

Approccio a un testo neotestamentario: lettura del prologo di Giovanni

Mara Aschei

Obiettivo:	riorientare le conoscenze linguistiche, specificamente lessicali, acquisite dagli allievi, al fine di accostare in modo critico un'opera in lingua greca appartenente a un sistema culturale non ellenistico
Destinatari:	studenti di un 3° anno di triennio liceale
Metodo:	lettura di fonti scritte – esegesi testuale
Strumenti:	lezioni frontali
Tempi di attuazione:	3 ore

1. Premessa didattica

La letteratura del cosiddetto Nuovo Testamento occupa di norma un breve capitolo nella trattazione manualistica dell'ultimo periodo della letteratura greca. Gli studenti vi si accostano con le precomprensioni assunte dalla frequentazione dei testi dell'Ellenismo e di Roma, cioè di testi inseriti in una letteratura colta, rivolta a un pubblico colto, organizzata in un sistema consolidato, articolato e sofisticato di generi e di infrazioni ai generi.

Trascurando, naturalmente, le scritture poetiche, come pure la trattatistica scientifica e filosofica, resta agli allievi come parametro di confronto per i Vangeli la prosa di narrazione, storiografica, biografica o romanzesca. Di norma infatti non è affrontata con adeguati strumenti la trattazione della *Septuaginta* e non è fatta oggetto di studio l'opera di Filone di Alessandria.

In qualche caso la precomprensione dei Vangeli può essere costituita dalla prassi omiletica e catechistica corrente, con tutte le riserve del caso.

Il problema didattico consiste dunque nella necessità di suggerire un approccio ai Vangeli almeno criticamente prudente, partendo da una lettura rigorosa del testo, attenta a cogliere in esso l'eco di un *humus* culturale non greco o non solo greco. Il testo deve essere postillato con pazienza e con disponibilità intellettuale a operare una sorta di rivoluzione di una serie di precomprensioni; il testo va innanzitutto correttamente collocato o "ri-collocato" storicamente.

Dal punto di vista culturale, l'interesse più significativo dell'operazione per un liceale è offerto allora da due prospettive:

- sottoporre a rilettura critica gli strumenti posseduti per lo studio della letteratura è un'importantissima acquisizione culturale;
- accostare gli scritti dedicati alla figura di Gesù significa porsi al punto di insorgenza di un fenomeno – un macroevento di portata epocale - che condizionò la storia a venire del bacino del Mediterraneo e di tutto l'Occidente.

Sarà escluso da questo lavoro didattico l'esame dell'aspetto dottrinario, che compete ad altra sede.

2. Il "genere letterario" dei Vangeli

Con gli scritti neotestamentari si affaccia alla storia della letteratura occidentale più conosciuta una realtà di uomini radicati in un ambiente antropologico altro, all'interno del quale il dato della fede e della religione era costitutivo, una fede e una religione diverse da quelle del paganesimo, sia tradizionale sia considerato nelle sue interpretazioni sincretistiche di età imperiale.

Il problema della fisionomia testuale dei Vangeli fu inizialmente studiato con gli strumenti della filologia lachmanniana, alla ricerca della loro reciproca dipendenza e o della dipendenza comune da altre fonti scritte.

Dagli anni Venti del secolo scorso i Vangeli furono studiati con acribia dal punto di vista della loro composizione (*Formgeschichte*): analisi della struttura, esame dei materiali confluiti nella loro stesura, criteri di selezione adottati dall'estensore, valore semantico delle modalità della narrazione.

La tradizione del materiale evangelico fu poi contestualizzata nel giudaismo, nelle radici veterotestamentarie, nell'organizzazione "sociale" delle comunità cristiane.

