

Introduzione al prologo di Gv

1. La relazione tra il prologo e il vangelo

Cominciamo il nostro studio del prologo con qualche considerazione generale, sulla relazione che intercorre tra questa composizione innica e il resto del Quarto Vangelo (QV). Facciamo innanzitutto riferimento al pensiero di due autori: R. Schnackenburg e J. Zumstein. Questi due esegeti appartengono a due momenti diversi dell'esegesi giovannea recente. Anche se la sua cristologia del NT è stata scritta nel 1993, Schnackenburg ha scritto il suo monumentale commentario al QV tra la fine degli anni sessanta e la prima metà degli anni settanta: la sua impostazione esegetica resta legata a quella fase storica dell'indagine. Zumstein, invece, ha cominciato a produrre i suoi studi nel corso degli anni novanta. Tra i due si può rilevare continuità e sviluppo.

Aggiungiamo in coda alcune considerazioni di Destro – Pesce che mostrano come la valutazione del prologo nei termini in cui la presentiamo sia largamente condivisa, al di là delle posizioni che i vari autori prendono sul senso complessivo del vangelo secondo Gv.

1. R. SCHNACKENBURG, *La persona di Gesù Cristo nei quattro vangeli* (CTNTSupp 4; Brescia 1995) 399-407. L'originale tedesco è del 1993.

«L'affermazione “E il Logos si è fatto carne e ha abitato tra noi” (1,14) si spinge al centro della cristologia giovannea. Il predicato “il Logos” si trova solo nel prologo del vangelo [...]. C'è da supporre che la formula inserita nell'inno al Logos (= 1,14) sia sorta in riferimento a tutto il vangelo forse come “indicazione di lettura”, per coloro che avrebbero utilizzato lo scritto evangelico» (pp. 399-400)¹.

2. J. ZUMSTEIN, «Der Prozess der Relecture in der johanneischen Literatur», *Kreative Erinnerung. Relecture und Auslegung im Johannesevangelium* (Zürich 1999) 15-30².

Premessa (p. 15). La letteratura giovannea è il risultato di un lungo processo ed è l'opera di una scuola³.

Cosa implica il concetto di scuola? Un ambito sociologicamente omogeneo; una trasmissione omogenea e non conflittuale.

Come ha recepito e interpretato, la scuola giovannea, le tradizioni di cui era amministratrice? Di quale metodo ermeneutico si è servita per interpretare e attualizzare le diverse forme di questa tradizione?

L'ipotesi di lavoro di Zumstein è che il processo della rilettura sia uno dei metodi più importanti, che contraddistinguono il lavoro teologico della scuola giovannea.

Non si tratta di una novità assoluta: cf. i libri profetici, per l'AT, e, per il NT, la tradizione paolina e sinottica⁴.

¹ A questo proposito Schnackenburg cita M. THEOBALD, *Die Fleischwerdung des Logos: Studien zum Verhältnis des Johannesprologs zum Corpus des Evangeliums und zu 1Joh* (Neutestamentliche Abhandlungen NF 20), Ashendorf, Münster 1988, 438-493. Più avanti, Schnackenburg cita anche Colpe: «È possibile che l'uso del concetto di figlio dell'uomo vada visto in analogia con l'uso del concetto di Logos nel prologo, il quale deve essere stato premesso al vangelo per una qualche ragione intrinseca» (C. COLPE, «ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου», *GLNT* XIV, 452).

² Pubblicato per la prima volta in *NTS* 42 (1996) 394-411.

³ Questa duplice premessa non è accettata da tutti: c'è chi rifiuta l'idea del lungo processo; c'è chi, pur accettando la complessità del processo di formazione della letteratura giovannea, ritiene che esso si spieghi altrimenti che con una scuola.

Scopo dell'articolo: descrivere i diversi aspetti del processo di rilettura, che caratterizza la letteratura giovannea e specialmente il QV.

Una definizione del processo di rilettura: si dà una rilettura quando un primo testo provoca la produzione di un secondo testo e questo secondo testo guadagna la sua piena comprensibilità solo in relazione al primo testo (p. 15).

La parte centrale dello studio (pp. 15-27). Zumstein indica quattro diverse modalità attraverso cui viene operata la rilettura nell'ambito giovanneo: i titoli (indicazioni di una rilettura conclusiva); la rilettura di un'opera letteraria, mediante un'altra opera letteraria (è il caso di 1Gv nei confronti del vangelo secondo Giovanni); il paratesto, cioè prologo ed epilogo; il processo della rilettura interna (le glosse, lo sviluppo interpretativo dei racconti, i discorsi)⁵.

Traduco le riflessioni di Zumstein sul prologo (pp. 21-23), all'interno della parte dedicata al paratesto.

Dal punto di vista delle scienze della letteratura, il prologo è un tipo di testo che «contiene tanto uno sguardo allo scritto successivo alla lettura, quanto un'anticipazione dello scritto rispetto alla lettura. Un discorso pre-faziale può mirare ad assegnare un senso all'opera. Il discorso pre-faziale è uno strumento di controllo della decodificazione. Esso guida la lettura, protegge il testo dall'incomprensione e dalle interpretazioni erranee» [F. HALLYN – G. JACQUES]. Questa definizione del prologo non è nuova, ma è già documentata nell'antica letteratura greca e latina, specialmente presso Aristotele. Conformemente a ciò, il pre-fazio deve dare spiegazioni all'uditorio sulle intenzioni di un'opera e mettergli così a disposizione i mezzi per comprendere l'oggetto e l'andamento di quest'opera (p. 21).

Che il prologo e il corpo del vangelo si situino a diversi livelli – una differenza che sottolinea il carattere metariflessivo del prologo – può essere verificato tanto sotto l'aspetto letterario quanto sotto quello teologico. [Aspetto letterario] Mentre il vangelo, a partire da 1,19, prende la via letteraria del racconto e riferisce del Battista e della sua testimonianza, il prologo si legge come un inno che celebra, nel linguaggio del mito, la venuta del Logos preesistente nel mondo. [Aspetto teologico] Uno spostamento si mostra anche sotto l'aspetto teologico. I grandi temi trattati nel prologo – il passaggio dalla preesistenza all'incarnazione, la mediazione del Logos nella creazione, la formulazione radicale dell'incarnazione – vengono ripresi solo indirettamente nel corpo del racconto. Lo stesso vale per importanti concetti chiave tra cui si deve menzionare al primo posto il titolo cristologico di Logos. Per quanto il prologo debba essere compreso come una parte di testo a sé, non mancano affatto riferimenti al racconto che segue: Gv 1,1 e 20,28, che dichiarano entrambi – a modo proprio – la divinità del Figlio, formano una inclusione. La testimonianza del Battista, che viene tematizzata nel prologo in due sezioni, apre il racconto. Infine, si può facilmente vedere che una quantità di concetti che nel prologo sono menzionati per la prima volta, nel racconto successivo sono ripresi e sviluppati.

Queste osservazioni rendono chiaro che il prologo non rappresenta, né il primo episodio del vangelo, né il riassunto del suo intreccio, il suo sommario teologico. Il prologo ha piuttosto la funzione di stabilire la cornice ermeneutica al cui interno il racconto deve essere letto... Per formulare in un modo un po' arrischiato: ponendo il Logos in relazione all'inizio assoluto e fondante e poi riproducendo il movimento dalla preesistenza all'incarnazione, il prologo sottolinea che l'uomo Gesù, che starà al centro del racconto successivo, è Dio stesso in mezzo al mondo (pp. 22-23).

Riflessione conclusiva (pp. 28-30). Nell'indagare il fondamento teologico della rilettura, Zumstein sottolinea due aspetti.

1. Le tre prolessi del QV (2,22; 12,16; 20,9).

a) L'origine del ricordo è subordinata all'evento pasquale.

A giudizio del vangelo, la fede dei discepoli si fonda in un processo di rilettura, cioè nella rilettura pasquale della sorte del Gesù terreno⁶.

⁴ Il libro del Siracide, quello di Daniele, i *pesharim* di Qumran sono tutte riletture dell'annuncio profetico. La 2Ts è una rilettura di 1Ts.

⁵ Un discorso del Cristo giovanneo è assunto in un secondo discorso per essere esplicitato e ricontestualizzato: esempio classico è quello dei discorsi d'addio (cc 13-16).

⁶ Nel QV quando il verbo conoscere è riferito ai discepoli, sta sempre al futuro.

b) Il ricordo e la Scrittura sono legati insieme. Il ricordo pasquale che struttura il senso, è al tempo stesso interprete della Scrittura e da essa strutturato. Il ricordo non solo rivela il senso della sorte di Gesù, ma svela contemporaneamente la verità della Scrittura e scopre in questa Scrittura adesso aperta un ulteriore mezzo per l'interpretazione della storia di Gesù⁷.

La corretta comprensione dalla persona di Gesù è inseparabile da un processo di rilettura: il ricordo non è una mera riproposizione, ma una retrospettiva che produce senso.

2. La riflessione giovannea sul Paraclito.

Il Paraclito guida la rilettura della tradizione su Gesù, secondo i primi detti contenuti nel primo discorso di addio. I detti contenuti nel secondo / terzo discorso di addio (cc 15-16) sono ancora più importanti, perché in essi la venuta del Paraclito non è più solo un evento del ricordo, ma un evento che concerne anche il presente e il futuro.

3. A. DESTRO – M. PESCE, *Come nasce una religione. Antropologia ed esegesi del Vangelo di Giovanni* (Laterza 2000) 127-136

Per questi autori il prologo è «una rappresentazione integrale del sistema concettuale e simbolico che soggiace a tutta la narrazione successiva. Il Prologo e la narrazione che segue sono, nell'intento del redattore, la medesima cosa, presentata però mediante due mezzi espressivi profondamente differenti. Il primo è una traduzione della narrazione in un sistema concettuale, la seconda è la trasposizione del sistema concettuale in racconto. Il primo è lo *spaccato* del progetto, la seconda ne è la presentazione in *pianta*» (127).

2. Critica testuale

Trattiamo tre questioni maggiori che hanno un certo peso nell'interpretazione complessiva del passo.

2.1 La punteggiatura dei vv 3-4

Non si tratta in questo caso di un problema di varianti testuali, ma semplicemente di punteggiatura. Esso deriva dal fatto che i manoscritti antichi riportano il testo senza alcun segno di interpunzione e senza alcuna separazione tra le diverse parole e frasi.

- 3a πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο
- 3b καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν
- 3c ὃ γέγονεν
- 4a ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν
- 4b καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων

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

Dal punto di vista sintattico, il v 3c (ὃ γέγονεν *ho gegonen*) deve essere collegato a quanto precede, oppure a quanto segue? A quanto precede: «e senza di lui fu fatta neppure una cosa che è stata fatta. In lui era vita» (il punto fermo è dopo 3c). A quanto segue: «e senza di lui fu fatta neppure una cosa. Ciò che è stato fatto in lui era vita» (il punto fermo è dopo 3b).

⁷ Zumstein pensa che faccia parte della Scrittura, per il QV, anche la parola di Gesù.

Dal punto di vista della storia dell'interpretazione:

- gli autori pre-niceni (tanto ortodossi quanto eretici) legano ὁ γέγονεν a quanto segue;
- a partire dal quarto secolo gli autori ortodossi preferiscono normalmente collegare la frase a quanto precede.⁸ Siamo nel contesto della polemica contro i macedoniani, dove si tratta di dimostrare che lo Spirito Santo non è una tra le cose create e l'espressione «ciò che fu fatto in lui» potrebbe essere piegata ad una teologia equivoca in rapporto allo Spirito Santo.

La scelta del *Greek New Testament (GNT)* di legare ὁ γέγονεν a quanto segue (con valutazione {C}) si fonda sull'equilibrio ritmico dei primi versetti del prologo: la fine di una riga deve essere ripresa dall'inizio della successiva.

B.M. Metzger, uno degli editori del *GNT*, tuttavia si dissocia dalla decisione della maggioranza e pensa che ὁ γέγονεν debba stare con quanto precede, per le seguenti ragioni:

- l'equilibrio ritmico è presente soltanto in una porzione del prologo ed esso, pertanto, può non riguardare ὁ γέγονεν;
- Gv ama cominciare le frasi con ἐν + pronome dimostrativo;
- legando ὁ γέγονεν a quanto segue, il passaggio resta insopportabilmente goffo ed opaco;
- il tempo perfetto di γέγονεν chiederebbe un presente (ἐστίν) e non un imperfetto (ἦν) nella frase successiva.⁹

Per Metzger è più coerente con lo stile ripetitivo tipico di Gv e con la sua dottrina mettere un punto dopo ὁ γέγονεν. In questo modo, il passaggio avrebbe, a suo giudizio, un senso più chiaro.

2.2 Plurale o singolare al v 13?

Diversi testimoni antichi, principalmente latini, leggono un singolare: «Il quale non da sanguis, né da volontà di carne, né da volontà di uomo, ma da Dio è stato generato». Ad essi si aggiungono alcuni Padri: Ireneo, Tertulliano, Origene, Ambrogio, Agostino, lo Pseudo-Atanasio.

Tutti i manoscritti [mss.] greci come pure le versioni antiche e gli altri Padri riportano un plurale.

Vari moderni hanno sostenuto l'originalità del singolare. Esso sarebbe da intendersi come un'allusione alla concezione verginale di Gesù di cui parlano chiaramente Matteo e Luca.

Il *GNT* ritiene, con valutazione {A}, che il plurale (pl.) sia la lezione originale: a motivo della preponderante testimonianza dei mss. greci e dell'accordo con l'insegnamento tipico di Gv. Il singolare (sg.) può essere nato o dall'influsso dell'αὐτοῦ che precede immediatamente, o dalla volontà dei copisti di alludere alla nascita verginale di Gesù.

2.3 «Figlio unigenito» o «Dio unigenito» al v 18?

Con valutazione {B} il comitato del *GNT* ha preferito la lezione «unigenito Dio» al posto di «unigenito Figlio»¹⁰. R. Schnackenburg fa osservare che non muta nulla di sostanziale nei due casi.

⁸ Non così, però, Cirillo d'Alessandria.

⁹ Alcuni mss. hanno, in effetti, cambiato il tempo del verbo dall'imperfetto ἦν al presente ἐστίν, per alleviare le difficoltà che sorgono quando ὁ γέγονεν viene preso come soggetto della frase che segue: il codice sinaitico e quello di Beza, oltre alla *Vetus Latina* e a parte delle versioni siriane e copte. L'imperfetto, però, deve essere accettato come lezione originale (il comitato che ha edito il testo *standard* gli ha assegnato una valutazione {A}): cf. la presenza di un secondo ἦν subito dopo.

¹⁰ Θεὸς deve stare senza articolo.

