b) se negassero l'identità dell'uomo Gesù col Logos divino;
- (c) se ritenessero di poter fare a meno della redenzione operata da un uomo di carne e sangue.

Del resto ciò non ha un'importanza decisiva.

«Se nell'inno c'è una tendenza antignostica, perdono valore tutti i supposti "paralleli" che si sono voluti ricavare dall'ambiente ellenistico [...]. La dottrina cristiana del Figlio di Dio fatto uomo non si può intendere [...] come una delle tante variazioni sul tema, ma soltanto come una protesta contro tutte le altre forme assunte dalle credenze ellenistico-gnostiche sulla redenzione»⁸⁴.

Teologia [ebraica] del logos e cristologia [giovannea] dell'incarnazione. Ciò che fa del QV una nuova partenza nella storia del giudaismo non è la sua teologia del Logos, ma la sua cristologia dell'incarnazione. Il v 14 del prologo è una iconica rappresentazione del momento in cui il racconto cristiano comincia a divergere dalla *koinè* giudaica e a formare il suo proprio *kerygma* cristiano nascente⁸⁵.

1.2 Il secondo stico: «e abitò tra di noi»

«abitò»

Il verbo *skenoō* (σκηνώω) significa «attendarsi, abitare». L'etimo contiene un riferimento alla tenda⁸⁶, ma è possibile che tale immagine sia ormai lessicalizzata.

Nella sua forma non composta questo verbo appartiene unicamente alla tradizione giovannea⁸⁷; oltre che qui, lo si incontra (4x) in Ap 7,15; 12,12; 13,6; 21,3. Il *DENT* II, 1358-1359 suggerisce una traduzione forte del verbo: «attendarsi, vivere sotto una tenda, abitare, essere culturalmente presente». L'incarnazione del Logos è il «superamento della dottrina della presenza culturale di Dio nel mondo»⁸⁸. La riflessione sapienziale ha già compiuto dal canto suo tale superamento: cf. Sir 24,8. La gloria rivelatrice di Dio trova la sua forma escatologica «in una vita circoscritta nell'ambito storico-terreno» (*Ibid.*). L'espressione non sottolinea il transitorio cambiamento di luogo del Logos celeste: «l'incarnazione rende accessibile la sua escatologica forma rivelazionale» (*Ibid.*). Il Gesù terreno disvela la forma del Logos e quindi di Dio definitivamente (cf. *Ibid.*).

Lo sfondo veterotestamentario e giudaico dell'immagine può essere ricondotto a tre diversi ambiti.

- a) Il motivo dell'abitazione di Dio in mezzo al popolo di Israele può essere nell'orizzonte.

⁸⁴ SCHNACKENBURG, *Il vangelo di Giovanni* I, 339. Nel mondo tedesco c'è anche una linea di lettura opposta, che vede il QV come impregnato di un ingenuo docetismo (E. Käsemann). Non la polemica antignostica, ma l'assunzione di categorie e linguaggio gnosticheggianti caratterizzerebbe il QV.

⁸⁵ D. BOYARIN, «What Kind of A Jew Is An Evangelist?», in G. AICHELE – R. WALSH (edd.), *Those Outside. Noncanonical Readings of Canonical Gospels*, New York – London 2005, 109-153, qui 141-153.

⁸⁶ Nel NT, i sostantivi per indicare la tenda sono tre: *skênê* (σκηνή: 20x, di cui 3x in Ap), *skênos* (σκήνος: 2x, solo in 2Cor 5), *skênōma* (σκήνωμα: 3x, mai negli scritti giovannei).

⁸⁷ Il verbo conosce due composti nel NT: ἐπισκηνώω che compare una sola volta, in 2Cor 12,9; κατασκηνώω che compare tre volte nella parabola del granello di senapa, in Mc 4,32 (e paralleli di Mt e Lc) e che si trova poi un'ultima volta in At 2,26. In tutti questi casi è ripreso un testo della LXX. Il sostantivo corrispondente (κατασκήνωσις) si trova nel *logion* di Q sul discepolato (Lc 9,58 // Mt 8,20).

⁸⁸ J.-A. BÜHNER, «σκηνώω», in *DENT* II, 1358.

L'idea dell'abitazione di Dio nel santuario è diventata familiare in Israele. Il motivo della gloria di YHWH che si lega alla nube, poi alla tenda, infine al tempio ha verosimilmente esercitato un qualche influsso sul Prologo⁸⁹.

BJ 1998, nota a 1,14. «Allusione alla Tenda “*mishkân*” che, al tempo dell'Esodo, simboleggiava la presenza di Dio (Es 26,1+), presenza resa manifesta dall'irruzione della gloria di Dio in essa al momento della sua inaugurazione (Es 40,34-35). Il Verbo, Unigenito del Padre, in cui risiede il Nome temibile “Io sono” (Es 3,14-15; Gv 8,24+), risplendente di questa gloria che possiede dal Padre, realizza nella nuova Alleanza questa presenza divina che deve assicurare la salvezza del popolo di Dio (Es 34,9). È veramente l'Emanuele, “Dio con noi”, annunciato da Is 7,14 (Mt 1,23)».

b) La speculazione sapienziale costituisce uno sfondo di primaria importanza: cf. Sir 24,8⁹⁰.

La forma di presenza indicata dal Prologo supera però tutto quanto si poteva dire in precedenza sulla sapienza: cf. il modo «debole» con cui viene descritta la presenza della sapienza nel mondo in Bar 3,38 (μετὰ τοῦτο ἐπὶ τῆς γῆς ὤφθη: «apparve»).

c) La speculazione giudaica sulla *shekina*.

Il pensiero giudaico, sempre più sensibile alla trascendenza di Dio, cominciò ad impiegare il vocabolo *shekina* come sostitutivo del nome di Dio, per esprimere soprattutto la Sua presenza in mezzo ai devoti che pregano o studiano la legge⁹¹. Le consonanti sh – k – n che compongono tale parola aramaica, sostitutiva del nome divino, sono le stesse che si trovano nel verbo usato da Giovanni (*skênoô*).⁹²

«tra di noi»

Chi sono i «noi»? Sono gli uomini, senza limitazioni. È già uno dei motivi della riflessione sapienziale veterotestamentaria. Per Hengel si tratta della «confessing community of disciples»⁹³. A questa comunità appartiene già Giovanni Battista.

1.3 Il terzo stico: «e vedemmo la sua gloria»

«la sua gloria»

BJ 1998 nota su gloria in 1,14. «La gloria era il pegno della presenza di Dio (Es 24,16+). Era impossibile vederla in se stessa (Es 33,20+), ma si manifestava grazie ai prodigi compiuti da Dio in favore del suo popolo (Es 15,7; 16,7). Sarà la stessa cosa per il Verbo incarnato i cui “segni” manifestano la gloria (2,11+; 11,40), in attesa del “segno” per eccellenza della Resurrezione (2,18-19; 17,5). E come la gloria di Dio si rifletteva sul volto di Mosè dopo la teofania del Sinai (Es 34,29.35), così il volto del Cristo rifulse nel momento della Trasfigurazione (analogo alla teofania del Sinai; cf. Mt 17,1+), e i suoi discepoli hanno così potuto vedere il riflesso della sua gloria (Lc 9,32; 2Pt 1,16-18)». La seconda parte della nota non ci pare condivisibile: Boismard vorrebbe spiegare la visione della gloria di cui parla Gv 1,14 a partire dal racconto sinottico della trasfigurazione.

Cosa è la gloria? Il concetto di gloria abbina le dimensioni di *potenza e splendore*.

Nell'AT questo vocabolo – se riferito a Dio – compare prevalentemente nel contesto delle teofanie. È dunque un termine essenzialmente legato al rivelarsi di Dio, al suo entrare in

⁸⁹ I LXX traducono spesso la radice ebraica *shakan* con κατασκηνόω.

⁹⁰ τότε ἐνετείλατό μοι ὁ κτίστης πάντων, καὶ ὁ κτίσας με κατέπαυσεν τὴν σκηνὴν μου καὶ εἶπεν Ἐν Ἰακώβ κατασκηνώσου καὶ ἐν Ἰσραὴλ κατακληρονομήθητι.

⁹¹ JASTROW, *Dictionary*, 1573 traduce «Divine Presence».

⁹² Non tutti gli autori ammettono che questo sfondo abbia una qualche rilevanza per Gv 1,14: Schnackenburg, per esempio, lo nega. Boyarin ha rimesso fortemente in auge questo tipo di interpretazione.

⁹³ HENGEL, «The Prologue of the Gospel of John as the Gateway to Christological Truth», 284.

relazione con gli uomini. La gloria non è essenzialmente diversa da Dio stesso. Non indica però Dio in se stesso, bensì Dio in quanto percepibile dall'uomo, Dio in quanto rivelantesi.

La frase di Gv 1,14 significa pertanto: «Noi abbiamo potuto vedere la sua identità profonda, il mistero della sua persona». Per mezzo della carne è la gloria, cioè l'identità profonda di Lui, che si è manifestata. Quale sia questo mistero, questa identità profonda viene proclamato nello stico successivo: è la gloria dell'Unigenito.

«vedemmo»

Chi è il soggetto collettivo che parla? Si deve escludere che siano ancora tutti gli uomini. Sono piuttosto i testimoni oculari, coloro che hanno visto nella vicenda terrena di Gesù la manifestazione della gloria divina.

Alcuni autori prendono, piuttosto, questo «noi» come indicativo di tutti i credenti, di tutte le epoche: essi sono identificabili precisamente come coloro che vedono nell'Incarnato la gloria divina.