Che tratti deve avere allora il quadro ermeneutico di riferimento per la presentazione dei Vangeli? È possibile selezionare alcune linee guida essenziali:

- I Vangeli non sono un genere appartenente al sistema letterario individuato dall'attività di edizione e di studio dei testi svolta ad Alessandria d'Egitto e poi impostosi, in lingua nazionale, anche a Roma.
- I Vangeli, nello specifico quello di Giovanni, nascono in un contesto nutrito di cultura biblica e giudaica.
- Il loro pubblico e contemporaneamente il loro "committente" è una specifica comunità cristiana, storicamente determinata e caratterizzata.
- Nessun Vangelo si prefigge esaustività alcuna in rapporto all'argomento affrontato.
- I testi del cosiddetto Nuovo Testamento erano immersi in un flusso ben più abbondante di produzione e di circolazione di scritti sulla figura di Gesù di Nazareth: alcuni di tali scritti ci sono pervenuti sotto il nome di "apocrifi" (cioè "segreti" perché per lo più destinati ad adepti di gruppi gnostici).
- La selezione dei testi fondamentali – chiamati poi canonici – per la comunità cristiana è opera della comunità stessa, della chiesa, intesa come insieme di comunità locali in costante interazione reciproca: il "canone" viene elaborato progressivamente e lungamente nel corso del II secolo, per esigenze prioritariamente legate alla necessità di preservare il tessuto delle comunità locali dal rischio della parcellizzazione in ἀιρέσεις, cioè in interpretazioni particolaristiche della figura del Cristo e del suo insegnamento.

Siamo quindi del tutto all'interno delle comunità cristiane. Particolarmente forte e pregiudiziale è il peso del pubblico d'elezione e delle problematiche in gioco nel periodo della stesura dei Vangeli, nati da e per gruppi di credenti ancora di estrazione giudaica. Compagno infatti all'interno dei testi allusioni che non sarebbero spiegabili o risulterebbero oscure a un tentativo di ermeneutica "universalistica" o "tradizionale".

Che cosa ci "raccontano" i Vangeli? Di fatto molto poco. La narrazione riguarda prioritariamente – nel senso brutale del numero di righe – i momenti dell'arresto, della condanna e dell'esecuzione capitale del Maestro; include poi qualche discorso e qualche azione terapeutica dello stesso nel corso di quella che si chiama la predicazione. I dati relativi alla sua vicenda biografica precedente la predicazione sono del tutto disattesi in due casi su quattro, Marco e Giovanni, sono ridotti a pochi elementi sulla nascita in Matteo e a un paio di quadri sull'infanzia in Luca. Giovanni contiene qualche episodio originale ma trascura molto delle altre tre narrazioni (che, per la stretta affinità strutturale o addirittura espositiva, sono considerate sinottiche).

3. I prologhi dei Vangeli

L'incipit di ognuno dei Vangeli risulta particolarmente significativo per intendere l'opera nel suo complesso, tanto da poter costituire lo *specimen* preferenziale per una lettura antologica.

Di un vera e propria sezione incipitaria programmatica, se così intendiamo essere un "prologo", si può parlare solo per il testo di Luca, che ha le movenze di uno storiografo, dato che indica argomento, metodo e scopo della propria opera:

KATA ΛΟΥΚΑΝ

ΕΠΕΙΔΗ ΠΕΡ πολλοὶ ἐπεχείρησαν ἀνατάξασθαι διήγησιν περὶ τῶν πεπληροφορημένων ἐν ἡμῖν πραγμάτων, [2] καθὼς παρέδωσαν ἡμῖν οἱ ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρέται γενόμενοι τοῦ λόγου, [3] ἔδοξε κάμοι παρηκολουθηκότι ἄνωθεν πᾶσιν ἀκριβῶς καθεξῆς σοι γράψαι, κράτιστε Θεόφιλε, [4] ἵνα ἐπιγνῶς περὶ ὧν κατηχήθης λόγων τὴν ἀσφάλειαν.

"Poiché molti hanno posto mano a stendere un racconto degli avvenimenti successi fra di noi, come ce li hanno trasmessi coloro che ne furono testimoni fin da principio e divennero ministri della parola, così ho deciso anch'io di

fare ricerche accurate su ogni circostanza fin dagli inizi e di scriverne per te un resoconto ordinato, illustre Teofilo, perché ti possa rendere conto della solidità degli insegnamenti che hai ricevuto." (trad. Cei)