2.3.1 Critica esterna

La *lectio* con *theos* è ottimamente attestata dal punto di vista dell'antichità dei testimoni: la supportano il P⁶⁶ e il P⁷⁵, che rappresentano il primitivo testo alessandrino¹¹.

2.3.2 Critica interna

La *lectio* con *theos* è normalmente giudicata *lectio difficilior*: «unigenito figlio» sarebbe il risultato di un'assimilazione scribale ad altri passi giovannei¹². Si potrebbe tuttavia obiettare che un copista, introducendo *theos* al posto di *hyios*, potrebbe aver voluto costruire un'inclusione con Gv 20,28.

La nuova versione CEI ha cambiato la traduzione su questo punto. Essa ha tuttavia operato una scelta discutibile, scegliendo di tradurre (in questo caso e in tutti successivi) il termine *monogenês* non con «Unigenito», bensì con «Figlio unigenito». L'esito, per quanto riguarda 1,18b, è il seguente: «il Figlio unigenito, che è Dio». Meglio sarebbe stato tradurre: «Dio, nessuno l'ha visto mai; l'Unigenito, Dio...».

3. Le radici della concezione giovannea del Logos divino

Procediamo secondo un doppio binario: gli eventuali testi biblici in cui il vocabolo *logos* significa qualcosa di più che «parola, discorso, annuncio»; le radici della concezione di un Logos personale e preesistente.

3.1 L'uso di *logos* [*hrêma*] fuori del QV

Facciamo una rapida ricognizione, procedendo a cerchi concentrici: la letteratura giovannea, il resto del NT, l'intera scrittura (AT).

3.1.1 Gli altri scritti giovannei (1Gv e Ap)

Un uso di Logos paragonabile a quello del prologo del vangelo s'incontra, a giudizio di una parte dei commentatori, anche nel prologo di 1Gv: cf. 1Gv 1,1. Tra questi due «prologhi» (Gv 1,1-18 e 1Gv 1,1-4) ci sono alcune evidenti somiglianze, ma probabilmente anche sensibili divergenze.

Somiglianze. Il principio (*archê*); la vita (*zôê*); la testimonianza (*martyr-*); un «noi» che vede; il riferimento ad una realtà divina preesistente; la partecipazione alla realtà divina rivelata.

Divergenze. «Principio» significa la stessa cosa? *Logos* significa la stessa cosa? Il «noi» è il medesimo nei due casi? Per alcuni autori¹³, *logos* in questo caso si riferisce all'annuncio di rivelazione portato da Gesù: non si tratterebbe, pertanto, di un riferimento al Logos personale che esiste prima del tempo, ma all'annuncio fatto da Gesù nel corso del suo ministero terreno.¹⁴ L'autore di 1Gv parlerebbe dell'esperienza da lui fatta a riguardo dell'annuncio di vita portato da Gesù.

¹¹ P⁶⁶ è il papiro Bodmer II; è datato attorno al 200. Contiene Gv 1,1-6,11; 6,35-14,26; 14,29-30; 15,2-26; 16,2-4; 16,6-7; 16,16-20; 16,22-23; 20,25-21,9. P⁷⁵ è il papiro Bodmer XIV-XV; è datato all'inizio del sec. III. La parte relativa a Gv contiene Gv 1,1-11,45; 11,48-57; 12,3-13,1; 13,8-9; 14,8-30; 15,7-8.

¹² A. Wikgren si è dissociato dalla decisione della maggioranza ritenendo «unigenito Dio» piuttosto un antico errore di trascrizione della tradizione alessandrina. Si sarebbe dovuto dare, a suo parere, almeno un {D}.

¹³ Cf. I. DE LA POTTERIE, *La nozione di principio negli scritti giovannei*, in *Studi di cristologia giovannea* (Dabar 4) Marietti, Genova 1992³, 217-238.

¹⁴ La realtà preesistente in 1Gv 1,1-4 sarebbe allora indicata con *zôê* («vita»), piuttosto che con *logos* («discorso»).

Le due pericopi sono sorte in differenti situazioni storiche ed esistenziali e per rispondere a finalità diverse¹⁵. Nel prologo di 1Gv l'accento cade sulla manifestazione statica della vita e il discorso si fa al neutro (ὅ: «ciò che»); nel prologo del QV si sottolinea l'incarnazione del Logos personale che è l'Unigenito del Padre, che esiste prima della creazione.

L'altro testo «giovanneo» interessato da un uso particolare di Logos è Ap 19,13: «È avvolto in un mantello intriso di sangue e il suo nome è: il Verbo di Dio». Questo testo non parla del Logos personale preesistente: si descrive, con un'immagine tipica dell'Apocalisse, la parola divina all'opera nella storia della salvezza.

3.1.2 Il resto del NT

La parola *logos*, usata in modo assoluto, indica il messaggio evangelico: cf. la parabola del seminatore della tradizione marciana (Mc 4,14: «chi semina, semina *la parola*») e la lettera più antica dell'epistolario paolino (1Ts 1,6). Il termine non si identifica mai con Gesù.

3.1.3 L'AT

La «parola» (*dbr*) di Dio (nella versione greca dell'AT, λόγος ο ῥῆμά) ha un enorme rilievo nell'AT, ma essa non viene mai ipostatizzata. Nei libri protocanonici, il testo che arriva più vicino alla personalizzazione della Parola è Is 55,10-11: 10 ὡς γὰρ ἐὰν καταβῆ ὑετὸς ἢ χιὼν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καὶ οὐ μὴ ἀποστραφῆ, ἕως ἂν μεθύσῃ τὴν γῆν, καὶ ἐκτέκῃ καὶ ἐκβλαστήσῃ καὶ δῶ σπέρμα τῷ σπείρουτι καὶ ἄρτον εἰς βρῶσιν, 11 οὕτως ἔσται τὸ ῥῆμά μου, ὃ ἐὰν ἐξέλθῃ ἐκ τοῦ στόματός μου, οὐ μὴ ἀποστραφῆ, ἕως ἂν συντελεσθῇ ὅσα ἠθέλησα καὶ εὐδοῶσω τὰς ὁδοὺς σου καὶ τὰ ἐντάλματά μου.

La scelta giovannea di Logos, tuttavia, non può derivare da quest'unico testo isaiano.

Tra i testi deutero-canonici ricordiamo Sap 18,15 ὁ παντοδύναμός σου λόγος ἀπ' οὐρανῶν ἐκ θρόνων βασιλείων ἀπότομος πολεμιστῆς εἰς μέσον τῆς ὀλεθρίας ἧλατο γῆς ξίφος ὄξυ τὴν ἀνυπόκριτον ἐπιταγὴν σου φέρων. In questo testo, la morte dei primogeniti d'Egitto diventa opera della parola divina (cf. la nota BJ *ad locum*).

Secondo BJ, altri testi dell'AT (si tratta esclusivamente di testi profetici) che presentano la parola come esecutrice del giudizio di Dio sono, oltre ad Is 55,11 citato sopra: Is 11,4 (LXX «colpirà la terra con la parola della sua bocca»); Ger 23,29 (LXX «non sono forse le mie parole come fuoco fiammeggiante?»); Os 6,5 (LXX «per questo ho ucciso i vostri profeti con le parole della mia bocca»).

3.2 Le radici della cristologia del giovannea

Collochiamo la questione dell'origine della speculazione giovannea sul Logos all'interno della problematica più ampia delle radici della cristologia del QV. Riflettiamo sulle posizioni di due autori di lingua inglese (R.E. Brown e F.J. Moloney) la cui Introduzione a Gv è stata tradotta anche in italiano¹⁶.

Quanto vi è di Giovanni nel ritratto che egli offre di Gesù? Che cosa lo influenzò? Brown considera tre apporti¹⁷: (a) lo gnosticismo, (b) il pensiero ellenistico extrabiblico, (c) il

¹⁵ Il rapporto tra i due prologhi può essere sintetizzato nei termini di un passaggio da un rifiuto esterno (il vangelo) ad un rifiuto interno (la lettera).

¹⁶ R.E. BROWN, *Introduzione al Vangelo di Giovanni*, Editò, aggiornato, introdotto e concluso da F.J. MOLONEY, Queriniana, Brescia 2007, 389 pp.; originale inglese R.E. BROWN, *An Introduction to the Gospel of John*, ed. F.J. MOLONEY, Doubleday, New York 2003, 356 pp. Abbiamo pubblicato un'ampia recensione di questo testo in *RivBib* 56(2008), 366-372.

¹⁷ R.E. BROWN, *Introduzione al Vangelo di Giovanni*, 131-166 («Possibili influenze sul pensiero religioso del quarto Vangelo»).

giudaismo tradizionale. In estrema sintesi, questa è la sua posizione: (a) il contatto tra il mondo giovanneo e la gnosi è successivo alla stesura del vangelo; (b) il mondo ellenistico non ha esercitato nessun influsso diretto; (c) è nel giudaismo tradizionale (l'AT e Qumran) che va rintracciata la matrice principale del pensiero giovanneo.

3.2.1 Gv e lo gnosticismo

Brown comincia dal problema di una definizione dello gnosticismo e sottolinea, poi, l'impatto delle scoperte di Nag Hammadi del 1945 (uno spettro di composizioni gnostiche e semignostiche).

Ci sono due possibili percorsi di indagine. [1] Confrontare Gv con lo gnosticismo cristiano del II secolo (concretamente la biblioteca di Nag Hammadi). A questo riguardo, Brown conclude che il QV sarebbe fuori luogo tra questi trattati. [2] Confrontare Gv con un'ipotetica ricostruzione di uno gnosticismo proto-cristiano o addirittura pre-cristiano (una sorta di diramazione del giudaismo)¹⁸. A questo proposito, Brown ricorda che tutte le opere gnostiche che possediamo sono posteriori a Gv e che le posizioni che si rifanno ad uno gnosticismo precedente poggiano su ricostruzioni ipotetiche.

Brown discute allora le principali ipotesi che sono state formulate quanto all'esistenza di contatti tra Gv e la gnosi, articolando l'esposizione in tre momenti.

- *Relazione al livello pre-evangelico*: le fonti di Gv erano gnostiche e l'evangelista le ha cristianizzate. [1] Ovviamente si tratta innanzitutto di Bultmann e della sua idea della gnosi mandaica: «Ricerche più recenti [...] rendono questa teoria implausibile. [...] Gli strati gnostici del pensiero e delle scritture mandee non possono essere precristiani» (p. 137). [2] Brown passa poi in rassegna vari autori che hanno sostenuto un influsso di fonti di tipo gnostico, sulla base dei testi di Nag Hammadi o delle Odi di Salomone: le somiglianze sono a volte molto superficiali; il livello di ipoteticità resta spesso altissimo; l'influsso potrebbe anche essere visto nella direzione contraria; potrebbe trattarsi piuttosto di un'atmosfera religiosa comune. [3] Egli arriva, infine, a trattare di quanti non postulano una dipendenza diretta da fonti gnostiche, ma un generico influsso¹⁹.

- *Relazione a livello del vangelo*: l'evangelista e il suo vangelo sono contrassegnati dal rapporto con la gnosi, che potrebbe anche essere di opposizione. Si va da chi ha sostenuto il carattere gnosticeggiante del QV (ad un qualche livello della sua formazione), a chi descrive Gv come una reazione alla gnosi, a chi vede nel QV una mescolanza di elementi potenzialmente gnostici, ma anche antignostici.

- *Relazione post-evangelica*: il contatto col mondo gnostico avviene al livello della ricezione del vangelo, dopo la sua stesura. Brown ricorda la ricezione di Gv tra gli autori che furono riconosciuti come ortodossi e tra quelli che infine vennero qualificati come eretici (gnostici valentiniani, Nag Hammadi, Montano, Vangelo segreto di Marco). La storia dell'interpretazione antica ci mette davanti a due letture nettamente contrapposte del QV: da un lato, l'interpretazione che ne offre la 1Gv e, dall'altro, quella della letteratura gnostica. Questo dato riflette il quadro interno agli scritti giovannei? Brown ritiene di sì e ricorda la sua ricostruzione delle vicende della comunità giovannea, fino all'epoca delle lettere. Una migliore teoria è pertanto quella che situa la lotta contro lo gnosticismo dopo la stesura del Vangelo.

3.2.2 Gv e il pensiero ellenistico extrabiblico

Brown comincia col ricordare, in via del tutto preliminare, che un forte elemento ellenistico era già presente nel giudaismo biblico (libri deuterocanonici) e che vi era inoltre un

¹⁸ La posizione di Moloney, che presentiamo più sotto, si colloca in questa linea con opportune precisazioni.

¹⁹ Si può dire che qui si inserisce la successiva proposta di Moloney, di cui *infra*.

forte influsso ellenistico su gruppi e sette giudaiche in Palestina. «Si terrà per certo che vi fu una filiera greca all'interno del giudaismo che ha esercitato un influsso sul vocabolario e sul pensiero giovanneo» (p. 144). Questo dato è fuori discussione: Brown cerca *un influsso più specifico*, proveniente non dalla Bibbia o dalle sette palestinesi, e cerca di verificare l'influenza formativa sul pensiero dell'evangelista da parte di tre possibili filoni di pensiero greco.

- Le scuole di pensiero greche (il platonismo e lo stoicismo). «Non vi è ragione di supporre che il Vangelo sia stato influenzato dalla filosofia greca più di quanto non lo fosse già il pensiero e il discorso in Palestina» (p. 145).

- Filone. «Personalmente ritengo che l'evidenza mostri piuttosto un retroterra comune, condiviso da Filone e Giovanni, di elaborazione di motivi biblici in un universo parzialmente giudaico, parzialmente greco, in cui aveva messo radici il pensiero ellenistico» (p. 147).

- Gli scritti del *Corpus Hermeticum* (una forma religiosa alta, filosofica). «Una letteratura che non costituisce una parte significativa del retroterra di Giovanni» (p. 149).

3.2.3 Gv e il giudaismo tradizionale

È il terzo ambito. Brown ha sostituito «tradizionale» a «palestinese» (1966). Lo definisce come quel giudaismo che è alimentato soprattutto dall'AT, ma anche da apporti filosofico-teologici ellenistici. Brown pertanto ammette un influsso *indiretto* del pensiero ellenistico extrabiblico su Gv, mediato appunto dal contesto culturale e religioso generale della Palestina dei secoli a cavallo della nostra era.