Il verbo di visione che è impiegato qui è *theomai*: esso compare sei volte nel QV e tre volte in 1Gv.⁹⁴ Due passaggi molto vicini a 1,14 sono 1Gv 1,1 («Quello che era da principio, quello che noi abbiamo udito, quello che abbiamo veduto con i nostri occhi, quello che *contemplammo* e che le nostre mani toccarono del Verbo della vita») e 4,14 («E noi stessi *abbiamo veduto* e attestiamo che il Padre ha mandato il suo Figlio come salvatore del mondo»). L'aoristo indicativo sottolinea l'aspetto di avvenimento del passato: la visione della gloria si colloca in un momento passato, rispetto a chi legge.

«θεάομαι nel NT indica sempre il fatto del vedere sensoriale con gli occhi, come anche ogni altro verbo di vedere [...]. Esso non è tuttavia un perfetto sinonimo degli altri verbi di vedere, e neppure t.t. per indicare l'atto di vedere il Risorto, la *doxa*, o il vedere che conduce alla fede»⁹⁵.

L'espressione «e vedemmo la sua gloria» ricapitola tutto il QV. Questa dichiarazione generale fonda i singoli passi successivi in cui il QV parla della gloria e della glorificazione. Il vangelo secondo Giovanni è esattamente il racconto di questa gloria veduta dai testimoni, nella carne del Logos. Si ha di mira non il momento puntuale dell'incarnazione, ma la condizione di incarnato nel suo complesso⁹⁶. Si ha di mira l'insieme della vicenda di Gesù di Nazaret: non soltanto i suoi segni, non soltanto la sua ora. L'espressione – volutamente generale – ingloba tutta la vicenda del Logos fatto carne.

1.4 Il quarto stico: «gloria propria di Unigenito da parte del Padre»

«propria di»

«Come» (*ὅς*) non ha un valore attenuante, non stabilisce un confronto. «Come» non ha un significato comparativo: «gloria come se fosse un Unigenito»; «gloria come se si trattasse di un Unigenito».

«Come» definisce la gloria con maggior precisione, ne esprime la qualità particolare: «gloria quale si addice all'Unigenito», «gloria propria dell'Unigenito». «gloria in quanto Unigenito»⁹⁷.

⁹⁴ I verbi di visione impiegati da Gv sono quattro: βλέπω (che forma anche i due composti ἀναβλέπω e ἐμβλέπω), θεάομαι, θεωρέω, ὁράω.

⁹⁵ C.H. PEISKER, «θεάομαι», *DENTI*, 1601-1603, qui 1602. Un articolo breve, ma suggestivo.

⁹⁶ Su questo cf. anche 1Gv 4,2 su Gesù Cristo «venuto» con la carne.

⁹⁷ Per un simile uso di ὅς cf. 2Esd (LXX) 17,2: ὅτι αὐτὸς ὡς ἀνὴρ ἀληθῆς καὶ φοβούμενος τὸν θεὸν παρὰ πολλούς.

«Unigenito»

Come titolo cristologico, «unigenito» è esclusivo degli scritti giovannei, dove compare 5 volte: Gv 1,14.18; 3,16.18; 1Gv 4,9. Lo si trova in Eb 11,17 per indicare Isacco⁹⁸. «Nella visione di fede di Giovanni è questa l'espressione più breve e pregnante per indicare Gesù Cristo»⁹⁹.

Alla base di questo vocabolo ci sta probabilmente la parola ebraica דַּיָּוִד *jachîd*, la quale contiene due diverse sfumature di significato: (a) unico, unigenito; (b) diletto, amato.

Nel termine è presente l'idea di origine, di generazione? Lo è certamente nella formazione greca della parola, non la si può escludere nemmeno per il sostrato ebraico. L'evangelista ha con ogni probabilità collegato l'idea di origine a questo attributo del Figlio¹⁰⁰.

Per esplicitare al di là di ogni dubbio il legame tra il titolo *monognês* e l'idea di generazione, la CEI riveduta traduce sistematicamente il termine con «Figlio unigenito», che suona un po' ridondante («gloria come del Figlio unigenito»).

«da parte del Padre»

a) Può essere riferito a «gloria»: «gloria dal Padre, come la gloria dell'Unigenito».

b) Può essere riferito all'Unigenito: gloria come di Unigenito che proviene dal Padre. Non tanto nel senso della processione intratrinitaria, quanto piuttosto nel senso della sua venuta nel mondo.

L'espressione con la preposizione greca *para* seguita dal genitivo indica l'origine, la provenienza; ma può anche essere un semplice sostitutivo del genitivo: «Unigenito del Padre». La CEI riveduta traduce un po' enfaticamente «che viene dal Padre».

La gloria dell'Unigenito si vede nella carne

In Giovanni è la carne (parola, fatto, evento di Gesù) che diventa il luogo della gloria, il luogo in cui si svela il mistero di Gesù (cf. 1Gv 1, 1-4). Se la carne si assottiglia, non ne trae vantaggio la gloria dell'Unigenito: la gloria divina del Logos scompare dal nostro sguardo, col scomparire della sua carne¹⁰¹. Tra la carne e la gloria c'è una proporzionalità diretta e non inversa: il principio che la carne deve farsi da parte perché la gloria possa essere veduta («quanta più carne, tanta meno gloria»; «quanta meno carne, tanta più gloria»), non è giovanneo. Il principio stabilito in 1,14 è piuttosto: quanta più carne, tanta più gloria.

In base al principio dell'incarnazione, ogni più piccolo movimento del Verbo incarnato diventa rivelatore, portatore della gloria, cioè diventa un segno¹⁰². Se si toglie la carne, non resta il Logos, non resta la dimensione divina e spirituale: semplicemente non resta niente. Certamente non basta fermarsi al livello materiale: occorre andare al di là, oltrepassare la dimensione sensibile, la mediazione materiale, la carne; ma senza mai eliminarla.

⁹⁸ Nel resto del NT si trova solo in Luca, per indicare un figlio unico (maschio o femmina): Lc 7,12; 8,42; 9,38.

⁹⁹ R. SCHNACKENBURG, *La persona di Gesù Cristo*, 353.

¹⁰⁰ Così W. BAUER, *ad loc.* Questa interpretazione è avversata da Brown che ritiene si debba tradurre semplicemente «unico, amato». Cf. soprattutto J.A. FITZMYER, «μονογενής», *DENT II*, 415-418 (qui 417-418): «unico nel suo genere, singolare». Il Logos è l'unico dal Padre, nella sua peculiarità di unico rivelatore di lui. L'espressione indica la personalità unica nel suo genere di Gesù, la relazione col Padre e la missione.

¹⁰¹ Siamo in un certo senso all'antitesi del procedere sinottico. Nel racconto sinottico della trasfigurazione, la gloria si vede perché si assottiglia la carne: solo così si rende più visibile la divinità.

¹⁰² Per il QV Gesù è anche il proto-simbolo di Dio.

1.5 Il quinto stico: «pieno di grazia e verità»

«pieno» o «piena»?

Il sintagma presenta un piccolo problema sintattico: a cosa va riferito πλήρης che è indeclinabile¹⁰³? Alla gloria o all'Unigenito? La spiegazione più plausibile è che si riferisca all'Unigenito.

«grazia e verità»

Questa coppia di termini è stata intesa in modi diversi. Nella decisione sul senso dell'espressione gioca un ruolo decisivo (per quanto spesso inconfessato) la valutazione sull'origine del passo: se si tratta di un inno con un'origine autonoma è più facile ammettere che le parole in nesso contenute abbiano un senso diverso da quello che esse acquistano poi nel resto del vangelo. Ricordiamo le due principali linee interpretative.

a) Misericordia e fedeltà, in versione giovannea.

Schnackenburg rappresenta bene questa linea interpretativa¹⁰⁴. L'espressione doppia «grazia e verità» avrebbe il suo sostrato veterotestamentario nella frequentissima coppia di termini «misericordia e fedeltà» (*hesed we'emet*). *Hesed* indica l'amore misericordioso e gratuito di Dio (la grazia), mentre la *'emet* indica la fedeltà / verità¹⁰⁵. «Applicando al Logos la duplice espressione veterotestamentaria, se ne modifica ed approfondisce il significato [...] χάρις [...] nell'idea dell'evangelista è qualcosa di non molto differente da πνεῦμα e ζωή. In

¹⁰³ L'aggettivo πλήρης si trova 16x nel NT. Questa (1,14e) è l'unica volta in cui esso compare in Giovanni. F. BLASS – A. DEBRUNNER, *Grammatica del greco del Nuovo Testamento*, § 137: «Πλήρης indeclinabile è comune nel volgare ellenistico dal I sec. d. C.; così pure già nel NT». In verità, a parte il nostro versetto, nel NT l'aggettivo è sempre declinato (salvo il caso di alcune *lectiones* varianti). Resta comunque, in linea teorica, una plurima possibilità di collegamento sintattico in Gv 1,14. La Vulgata traduce «plenum» concordandolo con «Verbum».

¹⁰⁴ Essa è ancora saldamente attestata nell'esegesi giovannea; cf. per esempio, H. HEGERMANN, «δόξα», in *DENT I*, 914-923 (qui 923): in Gv 1,14 dobbiamo vedere un riferimento a Es 33,18-35,7 dove l'essenza della gloria di JHWH è riassunta con questa coppia di concetti (Es 34,6). Misericordia e fedeltà superano di gran lunga la potenza punitrice di Dio; conseguentemente, Hergemann vede qui un implicito riferimento alla morte. Anche BJ 1998 va in questa direzione: la formula del prologo giovanneo corrisponderebbe a Es 34,6 (un passo sulla rivelazione del Nome): «ricco di grazia e di fedeltà». Si potrebbe tradurre «amore indefettibile». BJ vede qui l'indicazione che al regime della legge ne subentra uno nuovo. L'esegesi tedesca è quasi tutta in questa linea: O. HOFIUS, «“Der in des Vaters Schoß ist” (Joh 1,18)», in *ZNW* 80 (1989) 163-171, qui 163 nota 3 [= ID.], «“Der in des Vaters Schoß ist”. Joh 1,18», in O. HOFIUS – H.-C. KAMMLER (ed.), *Johannesstudien. Untersuchungen zur Theologie des Vierten Evangeliums* (WUNT 88), Mohr, Tübingen 1996, 24-32]. Hofius interpreta così il sintagma «grazia e verità», che per lui fa parte delle aggiunte all'inno operate dall'evangelista: l'espressione *hê charis kai hê alêtheia* indica la salvezza preparata e concessa da Dio (cf. Sal 85,10-11). Essa assume l'espressione *charin anti charitos* dall'inno (v 16) e corrisponde sostanzialmente a ciò che, in Gv, altrimenti è detto con «vita (eterna)». L'espressione «la grazia e la verità ci fu» ha perciò il suo parallelo nella dichiarazione di 1Gv 1,2 «la vita si manifestò».