Luca posiziona il proprio lavoro all'interno di un ampio contesto di narrazioni (διήγησιν) dei fatti (πραγμάτων) compiuti (πεπληροφορημένων – ma il verbo, che nella traduzione greca della Bibbia, la cosiddetta *Septuaginta* o versione dei LXX, significa "soddisfare completamente", è un *hapax* in Luca; esso sembra alludere al "pieno compimento" di qualcosa) all'interno della comunità cristiana (ἐν ἡμῖν). Tali narrazioni erano conformi alla tradizione (καθὼς παρέδοσαν) consegnata dai testimoni autoptici, servitori della "Parola". Il contesto è pertanto rigorosamente ecclesiale e lo scopo è la custodia della tradizione dell'insegnamento degli apostoli. Il metodo di lavoro è chiarito subito dopo, con espressioni tradizionali per designare lo scrupolo documentario (cfr. ad es. Platone *Timeo* 23d e 24a): relazionare gli eventi con accuratezza (ἀκριβῶς) in modo consequenziale (καθεξῆς) a partire da un momento remoto (ἄνωθεν). Lo scopo è esplicitamente catechetico: il destinatario, che, nonostante il nome teoforico (Θεόφιλε), non è escluso corrisponda a una precisa individualità, deve poter rendersi conto dei contenuti della propria istruzione cristiana.

Luca ricorre a termini propri della tradizione storiografica – e ormai di scuola – pagana (πραγμάτων, ἀκριβῶς) per definire in realtà un compito nuovo: la custodia della memoria storica su cui si fonda la fede della comunità religiosa.

La narrazione lucana deve essere letta in stretta continuità con gli *Atti degli apostoli*, il cui paragrafo iniziale richiama sinteticamente il contenuto e la natura dello scritto precedente:

ΠΡΑΞΕΙΣ ΑΠΟΣΤΟΛΩΝ

Τὸν μὲν πρῶτον λόγον ἐποίησά μιν περὶ πάντων, ὧ Θεόφιλε, ὧν ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς ποιεῖν τε καὶ διδάσκειν ἄχρι ἧς ἡμέρας ἐντειλάμενος τοῖς ἀποστόλοις διὰ πνεύματος ἁγίου οὓς ἐξελέξατο ἀνελήφθη . . .

"Nel primo libro ho già trattato, o Teofilo, di tutto quello che Gesù fece e insegnò dal principio fino al giorno in cui, dopo aver dato istruzioni agli apostoli che si era scelti nello Spirito Santo, egli fu assunto in cielo..." (trad. Cei)

La storia dell'insegnamento (διδάσκειν) e delle azioni compiute da Gesù fa dunque parte di un unico racconto (λόγον) assieme alle realizzazioni storiche (πράξεις) degli apostoli: la prospettiva ecclesiologica si accampa con particolare evidenza.

I capitoli iniziali degli altri due sinottici, Matteo e Marco, sono invece molto particolari e lasciano sconcertato il lettore che si attenda l'*incipit* di una biografia o di un testo storiografico:

ΚΑΤΑ ΜΑΘΘΑΙΟΝ

ΒΙΒΛΟΣ γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ Δαυειδ υἱοῦ Ἀβρααμ.

[2] Ἀβραὰμ ἐγέννησεν τὸν Ἰσαὰκ,
Ἰσαὰκ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰακώβ,
Ἰακώβ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰούδαν. . .

Matteo titola il proprio lavoro "libro della generazione (γενέσεως) di Gesù il Messia, figlio di Davide, figlio di Abramo" (o: "attestazione della nascita ecc."), riproducendo una formula della *Septuaginta* (a Gen. 5,1 essa introduce la genealogia da Adamo fino a Noè); poi stila una genealogia discendente a partire da Abramo ("Abramo generò Isacco / Isacco generò Giacobbe / Giacobbe generò Giuda...") fino a Maria, "dalla quale fu generato Gesù chiamato Cristo" (ἐξ ἧς ἐγεννήθη Ἰησοῦς ὁ λεγόμενος Χριστός v.16).

Un pubblico che non provenga da una cultura giudaica non comprende la portata del discorso: Matteo sta dichiarando che Gesù è l'"Unto" di Dio, il consacrato, colui che realizza le attese escatologiche di Israele, il messia davidico, che porta a compimento la profezia del regno.

Il popolo eletto aspettava infatti o un grande riformatore religioso (il messia di Aronne) o un grande riformatore politico (il messia di Davide). In Gesù si compiono appieno anche la promessa fatta ad Abramo e tutta la storia della salvezza, che la sequela di nudi nomi, ripartita in tre gruppi di quattordici generazioni ciascuno accuratamente costruiti (da Abramo a Davide, da Davide alla deportazione a Babilonia, dalla deportazione a Babilonia a Gesù), sintetizza in modo significativo per un lettore del Vecchio Testamento. Il

"prologo" annuncia infatti una prospettiva cristologica e anticipa il tema teologico e ecclesiologico del "regno di Dio" che è al centro del primo Vangelo e specificamente del capitolo 5, il cosiddetto "discorso della montagna". Matteo scrive pertanto idealmente una sorta di continuazione dell'Antico Testamento, facendo della comunità cristiana l'unica vera erede delle promesse antiche, in polemica con il Tempio.