- *L'AT*. L'AT è il principale serbatoio del vocabolario e della teologia giovannea. Brown mostra come la presenza dell'AT in Gv non sia affatto minore rispetto ai Sinottici. Anzi questa impressione (ricavata dal basso numero di citazioni esplicite dirette) è del tutto fallace. Citazioni esplicite, presenza delle grandi tradizioni bibliche (dal Pentateuco, ai profeti, agli scritti sapienziali): Brown fa una rassegna pressoché esaustiva delle diverse tipologie di presenza dell'AT nel QV. Egli si pone poi la questione di quale forma testuale sia stata utilizzata da Gv: se è la LXX, come ancora i più ritengono, allora dove si è formata la tradizione giovannea? In un'area di confine della Palestina? Il paragrafo si chiude con una riflessione sul modo in cui proprio un diverso modo di riferirsi alla Scrittura struttura in due parti fondamentali il QV (12,38 è il punto di svolta).

- *Il giudaismo rabbinico*. Il rapporto col giudaismo rabbinico è difficile da valutare per i noti problemi di datazione delle fonti. Ci pare molto importante questo passaggio: «Nessuno nega che i documenti rabbinici preservino elementi che risalgono a prima del tempo di Gesù, anche a molto prima. Eppure la tesi secondo cui i rabbini siano la continuazione del giudaismo farisaico del tempo di Gesù necessita di una seria rivalutazione». Come dire che, se è chiaro che non c'è una linea di discendenza genealogica diretta del rabbinismo rispetto al giudaismo del I secolo in generale, anche nella valutazione del suo rapporto col fariseismo occorre procedere con maggior prudenza di quanto si sia fatto finora.

- *Qumran*. La valutazione di Brown è che «per alcune caratteristiche ... la letteratura di Qumran offre un parallelo più prossimo rispetto ad ogni altra letteratura non cristiana coeva o precedente dell'universo giudaico come di quello ellenistico» (p. 159). Brown presenta il seguente elenco dei paralleli tra Qumran e il QV: il dualismo (come idea e come terminologia), l'ideale dell'amore per i membri della propria comunità, la relazione tra acqua e dono dello Spirito, che l'eroe del gruppo venga indicato con un titolo onorifico. In questa lista manca un riferimento al messianismo.

La sintesi conclusiva di Brown. La posizione di Brown in sintesi è che su Gv abbia influito una particolare combinazione di diverse modalità di pensiero che erano correnti in Palestina. Lo sfondo dell'AT, la teologia farisaica, l'importante gruppo giudaico di Qumran.

Come si è potuta produrre l'influenza di Qumran? Al livello di Gesù e di quanti lo ascoltarono come testimoni o a livello dell'elaborazione del vangelo? Brown ammette che ci possa essere stato un influsso anche allo stadio 1: che ci fossero dei giudei discepoli di Gesù, già discepoli di Giovanni Battista, per i quali si può ipotizzare un influsso qumranico.

La «Conclusion» di Moloney. Verte su tre grosse questioni²⁰, l'ultima delle quali è precisamente la visione che Brown ha di Gv come prodotto del giudaismo «tradizionale». Il passaggio da «palestinese» a «tradizionale» è già significativo: Brown si è fatto più prudente. Moloney allora prolunga quella che gli sembra avrebbe potuto essere una linea di ulteriore sviluppo della posizione di questo gigante dell'esegesi del XX secolo. Una profonda ellenizzazione del giudaismo era in corso da alcuni secoli prima del movimento cristiano. Esistette effettivamente uno gnosticismo pre-cristiano o no? È sbagliata la domanda. Sulla base degli studi di Filoramo, Moloney ritiene che sarebbe meglio parlare di uno «gnosticismo pre-gnostico». «A mio modo di vedere – è Moloney che parla –, sarebbe stato impossibile, per l'autore del vangelo di Giovanni, dare forma alla storia giovannea di Gesù senza che questa potesse rivolgersi al complicato e complicante mondo religioso di una delle grandi città cosmopolite dell'Asia Minore». Se è così, allora gli gnostici pre-gnostici e il mondo ellenistico per I secolo hanno avuto un ruolo formativo nello sviluppo del vangelo di Giovanni.

3.3 Origine dell'idea di un Logos personale e preesistente

A spiegare il prologo giovanneo non basta un'indagine di tipo lessicale, incentrata esclusivamente sull'individuazione di usi comparabili del termine *logos* (cf. *supra* §3.1). Si tratta piuttosto di ricercare l'origine dell'idea di una (seconda) figura divina *accanto a Dio* o forse meglio *in Dio*. Da questo punto di vista la riflessione giovannea sull'esistenza di un Logos divino, che esiste accanto a Dio già prima della creazione del mondo, affonda le sue radici principalmente e direttamente nel giudaismo della fine del periodo del secondo tempio che non solo nella diaspora, ma anche nella terra di Palestina, si alimenta principalmente di AT, ma anche di apporti filosofico-teologici ellenistici²¹.

Se, come abbiamo appena visto, da un punto di vista storico, non si può sostenere che il prologo del QV abbia semplicemente rilevato un uso del termine *logos* già affermato nell'AT, ancor meno dimostrabile è che esso dipenda dalle dottrine filosofiche del tempo che parlavano di un Logos in relazione al cosmo e all'uomo²²: non è possibile ricondurre l'origine dell'idea di Logos direttamente né alla filosofia greca (Eraclito, la Stoa), né alle speculazioni gnostiche (la letteratura mandea, le Odi di Salomone, i testi di Nag Hammadi).

3.3.1 Gv e la concezione stoica del Logos

Il Logos nella filosofia stoica²³.

Per la filosofia stoica, il Logos è la ragione immanente al mondo; esso assicura la coerenza dell'universo e lo penetra a diversi livelli. Il Logos è, al tempo stesso, il *proprium* dell'uomo, dotato di intelligenza e il principio che governa il cosmo. Si tratta di una visione di tipo panteista. L'esistenza di contatti tra la dottrina stoica e il cristianesimo primitivo (cf. l'uso che hanno fatto di questa dottrina stoica gli apologeti cristiani del II secolo) non implica affatto

²⁰ R.E. BROWN, *Introduzione al Vangelo di Giovanni*, 332-341, qui 337-341.

²¹ Così anche Brown, in relazione al QV nel suo complesso e non semplicemente al prologo: cf. BROWN, *Introduzione al Vangelo di Giovanni*, 149-159. La ricerca dell'origine della cristologia del logos è di fatto un caso esemplare per valutare le matrici culturali e spirituali che hanno plasmato l'intera teologia giovannea.

²² Così SCHNACKENBURG, *La persona di Gesù Cristo nei quattro vangeli*, 399-404.

²³ Per questa presentazione e valutazione critica dello stoicismo e di Filone, cf. soprattutto SCHNACKENBURG, *La persona di Gesù Cristo nei quattro vangeli*, 399-404.

che già il prologo di Gv dipenda dalla filosofia stoica. Gv ha, tuttavia, ritenuto opportuno impiegare un termine per altri versi conosciuto nella cultura a lui contemporanea.

La riflessione sul Logos in Filone d'Alessandria.

Filone in generale. Rappresenta un ponte tra pensiero filosofico greco e teologia ebraica della parola di Dio e della sapienza. Gli influssi maggiori su Filone provengono, a livello filosofico, da Platone e dallo stoicismo e, sul piano religioso, dalla fede di Israele. Filone fa un tentativo di congiungere i due mondi.

La dottrina filoniana del Logos. Essa risponde a due obiettivi: (a) superare la distanza tra il Dio puramente spirituale e il mondo materiale; (b) spiegare l'agire e il dimorare di Dio nell'anima dell'uomo.

Un confronto tra Filone e il QV. Tanto Filone quanto il quarto evangelista partono dalla parola di Dio e dalla sapienza, ma sviluppano l'idea del Logos divino in maniere diverse: Filone sulla spinta di principi filosofici (cosmologici e antropologici); Giovanni sulla base della sua fede in Cristo. I testi di Filone sul Logos non raggiungono mai la chiarezza e la pregnanza di quelli del prologo giovanneo, in cui il Logos è concepito come persona divina, fattasi uomo in Gesù Cristo. Il Logos filoniano resta una figura mediatrice, elaborata per salvare la trascendenza dell'unico e inaccessibile Dio. È inconcepibile per Filone un Logos distinto da Dio che diventa carne e si identifica con un uomo storico. Filone costituisce, tuttavia, uno sfondo culturale vicino al QV; il posto che il Logos ricopre, nella comunicazione tra Dio e il mondo, rappresenta un buon contatto col QV. Giovanni non dipende direttamente da Filone, ma affonda le proprie radici nel medesimo mondo spirituale giudeo-ellenistico: sotto l'influsso del pensiero giudeo-ellenistico (vicino a Filone), il QV ha trovato un'adeguata espressione greca per la propria cristologia.

3.3.2 La teologia veterotestamentaria della parola / sapienza / Torah

L'ultima edizione della *Bible de Jerusalem*. La nota BJ 1998 a Gv 1,1 presenta questa interessante articolazione di sfondi veterotestamentari: (a) Gen 1 (e altri passi) per Gv 1,1-5; (b) Is 55 per Gv 1,9-18; (c) Pr/Sir/Sap per l'insieme dei temi del prologo.

C'è un certo consenso tra gli autori nel ritenere che il terreno in cui affonda le sue radici l'idea giovannea di Logos è quello della teologia veterotestamentaria della parola, della sapienza e della Torah²⁴.

a) La parola. La concezione veterotestamentaria (e giudaica) della forza creatrice della parola aiuta a capire le affermazioni del prologo sul ruolo del Logos nella creazione (specificamente i primi due o tre versetti)²⁵. L'inno al Logos, tuttavia, va oltre almeno su tre punti: [1] per indicare il modo in cui è attuata la creazione non si usa verbo «dire», ma il sostantivo «la parola»; [2] non si tratta della parola del Signore o della parola di Dio, ma semplicemente de «la parola»; [3] al Logos sono riferite particolari caratteristiche nei confronti di Dio (egli era presso Dio; egli era Dio).

b) La sapienza. Le varie descrizioni la presentano sotto una molteplicità di immagini in relazione all'opera creatrice di Dio: spettatrice e architetto (Pr 8,27-30; Sap 9,9); consigliera (Sap 8,4); artista (Sap 8,6); creatrice (senza essere equiparata a Dio: Sap 7,12; Pr 3,19; Sir

²⁴ Di nuovo seguiamo SCHNACKENBURG, *La persona di Gesù Cristo nei quattro vangeli*, 399-404.

²⁵ «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. Si noti che Merlo parla delle «espressioni iniziali del prologo giovanneo».

24,3)²⁶. È lo sfondo della sapienza che spiega il rapporto speciale del Logos con gli uomini, nell'inno giovanneo: su questo sfondo il Logos diventa anche la vita e la luce degli uomini.

c) *La Torah*. Il giudaismo ha finito per connettere strettamente sapienza e Torah. Questa connessione è già evidente nei testi deutero-canonici dell'AT²⁷. Essa si trova anche negli scritti apocalittici: Apocalisse siriana di Baruc 54,12-14. E poi soprattutto nel rabinismo: il rabinismo fa sulla Torah affermazioni simili a quelle del prologo sul Logos. Secondo Gv 1,17 il Logos assume le prerogative salvifiche che nel giudaismo sono attribuite alla Torah²⁸.

Excursus sullo sfondo sapienziale. Espandiamo la nostra riflessione dal prologo all'intero vangelo con alcune considerazioni di Brown, dalla sua Introduzione al vangelo di Giovanni pubblicata postuma²⁹.

Giovanni ha fatto tesoro di un'identificazione di Gesù con la Sapienza divina personificata, quale è presente nell'AT. Brown descrive le caratteristiche salienti della letteratura sapienziale dell'AT e poi ne mostra gli sviluppi nei libri del NT. Quello che interessa, nel caso di Gv, sono i poemi dedicati alla Sapienza. In un nota, egli precisa cosa intende per «ipostasi» e «personificazione». Brown identifica ben sedici punti di contatto tra il modo in cui è raffigurata la sapienza in tali poemi e il Gesù giovanneo e conclude che «la letteratura sapienziale offre paralleli migliori all'immagine giovannea di Gesù di quanto non facciano quei posteriori passaggi gnostici, mandei o ermetici che vengono talora suggeriti» (p. 280). Aggiunge che, rispetto all'AT, Gv ha una prospettiva meno mitologica e più nettamente storica. Il processo di demitologizzazione era tuttavia già iniziato in seno all'AT.

Questo tratto della cristologia giovannea è uno sviluppo peculiare? Ci sono precedenti nella tradizione sinottica? La tendenza sapienziale, ben attestata anche nei Sinottici, non si sviluppa in essi secondo la medesima linea di Gv: gli insegnamenti dei saggi (Sinottici); la sapienza personificata (Gv). Vi sono tuttavia una serie di passi sinottici singolarmente vicini al QV, per cui si può dire che l'identificazione di Gesù con la Sapienza personificata non fosse una creazione originale del QV: Gv ha sviluppato un tema che esisteva già nella tradizione primitiva³⁰.

²⁶ La sapienza è Dio? Azzeccata la formulazione di Beauchamp: «Quando YHWH tocca terra si sdoppia e la sua forma separata costituisce la sua presenza nella storia. D'altro canto se si sdoppia, tutti i suoi doppi sono uno solo o tendono ad esserlo».

²⁷ Cf. soprattutto Sir 24: vv 1-6 la Sapienza in cielo al momento della creazione; vv 7-22 la Sapienza entra nella storia del popolo eletto; vv 23-31 la Sapienza conosce un luogo preciso ove dimorare, il libro dell'alleanza. Cf. G. BORGONOVO, «Incarnazione del Logos. Il Logos giovanneo alla luce della tradizione giudaica», in *ScCatt* 130(2002), 43-75. Questo articolo studia Gb 28, Pr 8, Sir 24 e il rapporto tra sapienza e legge nella tradizione giudaica successiva; poi chiude con Gv 1: l'incarnazione del Logos come risoluzione.

²⁸ Sarebbe più corretto dire «saranno attribuite»; cf. *infra* il paragrafo cui viene presentato il pensiero di Boyarin.

²⁹ BROWN, *Introduzione al Vangelo di Giovanni*, 236-292 («Questioni cruciali della teologia giovannea»). Nel capitolo sulle «Questioni cruciali della teologia giovannea» Brown dedica uno spazio consistente alla cristologia giovannea. Dopo una prima trattazione in termini generali, egli fa due affondi: sul Figlio dell'uomo e sui temi che provengono dalla riflessione ebraica sulla Sapienza. Ci interessa questo secondo filone, dove l'autore sviluppa considerazioni relative all'intero QV e non soltanto al Prologo.

³⁰ Nella sintesi Brown riflette sul posto della teologia giovannea all'interno del NT. «Personalmente – dice – non trovo difficoltà a situare Giovanni all'interno delle principali linee di pensiero della chiesa; è un'ulteriore sfaccettatura di una molteplicità di interpretazioni di Gesù. [...] Non sono convinto che qualcuno degli autori neotestamentari potesse ritenere irrilevanti problemi come la chiesa, i sacramenti e la parusia; meno che mai la cristologia. [...] non vi è alcuno schema di sviluppo lineare esaustivo per il pensiero del NT. [...] (p. 283). Il tributo che si deve rendere al quarto evangelista «è giustificato, ma questo non significa che questi fosse solitario o eccentrico come alcuni vorrebbero farci credere» (p. 284).