¹⁰⁵ *Hesed* = *pietas* (F. ZORELL). Poiché YHWH volle essere per il popolo eletto padre, re e sposo e si congiunse ad esso in un patto reciproco di fedeltà e di amore, la *hesed* può indicare, da un lato, l'atteggiamento del popolo impegnato nel patto, ma, d'altra parte, anche quello di Dio: la *pietas*, la benignità e la misericordia di Dio verso gli uomini e specialmente verso il popolo a lui vicino, per salvarlo e aiutarlo con immensa condiscendenza. Il significato di *'emet* è plurimo. Riferito a cose, può indicare: (1) fermezza, stabilità, certezza (di una cosa); (2) verità, credibilità, certezza (di una cosa); (3) stabile conformità con una norma rettilissima (nel caso di una sentenza giudiziaria, di una legge divina). Nel caso di persone indica il retto atteggiamento, certo e costante, verso altri o verso una qualche norma; cioè fedeltà costante, veracità. Nella dicitura *hesed we'emet* indica l'autentica propensione benevola verso l'altro, di cui non si può dubitare; riferita a Dio, è la sua fedeltà alle promesse, la costante benignità e clemenza verso i suoi. Sulla verità biblica cf. recentemente M. MORANI, «Ἀλήθεια tra greco classico e greco biblico. Divagazioni linguistiche», in A.M. MAZZANTI (ed.), *Sulle tracce della verità. Percorsi religiosi tra antico e contemporaneo* (Segmenti 21), ESD, Bologna 2008, 13-63; le pp. 54-63 sono dedicate al NT. Non conosce la bibliografia esegetica.

questo nesso ἀλήθεια è il concetto subordinato [...]. Perciò non è necessario che qui “verità” abbia già la particolare coloritura giovannea, e tanto meno che stia ad indicare in maniera speciale la rivelazione divina»¹⁰⁶.

Contro:

- i LXX traducono di norma, salvo in testi tardi (Ester e Siracide), *hesed* con ἔλεος;
- «verità» avrebbe qui un significato del tutto estraneo all’uso costantemente attestato altrove nel QV;
- di norma nel QV è il secondo termine ad essere decisivo, quello in funzione del quale deve essere capito il primo, mentre qui avremmo il contrario.

b) Un’endiadi: «la grazia della verità».

È da preferirsi l’interpretazione suggerita da De La Potterie e seguita da X. Léon-Dufour e da molti altri. «Verità» va preso nel normale significato che riveste per il QV. «Grazia e verità» rappresentano un’endiadi: sono l’equivalente di «grazia della verità, dono della verità». Il dono della rivelazione è in pienezza nel Logos incarnato.

2. Il v 15

È la seconda apparizione di Giovanni nel prologo¹⁰⁷. Anche in questo caso Giovanni è presentato nei panni di un testimone. Questa volta la sua testimonianza viene riportata esplicitamente.

Giovanni testimonia su di lui

e ha gridato dicendo:

«Questi era colui del quale dissi:

“Colui che viene dopo di me

è davanti a me

perché – prima di me – egli era”».

Buona la traduzione CEI riveduta:

«Era di lui che io dissi:

Colui che viene dopo di me

è avanti a me,

perché era prima di me»¹⁰⁸.

2.1 L’introduzione

L’introduzione suona così: «Giovanni testimonia su di lui e ha lanciato un grido che ancora risuona, dicendo: “Costui era colui che dissi...”».

Notare i tempi verbali (μαρτυρεῖ e κέκραγεν): un presente e un perfetto. Essi fanno percepire ai contemporanei dell’evangelista, e ai lettori di ogni epoca, la voce del precursore. Così si spiega anche l’inatteso «Costui era»¹⁰⁹. La voce del precursore continua a risuonare, anche dopo che Giovanni è da lungo tempo scomparso dalla scena di questo mondo, e continua ad indicare colui che *fu* nella carne: la voce alta di Giovanni attesta per tutti i tempi, a favore dell’incarnato, che egli era il più grande.

¹⁰⁶ R. SCHNACKENBURG, *Il vangelo di Giovanni I*, 345.

¹⁰⁷ Secondo Schnackenburg, anche stavolta si tratta di un’inserzione operata dall’evangelista.

¹⁰⁸ La traduzione di R. Schnackenburg: «Questi era colui del quale dissi: “Colui che viene dopo di me è avanti a me, perché era prima di me”».

¹⁰⁹ Le parole di Giovanni sono introdotte da «Costui era colui che dissi». Sintatticamente la frase non è delle più riuscite: cf. la costruzione migliore di 1,30.

2.2 La triplice indicazione di Giovanni sull'incarnato

Si tratta di tre affermazioni:

- a) c'è uno che viene dietro / dopo;
- b) che però è più importante;
- c) c'è una motivazione di questa superiore dignità.

In estrema sintesi: «Colui che viene dopo è davanti, perché era prima».

a) Ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος

ὀπίσω è qui una preposizione. Essa regge il genitivo. Può avere valore locale («dietro di») o temporale («dopo di»).

Locale «Colui che viene *dietro* di me».

Temporale «Colui che viene *dopo* di me».

Il senso locale potrebbe alludere ad una sorta di discepolato (cf. Lc 9,23: «se uno vuole venire dietro di me»): così intende, per esempio, BJ 1998¹¹⁰. Il senso normalmente ammesso per questo passo è quello temporale: «Colui che viene dopo di me».

b) ἔμπροσθέν μου γέγονεν

Qual è qui il significato di γέγονεν? Il verbo γίνομαι nel greco ellenistico può significare: «essere fatto, accadere»; ma può anche essere semplicemente impiegato al posto di «essere», specialmente per le forme mancanti di εἶμι. Inoltre, esso ha anche assunto il significato che, in precedenza, era di παραγίνομαι e cioè «venire, giungere». Da qui una varietà di possibili traduzioni di questo passaggio.

[1] C. Rusconi, 110 propone: «sono (fatto, generato) prima di».

Se, però, l'espressione mediana (ἔμπροσθέν μου γέγονεν) viene intesa in senso temporale cronologico, si produce una tautologia: la precedenza temporale è, infatti, l'oggetto specifico dell'ultima dichiarazione.

[2] La CEI vecchia sembrava intendere γέγονεν nel senso di «venire»: «è venuto davanti a me» = «mi è passato avanti».

[3] I più vedono qui una forma enfatica di «essere». Così anche la CEI riveduta.

ἔμπροσθεν è una preposizione col genitivo. Essa può avere valore locale («davanti a») o temporale («prima di»). In senso metaforico essa può indicare eminenza, precedenza.

Locale «davanti a me».

Temporale «prima di me».

Metaforico «precedente a me».

Il senso temporale va escluso nel contesto (è l'apporto specifico del terzo stico); da locale a traslato il passo è breve.

c) ὅτι πρῶτός μου ἦν

Qui «essere» può funzionare come copula del predicato nominale: «poiché era primo, rispetto a me»; oppure come predicato verbale di esistenza: «poiché, prima di me, egli c'era». La seconda traduzione è da preferirsi: abbiamo qui una ripresa in bocca a Giovanni delle espressioni dei primi versetti (vv 1-2) in cui l'imperfetto di «essere» (ἦν) è stato ripetutamente riferito al Logos per indicare la sua peculiarità rispetto al mondo creato.

Quest'ultima frase fa riferimento alla preesistenza. La ragione della preminenza di Gesù è che, prima di Giovanni, egli c'era già.

¹¹⁰ Nota BJ 1998 a 3,22: Gesù fu probabilmente discepolo di Giovanni, secondo 1,15.30 (il discepolo camminava dietro al maestro).

L'evangelista fa in modo che sia lo stesso Giovanni ad affermare che colui che, nel tempo, viene dopo di lui è superiore a lui per dignità, perché in realtà esisteva prima di lui. «Poiché era prima di me, colui che viene dopo di me è davanti a me».¹¹¹ La posteriorità cronologica è avvertita evidentemente come un *handicap*: in questo caso, però, anche se egli viene dopo dal punto di vista dell'apparizione storica, si deve professarne l'eccellenza, perché in verità egli c'era già prima.

Questa dichiarazione conclusiva riprende il v 14: nella carne (cioè in Gesù di Nazaret che viene dopo di lui) Giovanni Battista ha visto la gloria dell'Unigenito proveniente dal Padre (cioè il Logos preesistente).

2.3 Un confronto «sinottico»

Facciamo osservare le forti somiglianze tra 1,15 e 1,30:

v 15	v 30
Ἰωάννης μαρτυρεῖ περὶ αὐτοῦ	
καὶ κέκραγεν	
λέγων,	καὶ λέγει (cf. v 29)
Οὗτος ἦν	οὗτός ἐστιν
ὃν εἶπον,	ὑπὲρ οὗ ἐγὼ εἶπον,
Ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος	Ὁπίσω μου ἔρχεται ἀνὴρ
	ὃς
ἔμπροσθέν μου γέγονεν,	ἔμπροσθέν μου γέγονεν,
ὅτι πρῶτός μου ἦν.	ὅτι πρῶτός μου ἦν.