KATA MAPKON

ΑΡΧΗ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ .

[2] Καθὼς γέγραπται ἐν τῷ Ἠσαΐα τῷ προφήτῃ
Ἰδοὺ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου
σου,

ὡς κατασκευάσει τὴν ὁδὸν σου·

[3] Φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ

Ἐτοιμάσατε τὴν ὁδὸν Κυρίου,
εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους αὐτοῦ,

[4] ἐγένετο Ἰωάννης ὁ βαπτίζων ἐν τῇ ἐρήμῳ κηρύσσων βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν.

"Inizio del vangelo di Gesù Cristo (figlio di Dio). Come è scritto nel profeta Isaia: *Ecco, io mando il mio messaggero davanti a te, / egli ti preparerà la strada. / Voce di uno che grida nel deserto: preparate la strada del Signore, / raddrizzate i suoi sentieri*, si presentò Giovanni a battezzare nel deserto, predicando un battesimo di conversione per il perdono dei peccati." (trad. Cei)

Marco entra in argomento senza mediazioni chiarificatrici e titola la sua opera "inizio (o fondazione) della buona notizia di Gesù il Messia"; poi cita, con una formula introduttoria tipica (καθὼς γέγραπται), un passo di Isaia (40,3), che fu sfruttato anche nel "Libro della comunità" dagli Esseni di Qumran, un movimento religioso separato riformatore, nato attorno alla prima metà del II sec. a.C., in polemica violenta con gli ambienti ufficiali del Tempio, che erano accusati di connivenza col potere straniero. Il richiamo al deserto (ἐν τῇ ἐρήμῳ) è denso di significati per un credente di matrice giudaica: il deserto è lo spazio della peregrinazione dell'Esodo, il deserto è in Ebraico il *midbar* il "luogo della parola", ambito privilegiato dell'incontro con il Signore e luogo profetico per eccellenza. Una comunità essena di tipo monastico aveva scelto di vivere nel deserto.

Poi Marco comincia a raccontare dalla predicazione di Giovanni, che viene perciò presentato come l'immediato precursore del Messia e non come un capo religioso autonomo, come viceversa molti ancora lo consideravano. "Buona novella" è la notizia escatologica iniziata da Giovanni e predicata da Gesù; la scelta del profeta Isaia non è casuale, perché Isaia parlava di un annuncio profetico di rinnovamento, così come proponeva un'interpretazione della figura messianica come "servo sofferente di Jahvè", prossima alla rappresentazione di Gesù crocifisso del cap.15,25. Con Marco la memoria stessa di Gesù diventa peraltro "buona novella" e deposito della fede per la comunità.

I prologhi dei sinottici comunicano pertanto implicitamente ben più di quanto dicano: essi annunciano il taglio cristologico e ecclesiologico dell'opera.

4. Il prologo del Vangelo di Giovanni

Il testo che Giovanni costruisce sulla figura del Cristo si discosta dai sinottici per non pochi elementi della narrazione. Anche il suo *incipit* è particolare, suggestivo e denso di significati; spesso esso è accostato come si accosterebbe un discorso filosofico greco: l'insistita ripetizione del termine λόγος, infatti, spontaneamente può richiamare un concetto portante della filosofia stoica e la scrittura curata e molto meno essenziale di quella dei sinottici induce a leggerlo come un testo letterario della tradizione greca.