3.3.3 La teologia «binitaria» del giudaismo (palestinese) dei secoli a cavallo della nostra era

Come abbiamo veduto in Brown e soprattutto in Moloney, oggi è sempre più avvertita come artefatta una distinzione netta tra giudaismo della diaspora, permeato di ellenismo, e giudaismo palestinese puro da contaminazioni. Alla luce di questo nuovo modo di accostare i problemi anche la valutazione delle radici del *Logos* giovanneo sta subendo ulteriori importanti trasformazioni. Un autore molto interessante da questo punto di vista è D. Boyarin, un ebreo americano che si interessa anche al vangelo di Gv.

Vari studi pubblicati precedentemente da questo autore sono stati da lui ripresi e sviluppati in un libro del 2004: D. BOYARIN, *Border Lines. The Partition of Judaeo-Christianity*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2004, 374pp. (paperback 2007)³¹. A questo testo ci rifacciamo nella sintesi che segue. Di estremo interesse per noi è la sua posizione sulla componibilità della teologia giovannea del Logos con la teologia giudaica dei secoli a cavallo della nostra era³².

La seconda parte di *Border Lines* è interamente dedicata a Gv. Essa reca questo titolo: «La crocifissione del Logos: come la teologia del Logos divenne cristiana». Contiene tre capitoli: (c 4) «La nascita intertestuale del Logos: il prologo di Gv come un *midrash* ebraico» (pp. 89-111 + footnotes alle pp. 273-286); (c 5) «La vita ebraica del Logos: la teologia del Logos nel giudaismo pre- e para-rabbinico» (pp. 112-127 + footnotes alle pp. 286-295), (c 6) «La crocifissione della Memra: come il Logos divenne cristiano» (pp. 128-147 + footnotes alle pp. 295-307).

Il prologo di Gv come un midrash ebraico

c 4 La nascita intertestuale del Logos: il prologo di Gv come un *midrash* ebraico (pp. 89-111 + footnotes alle pp. 273-286)

In questo e nei successivi capitoli Boyarin si dedica ad uno studio dettagliato della costruzione dell'identità giudaica rabbinica come ortodossia, per mezzo dello strumento dell'eresia dei due poteri in cielo, compresa da lui come il contributo rabbinico in una cospirazione virtuale (non reale) con i plasmatori dell'ortodossia cristiana per stabilire la differenza tra i due mondi religiosi.

– Pagine introduttive (89-93)

Non c'è ragione di credere che il giudaismo rabbinico divenne mai la forma di religiosità ebraica popolare egemonica tra il popolo della terra e ci sono buone ragioni per credere il contrario. Lungo il periodo rabbinico c'è evidenza di una forma vitale di giudaismo che non era extra rabbinico, ma che i rabbini qualificarono esplicitamente come eresia: la credenza nei due poteri in cielo, nel nostro linguaggio la teologia del Logos. Questa dottrina diventò per i rabbini come lo fu per gli autori cristiani ortodossi da Giustino in poi – dal punto di vista esattamente opposto – la pietra di paragone dell'ortodossia. Alcuni giudei, forse la maggior

³¹ Questo libro ha vinto nel 2006 il premio dell'*American Academy of Religion for historical writing*. Tra gli studi precedenti, cf. soprattutto D. BOYARIN, «The Gospel of the *Memra*: Jewish Binitarianism and the Prologue of John», *HTR* 94(2001), 243-284; D. BOYARIN, «Two Powers in Heaven; or, the Making of a Heresy», in H. NAJMAN – J.H. NEWMAN (edd.), *The Idea of Biblical Interpretation* (JSJSupp 83), Fs. J.L. Kugel, Leiden – Boston 2004, 331-370. Dell'anno successivo è 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.

³² Si veda la nostra presentazione del pensiero di questo autore in M. MARCHESELLI, «Antigiudaismo nel Quarto Vangelo? Presentazione e bilancio degli orientamenti recenti nella ricerca esegetica», in *RivBib* 57(2009), 399-478.

parte, resistettero agli sforzi di Giustino di appropriarsi del Logos come un bene esclusivo del cristianesimo, come pure agli sforzi dei rabbini che erano collusi in tale esclusione. Per questi giudei, anche in Palestina, il Logos (chiamato *memra* [parola] nel loro aramaico parlato) rimaneva una realtà teologica crucialmente importante.

Nei primi stadi del loro sviluppo (se però si considera l'intera varietà di forme esistenti e non solo la nascente ortodossia, Boyarin suggerisce di arrivare fino alla fine del IV secolo) giudaismo e cristianesimo sono indistinguibili dal punto di vista fenomenologico come entità diverse, nel senso che le differenze, che un giorno costituiranno la base per la distinzione, corrono all'interno dei nascenti gruppi di giudei seguaci di Gesù e di giudei che non seguono Gesù e non tra di essi. Così una delle differenze più caratteristiche tra giudaismo e cristianesimo come oggi li conosciamo è «la credenza in» (cristianesimo) o «la negazione di» (giudaismo) una complessità nella divinità; ma in questi primi secoli c'erano giudei non cristiani che credevano nella parola di Dio, nella Sapienza, o addirittura nel Figlio, come un secondo Dio; mentre c'erano credenti in Gesù che insistevano che le tre persone della Trinità erano solo nomi per diverse manifestazioni di una sola persona [monarchianesimo]. Le pratiche attraverso le quali queste differenze interne vennero ricostruite come differenze tra realtà separate costituisce una parte importante della ricostruzione narrativa che il libro di Boyarin vuole tentare. L'invenzione dell'eresia fece perno sulla necessità percepita di stabilire tale differenza.

Guardando al destino del Logos nella teologia giudaica e cristiana possiamo esaminare una dottrina che era originariamente condivisa, ma che alla fine diventò centrale per le opposte auto-definizioni su entrambi i lati. Uno dei simboli più chiari di ciò che studiosi ebrei e cristiani hanno visto come la primitiva e totale separazione del cristianesimo dal giudaismo è stata la centralità della teologia del Logos nel cristianesimo a partire da una data molto antica, una teologia del Logos che si pensava avesse poco a che fare con il giudaismo palestinese autentico o vero e proprio³³.

Riesaminare la traiettoria storica della teologia del Logos ha conseguenze per la rappresentazione storiografica della divisione delle strade³⁴. Questa indagine solleva la possibilità che la teologia cristiana, lungi dall'essersi progressivamente sottratta alle tendenze giudaiche, ha realmente mantenuto un approccio giudaico più conservatore alla dottrina di Dio di quanto non lo abbiano fatto i rabbini e, se ci fu qualcuno, furono essi a sottrarsi alla primitiva teologia giudaica. In altre parole, Boyarin spera di poter mostrare, nei cc 4-6, che ad un livello teologico la chimerica divisione delle strade è la produzione di un confine giuridico, l'opera di eresiologi le cui tracce sono state ripercorse nella prima sezione del suo libro.

Certo è chiaro che in alcune aree, e l'Asia minore è certamente tra quelle³⁵, convertiti gentili cominciarono a superare numericamente i giudeo cristiani in un periodo molto antico e che essi portarono con sé inevitabilmente tendenze ellenofile e pertanto antiggiudaiche; tuttavia, la parte del leone del pensiero ellenistico del primo cristianesimo (e in posizione centralissima la teologia del Logos) era parte integrale del mondo giudaico del primo secolo compresa la Palestina. La teologia ebraica era stata per secoli aperta al pensiero dell'antichità (che fosse persiano o greco romano) e l'opposizione binaria tra giudaismo ed ellenismo (come quella tra giudaismo palestinese e giudaismo ellenistico) chiede un ripensamento maggiore. Il

³³ Gli autori esaminati e criticati da Boyarin sono: J.A.T. Robinson; B. Studer; J.D.G. Dunn. La loro impostazione era già quella di Eusebio di Cesarea: una netta separazione tra i vescovi dalla circoncisione (prima della seconda rivolta) e quelli dai gentili (dopo di essa).

³⁴ La leggenda di Pella. Questa leggenda non fonda una estraneità più di quanto la fondi quella della fuga di Yohanan a Yavneh: in entrambi i casi la storia di un'uscita dalla città assunse il senso di una legittimazione e autorizzazione a fondare un centro religioso fuori da Gerusalemme dopo la distruzione della città. La fuga a Pella non è evidenza di una rottura tra cristianesimo e popolo ebraico.

³⁵ Non si dimentichi che Efeso verosimilmente è il luogo di origine del QV.

giudaismo è fin dall'inizio una forma di cultura ellenistica. Ellenistico significa greco + ebraico.

Per come Boyarin legge i testi, la teologia del logos (e perciò il trinitarianesimo) emerge come una differenza tra giudaismo e cristianesimo solo per l'attività degli eresiologi su entrambi i lati dello steccato. Nel primo e secondo secolo c'erano giudei non cristiani che tenevano fermamente dottrine teologiche di un secondo Dio, variamente chiamato Logos, Memra, Sophia, Metatron, Yahoel. Forse la maggior parte dei giudei a quel tempo. E c'erano pure significative e potenti voci cristiane che dichiaravano che qualunque distinzione di persone entro la Trinità rappresentava un doteismo. In breve, l'asse verticale (credenti in Gesù contro non credenti in Gesù) non costituiva la separazione tra credenti nella teologia del Logos e non credenti nella teologia del Logos. Far coincidere l'asse teologico con quello sociologico fu un'operazione successiva; questo fecero gli eresiologi di entrambe le comunità e alla fine del nostro periodo questo era diventato il segno di una differenza teologica tra giudaismo e cristianesimo. L'eresiologia è necessariamente parte della costruzione di giudaismo e cristianesimo come due religioni.

– Il Logos della Scrittura (93-98)

Boyarin comincia questo paragrafo col ricordare uno studio di Virginia Burrus. Il Logos divinizzato e ipostatizzato è il prodotto di una collaborazione inventiva nell'antichità tra autori che sono lettori di Gen 1 e Pr 8. Il Logos emerge, nel gioco dialogico dell'interpretazione scritturistica, da Gv al vangelo della Verità, dal Trattato tripartito alla Trilogia della parola di Clemente d'Alessandria, da Giustino a Filone a Origene. Sono le molteplici comunità della religione post-israelitica: quelle che *oggi* noi chiamiamo giudei, cristiani, gnostici.

La tradizione interpretativa dominante sul QV ha in effetti negato a lungo ogni gioco dialogico di interpretazione scritturistica in quel testo (Gv 1,1-18) e ha talvolta letto il Prologo e il suo Logos come il pezzo più estraneo al giudaismo in tutto il NT. Anche J.D.G. Dunn è dentro tale vulgata.

L'osservazione della Burrus sfida questo *topos* che il QV sia essenzialmente e fondamentalmente non giudaico nella sua cristologia e, insieme a questo, le dominanti interpretazioni del QV e della sua relazione al giudaismo.

La linea prevalente di lettura prende il prologo come esempio di inno alla sapienza. Non un testo esegetico, perciò, e nemmeno dialogico. Qui possiamo annoverare R. Bultmann; E.J. Epp. L'inno giovanneo al Logos fu ispirato nel contenuto e nella forma, almeno in senso generale, dagli inni su o della sapienza personificata (Pr, Gb, Sir, Bar, Sap). Sull'altro versante studiosi che hanno collegato il Prologo e il suo Logos ai metodi ebraici di interpretazione biblica hanno escluso Proverbi e Sapienza dalla conversazione. Qui ricordiamo P. Borgen e N. Denzey³⁶.

Boyarin suggerisce che entrambi hanno ragione: il Logos del Prologo (come il Logos teologico in generale) è il prodotto di una lettura scritturistica tanto di Gen 1 che di Pr 8 insieme. Conclusione: niente nella teologia del Logos come dottrina di Dio indica o implica un kerygma cristiano particolare come opposto ad un kerygma genericamente giudaico (e cristiano). Il gioco dialogico di interpretazione scritturistica è recitato sul palco dell'ermeneutica giudaica tradizionale sul quale giudei non di Gesù, giudei di Gesù, e quegli esotici giudei e cristiani che chiamiamo gnostici tutti giocarono un ruolo nel pezzo.

Boyarin ricorda le caratteristiche formali di un midrash come modo di leggere la Scrittura. Ora, i primi cinque versetti del Prologo si adattano quasi alla perfezione a questa forma. Il testo su cui si predica sono i primi versetti di Genesi e il testo che sta sullo sfondo come

³⁶ Quest'ultima autrice è presentata a fondo da Boyarin alle pp. 94-95.

intertesto ermeneutico è Pr 8,22-31. Il primato di Genesi come testo interpretato spiega perché ci sia Logos e non Sofia. Boyarin sostiene che, in questa epoca, i testi sulla sapienza siano già diventati *topoi* nella tradizione interpretativa giudaica di Gen 1. Altrimenti, e paradossalmente, Gv 1 sarebbe il più antico esempio di ciò. È più verosimile che ci sia una comune tradizione giudaica condivisa da giudei di Gesù e da giudei non di Gesù³⁷. Gli inni alla Sapienza non sono il modello formale, ma l'intertesto del midrash sul Logos (Gen 1). Essi forniscono accesso ad un mondo pre-cristiano di idee in cui la Sapienza era personificata e caratterizzata secondo modi che sono molto vicini al Logos della teologia del Logos. Abbiamo così evidenza che quest'ultima non è specificamente o esclusivamente un prodotto cristiano, ma un comune teologumeno giudaico che più tardi fu identificato col Cristo. Il proemio che apre il prologo è un'espansione midrashica giudaica, non cristologica, del tutto condivisa (*koinê*) di Gen 1,1-5, lungo le linee di una teologia del Logos / *memra*, seguita da un'interpretazione ed espansione cristologica di questo midrash ereditato.

– La scelta di Sophia (98-105)

In questo paragrafo Boyarin offre una lettura integrale del Prologo lungo le linee appena indicate. Di questo paragrafo più esegetico sintetizziamo solo le ultime due pagine (104-105).

Per Gv, come per Mt, Gesù viene a compiere la funzione di Mosè non a sostituirlo. Semplicemente la Torah esige un miglior esegeta: il Logos incarnato. La tipologia giovannea della Torah si legge facilmente dentro quello che Derrida ha chiamato un presupposto prevalente del pensiero occidentale: l'insegnamento orale è più autentico e trasparente dei testi scritti. Così Dio prima provò col testo, poi inviò la sua voce incarnata nella voce di Gesù. Visto così, ciò che segna un nuovo punto di partenza nella storia del giudaismo non è la teologia del Logos, ma l'idea che il Logos è incarnato in Gesù.