I due testi sono sostanzialmente identici, salvo il fatto che, in 1,15, alcuni accorgimenti a livello dei tempi verbali servono a sottolineare la permanente validità della parola di Giovanni che continua, nel presente, a gridare a riguardo di colui che, nel passato, ha già ricevuto la sua testimonianza.

Il rapporto tra i due testi non va da 1,15 a 1,30, ma viceversa: è il passo inserito nel contesto narrativo della testimonianza di Giovanni (1,30) che rappresenta la base su cui è stato costruito il versetto del Prologo (1,15). Il prologo, volendo riprendere qualche aspetto della testimonianza del Battista, per offrire una chiave ermeneutica per l'intero vangelo, prende tra le diverse parole di Giovanni quella sulla preesistenza.

3. I vv 16-17

Questi due versetti devono vanno letti insieme: il significato del v 16 è spiegato dal successivo v 17, che risulta sintatticamente legato ad esso. Un *hoti* dal chiaro significato causale («poiché») apre, infatti, il v 17. In particolare, è il contenuto della duplice grazia indicata dal v 16 (*kai charin anti charitos*) ad essere esplicitato dai due membri del parallelismo antitetico di 1,17. Nel nostro studio, conviene procedere a ritroso.

3.1 Il significato del v 17

I due membri del parallelismo da cui è composto questo versetto riprendono ed esplicitano l'espressione del versetto precedente relativa a due differenti grazie: χάριν ἀντὶ χάριτος (v 16).

¹¹¹ CIRILLO D'ALESSANDRIA, *Commento*, I,9 dichiara a proposito delle prime due espressioni: «io credo che non a torto si possa dire del discepolo che supera il maestro: Colui che viene dopo di me è stato fatto prima di me [...]. Pertanto il beato Battista disse enigmaticamente: "Colui che viene dopo di me è stato fatto prima di me", come se volesse dire: Colui che mi era inferiore in onore, è diventato più grande e supera incomparabilmente la mia condizione» (p. 163). Nella terza espressione poi egli legge un *prima* di eccellenza e non temporale: «"perché era prima di me", ossia molto migliore e più degno di me» (p. 164).

Notare la perfetta corrispondenza tra i due stichi del v 17:

17a (prima grazia)	17b (seconda grazia)
la legge	la grazia e la verità
per mezzo di Mosè	per mezzo di Gesù Cristo
fu data	ci furono

Al v 17 le due grazie sono attribuite a due mediatori diversi¹¹²: la prima «per mezzo di Mosè»; la seconda «per mezzo di Gesù Cristo». Nel caso della prima grazia (*ho nomos*), il testo accentua il ruolo di pura mediazione di Mosè, mentre, nel caso della seconda grazia (*hê charis kai hê alêtheia*), Gesù Cristo svolge un compito più attivo: la legge «fu data» da Dio per mezzo di Mosè («fu data» è un passivo teologico); la grazia e la verità «ci furono», o «vennero» (traduzione CEI), per mezzo di Gesù Cristo (*egeneto*, in questo caso, non può essere tradotto con un passivo).

Le due grazie sono qui spiegate come «la legge» e come «la grazia e la verità».

Un'interpretazione che ha ancora molto seguito nell'esegesi di lingua tedesca vede indicate qui le due economie¹¹³: l'economia della *legge* e l'economia della *grazia*. Il versetto intenderebbe mettere in chiaro che l'ordinamento nomistico è stato superato dalla realtà di grazia di Gesù Cristo. Legge e grazia sarebbe la dialettica soggiacente al testo: si tratta di una lettura in termini, per così dire, paolini. In epoca moderna una simile interpretazione ha trovato il suo brodo di coltura nell'ipotesi che il prologo abbia una forte dose di originalità nell'impiego di concetti che si trovano anche nel corpo del vangelo (dove hanno altro significato)¹¹⁴.

L'interpretazione più corretta di questo passaggio è quella che vi vede indicati due momenti della rivelazione divina (che è il tema di tutto il prologo)¹¹⁵: la rivelazione sinaitica (e le Scritture di Israele), da un lato; la pienezza della rivelazione in Gesù Cristo, dall'altro. «La legge» nel QV indica per lo più la Scrittura nel suo insieme, come fonte di rivelazione: «la legge» parla del Messia (1,45; 12,34); anche i Salmi sono «la legge» (10,34; 15,15)¹¹⁶.

¹¹² Per HOFIUS, «Der in des Vaters Schoß ist» (Joh 1,18)», 169 nota 42. l'uso del doppio *dia* è puramente retorico: si tratta di una *inconcinntas*. Per l'evangelista, infatti, Gesù Cristo non è un mediatore: egli è la salvezza nella sua persona.

¹¹³ Cf. HENGEL, «The Prologue of the Gospel of John as the Gateway to Christological Truth», 283-289. In Gv la battaglia sulla relazione tra legge e grazia che Paolo dovette combattere è già stata decisa. Al v 17 egli non sta esprimendo una opposizione, ma degli stadi (certo molto diversi) di rivelazione: preparazione e consumazione. Il logos *asarkos* ha dato lui stesso la legge a Israele mediante Mosè (Gen 1,1 // Gv 1,1). La grazia è già all'opera nella legge data a Israele (Es 34,6). Tuttavia, essa trova la sua consumazione salvifica nella persona di Gesù Cristo, menzionato per la prima volta in 1,17.

¹¹⁴ Essa è comunque, tra l'altro, quella di CIRILLO D'ALESSANDRIA, *Commento*, I,9 (pp. 167-170). Queste frasi sono spesso interpretate in un senso fortemente polemico nell'esegesi di lingua tedesca. Ecco, a titolo esemplificativo, l'esegesi di HOFIUS, «Der in des Vaters Schoß ist» (Joh 1,18)», 169-171. Il v 17 formula una radicale antitesi: qualunque rilevanza salvifica di Mosè e della Torah è contestata. La controversia non tocca l'autore della Torah: che *eodthê* sia un passivo divino non deve in nessun modo essere contestato. È contestata la funzione della Torah e su questo Gv non pensa diversamente da Paolo. Essa consiste unicamente nello svelare che gli uomini sono soltanto peccatori. Che la Torah sia un ordinamento salvifico ciò è decisamente negato. Nella dichiarazione antitetica del v 17 sta non solo la negazione di qualunque rilevanza salvifica della Torah, ma ugualmente anche la decisa contestazione della sua preesistenza (afferzata per il Figlio al successivo v 18). La Torah è stata data per mezzo di Mosè: essa dunque non esisteva prima della creazione del mondo. L'evangelista contraddice la comprensione della Torah che emerge da *Aboth de Rabbi Natan* 31: non del *nomos*, ma unicamente e soltanto del Logos Gesù Cristo vale che egli è nel grembo del Padre e che può dischiudere l'essenza del Padre, in quanto unigenito Figlio.

¹¹⁵ Un'altra possibilità è suggerita dalla nota BJ 1998 a 1,16: «una grazia corrispondente alla grazia che è nel Figlio unico».

¹¹⁶ La legge compare frequentemente nel contesto della violenta disputa dei cc 7-8, dove *ho nomos* si trova sei volte (+ 8,5*): 7,19.19.23.49.51; 8,17. La legge svolge poi un certo ruolo nel racconto del processo davanti a Pilato: 18,31; 19,7.7.

L'espressione «la grazia e la verità» è già comparsa nel prologo (v 14): essa deve essere interpretata come «la grazia della rivelazione». Il presente versetto spinge ad intendere tale «grazia della rivelazione» come «la grazia della *piena* rivelazione»: il motivo della pienezza dell'Unigenito, che viene nel mondo da parte del Padre, si trova tanto in 1,14 quanto in 1,16.

3.2 Il significato del v 16

Chi parla al v 16 (ai vv 16-17)? L'*hoti* iniziale

Queste parole potrebbero anche far parte della testimonianza di Giovanni, che allora continuerebbe fino al v 17 compreso. È chiaro che non poche difficoltà sorgerebbero dal pensare in bocca al Battista le dichiarazioni dei vv 16-17¹¹⁷.

Il problema è soprattutto quell'ὅτι iniziale: come si traduce? Blass - Debrunner presentano ὅτι tra le congiunzioni causali, ma commentano¹¹⁸: «Con ὅτι e διότι il rapporto di subordinazione è spesso molto debole, sicché nella traduzione si deve usare “infatti”, “in effetti”». La traduzione di 1,16 potrebbe allora suonare così: «In effetti, dalla pienezza di colui che – pur venendo dopo – eccelleva rispetto al Battista, perché gli preesisteva, noi tutti abbiamo ricevuto».

«dalla sua pienezza»

Il motivo della pienezza è già apparso in 1,14e (aggettivo *plêrês*). L'uso del sostantivo *plêrôma* in 1,16 non può essere inteso altrimenti che come una ripresa di quell'espressione. La pienezza è dunque pienezza di grazia e verità, pienezza della grazia della rivelazione. La grazia che noi tutti abbiamo ricevuto dalla sua pienezza (v 16) viene, infatti, spiegata nel successivo v 17b come la grazia della rivelazione venuta in Gesù Cristo.

«noi tutti»

Chi sono i «noi tutti»? Si tratta di tutti coloro che hanno accolto il Cristo nella fede¹¹⁹. Anche quanti non lo hanno potuto vedere, nella sua carne, sulla terra.

C'è un allargamento rispetto al «noi» del v 14c, che indicava i testimoni oculari.

«abbiamo ricevuto»

Il verbo λαμβάνω e i suoi tre significati possibili: «prendere» (attivo), «ricevere» (passivo), «accogliere» (medio). Qui: «ricevere».

«e»

Siamo davanti ad un καί epesegetico o esplicativo¹²⁰: «noi tutti abbiamo ricevuto dalla sua pienezza; cioè grazia *anti* grazia».