KATA ΙΩΑΝΗΝ

ΕΝ ΑΡΧΗ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. [2] Οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν. [3] πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν. [4] ὁ γέγονεν ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, καὶ ἡ

ζωή [5] ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων· καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν. [6] Ἐγένετο ἄνθρωπος ἀπεσταλμένος παρὰ θεοῦ, [7] ὄνομα αὐτῷ Ἰωάννης· οὗτος ἦλθεν εἰς μαρτυρίαν, ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός, ἵνα πάντες πιστεύσωσιν δι' αὐτοῦ. [8] οὐκ ἦν ἐκεῖνος τὸ φῶς, ἀλλ' ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός. [9] Ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον. [10] ἐν τῷ κόσμῳ ἦν, καὶ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω. [11] Εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν, καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον. [12] ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν, ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι, τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ, [13] οἱ οὐκ ἐξ αἱμάτων οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκὸς οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρὸς ἀλλ' ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν. [14] Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός, [15] πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας· Ἰωάννης μαρτυρεῖ περὶ αὐτοῦ καὶ κέκραγεν λέγων οὗτος ἦν ὃν εἶπον Ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἔμπροσθέν μου γέγονεν, ὅτι πρῶτός μου [16] ἦν· ὅτι ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν, [17] καὶ χάριν ἀντὶ χάριτος· ὅτι ὁ νόμος διὰ Μωυσέως ἐδόθη, ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο. [18] θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε· μονογενὴς θεὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς ἐκεῖνος ἐξηγήσατο.

"In principio era il Verbo, / e il Verbo era presso Dio / e il Verbo era Dio. / Egli era in principio presso Dio; tutto è stato fatto per mezzo di lui, e senza di lui niente è stato fatto di tutto ciò che esiste. / In lui era la vita / e la vita era la luce degli uomini; / la luce splende nelle tenebre, / ma le tenebre non l'hanno accolta. / Venne un uomo mandato da Dio / e il suo nome era Giovanni. / Egli venne come testimone / per rendere testimonianza alla luce, / perché tutti credessero per mezzo di lui. / Egli non era la luce, / ma doveva rendere testimonianza alla luce. / Veniva nel mondo / la luce vera, / quella che illumina ogni uomo. / Egli era nel mondo, / e il mondo fu fatto per mezzo di lui, / eppure il mondo non lo riconobbe. / Venne fra la sua gente, / ma i suoi non l'hanno accolto. / A quanti però l'hanno accolto, ha dato potere di diventare figli di Dio: / a quelli che credono nel suo nome, / i quali non da sangue, / né da volere di carne, / né da volere di uomo, / ma da Dio sono stati generati. / E il Verbo si fece carne / e venne ad abitare in mezzo a noi; / e noi vedemmo la sua gloria, gloria come di unigenito dal Padre, / pieno di grazie e di verità. / Giovanni gli rende testimonianza / e grida: 'Ecco l'uomo di cui io dissi: / Colui che viene dopo di me / mi è passato avanti, / perché era prima di me'. / Dalla sua pienezza noi tutti abbiamo ricevuto / e grazia su grazia. / Perché la legge fu data per mezzo di Mosè, / la grazia e la verità vennero per mezzo di Gesù Cristo. / Dio nessuno l'ha mai visto: / proprio il Figlio unigenito, / che è nel seno del Padre, / lui lo ha rivelato." (trad. Cei)

Giovanni comincia senza un titolo, senza dichiarazioni programmatiche. Colpisce la ripetizione insistita di alcune parole e comunque il carattere in generale ridondante del testo. In effetti non si tratta di una pagina di prosa narrativa, bensì della rielaborazione di un inno cristologico, tratto evidentemente dalla prassi della preghiera comunitaria e simile a quello inserito da Paolo nella *Lettera ai Colossesi* 1.15-20 (si confronti anche la nota testimonianza, relativa a epoca più tarda, di Plinio il Giovane *Ep.*10,96.7).

Una grafica efficace consente di evidenziare i blocchi compositivi e l'andamento del testo (per la partizione del passo si rimanda al commentario al Vangelo di Giovanni indicato nella nota bibliografica): il passo è articolato in versetti, scanditi da anafore di costrutti e di singole parole, da parallelismi e da una sorta di cadenza, come accade anche nella poesia ebraica dei salmi. Alcuni passaggi (evidenziati in blu) hanno invece un tono prosastico: sono accomunati dal tema trattato, la figura di Giovanni il Battizzatore, e sono chiari inserti di natura diversa entro il tessuto della preghiera cristologica.

ΕΝ ΑΡΧΗ ἦν ὁ λόγος,
καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν,
καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος.

[2] Οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν.