Il moto caratteristico che produsse quella che divenne l'ortodossia cristiana è la combinazione della soteriologia messianica giudaica con la teologia del Logos (pure giudaica) nella persona di Gesù.

– Dal Logos alla cristologia (105-107)

Alcuni paragrafi su Giustino. Nella teologia del Logos, sia Gv che Giustino rappresentano antichi comuni modelli giudaici di pensiero religioso e di pratica midrashica. Il rabinismo successivo conservò la pratica ermeneutica, ma respinse come eresia la teologia del Logos da essa derivata, lasciandola apparire solo nei Targum pararabbinici della tarda antichità e tra i cristiani.

La tradizione targumica pararabbinica (cioè contemporanea ai rabbini, ma chiaramente distinta da essi) sembra essere una chiave per comprendere la situazione storico-religiosa del Prologo di Gv. Molti studiosi negano qualunque connessione tra la *memra* e il logos e dichiarano che lo sfondo del Logos è unicamente la tradizione sapienziale biblica e giudaica. Tuttavia l'analisi dei materiali targumici lascia pochi dubbi sull'esistenza di connessioni tra la parola / *memra* e la sapienza. Non si tratta di tornare all'idea che i Targum sono lo sfondo del QV e del cristianesimo: queste considerazioni suggeriscono piuttosto l'esistenza di una tradizione comune.

Questa prospettiva interpretativa ci permette di immaginare un'origine dei primi cinque versetti del Prologo nella *koinê* giudaica del tempo del vangelo una *koinê* che viene poi «cristianizzata» (*ante litteram*) nei versetti successivi³⁸.

La struttura del Prologo, secondo questa interpretazione, si muove dalla sapienza/logos preesistente che non è (ancora) Cristo – una nozione che alberga tra molti circoli giudaici del I

³⁷ L'operazione di Gv 1,1 può essere paragonata a quella del Targum palestinese; uUna tradizione che arriva fino ad Agostino.

³⁸ Boyarin vede un triplice vantaggio in questa interpretazione: a livello formale e letterario, a livello teologico e a livello dalla storia delle religioni.

secolo – all’incarnazione del Logos nell’uomo Gesù di Nazaret, che è anche il Messia e perciò è chiamato Cristo. Lungi dall’essere un moto sostitutivo dalla particolaristica Torah all’universalistico Logos (Epp) il moto del racconto è da una universalistica teologia ebraica del logos al particolarismo della cristologia giovannea (senza sfumature peggiorative). Per l’evangelista l’incarnazione supplementa la Torah perché il Logos incarnato è un maestro migliore del Logos asarkos.

– *In memory of Hymn* (108-111)

Il XIX era favorevole a leggere il Logos giovanneo insieme alla *memra* del Targum. Nel XX secolo la moda è cambiata. Soprattutto perché si è creduto alla dichiarazione apologetica giudaica che in nessun modo la *memra* è un’ipostasi. Le due maggiori correnti interpretative del XX hanno negato il legame del Prologo con la *memra*: Harris (la letteratura sapienziale ebraica) e Bultmann (lo gnosticismo demitologizzato per mezzo degli inni sapienziali).

La teologia del Logos nel giudaismo pre- e pararabbinico

c 5 La vita ebraica del Logos: la teologia del Logos nel giudaismo pre- e pararabbinico (pp. 112-127 + footnotes alle pp. 286-295)

– Pagina introduttiva (112)

Boyarin comincia col citare E. Goodenough a proposito del significato della teologia del Logos nei primi secoli dell’era cristiana. Egli tuttavia, a suo giudizio, non ha sottolineato abbastanza come il giudaismo del I secolo abbia assorbito o co-prodotto le nozioni teologiche centrali del medio platonismo.

Boyarin si propone di esplorare l’evidenza della teologia del Logos come elemento comune nella immaginazione religiosa giudaica, compresa quella giudeo-cristiana.

Uno studio comparato del Logos di Filone e della *memra* del Targum rende la vita del Logos nel mondo religioso giudaico molto più vivida. A questo scopo Boyarin consacra i due paragrafi successivi.

– Il Logos di Filone, la *memra* del Targum: la parola nel giudaismo non rabbinico (113-119)

– Sulla pista di un binitarianismo ebraico (120-125)

– L’inizio della parola (125-127)

Boyarin rintraccia nel Targum di Es 3,12-14 come la *memra* è venuta all’esistenza nell’esegesi di Gen 1,3. In questo testo targumico, Ego eimi / Io sono è un nome per la *memra*.

Boyarin fa l’elogio della spiegazione che McNamara fa del Targum delle quattro notti³⁹.

Ci soffermiamo in particolare sulla conclusione del paragrafo e del capitolo (126-127).

Secondo questa visione, Gv se preso insieme al Logos di Filone e al Targum, fornisce ulteriore importante evidenza che la teologia del Logos, usata qui come termine generale per varie teologie binitarie strettamente correlate, era la koinè religiosa dei giudei di Palestina e della diaspora, la loro lingua franca teologica, il che non significa certamente proclamare che fosse una posizione universalmente condivisa. Nel dire questo, Boyarin è consapevole di argomentare, in effetti, che nella dottrina di Dio non ci sono differenze essenziali e cruciali tra giudaismo e cristianesimo. Sia dal punto di vista storico che descrittivo, il cristianesimo niceno ortodosso e il giudaismo rabbinico ortodosso rappresentano due punti (non certo arbitrari) in un grafico di possibilità oscillanti per approcciare i problemi teologici della divina

³⁹ Boyarin non sembra conoscere direttamente lo studio di Le Déaut!

trascendenza e le possibilità di creazione, rivelazione, redenzione che erano correnti nel mondo pre-niceno di entrambi.

Come il Logos divenne cristiano

c 6 La crocifissione della *memra*: come il Logos divenne cristiano (pp. 128-147 + footnotes alle pp. 295-307)

– Pagine introduttive (128-130)

Nel classico midrash palestinese Bereshit Rabba si trova un evidente e importante parallelo al mito del Logos di Filone: gli studiosi lo hanno notato da tempo. Lo spostamento dal Logos di Filone alla Torah del midrash è altamente significativo ed è consistente con la complessiva insistenza rabbinica che la Sapienza di Pr 8 è la Torah e solo la Torah. Si potrebbe parafrasare: «e il Logos si fece Torah». In altre parole, il riciclaggio, se di questo si tratta, dell'idea filoniana della Sofia come Logos qui è accompagnato dalla precisa negazione di qualunque mediatore o *deuteros theos* a parte la Scrittura stessa. È questo un ulteriore sviluppo rispetto all'identificazione o ipostatizzazione della Sapienza con la Torah che troviamo specialmente in Sir 24.

Lo spostamento, infine definitivo per i rabbini, fu il trasferimento di ogni discorso sul Logos e/o la Sofia alla sola Torah. In questo modo, si compirono efficacemente nel medesimo tempo due grandi spostamenti discorsivi: (a) consolidare il proprio potere come i soli virtuosi dal punto di vista religioso e gli unici capi dei «giudei» e (b) proteggere una versione del pensiero monoteistico dalla problematica della divisione entro la divinità. Per i rabbini la Torah prende il posto del Logos, come per Gv il Logos prende il posto della Torah. Per dirla in termini più giovannei, se per Gv il Logos incarnato in Gesù rimpiazza il Logos rivelato nel Libro, per i rabbini il Logos incarnato nel Libro rimpiazza il Logos che sussiste da qualunque altra parte che non sia il Libro. Questo spostamento da parte dei rabbini, alla fine del periodo rabbinico, modifica effettivamente la struttura del pensiero occidentale, incarnata nel QV, dove il Logos è collocato più direttamente nella voce di chi parla (Gesù) e il testo scritto è compreso al massimo come riflesso secondario dell'intenzione dello speaker. Questa sostituzione del Logos con lo Scritto dà origine al giudaismo rabbinico e alla sua caratteristica forma di testualità.

– Il Logos come eresia (130-134)

Boyarin comincia valutando il lavoro di A. Segal sui due poteri in cielo. Descrive, poi, il modo in cui viene prodotta l'eresia. L'accosta allo *splitting*: «trovo che questa sia un'utile analogia per capire come cristianesimo e giudaismo produssero ciascuno i loro rispettivi altri sconfessando parti di sé».

Boyarin riscriverebbe la sentenza di Segal così: «C'è una significativa evidenza che nel I secolo molti giudei (forse i più) avevano una dottrina binitaria su Dio; la dottrina giudaica ricevette il suo nome dai rabbini come parte importante di un progetto di costruzione dell'ortodossia giudaica come separata dal cristianesimo».

Molto bella anche l'immagine del cantiere archeologico: sul sito occorre percepire che c'è una differenza tra la sinagoga (= la pietà giudaica diffusa) e la casa di studio (l'ambito dove dominano i rabbini). Elogia A. Diez Macho: il suo studio implica che la teologia del Logos era una corrente vitale nei circoli giudaici non cristiani, da prima dell'era cristiana fino alla tarda antichità, quando fu prodotto il Targum palestinese.

Cita Homi Bhabba che descrive il processo psico-culturale della sconfessione. Si potrebbe sperare a stento in una descrizione più precisa del processo eresilogico in generale o del caso specifico della produzione del bastardo (la dottrina dei due poteri in cielo) come di ciò che non è tanto represso, quanto piuttosto sconfessato e che produce una mutazione, un ibrido, un... giudeo cristianesimo.

Suggerisce che per i rabbini la raccolta di leggi e di racconti sulla *minut* e specialmente sull'eresia dei due poteri in cielo, non sia *sul* cristianesimo, ma possa essere, in parte, una risposta *al* cristianesimo. Quando esaminiamo casi particolari di un tale discorso, non dobbiamo aspettarci di trovare nozioni peculiari al cristianesimo, quanto piuttosto la generica formazione di uno spazio tra sé e l'altro, prodotto stabilendo alcune differenze *entro* e altre *tra*. I due poteri in cielo è una tale differenza mascherata all'interno.

Cita K. King. Costruire l'altro come eretico è al tempo stesso e reciprocamente costruire sé come ortodosso. C'erano reali differenze, ma non esattamente dove si volle che esse venissero viste.

– I due poteri in cielo come teologia giudaica (134-139)

La nozione di un secondo e indipendente agente divino si può trovare nella Bibbia stessa; come molti studiosi hanno puntualizzato.

Un esempio è l'angelo dell'esodo (D. Hannah): l'angelo dell'Esodo sembra tradire un certo sviluppo nel concetto dell'angelo di YHWH: da un'estensione o manifestazione della divina presenza verso un'esistenza individuale.

L'ambiguità dei racconti biblici, specialmente se letti nel loro insieme, dovette alimentare molta ansia e controversia interpretativa nei primi anni del giudeo-cristianesimo perché molti di questi passaggi servivano come prova della teologia del Logos: ogni pagina di Giustino lo mostra. Ciò che ci interessa in questo contesto tuttavia è piuttosto la strenua energia che la letteratura rabbinica ha messo in campo per negare tali implicazioni: un costo energetico che mostra l'attrattiva dell'idea di un *deuteros theos* tra i giudei. Un elegante esempio di questa strategia si può trovare nell'antico midrash rabbinico della Mekhilta.

Un esempio molto ricco è il midrash della Mekhilta di rabbi Ishmael su Esodo 22,2. Un testo esaminato già da R. Hayward che Boyarin interpreta in modo autonomo. Il vero problema qui è il testo di Daniele sul Figlio dell'uomo. Il midrash, in modo miracoloso, evita di citare i versetti di Dn che fanno più difficoltà al giudaismo rabbinico (7,13-14). La silenziosa contesa con la teologia del Logos del Targum risulta particolarmente forte se si ricorda che nei testi targumici possiamo trovare il Figlio dell'uomo identificato col Messia.

Questi testi rabbinici rifiutano senza menzionarla la teologia della *memra*; non stanno elaborando una teologia rabbinica della *memra*, la stanno rigettando insieme (forse) alla sua forma più radicale: la cristologia del Logos (Figlio dell'uomo). Il testo rabbinico potrebbe quasi essere la risposta di un Trifone molto preparato alla teologia del Logos di Giustino e alla cristologia del QV. L'intero punto di questo testo è combattere l'eresia che ci sono due dei, due poteri in cielo (Dio e il suo Logos o Figlio [dell'uomo])offrendo quella che è una soluzione modalista: l'apparente presenza di due persone è solo una manifestazione di diversi aspetti della stessa persona.

Adesso diventa chiaro perché i midrash di questo periodo (in tacita o aperta polemica con il cristianesimo) designano regolarmente Dio come Colui che parlò e il mondo fu fatto. Questo è un nome di Dio che si oppone ad un'interpretazione di Gen 1 in termini di *memra* o di Logos e perciò una designazione per Dio che serve a rimpiazzare la teologia della *memra*, definendola implicitamente come eresia dei due poteri in cielo. Il fatto che si menzionino le nazioni del mondo è una chiara conferma che in questo testo la polemica è contro i cristiani. Lo *splitting* è ormai avvenuto: essi sono gentili e non giudei. Lo stesso procedimento può essere contemplato sul versante cristiano.

D. Abrams ha recentemente chiamato questo una delle questioni perenni della concezione ebraica di Dio: uno degli aspetti centrali della teologia ebraica e della mistica ebraica in particolare, è la concezione della natura dell'essere di Dio e dell'apparizione del divino di fronte all'umanità. Nessuna visione ha dominato lo spettro delle interpretazioni ebraiche, perché il testo biblico è la sola struttura comune per l'ampia varietà di speculazioni. In

questione è se l'unico Dio ritratto nella Bibbia ebraica si manifesta agli uomini direttamente o attraverso l'azione di un potere divino, semidivino o creato.

La designazione di Dio come «Colui che parlò e il mondo fu» costituisce così un notevole corpo di evidenza del tacito, ma non per questo meno vigoroso, ripudio della teologia della *memra* da parte dei rabbini.

L'ortodossia nicena con la sua visione di una Trinità che si tiene in se stessa ed è completamente trascendente, ha paradossalmente raggiunto la posizione dei rabbini: la teologia del Logos è così stata crocifissa tanto dalla cristianità nicena, quanto dal rabinismo ortodosso.