«grazia *anti* grazia»

L'andamento complessivo del passo deve essere compreso come segue:

¹¹⁷ E. TROCMÉ, «Jean et les synoptiques», in F. VAN SEGBROECK – C.M. TUCKETT – G. VAN BELLE – J. VERHEYDEN (edd.), *The four Gospels 1992* (BETL 100 A-C) FS. F. Neiryck, University Press, Leuven 1992, 1935-1941. Questo autore sostiene che la testimonianza di Giovanni Battista a Gesù comincia non in 1,19, ma in 1,15 (*sic!*): il v 14 è la conclusione del prologo e i vv 15-18 vanno posti interamente in bocca a Giovanni.

¹¹⁸ F. BLASS – A. DEBRUNNER, *Grammatica del greco del Nuovo Testamento*, § 456,1.

¹¹⁹ Così R. Schnackenburg.

¹²⁰ F. BLASS – A. DEBRUNNER, *Grammatica del greco del Nuovo Testamento*, § 442,6.

- a) l'Unigenito che viene nel mondo da parte del Padre è pieno della grazia della rivelazione (v 14de);
- b) da questa pienezza, che egli porta con sé venendo dal Padre, abbiamo ricevuto la grazia della rivelazione, in modo conforme a tale pienezza (v 16a e v 17b);
- c) tale grazia sopraggiunge su una precedente forma di grazia (v 16b), cioè la rivelazione dell'AT (v 17a), che non ha la medesima pienezza.

La rivelazione veterotestamentaria come grazia. Il v 16b dice esplicitamente che anche la rivelazione AT è «grazia». Secondo il contesto si tratta precisamente di una «grazia di verità, cioè di rivelazione»: cf. anche quanto detto a proposito di *ho nomos* del v 17. Da un lato, essa non può, evidentemente, essere collegata a Gesù Cristo, cioè al Logos *incarnato*; dall'altro, se l'interpretazione che abbiamo dato dei vv 9-11 è valida, essa deve, però, essere attribuita al Logos *asarkos*.

Un punto cruciale nell'interpretazione di questo versetto è il modo in cui viene intesa la preposizione ἀντί (*anti*): «grazia *su* grazia», «grazia *corrispondente a* grazia», «grazia *al posto di* grazia».

L'ultima traduzione proposta solleva il problema di una visione di tipo «sostituzionista» nel QV¹²¹. Il prologo dichiara forse che la grazia della piena rivelazione in Gesù Cristo *prende il posto* della grazia di rivelazione comunicata per mezzo di Mosè?

Blass – Debrunner sembrano sostenere l'idea di «incessante sequenza»¹²². Per R. Schnackenburg, la preposizione ἀντί non intende affermare la maggiore abbondanza di grazia della nuova alleanza rispetto all'antica: essa serve piuttosto ad esprimere i momenti della grazia che si susseguono senza interrompersi mai. Oppure, accenna alla corrispondenza tra il possesso di grazia del Logos e coloro che lo accolgono [?].

Ci sono sostanzialmente due linee interpretative conflittuali. (a) *anti* = tedesco *über*. L'espressione indicherebbe l'abbondante e permanente scorrere della grazia. (b) *anti* = tedesco *um*. Espressione di una pienezza nel senso di una sostituzione (*Tausches*) della grazia dell'AT con la grazia del NT.

In uno studio del 2001, Blumental raggiungeva dal punto di vista linguistico la seguente conclusione (in verità, piuttosto insoddisfacente)¹²³. L'uso linguistico porterebbe a intendere la formula *charin anti charitos* sarebbe da intendersi nel senso di una compensazione (*Kompensation*) concepita come sostituzione (*Austausch*): i ricevitori della *charis* danno anche dal canto loro *charis*. L'espressione indicherebbe una sostituzione compensativa nel senso del *genitivus pretii*. Dal punto di vista del contenuto, però, una tale comprensione è piuttosto difficile da mettere in collegamento col contesto. L'autore ritiene in ogni caso che l'altra linea interpretativa (*charis* al posto di *charis*) sia meno plausibile dal punto di vista dell'uso linguistico e altrettanto difficile da integrarsi per il contenuto.

¹²¹ Nettamente sostituzionista è l'interpretazione di R.B. EDWARDS, «Charin anti charitos (John 1:16). Grace and Law», in *JSNT* 32(1988), 3-15: la preposizione greca *anti* è da lui tradotta in inglese *instead of*. Nella stessa linea anche A. BELANO, «Χάρις ἀντὶ χάριτος (Gv 1,16): “Grazia su grazia”?», *RivBib* 53(2005), 479-482; ID., «Il significato della preposizione ἀντί con particolare riferimento a Gv 1,16», *RivBib* 57 (2009) 223-229. Belano, che lavora alla Congregazione per la Dottrina della fede, difende a spada tratta la lettura sostituzionista come l'unica possibile. Per lui la formula giovannea «esprime l'idea dello scambio, della sostituzione esclusiva (= di una grazia al posto di un'altra) e non di semplice cumulazione o aggiunta». Gli argomenti filologici da lui portati non paiono proprio inoppugnabili: non è sostenibile che la preposizione ἀντί abbia sempre e soltanto valore sostitutivo nel NT.

¹²² F. BLASS – A. DEBRUNNER, *Grammatica del greco del Nuovo Testamento*, § 208, nota 1. La grammatica rimanda a testi di Filone (post.Cain) e del Martirio di Pietro e Paolo che non mi paiono francamente del tutto convincenti. Cf. anche J.M. BOVER, *Bib* 6 (1925) 454ss e BLACK, *JTS* 42 (1941) 69-70 che sostengono «grazia su grazia» (*videtur*).

¹²³ C. BLUMENTAL, «Χάρις ἀντὶ χάριτος (Joh 1,16)», in *ZNW* 92(2001), 290-294.

Riteniamo che non sia il caso di attribuire soltanto ad una preposizione la capacità di dire, in modo indefettibile ed assolutamente esatto, il tipo di relazione esistente tra i due termini che essa mette in relazione. In definitiva, il modo in cui va inteso il nesso tra la grazia della rivelazione antica e quella offerta in Gesù Cristo è dato dalla visione complessiva che il QV ha di questo rapporto. Il prologo deve essere interpretato valorizzando al massimo la sua connessione organica con la parte che segue. Troppo a lungo lo si è interpretato attribuendo alle sue espressioni significati sensibilmente diversi da quelli che le stesse parole hanno nel resto del vangelo: retaggio, almeno in parte, di una certa idea sulla storia della formazione del Prologo stesso.

Che tipo di relazione si stabilisce allora tra le due grazie? Nel pensiero giovanneo non esiste una contrapposizione frontale tra Mosè, che ha dato la legge, e Gesù Cristo, che ha portato la grazia della verità. Sono entrambi eventi di rivelazione (verità): la grazia della rivelazione divina è data in entrambi i casi. Solo per Gesù Cristo, però, il prologo usa il vocabolario della pienezza: la pienezza della rivelazione viene per mezzo del Logos incarnato. Le due grazie sono poi, nella visione giovannea, intrinsecamente ordinate l'una (Mosè) all'altra (il Logos incarnato), tanto che Gesù potrà affermare davanti ai giudei ostili: «Se aveste creduto a Mosè avreste creduto anche a me, perché su di me egli ha scritto» (5,46).

4. Trascendenza di Dio e sua rivelazione storica (v 18)

I vv 15, 16 e 17 sono legati tra loro da particelle e alcuni vocaboli del v 14 sono ripresi dal v 16. Il v 18 non ha connessioni sintattiche con quanto lo precede. Esso tuttavia riprende dal v 14 la coppia Padre / Unigenito e dal v 1 l'uso di *theos* per indicare la natura divina del Logos: «l'Unigenito, che è Dio». Il v 18 si presenta direttamente come la chiusa della terza strofa e solo in conseguenza di ciò come conclusione dell'intera composizione.

Il primo stico del v 18 non pone problemi, tutto il resto sì e piuttosto grossi¹²⁴.

La questione più rilevante di critica testuale (*theos* o *hyios*) è stata affrontata a suo tempo: con la maggior parte degli autori riteniamo originale la *lectio* con *theos*.

Due ulteriori questioni di critica testuale debbo essere ricordate ora: [1] testo lungo o testo breve (senza ὁ ων)? [2] presenza o meno di «se non il» prima di *monogenês*¹²⁵?

Boismard sceglie un testo breve senza *ho ôn*; sceglie la variante con «se non»; sceglie il significato «antico» di ἐξηγήσατο e lega εἰς τὸν κόλπον a quanto precede. Traduzione Boismard (1952 e 1953): «Dio nessuno lo ha mai visto se non il Figlio unico; nel seno del Padre è lui che condotto».

4.1 La prima parte del versetto: «Dio, nessuno l'ha visto mai»

La prima parte del versetto proclama l'assoluta trascendenza di Dio rispetto al mondo¹²⁶. Tale affermazione risuona anche in 1Gv 4,12a.

Dobbiamo leggere qui un'intenzione polemica? È poco probabile. Sono stati, comunque, suggeriti due possibili intenti: (a) contro il filone apocalittico del giudaismo, con tutto il suo corredo di visioni del mondo celeste; (b) contro la mistica e la gnosi ellenistiche.

¹²⁴ Ottima ricognizione di buona parte della discussione recente in L. DEVILLERS, «Le sein du père. La finale du prologue de Jean», in *RB* 112(2005), 63-79. Presenta le posizioni di Boismard, Robert, de la Potterie e sua.

¹²⁵ La *lectio* εἰ μὴ ὁ μονογενῆς υἱὸς è attestata da W^s it; nel caso di Ir^{lat} pt si trova anche l'aggiunta di un θεου.

¹²⁶ R.B. ALLEN, «The Pillar of the Cloud», in *Bibliotheca Sacra* 153 (1996) 387-395 studia il tema «Nessuno mai ha visto Dio», rispetto allo sfondo AT che potrebbe contraddire tale affermazione.