– L'apostasia di rabbi Aqiva (139-145)

L'energia eresiologica spesa nei circoli rabbinici per produrre l'eresia dei due poteri in cielo, cioè per esternalizzare (o cristianizzare) il teologumeno interno di un secondo Dio o assistente di Dio, ci aiuta a capire alcuni testi rabbinici altrimenti misteriosi. Per esempio, quello che coinvolge l'eresia di rabbi Aqiva a proposito di Daniele. Aqiva, un rabbi del II secolo, è ritratto nell'interpretare questi versetti in un modo che sembra davvero consistente con la dottrina dei due poteri in cielo. La *crux* è la sua identificazione di Davide, il messia, come il Figlio dell'uomo che siede alla destra di Dio, suggerendo così non solo una figura divina, ma uno che si è pure incarnato in un essere umano (Mc 14,62!). Perfino un rabbi come Aqiva dovette essere istruito sulla natura eretica della sua posizione.

Boyarin pensa che non sia troppo suggerire che la pressione contro la posizione di Aqiva fu generata dall'inasprirsi della teologia del Logos e delle sue varianti in una cristologia come quella che stava cominciando a prender posto nel II secolo. Le versioni ebraiche (ortodosse) di questa opinione teologica debbono allora essere corrette. Segal: col III secolo i rabbini sembrano pienamente consapevoli del genere di rivendicazioni che potrebbero essere fatte su un Figlio dell'uomo o Metatron o un qualche angelo principale. Così essi rigettano totalmente l'idea di un intermediario divino. Boyarin si dichiara d'accordo, precisando però che il loro tentativo di rigetto non ottenne un successo completo e delle tracce sono rimaste.

Il testo mistico tardo antico detto «La visione di Ezechiele». Sul terreno di Dn 7,9-10 è collocata una figura divina secondaria, Metatron. Per opposizione all'antico di giorni è chiamato giovane. Si tratta evidentemente del Figlio dell'uomo (esattamente come figlio della colomba significa piccolo della colomba). Tutte queste tradizioni comprendono che in Dn 7 sono ritratte due figure divine, che si sarebbe tentati di interpretare come il Padre e il Figlio. Da Enoch 71 si può addurre evidenza per la concatenazione di Enoch, Metatron e Figlio dell'uomo: Enoch vi è esplicitamente chiamato Figlio dell'uomo ed Enoch è chiaramente Metatron prima della sua apoteosi.

Questo luogo comune dell'ermeneutica teologica e mistica era diventato pericoloso per i rabbini e doveva essere espulso dalla sua casa originaria. Non ci sono nemici esterni: eretici da identificare. «Abbiamo incontrato gli eretici e siamo noi»: perciò espulsero la dottrina dei due poteri in cielo. Dei testi interpretati da Boyarin e che anche Segal legge, N. Deutsch dice: lo scopo di questi passaggi è la reificazione dei confini piuttosto che il loro superamento.

A questo punto Boyarin commenta splendidamente il racconto midrashico dei quattro rabbini nell'Eden. Questo straordinario passaggio ricorda che tali figure centrali le cui opinioni halahkiche sono citate come autorevoli nella letteratura rabbinica classica furono, come Aqiva, campioni di una teologia del Logos come distinto da Dio, che doveva in qualche modo essere rimossa per mezzo del racconto leggendario della loro cattiva fine. Solo Aqiva si pentì e per questo entrò e uscì sano e salvo. Tutti e quattro questi rabbini fecero affermazioni indicanti che essi credevano in un *deuteros theos*. Il Pardes (Paradiso) perciò in questa lettura non è tanto il luogo dell'esperienza mistica o della speculazione filosofica, quanto piuttosto la traccia dell'antica teologia del Logos.

La storia dell'eresia di Aqiva non suggerisce una versione gnostica dei due poteri in cielo l'uno in opposizione all'altro, ma piuttosto una versione del tutto simile a quella cristiana in cui il secondo potere è precisamente il Figlio dell'uomo che fa la volontà del Padre suo. Questa storia di rabbi Aqiva e dei suoi seguaci rappresenta in questa lettura una sineddoche altamente compressa del processo di ripudio della teologia del Logos.

Boyarin esamina ancora un testo: un resto della teologia del Logos entro i testi rabbinici. Ulteriore evidenza che ciò che fu un teologumeno un tempo accettato deve ora essere rigettato dai circoli rabbinici. Si tratta di ySukkah 1,1 (51 d). C'è evidenza di un tentativo di mutare il senso originario della parola potere, per rendere il testo non passibile di una lettura in termini dei due poteri in cielo. Questo caso del Talmud palestinese è una comprensione accettabile, legale che camuffa una posizione teologica non più accettabile.

Così la teologia dei due poteri in cielo (un Dio altissimo e un suo intermediario per la creazione, la rivelazione e la salvezza – come ancora lo troviamo nella teologia della memra dei Targum –) fu un tempo come minimo una corrente teologica accettabile entro i circoli in cui crebbero i rabbini e la loro teologia, ma fu dato in sacrificio nella produzione duale del giudaismo rabbinico come giudaismo e del cristianesimo patristico come cristianesimo.

– La cospirazione del Logos: come la differenza «entro» diventò differenza «tra» (145-147)

Chiamando la tradizionale dottrina di Dio del Logos o della *memra* un'eresia (in verità, l'eresia per eccellenza: i due poteri in cielo) la teologia rabbinica l'espelle dal giudaismo salutandoci almeno implicitamente quella eresia come «cristianesimo»; nello stesso momento in cui (in una virtuale cospirazione culturale) l'emergente ortodossia cristiana abbraccia la teologia del Logos e chiama il suo ripudio «giudaismo».

Boyarin sottolinea la potente cooperazione delle due forze discorsive.

Giustino e i rabbini, chiaramente acerrimi oppositori, in senso forte desiderano profondamente la stessa consumazione.

Per l'ecclesiologia rabbinica la funzione svolta dalla denominazione «i due poteri in cielo» è così equivalente dal punto di vista formale e strutturale a «giudaizzare» negli scritti cristiani del tempo.

Questa posizione teologica, che solo dopo una lunga battaglia giunse a caratterizzare la dottrina rabbinica su Dio, portò con sé profondi spostamenti entro la testualità rabbinica, addirittura tra l'antico Talmud palestinese e il più recente Talmud babilonese, spostamenti che dovevano servire in definitiva come la differenza più saliente tra cristianesimo ortodosso e giudaismo rabbinico.

4. Un confronto con l'inizio dei sinottici

4.1 Il vangelo secondo Marco

4.1.1 Il titolo del vangelo (Mc 1,1)

Mc 1,1 «Origine dell'evangelizzazione legata a Gesù Cristo [figlio di Dio]»

Anche qui c'è un «inizio» (*archê*) come in Gv 1,1 e c'è un'origine celeste del protagonista del racconto («figlio di Dio», che in Mc 1,1 è incerto dal punto di vista della critica testuale). In Marco, «inizio» si riferisce ad un momento dentro la storia del mondo e coincide con l'intera vicenda di Gesù di Nazareth considerata come inizio del processo dell'evangelizzazione. In Gv «inizio» si riferisce al momento originario della creazione o, secondo alcuni, ad un principio a-temporale che precede la creazione stessa.

Dal punto di vista formale, comunque, questo avvio del vangelo secondo Marco è il più simile al QV tra i tre sinottici: il versetto, infatti, resta sulla soglia del racconto vero e proprio;

l'identità del protagonista è svelata innanzitutto non nella forma del racconto, ma con una dichiarazione destinata unicamente al lettore.

4.1.2 Il «prologo» narrativo del vangelo (Mc 1,2-13)

In questi versetti l'identità profonda di Gesù viene svelata in molti modi. Essa, tuttavia, è comunicata unicamente al lettore: nessuno dei personaggi che popoleranno il racconto ode quello che viene detto qui.

In particolare, si faccia attenzione alla citazione scritturistica dei vv 2-3: in essa risuona un dialogo che pare svolgersi fuori del tempo, nell'eternità di Dio, tra Dio stesso e un «tu» misterioso che deve essere identificato con Gesù. Si conferma, anche da questo punto di vista, una sorprendente vicinanza tra Marco e il QV.

4.2 Il vangelo secondo Matteo

4.2.1 Mt 1,1 «Libro della genesi di Gesù Cristo»

Come Gv 1,1, anche Matteo si rifà alla genesi: egli comincia il suo vangelo presentando il «libro della genesi» (= il documento genealogico) di Gesù Cristo figlio di Davide, figlio di Abramo.

4.2.2 Mt 1,1-17

Matteo introduce l'identità profonda di Gesù attraverso l'anomalia dell'ultimo anello della catena genealogica (Giuseppe non è il padre di Gesù): questa anomalia viene spiegata in 1,18-25. Gesù non è solo il figlio di Davide e di Abramo, è il figlio di Dio perché non generato da Giuseppe ma per l'azione dello Spirito.

4.3 Il vangelo secondo Luca

Il prologo letterario (1,1-4) non è tanto rilevante, dal nostro punto di vista.

L'identità divina di Gesù è presentata narrativamente in Lc 1,26-38 e attraverso l'insieme dei cc 1-2.

5. Struttura del Prologo

Lo studio della struttura del prologo nella sua redazione finale ha dato luogo ad una quantità enorme di proposte divergenti. I punti nodali, rispetto ai quali si diversificano le varie proposte di articolazione, essenzialmente sono due: dove collocare la prima menzione di Giovanni (vv 6-8) e l'indicazione esplicita dell'incarnazione (v 14)⁴⁰.

La ricerca della struttura incrocia l'individuazione di eventuali *modelli letterari* di riferimento: il prologo giovanneo riflette un tipo di composizione attestato anche altrove nella letteratura?

Soprattutto, ogni discussione su questo aspetto è preventivamente condizionata dalla posizione degli autori in merito all'*origine* del testo. Da questo punto di vista il termine «inno» è fortemente connotato e pertanto il suo uso generico è equivoco. Nell'esegesi giovannea esso si lega, infatti, ad una particolare ipotesi sulla storia della formazione di questo testo, che ipotizza il reimpiego da parte dell'evangelista di una composizione precedente di derivazione liturgica.

⁴⁰ A nostro giudizio l'incarnazione non entra nell'orizzonte fino al v 14. Anche i vv 9-13 vanno riferiti al Logos pre-incarnato. Dodd lo aveva capito meglio di tutti gli altri commentatori a lui posteriori. In tempi recenti questa posizione ha guadagnato notevoli consensi: l'accettano tra gli altri Léon-Dufour, Boyarin (che non sembra conoscere Léon-Dufour), Hengel.

Come abbiamo visto sopra, nella valutazione di Boyarin il prologo è un midrash su Gen 1, che usa come intertesto Pr 8. Il giudizio di Boyarin sulla natura del prologo è nettissimo: con buona pace di Bultmann e di E. Schüssler Fiorenza, il prologo non è un inno⁴¹.

Premessa: le indagini sulla diacronia del prologo

«In memory of hymn» è il sarcastico titolo del paragrafo di Boyarin, in cui egli ridicolizza i tentativi del XX secolo di trovare dietro Gv 1,1-18 un inno preesistente. Eppure, in questo tentativo sono state spese molte energie.

Nei primi due capitoli del suo lavoro del 1988, Theobald fa lo *status quaestionis* della ricerca storico-critica sul prologo nel XIX e XX secolo: l'indagine è esaustiva fino al febbraio 1985. I titoli successivi, fino alla fine del 1987, sono elencati in bibliografia: di essi si tiene limitatamente conto nel testo. Theobald elenca una quarantina di proposte diverse di ricostruzione dell'inno⁴².

BJ 1998 sostiene ancora l'ipotesi dell'inno primitivo. Gv 1,1-5 riprenderebbe un inno più antico che ricalcava Gen 1. La sezione abbracciata dal sintagma «presso Dio» cioè i vv 1c-2 sono valutati come un'aggiunta dell'evangelista per affermare la divinità di Cristo Verbo incarnato. I vv 6-8 in origine precedevano immediatamente 1,19. La nota 1,35-36 ipotizza poi che in origine il v 15 venisse dopo 1,35-36.

5.1 Strutture che ricorrono ad ipotesi diacroniche

Anche l'ipotesi di M.E. Gordley, che presenteremo in 5.2.2, contiene un elemento di tipo diacronico.

5.1.1 Gese (1977), Hofius (1987), Hengel (2008)

Secondo Hartmut Gese la struttura poetica del prologo di Gv comprende sei strofe, con due aggiunte⁴³:

- A vv 1-3b
- B vv 3c-5 + 9
[Espansione 1] vv 6-8
- C vv 10-11
- D vv 12-13
- E v 14 + v 16
[Espansione 2] v 15
- F vv 17-18

Da O. Hofius l'inno è così ricostruito⁴⁴: vv 1-5.9-12c[fino a *tekna theou genesthai*].14.16.

⁴¹ BOYARIN, *Border Lines*, 108-111 (*In memory of Hymn*). A proposito di Bultmann, Boyarin fa suo il giudizio di J. Ashton: «Ogni risposta che egli dà alle questioni realmente importanti è sbagliata».

⁴² M. THEOBALD, *Die Fleischwerdung des Logos: Studien zum Verhältnis des Johannesprologs zum Corpus des Evangeliums und zu 1Joh* (Neutestamentliche Abhandlungen NF 20), Aschendorff, Münster 1988, 6-161.

⁴³ H. GESE, «Der Johannesprolog», in ID., *Zur biblischen Theologie* (BevTh 78), Kaiser, München 1977, 152-201. La prima edizione di *Zur biblischen Theologie* è del 1977 per i tipi di Kaiser; la seconda è del 1983 e passa a Mohr di Tübingen; così è anche la terza: H. GESE, *Zur biblischen Theologie: alttestamentliche Vorträge*, Mohr, Tübingen ³1989. Cf. la presentazione che della posizione di Gese fa Hengel in M. HENGEL, «The Prologue of the Gospel of John as the Gateway to Christological Truth», in R. BAUCKHAM – C. MOSSER (edd.), *The Gospel of John and Christian Theology*, Eerdmans, Grand Rapids 2008, 265-294, qui 293-294.

⁴⁴ 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

Poi ci sono le aggiunte dell'evangelista che commentano l'inno: vv 6-8.12d + 13.15.17 +18.

M. Hengel segue la suddivisione in sei strofe di Gese. Per lui il prologo è un inno o salmo al Logos. La forma originaria della composizione è discussa; la posizione di Hengel è che il testo, come sta davanti a noi, è l'inno originario ad eccezione dei due inserti su Giovanni Battista⁴⁵: vv 6-8 e v 15.

5.2 Strutture tematiche

La proposta di Lagrange (1927)⁴⁶:

il Verbo nei suoi rapporti con Dio, il mondo, gli uomini	1-5;
Giovanni, testimone della luce	6-8;
la luce viene; come è ricevuta	9-13;
l'incarnazione del Verbo porta la grazia e la verità	14-18.

La medesima struttura si ritrova nel ²⁷Nestle-Aland: vv 1-5 / vv 6-8 / vv 9-13 / vv 14-17 + 18.

Per Lagrange l'inno culmina nella formula «il Verbo si è fatto carne», con cui si apre l'ultima parte della composizione. La sua proposta, in fondo, si limita ad identificare le unità di senso in cui si articola il Prologo, senza impegnarsi a spiegare quale rapporto esista tra di esse. Questa divisione del testo, inoltre, non rende ragione della doppia menzione di Giovanni come testimone: vv 6-8 e v 15.

Altri autori dividono in tre parti, che presenterebbero tre diversi aspetti dell'essere e dell'azione del verbo (Durand, Braun):

il Verbo increato	1-5
il Verbo manifestato ai giudei	6-13
il Verbo incarnato	14-18

Questa griglia è teologicamente perfetta: il Verbo nella preesistenza; il Verbo nell'antica alleanza; il Verbo nella nuova alleanza. È una divisione che, però, rischia di far violenza al testo e di costringerlo a forza dentro categorie teologiche elaborate successivamente.

5.3 Strutture concentriche

La proposta di Boismard (1953)⁴⁷

a) il Verbo in Dio	vv 1-2	v 18	il Figlio nel Padre (a')
b) ruolo nella creazione	v 3	v 17	ruolo nella ri-creazione (b')
c) dono agli uomini	vv 4-5	v 16	dono agli uomini (c')
d) testimonianza di GvB	vv 6-8	v 15	testimonianza di GvB (d')
e) venuta nel mondo	vv 9-11	v 14	incarnazione (e')
f) attraverso il Verbo incarnato diventiamo figli di Dio vv 12-13			

(edd.), *Johannesstudien. Untersuchungen zur Theologie des Vierten Evangeliums* (WUNT 88), Mohr, Tübingen 1996, 1-23.

⁴⁵ M. HENGEL, «The Prologue of the Gospel of John as the Gateway to Christological Truth», in R. BAUCKHAM – C. MOSSER (edd.), *The Gospel of John and Christian Theology*, Eerdmans, Grand Rapids 2008, 265-293.

⁴⁶ M.-J. LAGRANGE, *Évangile selon saint Jean*, Paris ³1927, 1-28.

⁴⁷ M.-É. BOISMARD, *Le Prologue de saint Jean* (LD 11), Paris 1953; M.-É. BOISMARD - A. LAMOUILLE, *L'évangile de Jean. Commentaire* (Synopse des quatre évangiles en français, III), Paris 1977, 71-79 (specialmente p. 76).

<p>¹In principio era il Verbo, e il Verbo era presso Dio e il Verbo era Dio. ²Egli era, in principio, presso Dio:</p>	<p>¹⁸Dio, nessuno lo ha mai visto: il Figlio unigenito, che è Dio ed è nel seno del Padre, è lui che lo ha rivelato.</p>
<p>³tutto è stato fatto per mezzo di lui e senza di lui nulla è stato fatto di ciò che esiste.</p>	<p>¹⁷Perché la Legge fu data per mezzo di Mosè, la grazia e la verità vennero per mezzo di Gesù Cristo.</p>
<p>⁴In lui era la vita e la vita era la luce degli uomini; ⁵la luce splende nelle tenebre e le tenebre non l'hanno vinta.</p>	<p>¹⁶Dalla sua pienezza noi tutti abbiamo ricevuto: grazia su grazia.</p>
<p>⁶Venne un uomo mandato da Dio: il suo nome era Giovanni. ⁷Egli venne come testimone per dare testimonianza alla luce, perché tutti credessero per mezzo di lui. ⁸Non era lui la luce, ma doveva dare testimonianza alla luce.</p>	<p>¹⁵Giovanni gli dà testimonianza e proclama: «Era di lui che io dissi: Colui che viene dopo di me è avanti a me, perché era prima di me».</p>
<p>⁹Veniva nel mondo la luce vera, quella che illumina ogni uomo. ¹⁰Era nel mondo e il mondo è stato fatto per mezzo di lui; eppure il mondo non lo ha riconosciuto. ¹¹Venne fra i suoi, e i suoi non lo hanno accolto.</p>	<p>¹⁴E il Verbo si fece carne e venne ad abitare in mezzo a noi; e noi abbiamo contemplato la sua gloria, gloria come del Figlio unigenito che viene dal Padre, pieno di grazia e di verità.</p>
<p>¹²A quanti però lo hanno accolto ha dato potere di diventare figli di Dio: a quelli che credono nel suo nome, ¹³i quali, non da sangue né da volere di carne né da volere di uomo, ma da Dio sono stati generati.</p>	

Questo modello divide il testo in una quantità enorme di piccole unità. Le raggruppa però in una figura retorica complessiva di tipo concentrico, dove i posti decisivi sono il centro (f) e gli estremi (a // a'): l'inizio e la fine si corrisponderebbero esattamente in un riferimento alla condizione del Logos nella preesistenza (presso Dio / nel seno del Padre); al centro avremmo un'indicazione antropologica, o meglio soteriologica (i credenti figli di Dio).

A questo modello si possono rivolgere alcune obiezioni di un certo peso.

È molto difficile dimostrare che gli estremi si equivalgano (il Verbo in Dio // il Figlio nel Padre): questo dipende dal significato del v 18 che è oggetto di fortissime discussioni.

Molti dei parallelismi indicati sono più apparenti che reali e sono ottenuti mediante forzature del significato: cf. b // b' (che il v 3 indichi la creazione è accettabile, ma che il v 17 possa essere inteso come indicazione della nuova creazione è altamente discutibile); c // c' (la categoria di dono per indicare il contenuto dei vv 4-5 non si impone affatto ad un esame del testo).

5.4 Strutture a spirale (o a ondate)

Queste proposte hanno il vantaggio di applicare al Prologo un modello di composizione che si trova costantemente lungo tutto il QV. Le tre tappe che questi autori identificano nel Prologo sono costituite dai vv 1-5, vv 6-14, vv 15-18⁴⁸. Il v 18 può godere di una certa autonomia.

⁴⁸ Anche Manicardi finisce per sposare questa articolazione, che fa del v 14 la conclusione del movimento centrale del prologo, mentre la sua struttura iniziale identificava il movimento centrale nei vv 6-13.

5.4.1 La proposta di M. F. Lacan (1957)⁴⁹

Ciascuna delle tre tappe (vv 1-5, vv 6-14, vv 15-18) contiene al suo interno contiene.

	A	B	C
Prima tappa	vv 1-2	v 3	vv 4-5
Seconda tappa	vv 6-8	vv 9-11	vv 12-14
Terza tappa	v 15	vv 16-17	v 18

Ciò che fa maggiormente problema in questa proposta è il depotenziamento strutturale del v 14 («E il Logos diventò carne...»): esso appare come semplice conclusione di una strofa. La collocazione del v 14 è anche il punto in qui questa proposta si diversifica rispetto ad alcune di quelle che abbiamo chiamato tematiche.

5.4.2 La proposta di I. De La Potterie (1984)⁵⁰

	A il principio	B il Verbo luce degli uomini	C le risposte	D l'oggetto della fede: il Figlio unigenito del Padre
Prima tappa (genere apocalittico o sapienziale)	in Dio vv 1-2	la luce nelle tenebre vv 3-5a	le tenebre v 5b	—
Seconda tappa (genere storico)	nella storia della salvezza vv 6-8	la luce vera v 9	gli uomini vv 10-12	vv 13-14
Terza tappa (confessione di fede)	tra i credenti v 15	—	noi tutti v 16	vv 17-18

Poniamo in parallelo i quattro momenti delle tre tappe.

«Il principio» (livello A di ogni tappa)

Prima tappa (vv 1-2) <i>il principio in Dio</i>	Seconda tappa (vv 6-8) <i>il principio nella storia della salvezza</i>	Terza tappa (v 15) <i>il principio tra i credenti</i>
¹ In principio era il Verbo, e il Verbo era presso Dio e il Verbo era Dio. ² Egli era, in principio, presso Dio:	⁶ Venne un uomo mandato da Dio: il suo nome era Giovanni. ⁷ Egli venne come testimone per dare testimonianza alla luce, perché tutti credessero per mezzo di lui. ⁸ Non era lui la luce, ma doveva dare testimonianza alla luce.	¹⁵ Giovanni gli dà testimonianza e proclama: «Era di lui che io dissi: Colui che viene dopo di me è avanti a me, perché era prima di me».

⁴⁹ M.F. LACAN, «Le Prologue de saint Jean. Ses thèmes, sa structure, son mouvement», *LumVie* 33 (1957) 91-110.

⁵⁰ Cf. I. DE LA POTTERIE, «Struttura letteraria del prologo di s. Giovanni», *Studi di cristologia giovannea* (Dabar 4; ³1992) 31-57. Originariamente apparso in *NTS* 30 (1984) 345-381.

«Il Verbo luce degli uomini» (livello B di ogni tappa)

Prima tappa (vv 3-5a) <i>il Verbo luce nelle tenebre</i>	Seconda tappa (v 9) <i>il Verbo luce vera</i>	Terza tappa
³ tutto è stato fatto per mezzo di lui e senza di lui nulla è stato fatto di ciò che esiste. ⁴ In lui era la vita e la vita era la luce degli uomini; ⁵ la luce splende nelle tenebre	⁹ Veniva nel mondo la luce vera, quella che illumina ogni uomo.	—

«Le risposte» (livello C di ogni tappa)

Prima tappa (v 5b) <i>risposta delle tenebre</i>	Seconda tappa (vv 10-12) <i>risposta degli uomini</i>	Terza tappa (v 16) <i>risposta di noi tutti</i>
e le tenebre non l'hanno vinta.	¹⁰ Era nel mondo e il mondo è stato fatto per mezzo di lui; eppure il mondo non lo ha riconosciuto. ¹¹ Venne fra i suoi, e i suoi non lo hanno accolto. ¹² A quanti però lo hanno accolto ha dato potere di diventare figli di Dio: a quelli che credono nel suo nome,	¹⁶ Dalla sua pienezza noi tutti abbiamo ricevuto: grazia su grazia.

«L'oggetto della fede: il Figlio unigenito del Padre» (livello D di ogni tappa)

Prima tappa	Seconda tappa vv 13-14	Terza tappa vv 17-18
—	¹³ i quali, non da sangue né da volere di carne né da volere di uomo, ma da Dio sono stati generati. ¹⁴ E il Verbo si fece carne e venne ad abitare in mezzo a noi; e noi abbiamo contemplato la sua gloria, gloria come del Figlio unigenito che viene dal Padre, pieno di grazia e di verità.	¹⁷ Perché la Legge fu data per mezzo di Mosè, la grazia e la verità vennero per mezzo di Gesù Cristo. ¹⁸ Dio, nessuno lo ha mai visto: il Figlio unigenito, che è Dio ed è nel seno del Padre, è lui che lo ha rivelato.

La proposta di de la Potterie non è convincente da vari punti di vista.

In generale, quando si stabiliscono dei parallelismi bisogna aver cura di valutare il residuo: un contatto tra due passaggi che trascura la maggior parte dei vocaboli presenti in essi per concentrarsi sulla comunanza unicamente di due o tre termini non può risultare convincente.

In particolare, si osservino i seguenti aspetti.

1. Il sistema lascia caselle vuote (due), o stabilisce parallelismi tra sezioni di lunghezza estremamente diversa (cf. 5b // 10-12 // 16).

2. I generi letterari suggeriti non paiono affatto convincenti.

3. La separazione tra v 12 e v 13 è piuttosto difficile da sostenere; in misura minore lo sono anche quelle tra v 9 e v 10 e tra v 5a e v 5b.

4. Giovanni Battista risulta enormemente enfatizzato: le sue due apparizioni risultano parallele ai vv 1-2!

5. La ripresa di *ho logos* in 1,14 è totalmente depotenziata.

5.4.3 La proposta di E. Manicardi

Questo autore presenta, negli anni, una certa evoluzione riguardo alla comprensione della struttura del Prologo.

a) 1984

Lo scheletro dell'articolazione

Primo movimento rotatorio: vv 1-5

Il Verbo, le sue relazioni fondamentali

- 1-2 il Verbo e *Dio*
- 3 il Verbo e *tutto ciò che esiste*
- 4-5 il Verbo, *vita e luce degli uomini*,
risplende ne *la tenebra* (conflitto con essa)

Secondo movimento rotatorio: vv 6-13

La venuta del Verbo come luce nella storia

- 6-8 Giovanni mandato per essere testimone della luce
- 9-13 il Verbo luce vera illumina venendo,
non trova accoglienza nel mondo e tra i suoi,
ma a chi lo accoglie dà potere di diventare figli di Dio

Terzo movimento rotatorio: vv 14-17

L'incarnazione, la comunità cristiana e il succedersi di due economie del dono di Dio

- 14.16-17 il Verbo si fa carne e pone la tenda tra noi,
che, contemplando la sua gloria,
riceviamo dalla sua pienezza di grazia vera (amore);
questo perché, all'economia mosaica, è succeduta
quella «mediante Gesù Cristo»
- 15 Giovanni grida anche qui la sua testimonianza al Verbo incarnato

Chiusa finale: v 18

Solo Gesù è rivelazione piena di Dio

La dinamica del testo

1. vv 1-5

Dapprima, il Logos viene presentato in termini generali, ma già qui in rapporto agli uomini.

Il punto su cui si chiude la prima parte è il tema del Logos-luce: esso viene sviluppato nella parte successiva

2. vv 6-13

Poi, il Logos viene nel mondo come luce. Nella visione giovannea, non c'è una spaccatura storica legata all'incarnazione, ma una visione globale.

Il punto su cui si chiude la seconda parte è il Logos accolto: esso viene sviluppato nella parte successiva

3. vv 14-17

Infine, il Logos viene come carne.

Anche qui Giovanni Battista grida la sua testimonianza al Logos fatto carne.

4. v 18

Una specie di giuramento che chiude il Prologo.

Osservazioni conclusive

- Un unico mistero viene ridescritto tre volte, con tre ondate successive.
- Il pensiero non procede per novità successive dopo il v 5, ma si approfondisce rendendo esplicito ciò che era implicito, mentre quello che già era esplicito viene abbandonato.
- C'è grande equilibrio tematico fra la seconda e la terza parte.

b) 1998

Le singole unità di testo

Nelle dispense del 1998 Manicardi utilizza la seguente divisione del testo, come base per l'esegesi⁵¹:

vv 1-5	le relazioni del Verbo: a Dio, a «il tutto», agli uomini	
vv 6-8	(a) <i>la testimonianza di Giovanni alla luce</i>	la luce
vv 9-13	(b) <i>la venuta del Verbo luce</i>	la luce
v 14	(b') <i>l'incarnazione del Verbo</i>	la carne
v 15	(a') <i>la testimonianza di Giovanni al Verbo incarnato</i>	la carne
vv 16-17	due economie	
v 18	Gesù rivelazione della realtà divina e del Padre	

Sulla base di queste indicazioni parrebbe da identificarsi una sezione centrale piuttosto ampia, abbracciante i vv 6-15, incorniciata da un segmento iniziale (vv 1-5) e da uno conclusivo (vv 16-17), col v 18 in funzione di sigillo. La sezione centrale (vv 6-15) sarebbe rappresentabile come un chiasmo.