4.2 La seconda parte del versetto

4.2.1 La triplice connotazione di «egli» (*ekeinos*)

L'affermazione centrale di questa seconda parte è contenuta nelle ultime due parole: ἐκεῖνος ἐξηγήσατο (*ekeinos exêgêsato*). Si tratta semplicemente di un soggetto seguito dal verbo. Il pronome «egli» (*ekeinos*) riassume una triplice determinazione apparsa subito prima: (a) «unigenito» (*monogenês*); (b) «Dio» (*theos*); (c) «colui che è».

a) Chi è «quegli»? È «il Dio unico»; oppure è «l'Unigenito che è Dio».

Come va interpretato il nesso tra le prime due indicazioni (*monogenês* e *theos*)? Dal punto di vista sintattico ci sono due opzioni: «il Dio unigenito» («unigenito» è aggettivo; un qualificativo di «Dio»); «l'Unigenito, che è lui stesso Dio» (*theos* è apposizione di «unigenito» = v 14)¹²⁷. Vari autori, poi, leggono «il Dio unico»¹²⁸, prendendo *monogenês* come attributo di *theos* e traducendo *monogenês* semplicemente con «unico».

A nostro giudizio, è preferibile tradurre: «l'Unigenito, che è Dio», prendendo *theos* come apposizione di *monogenês*.

b) Chi è «quegli»? È «Colui che è» (Devillers); oppure è «colui che è rivolto verso il grembo del Padre» (DLP); oppure è «colui che è nel grembo del Padre».

L'ultima indicazione (*ho ôn*) viene normalmente presa insieme a quanto la segue immediatamente (*ho ôn eis ton kolpon tou patros*): «colui che è nel seno del Padre» o «colui che è rivolto verso il seno del Padre» (de la Potterie). È, però, possibile dal punto di vista sintattico separare «nel seno del Padre» da quanto precede, legandolo piuttosto al verbo che segue (ἐξηγέομαι). Avremmo allora come terza indicazione l'assoluto «Colui che è»: «l'Unigenito, che è *theos*, Colui che è». Seguirebbe la proclamazione che «egli ha guidato nel seno del Padre». Ci sono, in effetti, autori che hanno recentemente rimesso in auge l'interpretazione che vede in *ho ôn* un richiamo al nome divino di Es 3,14 e del deutero-Isaia.

4.2.2 Due problemi principali di sintassi nella seconda parte del versetto

a) Il significato del verbo ἐξηγήσατο

A quale azione si allude col verbo ἐξηγέομαι? Cosa ha fatto *ekeinos*? Nessun complemento oggetto è esplicitato nel greco del prologo. Due significati di base sono possibili.

a) Un primo significato (rispetto a Dio): «rivelare, presentare, spiegare»¹²⁹.

In questo caso occorre sottintendere un complemento oggetto. L'oggetto sottinteso non può che essere «Dio», dell'inizio del versetto. La traduzione che ne risulta è la seguente: «Quegli [= l'Unigenito, che è Dio] ha rivelato lui [= Dio]». «Egli ne ha dato notizia», traduce R. Schnackenburg. CEI riveduta: «lo ha rivelato».

b) Un secondo significato (rispetto agli uomini): «condurre, guidare».

Avremmo qui una presentazione del Verbo incarnato come via al Padre, come colui che apre l'accesso al Padre, nella linea di «Io sono la via» (Gv 14,6). La traduzione risultante

¹²⁷ Cf. HOFIUS, «“Der in des Vaters Schoß ist” (Joh 1,18)», 163-166. Pur riconoscendo che non è possibile una decisione univoca, Hofius preferisce la seconda ipotesi, ma continua a tenere presente nella sua esegesi anche la prima.

¹²⁸ G. SCHNEIDER, «ἐξηγέομαι», in *DENT I*, 1252-1253.

¹²⁹ *DENT I*, «narrare, riferire, informare». Questo verbo (ἐξηγέομαι) ha una storia precisa nel linguaggio religioso dell'ellenismo pagano e in Flavio Giuseppe; il prologo lo usa con altro senso rispetto a questi ambienti.

suona così: «Quegli [= l'Unigenito, che è Dio] ha aperto la via». Non di rado, in questa lettura intransitiva di *exêgeomai*, si lega *eis ton kolpon* al verbo principale¹³⁰.

b) Il valore di εἰς

Questa preposizione ha un valore dinamico, oppure deve essere ritenuta come del tutto equivalente ad ἐν? Mentre I. De La Potterie e X. Léon-Dufour propendono per un valore dinamico, l'interpretazione di R. Schnackenburg si muove nella linea di una sostanziale assimilazione di *eis* ad *en*. L'esegesi di lingua tedesca è concorde nel ritenere che l'espressione con *eis* + accusativo tiene semplicemente il posto di *en* + dativo¹³¹.

Il valore dinamico di *eis* apre la strada a due diverse possibili letture: (a) se il sintagma preposizionale *eis ton kolpon* si collega al verbo principale *exêgeomai* ne risulta «quegli ha guidato nel seno del Padre»; (b) se il sintagma preposizionale *eis ton kolpon* si collega al participio di *eimi* ne esce «colui che è rivolto verso il seno del padre».

Se si lega *eis ton kolpon* al participio di *eimi* le letture possibili sono pertanto due: (a) *eis* con valore dinamico («colui che è rivolto verso il seno del Padre»); (b) *eis* = *en*, con valore stativo («colui che sta nel seno del Padre»). Si pone allora l'alternativa: il v 18 parla del Logos in Dio oppure del Figlio sulla terra? Per chi accetta che *eis* abbia conservato nel QV il suo originale valore dinamico, il testo parlerebbe preferibilmente del Figlio sulla terra: nella sua vicenda terrena, l'Unigenito è costantemente proteso verso l'intimità col Padre. Chi legge *eis* = *en* propende per la prima soluzione (il Logos in Dio); la quale a sua volta si sdoppia in due possibili interpretazioni: «l'Unigenito, che è Dio, che è [da sempre] nel seno del Padre»; «l'Unigenito, che è Dio, che è [di nuovo] nel seno del Padre».

4.2.3 A cosa si riferisce l'espressione «che è nel kolpos del Padre»?

Come va tradotto il vocabolo *kolpos*¹³²? Tutte le traduzioni francesi di Gv 1,18 hanno *sein*. In tedesco si trovano quattro possibilità diverse: Busen (inglese bosom), Schoß, Brust, Herz (inglese heart). L'intera espressione è a volte tradotta at the side = zur Seite.

I lessici inglesi distinguono generalmente tre possibili significati di *kolpos*: [1] bosom breast, chest; [2] fold/bosom of a garment; [3] bay of the sea, gulf. Tutti e tre questi possibili significati del termine si trovano nel NT e nella LXX¹³³.

¹³⁰ Già Boismard, scegliendo una particolare lezione variante (priva di ὁ ὢν e con «se non il» prima di *monogenês*), traduceva così il passo: «Nessuno ha mai visto Dio all'infuori dell'Unigenito; questi ha condotto nel grembo del Padre».

¹³¹ Cf. HOFIUS, «“Der in des Vaters Schoß ist” (Joh 1,18)», 163-166. Hofius rimanda a F. BLASS – A. DEBRUNNER, *Grammatica del greco del Nuovo Testamento*, § 204 nota 4.

¹³² Cf. B. LATAIRE, «The Son on the Father's Lap. The Meaning of εἰς τὸν κόλπον in John 1,18», in *Studien zum NT und seiner Umwelt = SNTU 22* (1997) 125-138. È la sintesi di una tesi di laurea. La questione su cui si concentra l'indagine è la seguente: *kolpos* è usato per esprimere un posto speciale per un ospite d'onore o per un amico durante un banchetto, o il posto di un bambino *in the lap, at the bosom or in the arms of a parent*?

¹³³ Queste le conclusioni dello studio di LATAIRE, «The Son on the Father's Lap», 137-138. Nella LXX il termine *kolpos* nel senso di bosom, lap, ricorre da un lato nel contesto delle relazioni uomo / donna. Qui pare riferirsi a marito e moglie come partners sessuali e non in primo luogo all'amore tra uomo e donna. D'altro lato, il termine si trova nel contesto delle relazioni genitore / figlio. Specialmente al modo concreto con cui un genitore tiene (holds) suo figlio. È difficile tuttavia determinare se il figlio è portato in the lap, at the bosom (che non va inteso in senso stretto come il petto [breast] della donna perché anche l'uomo porta il figlio al suo bosom), oppure in / on the arms. È ovvio tuttavia che in tutti questi passaggi dicono qualcosa sulla cura, la protezione e / o l'amore, la tenerezza e l'affetto del genitore verso il figlio. Se è questo che l'evangelista intende con l'espressione del v 18 allora non si tratta di una espressione di genere: essa si può riferire a donne e uomini come genitori e come *nurse*.

Secondo Schnackenburg, che esclude la possibilità di un valore dinamico di *eis*, è di secondaria importanza appurare a quale forma esatta di esistenza di Cristo l'evangelista faccia qui riferimento attraverso l'espressione statica «che è nel seno del Padre». Va solamente esclusa la possibilità che l'evangelista intenda dire: mentre l'Unigenito dimorava nel seno del Padre, nello stesso tempo – come incarnato – ci ha portato l'annuncio del Padre. La discesa del Figlio dell'uomo e il suo risalire al cielo sono due atti distinti e successivi nella teologia giovannea. Può trattarsi allora tanto del tempo precedente l'incarnazione («L'Unigenito, che è Dio, che è da sempre nel seno del Padre»), quanto del tempo successivo all'ascensione («L'Unigenito, che è Dio, che è di nuovo nel seno del Padre»). Nel primo caso, l'espressione fonda la successiva rivelazione attuata nella storia; nel secondo, l'evangelista volgerebbe il suo sguardo alla rivelazione già avvenuta.

Nei commenti (cf. per esempio Bultmann, Barrett), questa espressione è perlopiù tradotta «che riposa nel petto (tedesco *Brust*) del Padre»¹³⁴. In modo corrispondente, essa è interpretata come espressione della più stretta comunione personale; l'«essere nel *kolpos* di qualcuno» è descrizione di intima comunione e vincolo tra persone. Questa comprensione, che è linguisticamente possibile, può anche essere vista come sostanzialmente esigita dal punto di vista esegetico?

Già Gese sosteneva che l'attributo sull'essere nel *kolpos* non contenesse l'immagine dell'amico che giace sul petto («am *Busen*»), ma del bambino che riposa nel grembo («in *Schoß*»), come si ricava senz'altro dalla relazione Padre / Figlio menzionata *expressis verbis* in 1,18. Sulla base delle dichiarazioni della Sapienza, (cf. soprattutto Pr 8,30) Gese propone la seguente interpretazione di Gv 1,18¹³⁵: solo il Logos trascendente, che – come apprendiamo da Pr 8,30 – stava in trono prima di ogni tempo come un bambino nel grembo del padre, solo questo Figlio poteva, proprio attraverso la sua incarnazione, compiere la rivelazione in un modo non limitato e assoluto. L'espressione ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς è resa, pertanto, da Gese: «l'essente nel grembo del Padre». L'espressione «essere nel grembo di qualcuno» è usata per il giacere o il sedere di un bimbo nel grembo della madre, della balia, del padre o del nonno. Questa traduzione non solo è ineccepibile dal punto di vista linguistico, perché *kolpos* può significare anche grembo («*Schoß*»); essa è anche quella sostanzialmente esigita dal punto di vista esegetico.

La correttezza di questa interpretazione è corroborata dal confronto con un testo rabbinico¹³⁶: *Aboth de Rabbi Natan* 31. Questo testo rabbinico tardivo appartiene a quelle testimonianze che identificano la Torah con la sapienza divina e le assegnano perciò una preesistenza reale e non soltanto ideale. Due dichiarazioni sono in esso contenute: [1] essa riposa nel grembo di Dio; [2] essa cantava, insieme con gli angeli del servizio, la lode quotidiana della liturgia celeste.

Il confronto col testo rabbinico ci permette una sicura valutazione di Gv 1,18: le parole ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς si devono tradurre «che è nel grembo del padre» e contrassegnano l'unigenito come il Figlio preesistente del Padre. Nel v 18 la designazione di Gesù Cristo come Figlio di Dio non sta soltanto nel termine «unigenito», ma scaturisce piuttosto e innanzitutto mediante l'attributo ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς. Questo attributo corrisponde sostanzialmente a «Figlio» nell'espressione «Figlio unigenito» di Gv 3,16.

¹³⁴ *Kolpos* = tedesco *Busen*, *Brust*. Per questo paragrafo cf. specialmente HOFIUS, «“Der in des Vaters Schoß ist” (Joh 1,18)», 163-166.

¹³⁵ GESE, «Der Johannesprolog», 189.

¹³⁶ Nel 1989 Hofius poteva dichiarare: «finora non mi risulta sia mai stato usato per l'interpretazione di Gv 1,18». Oggi questo accostamento è largamente sfruttato nell'esegesi giovannea. Per questo paragrafo cf. HOFIUS, «“Der in des Vaters Schoß ist” (Joh 1,18)», 166-168.

Con l'espressione sull'essere nel *kolpos* l'evangelista ha detto di Gesù Cristo esattamente quello che, secondo *Aboth de Rabbi Natan* 31, vale della Torah. A giudizio di Hofius non ci può essere alcun dubbio che l'evangelista abbia davanti agli occhi non solo Pr 8, ma anche il testo rabbinico e la comprensione della Torah in esso veicolata¹³⁷. Questo dato si impone ancora più chiaramente in forza dell'accostamento tra il v18 e il v 17, che contiene un chiaro rimando alla Torah sinaitica. Il testo riflette coerentemente sul nesso tra Gesù Cristo e Torah.

Anche Boyarin arriva alla conclusione che Gv 1,18 sia da collegarsi al detto di *Aboth de Rabbi Natan*. Egli però rovescia il rapporto tra i due testi. A suo giudizio, Gv 1,18 sembra basato su un antico midrash, simile a quello che si trova nel tardo testo rabbinico *Aboth de Rabbi Natan*, in cui dove il soggetto è stato trasferito dalla Sapienza/Logos alla Torah. Da dove viene il grembo (in greco *kolpos*) menzionato in entrambi i testi? Boyarin suggerisce che venga (secondo una consueta tecnica rabbinica) da un testo non menzionato affatto: il lamento di Mosè in Nm 11,12. Per il testo rabbinico è la Torah il bimbo amato che il Padre porta in grembo; è la Torah il figlio o la figlia di Dio. Per il precedente midrash, che è attestato dal QV (Gv 1,18), essa era il Logos, il Figlio.

A questa presentazione del Logos come un figlio in braccio al padre, non è probabilmente estranea una connotazione di tipo regale¹³⁸.

Il participio «essente / che è», spesso avvertito come difficile e che ha dato occasione a diverse controversie e speculazioni, ha una sua semplicissima spiegazione: non è altro che un presente atemporale di caratterizzazione (generalità)¹³⁹. La dichiarazione si può rendere pertanto nel modo seguente: poiché Gesù Cristo è «l'essente nel grembo del Padre», cioè l'unico ed eterno Figlio del Padre, perciò lui e lui soltanto ha portato la rivelazione in quanto incarnato.

La forma assoluta ἐξηγήσατο è perciò comprensibile. Il verbo è qui concetto della rivelazione. La mancanza di qualunque determinazione più precisa di un oggetto è assolutamente pertinente, perché così si esprime l'assolutezza dell'evento¹⁴⁰.

4.2.4 Le possibili traduzioni del versetto

Una traduzione accettabile per molti potrebbe essere questa: «L'Unigenito, che è Dio, colui che è nel seno del Padre, lui lo ha rivelato»¹⁴¹. Essa suppone l'accoglienza di *theos* al posto di *hyios* e sceglie il significato più consueto di ἐξηγήσατο nel NT¹⁴².

¹³⁷ La concezione che Hofius ha della relazione di successione cronologica tra i testi diverge sensibilmente da quella di Boyarin che vedremo tra poco: egli ritiene che il detto riportato da *Aboth* preceda Gv e che Gv lo conosca!

¹³⁸ Cf. J. KÜGLER, «Der Sohn im Schoß des Vaters. Eine motivgeschichtliche Notiz zu Joh 1,18», in *BN* 89(1997), 76-87. In che misura gioca un ruolo in Gv 1,18 l'aspetto della designazione al dominio? Esso è implicato nel modello culturale soggiacente. A giudizio di Kügler questa implicazione è presente in Gv 1,18, poiché la cristologia del figlio nel QV è indiscutibilmente una cristologia regale. Cfr. già 1,49; poi 18,36. Ciò non è in contrasto con la posizione di Hengel, il quale ritiene che l'antica immagine del sedere alla destra (del re) non sia un'espressione sufficiente dell'unità tra il Figlio e il Padre: negli scritti giovannei non la si trova più. Il Figlio nel grembo del Padre è un'immagine che proviene dalla tradizione sapienziale ebraica che esprime l'unità del Padre col Figlio plasmata dall'amore. Cf. HENGEL, «The Prologue of the Gospel of John as the Gateway to Christological Truth», 283-289.

¹³⁹ Cf. HOFIUS, «“Der in des Vaters Schoß ist” (Joh 1,18)», 166-168. Così già M. ZERWICK, *Graecitas biblica*, § 372. Nota 37 p. 168. Pertanto, fa osservare giustamente Hofius (p. 168 nota 37), non hanno senso le speculazioni sul senso da attribuire a «colui che è»: va riferito al preesistente? a colui che dimora sulla terra? al Cristo esaltato?

¹⁴⁰ HOFIUS, «“Der in des Vaters Schoß ist” (Joh 1,18)», 168 nota 40.

¹⁴¹ Sostanzialmente identica è la CEI riveduta, che suona va così nella versione semi definitiva: «l'unico Figlio che è Dio / e che è in seno al Padre / è lui che lo ha rivelato». Ora «il Figlio unigenito, che è Dio / ed è nel seno del Padre, / è lui che lo ha rivelato».

In definitiva, la traduzione della CEI riveduta è abbastanza azzeccata: «il Figlio unigenito, che è Dio / ed è nel seno del Padre, / è lui che lo ha rivelato». Essa contiene purtroppo un'ambiguità, legata alla discutibile decisione di tradurre *monogenês* con «Figlio unigenito», anziché con «Unigenito».

Le tre principali opzioni interpretative si possono riassumere così.

- a) L'unigenito che è Dio, colui che è nel seno del Padre, lui lo ha rivelato.
- b) I. de la Potterie. L'Unigenito che è Dio, che [durante la sua vicenda terrena] è rivolto verso il grembo del padre, lui ci ha aperto la via (ma anche: lui lo ha rivelato).
- c) Boismard – Devillers. L'Unigenito che è Dio, colui che è, lui ha guidato nel grembo del padre.

In quest'ultimo caso nel grembo del padre ha per forza un valore dinamico ed è legato al verbo, che viene necessariamente tradotto «ha guidato».

Traduzione Boismard (1952 e 1953).

«Dio nessuno lo ha mai visto se non il Figlio unico; nel seno del Padre è lui che condotto».

Boismard sceglie un testo breve senza *ho ôn*; sceglie la variante con «se non»; sceglie il significato antico di ἐξηγήσατο e lega εἰς τὸν κόλπον a quanto precede.

R. Robert (1985 / 1987 / 1989 / 1990).

Robert ritiene che il verbo abbia consapevolmente un doppio senso per l'autore.

I. de la Potterie (1962 / 1988).

Traduzione Devillers (1989 e 2005).