L'articolazione proposta

La dispensa presenta, invece, il seguente testo strutturato (cf. pp. 99-102)

vv 1-5	le relazioni del Verbo: a Dio, a «il tutto», agli uomini
vv 1-2	a Dio
v 3	a «il tutto»
vv 4-5	agli uomini
vv 6-14	la venuta del Verbo come luce e come carne
vv 6-8	la testimonianza di Giovanni alla luce
vv 9-13	la venuta del Verbo luce
v 14	la venuta del Verbo carne
vv 15-18	le due «grazie» dalla pienezza del Verbo
v 15	testimonianza di Giovanni al verbo carne
vv 16-17	l'intrecciarsi delle due «economie»
v 18	il Dio unigenito ha aperto la via

Il punto qualificante di questa proposta è la collocazione di Giovanni Battista: con la sua testimonianza egli apre la seconda e la terza strofa, come subito dopo aprirà la parte narrativa del vangelo (1,19).

⁵¹ E. MANICARDI, *Il Prologo del Vangelo secondo Giovanni* (Vangelo e Cultura 14; Bologna 1998). L'edizione del 2001 è invariata su questo punto.

5.5 Strutture fondate sul confronto con modelli letterari greci o ebraici

5.5.1 La lirica greca (X. Léon- Dufour)

X. Léon-Dufour adotta la terminologia della lirica greca e si fonda sulla prosodia del greco del prologo⁵². Siamo davanti ad un'articolazione fondamentale in due parti (vv 1-8 e vv 9-18), che contengono ciascuna tre movimenti (strofa, mesodo e antistrofa).

	Prima parte	Seconda parte
strofa A	1-3ab (20/75)	strofa C 9-13 (40/138)
mesodo B	3c-5 (14/22)	mesodo D 14 (14/50)
antistrofa A'	6-8 (20/75)	antistrofa C' 15-18 (41/139)

Due parti di lunghezza diseguale (vv 1-8 e vv 9-18, rispettivamente 10 righe scarse e 18 righe abbondanti nel N-A) sono costituite ciascuna da due strofe (strofa e antistrofa) di lunghezza uguale: nella prima parte la strofa e la sua antistrofa (A e A') sono formate da 75 sillabe, di cui 20 toniche; nella seconda parte la strofa e la sua antistrofa (C e C') sono costituite da 138 / 139 sillabe di cui 40 / 41 toniche. Nell'uno e nell'altro caso, la strofa e la sua antistrofa inquadrano un mesodo che, nell'una e nell'altra parte, presenta il medesimo numero di sillabe toniche (14 sillabe toniche su 22 e 50 sillabe complessive). Si tratta di un testo facilmente memorizzabile.

Ecco i titoli delle sei parti individuate da X. Léon-Dufour:

I il Logos nella sua sovra-esistenza	1-3ab
luce di vita, il Logos risplende	3c-5
la testimonianza di Giovanni	6-8
II il Logos incontro agli uomini	9-13
il Logos glorioso in Gesù Cristo	14
Gesù Cristo ha rivelato il Dio invisibile	15-18

Valutazione critica

Non ci pare che le corrispondenze individuate (a / a'; c / c') abbiano un rilievo effettivo per l'interpretazione del testo. In realtà, quando passa al commento, X. Léon-Dufour dimentica questa divisione e chiama tutte le unità di testo allo stesso modo («strofa»). La sua esegesi procede in modo lineare, strofa dopo strofa, mostrando di volta in volta ciò che si acquisisce di nuovo nell'esposizione: non c'è nessun apporto all'interpretazione da parte della figura complessiva che egli ha individuato preliminarmente. Il riferimento alla lirica greca sembra pertanto servire esclusivamente a motivare il carattere facilmente memorizzabile della composizione.

«Secondo noi, in questo racconto, è l'avvenimento dell'Incarnazione che determina un prima e un dopo» (*Lecture I*, 63). Una frase di questo genere, che dà una fondamentale chiave di lettura del Prologo e pone il v 14 al punto di svolta, mostra anche al tempo stesso la non piena pertinenza della struttura proposta.

⁵² X. LÉON-DUFOUR, *Lecture I*, 43-48. Egli dipende da J. IRIGOIN, «La composition rythmique du prologue de Jean (I,1-18)», *RB* 78 (1971) 501-514.

5.5.2 L'innodia didattica ebraica (M.E. Gordley 2009)

Gordley ritiene di poter rintracciare nel prologo di Gv un esempio di un particolare tipo di innodia (innodia didattica) come strategia didattica (*instructional*), con radici nella Bibbia ebraica e negli scritti giudaici del secondo tempio, ma che pure echeggia approcci didattici del mondo greco romano⁵³.

A proposito di Boyarin (il principale autore con cui egli dialoga), Gordley ritiene contraddittorio che egli abbia collocato così nettamente i contenuti del prologo dentro il mondo concettuale ebraico, mentre ne ha negato la natura di inno. Egli inoltre dice che quanto al genere, la posizione di Boyarin (che il prologo sia un midrash) semplicemente non ha ricevuto nessuna risposta⁵⁴.

Nel complesso mi pare che il tentativo di Gordley non sia affatto convincente. Il modo in cui questo autore definisce il genere innodia didattica è estremamente generico⁵⁵: un tipo di composizione che istruisce l'uditorio, mentre loda il divino. Si tratterebbe di una vasta gamma di testi – che include salmi, inni, preghiere, poesia religiosa – il cui scopo primario è veicolare una lezione, un'idea o una verità teologica ad un uditorio umano. Una quantità di generi diversi di composizioni poetiche o religiose possono essere considerati inni didattici quando il loro contenuto ha un tono didattico e il loro stile risponde alle convenzioni inniche.

Sulla base del genere innodia didattica, Gordley crede di riconoscere una composizione in sette strofe, con tre tipi di intervento redazionale (due interludi su Giovanni Battista e un sommario editoriale conclusivo)⁵⁶:

- I. La Parola con Dio vv 1-2
- II. La Parola e la creazione vv 3-4
- III. La parola nel mondo vv 5 e 9 con interruzione
- Primo interludio su Giovanni Battista vv 6-8
- IV. Il rigetto della parola nella storia vv 10-11
- V. La ricezione della parola nella storia vv 12-13
- VI. L'esperienza della comunità della Parola incarnata v 14
- Secondo interludio su Giovanni Battista v 15
- VII. La ricezione da parte della comunità della grazia mediante Gesù Cristo
- Spiegazione e sommario editoriale v 18

L'autore rinuncia ad ipotizzare ulteriori interpolazioni: per lui si riducono alle tre indicate e non ci sono interventi all'interno dei singoli versetti.

Già dall'ipotetica struttura si vede la debolezza della proposta.

Questa disposizione focalizza tre caratteristiche centrali del movimento dinamico dell'inno: lo sviluppo dei *topoi* (*topical*), il suo sviluppo cronologico, il suo sviluppo tematico (*thematic*) / stilistico.

L'autore chiude presentando una tabella [p. 792] in cui indica quelle che, secondo lui, sono le connessioni tematiche tra la fine di ogni strofa e l'inizio della successiva. In quattro casi si tratta di parole in comune; in due di contrasto di immagini o di medesimo sfondo biblico. Come si vede la criteriologia non è omogenea.

⁵³ M.E. GORDLEY, «The Johannine Prologue and Jewish Didactic Hymn Traditions: A New Case for Reading the Prologue as a Hymn», in *JBL* 128 (2009) 781-802, qui 781.

⁵⁴ Gordley cita Hengel (2008) come uno che conosce Boyarin, ma non prende posizione in merito alla proposta di lettura di Boyarin quanto al genere del prologo. Hengel continua bellamente a parlare di inno.

⁵⁵ GORDLEY, «The Johannine Prologue and Jewish Didactic Hymn Traditions», 782-786.

⁵⁶ GORDLEY, «The Johannine Prologue and Jewish Didactic Hymn Traditions», 786-792.

5.6 La nostra opzione

Come dice ottimamente P. Bovati «sono da attuare due operazioni tra loro collegate»: [1] la delimitazione di una unità e delle sue parti; [2] la determinazione dei rapporti tra le parti, così da stabilire la figura di composizione.

Le piccole unità in cui delimitiamo il Prologo sono: vv 1-5 (Il *Logos* nei suoi rapporti con Dio e con la creazione / storia, in particolare il mondo degli uomini); vv 6-13 (Il *Logos* viene nel mondo come luce); vv 14-18 (Il *Logos* viene nella carne). La figura che ancora ci persuade maggiormente è quella di tre ondate successive: primo movimento (vv 1-5); secondo movimento (vv 6-13); terzo movimento (vv 14-18).

6. Il prologo articolato e tradotto, con note di *critica textus*

1. In principio, il Logos c'era
 e il Logos era presso Dio
 e il Logos era Dio;
 2 questi era in principio presso Dio.
 3 Tutto fu fatto per mezzo di lui
 e senza di lui fu fatta neppure una cosa che è stata fatta⁵⁷.
 4 In lui c'era⁵⁸ la vita
 e la vita era la luce degli uomini
 5 e la luce brilla nella tenebra
 e la tenebra non l'ha catturata.

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.
 9 Egli [il Logos] era la luce autentica,
 che illumina ogni uomo,
 venendo nel mondo.
 10 Egli era nel mondo,
 perché il mondo fu fatto per mezzo di lui,
 eppure il mondo non lo riconobbe.
 11 Venne tra ciò che era suo,
 eppure i suoi non lo accolsero.
 12 A quanti però lo accolsero,
 diede il potere di diventare figli di Dio⁵⁹,
 a quelli che credono nel suo nome,
 13 i quali non da sangue,
 né da volontà di carne,
 né da volontà maschile,
 ma da Dio furono generati⁶⁰.

⁵⁷ Per i problemi che sorgono da diverse possibili punteggiature dei vv 3-4, vedi il commento.

⁵⁸ Il codice sinaitico e quello di Beza, oltre alla Vetus Latina e a parte delle versioni siriane e copte, hanno il presente. Questa variante sorge come conseguenza del fatto che lo scriba ha legato l'ultimo sintagma del v. 3 (*ho gegonen*) al successivo v. 4; in questa opzione sintattica «ciò che è stato fatto in lui è vita» è più comprensibile rispetto a «ciò che è stato fatto in lui era vita».

⁵⁹ Nel testo c'è un *nominativus pendens*: «Quanti però lo accolsero, diede ad essi il potere di diventare figli di Dio».

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.
15 Giovanni testimonia su di lui
e ha gridato dicendo:
«Questi era colui del quale dissi⁶¹:
“Colui che viene dopo di me
è davanti a me
perché – prima di me – egli era”».
16 Poiché dalla sua pienezza noi tutti ricevemmo proprio grazia su grazia;
17 la legge, infatti, fu data per mezzo di Mosè,
la grazia e la verità ci furono per mezzo di Gesù Cristo.
18 Dio, nessuno l’ha visto mai;
l’Unigenito, Dio⁶², Colui che è nel grembo del Padre,
egli [lo] ha rivelato.

⁶⁰ Una variante al singolare si trova soprattutto in testimoni latini del testo: «il quale [...] fu generato». Essa sorge probabilmente dalla volontà di trovare nel prologo giovanneo un riferimento al concepimento verginale.

⁶¹ La goffaggine della costruzione sintattica ha dato origine a più di una variante scribale: «e ha gridato dicendo: “Questi era colui che viene dopo di me, il quale è davanti a me...”»; «e ha gridato dicendo – costui era colui che disse [ciò] –: “Colui che viene dopo di me è davanti a me...”».

⁶² Una *lectio facillior* reca «Figlio» al posto di «Dio» e suona: «il Figlio unigenito». La *lectio* «Unigenito Dio» va preferita anche per la migliore attestazione nella tradizione manoscritta.

INDICE

1. La relazione tra il prologo e il vangelo	1
2. Critica testuale	3
2.1 La punteggiatura dei vv 3-4	3
2.2 Plurale o singolare al v 13?	4
2.3 «Figlio unigenito» o «Dio unigenito» al v 18?	4
2.3.1 Critica esterna.....	5
2.3.2 Critica interna	5
3. Le radici della concezione giovannea del Logos divino.....	5
3.1 L'uso di logos [hrêma] fuori del QV	5
3.1.1 Gli altri scritti giovannei (1Gv e Ap)	5
3.1.2 Il resto del NT	6
3.1.3 L'AT.....	6
3.2 Le radici della cristologia del giovannea	6
3.2.1 Gv e lo gnosticismo.....	7
3.2.2 Gv e il pensiero ellenistico extrabiblico.....	7
3.2.3 Gv e il giudaismo tradizionale	8
3.3 Origine dell'idea di un Logos personale e preesistente	9
3.3.1 Gv e la concezione stoica del Logos	9
3.3.2 La teologia veterotestamentaria della parola / sapienza / Torah	10
3.3.3 La teologia «binitaria» del giudaismo (palestinese) dei secoli a cavallo della nostra era.....	12
4. Un confronto con l'inizio dei sinottici	20
4.1 Il vangelo secondo Marco	20
4.1.1 Il titolo del vangelo (Mc 1,1)	20
4.1.2 Il «prologo» narrativo del vangelo (Mc 1,2-13).....	21
4.2 Il vangelo secondo Matteo	21
4.2.1 Mt 1,1 «Libro della genesi di Gesù Cristo»	21
4.2.2 Mt 1,1-17	21
4.3 Il vangelo secondo Luca	21
5. Struttura del Prologo.....	21
Premessa: le indagini sulla diacronia del prologo.....	22
5.1 Strutture che ricorrono ad ipotesi diacroniche	22
5.1.1 Gese (1977), Hofius (1987), Hengel (2008)	22
5.2 Strutture tematiche	23
5.3 Strutture concentriche	23
5.4 Strutture a spirale (o a ondate)	24
5.4.1 La proposta di M. F. Lacan (1957).....	25
5.4.2 La proposta di I. De La Potterie (1984)	25
5.4.3 La proposta di E. Manicardi.....	27
5.5 Strutture fondate sul confronto con modelli letterari greci o ebraici	29
5.5.1 La lirica greca (X. Léon- Dufour)	29
5.5.2 L'innodia didattica ebraica (M.E. Gordley 2009)	30
5.6 La nostra opzione	31
6. Il prologo articolato e tradotto, con note di <i>critica textus</i>	31