«Il Figlio unico, Dio, colui che è,
nel seno del Padre, lui ha condotto».

Devillers preferisce il testo lungo e rifiuta la variante con «se non»; sceglie il significato meno consueto di ἐξηγήσατο e lega εἰς τὸν κόλπον a quanto segue.

La BJ 1998 preferisce «Figlio» a «Dio» e traduce *monogenês* con Unico-Generato: «il Figlio Unico-Generato che è nel seno del Padre, lui l'ha fatto conoscere».

¹⁴² G. SCHNEIDER, «ἐξηγέομαι», in *DENT I*, 1252-1253 traduce «narrare, riferire, informare». Il verbo significa esporre (presentando), spiegare (narrando), informare. Oltre che in Gv 1,18 si trova 5x nell'opera lucana (1x Lc e 4x At); è sostanzialmente sinonimo di διηγέομαι. In Gv 1,18 si avrebbe il significato di «rivelare (misteri divini)». «Questo "Unico" con un atto unico ed esclusivo (aor.) ha portato sulla terra la rivelazione (ἐξηγήσατο) acquisita da una diretta esperienza di Dio» (*Ibid.* 1253).

5. Bilancio del terzo movimento

La terza strofa è unicamente concentrata sull'incarnazione: ciò basta a definirla in modo netto rispetto alla parte precedente, dove il discorso si manteneva più generale. In questo passaggio siamo davanti ad un ossimoro: il punto più alto nel rapporto del Logos col mondo non è la presenza spirituale del Logos luce, ma la sua presenza nella carne.

L'aspetto più rilevante di questo terzo movimento è quello del rapporto tra la legge e la grazia della piena verità, fra Mosè e Gesù Cristo.

In questa strofa risuona ancora la voce di Giovanni come testimone del Logos incarnato. Forse le sue parole sull'eccellenza di colui che, venendo dopo, sembrerebbe essere di minor rilievo, valgono anche per la successione tra Mosè e Gesù Cristo.

Sulla massima trascendenza di Dio – e con la più netta affermazione di tale trascendenza – si conclude il prologo. Tale affermazione è, però, in funzione della seconda parte del versetto: la proclamazione della massima immanenza di questo Dio in Gesù Cristo¹⁴³.

Il *Deus revelatus* coincide col Logos incarnato. Non il tutto di Dio – non il *Deus absconditus* –, ma tutto ciò che di Dio può essere rivelato e conosciuto nello stato presente è dato nel Logos fatto carne. Ciò rappresenta il compimento, oltre il quale non è possibile andare sulla terra, di ogni manifestazione diversa dall'incarnazione (precedente e anche sussistente).

Il c 20 forma una grande inclusione rispetto al prologo: cf. 20,17 con 20,28. Ciò che Gesù afferma del Padre, Tommaso lo afferma di Gesù: «Dio mio». Il significato di questo fenomeno è evidentemente quanto Gesù stesso, nel discorso d'addio, aveva detto proprio a Tommaso (e a Filippo): «chi ha visto me ha visto il Padre» (14,9). Vedere Gesù è vedere il Padre, è vedere Dio; Gesù è il *Deus revelatus*. È questa anche la proclamazione su cui si chiude il prologo.

¹⁴³ «La rivelazione del NT è assolutamente unica [...]. L'assolutezza della rivelazione cristiana non poteva essere affermata più nettamente» (R. SCHNACKENBURG, *Il vangelo di Giovanni* I, 351). «L'inaccessibilità storica di Dio in Giovanni rivela la concezione più alta della trascendenza di Dio nel NT. Ma essa è in funzione della sua incarnazione storica nel Figlio. Il Dio inaccessibile di Gv dimostra infine come la teo-logia (=Dio) sia il punto di partenza e di arrivo della sua cristologia. L'Unigenito viene dal Padre, rivela il Padre e ritorna al Padre»: G. SEGALLA, «Dio Padre di Gesù nel quarto Vangelo. Cristocentrismo verso il teocentrismo», in *ScCatt* 117(1989), 196-224.

INDICE

I. Primo movimento (vv 1-5).	
Il Logos nei suoi rapporti con Dio e con la creazione / storia, in particolare il mondo degli uomini	1
1. Delimitazione e articolazione	1
2. I vv 1-2: il Logos nei suoi rapporti con Dio.....	1
2.1 Primo stico: la sovra-esistenza del Logos («In principio, il Logos c'era»)	1
2.1.1 «In principio»	1
2.1.2 «era»	2
2.1.3 «il Logos».....	2
2.1.4 Osservazione conclusiva	2
2.2 Secondo stico: la comunione personale del Logos con Dio («e il Logos era presso Dio»).....	3
2.3 Terzo stico: la divinità del Logos («e il Logos era Dio»)	3
2.4 Il v 2: un'espressione riassuntiva che chiude il primo sviluppo	4
3. I vv 3-5: il Logos e la creazione / storia, in particolare il mondo degli uomini.....	4
3.1 Il v 3: il Logos e la creazione / storia in generale (tutto ciò che esiste).....	4
3.1.1 Creazione o rivelazione? Creazione e storia?.....	4
3.1.2 La punteggiatura dei vv 3-4	5
3.1.3 Commento al v 3	8
3.2 I vv 4-5: il Logos e il mondo degli uomini	9
3.2.1 Il v 4: una vita che è luce.....	9
3.2.2 Il v 5: luce che vince la tenebra.....	11
4. Bilancio del primo movimento	13
II. Secondo movimento (vv 6-13). Il Logos viene nel mondo come luce	14
1. I principali problemi posti dalla seconda strofa (vv 6-13).....	14
2. Il rilievo del motivo della luce	15
3. I vv 6-8: la testimonianza di Giovanni sulla luce	16
3.1 Un'interpolazione?.....	16
3.2 Uno squarcio nella storia della comunità giovannea?.....	16
3.3 Esegesi	16
«Ci fu».....	16
«un uomo».....	17
«inviato da Dio».....	17
«nome [era] a lui Giovanni».....	17
Bilancio del v 6	17
La sintassi del v 7	17
«Costui venne per la testimonianza».....	18
«cioè, per testimoniare sulla luce»	18
«di modo che tutti credessero attraverso di lui».....	18
Il v 8	18
Bilancio dei vv 6-8	19
4. Il v 9: il Logos viene come luce.....	19
4.1 Uno sviluppo sul Logos - luce	19
4.2 Difficoltà nella traduzione	19
4.3 L'indiscusso stico centrale: «la luce autentica / che illumina ogni uomo».....	20
4.4 Traduzione CEI riveduta (= CEI precedente)	20
4.5 Traduzione di Schnackenburg, Léon-Dufour, Hengel, BJ 1998, Neovulgata	21
4.6 Traduzione della Vulgata di Girolamo (= E. Manicardi 1998).....	21
4.7 Si parla soltanto dell'essere del Logos o anche del suo venire?	22
4.8 Interpretazione conclusiva del v 9.....	22
5. I vv 10-11: il Logos - luce rifiutato.....	23
5.1 La duplice presenza / venuta del Logos - luce	24
5.1.1 «Egli era nel mondo, perché il mondo fu fatto per mezzo di lui» (v 10ab)	24
5.1.2 «Venne <i>eis ta idia</i> » (v 11a)	24
5.2 Il duplice rifiuto del Logos - luce da parte degli uomini	25
5.2.1 «Ma il mondo non lo comprese» (v 10c)	25
5.2.2 «Ma i suoi non lo accolsero» (v 11b).....	25

6. I vv 12-13: il Logos - luce accolto	26
6.1 Una dichiarazione ribadita due volte.....	26
6.2 La triplice esclusione del v 13a.....	26
«non da sanguis».....	27
«né da volontà di carne».....	27
«né da volontà maschile»	27
6.3 A quando va riferita questa accoglienza (e ciò che ne segue)?.....	27
6.4 «I figli di Dio che si trovano in uno stato di dispersione» (11,52).....	28
6.5 Conseguenze per 1,12	30
7. Bilancio del secondo movimento.....	31
III. Terzo movimento (vv 14-18). Il Logos viene nella carne	32
1. Il v 14	32
1.1 Il primo stico: «E il Logos divenne carne»	33
«E»	33
«divenne»	33
«carne»	33
1.2 Il secondo stico: «e abitò tra di noi»	34
«abitò»	34
«tra di noi»	35
1.3 Il terzo stico: «e vedemmo la sua gloria».....	35
«la sua gloria»	35
«vedemmo»	36
1.4 Il quarto stico: «gloria propria di Unigenito da parte del Padre».....	36
«propria di»	36
«Unigenito»	37
«da parte del Padre»	37
La gloria dell'Unigenito si vede nella carne	37
1.5 Il quinto stico: «pieno di grazia e verità».....	38
«pieno» o «piena»?.....	38
«grazia e verità»	38
2. Il v 15	39
2.1 L'introduzione	39
2.2 La triplice indicazione di Giovanni sull'incarnato	40
2.3 Un confronto «sinottico».....	41
3. I vv 16-17.....	41
3.1 Il significato del v 17	41
3.2 Il significato del v 16	43
Chi parla al v 16 (ai vv 16-17)? L' <i>hoti</i> iniziale.....	43
«dalla sua pienezza»	43
«noi tutti»	43
«abbiamo ricevuto»	43
«e»	43
«grazia <i>anti</i> grazia»	43
4. Trascendenza di Dio e sua rivelazione storica (v 18)	45
4.1 La prima parte del versetto: «Dio, nessuno l'ha visto mai».....	45
4.2 La seconda parte del versetto	46
4.2.1 La triplice connotazione di «egli» (<i>ekeinos</i>)	46
4.2.2 Due problemi principali di sintassi nella seconda parte del versetto	46
4.2.3 A cosa si riferisce l'espressione «che è nel <i>kolpos</i> del Padre»?.....	47
4.2.4 Le possibili traduzioni del versetto	49
5. Bilancio del terzo movimento.....	51