[3] πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο,
καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ
ἓν. [4] ὃ γέγονεν.

ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν,

καὶ ἡ ζωὴ [5] ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων·

καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν.

[6] Ἐγένετο ἄνθρωπος ἀπεσταλμένος παρὰ θεοῦ, [7] ὄνομα αὐτῷ Ἰωάννης· οὗτος ἦλθεν εἰς μαρτυρίαν, ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός, ἵνα πάντες πιστεύσωσιν δι' αὐτοῦ. [8] οὐκ ἦν ἐκεῖνος τὸ φῶς, ἀλλ' ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός.

[9] Ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν

ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον

ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον.

[10] ἐν τῷ κόσμῳ ἦν,

καὶ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο,
καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω.

[11] Εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν,
καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον.

[12] ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν, ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι, τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ, [13] οἱ οὐκ ἐξ αἱμάτων οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκὸς οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρὸς ἀλλ' ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν.

[14] Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο
καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν,
καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ,
δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός,

[15] πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας·

Ἰωάννης μαρτυρεῖ περὶ αὐτοῦ καὶ κέκραγεν λέγων οὗτος ἦν ὃν εἶπον· Ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἔμπροσθέν μου γέγονεν, ὅτι πρῶτός μου [16] ἦν·

ὅτι ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν,

[17] καὶ χάριν ἀντὶ χάριτος·

ὅτι ὁ νόμος διὰ Μωϋσέως ἐδόθη, ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο. [18] θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε· μονογενὴς θεὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς ἐκεῖνος ἐξηγήσατο.

Problemi testuali preliminari:

- v.1-2 πρὸς + acc. nella lingua della *koinè* equivale a παρὰ + dat.
- v.3 δι' αὐτοῦ "per tramite di lui" ma l'interpretazione è problematica: il λόγος è uno strumento? È un archetipo? È compartecipe?
- v.3-4 Il problema della punteggiatura: καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν. [4] ὁ γέγονεν ἐν αὐτῷ ζῳῇ ἦν "e senza di lui non fu neppure una cosa. Ciò che è in lui era vita" oppure: καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν [4] ὁ γέγονεν. ἐν αὐτῷ ζῳῇ ἦν "e senza di lui non fu neppure una cosa che è. In lui era la vita"? Gli gnostici partivano dalla prima ipotesi, pensando a un eone ζωῆ, ma il contesto giovanneo non sembra offrire elementi per un'interpretazione cosmologica. La durezza sintattica ha fatto pensare a un originale aramaico.
- v.5 καταλαμβάνω non va inteso nel senso di "sopraffare" bensì in quello di "afferrare, comprendere" (cfr. Atti 4,13; 10,34; 25,25; Efes.3,18).
- v.9 a cosa deve essere concordato il participio ἐρχόμενον? Al neutro τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, come di norma si intende? In tal caso si ottiene una sorta di tempo perifrastico con l'ausiliare ἦν. Il soggetto può essere sia τὸ φῶς che λόγος, sottinteso; allora τὸ φῶς sarebbe il nome del predicato, espanso dal participio, con la funzione di aggiungere una spiegazione. Non è da escludersi però che il participio sia maschile e vada concordato a ἄνθρωπον: esiste infatti un'espressione rabbinica "uno che viene al mondo" per designare un essere umano. Il verbo φωτίζει ("illumina") è attribuito dalla Bibbia alla Sapienza di Dio e ha significato soteriologico.
- v.9-10 la parola κόσμος indica la realtà degli uomini; evidentemente nel contesto non ha accezione solo negativa. Si dice però che esso non "conobbe" (ἔγνω) il λόγος; "conoscere" nella tradizione giudaica non è un atto prioritariamente intellettuale, bensì è "accoglienza" e "osservanza" della parola di Dio, della Torah (cfr. ad es. Sap.9,9-19 e Eccl.1,6-18).
- v.11 εἰς τὰ ἴδια deve significare "nella sua proprietà", cioè nel popolo di Israele, che è "proprietà" di Dio. Così pure gli ἴδιοι non devono essere gli "eletti" secondo la terminologia gnostica, perché il senso del passo si oscurerebbe; ἴδιοι sono ancora il popolo che è proprietà di Dio. Il tono del passaggio è dunque polemico.
- v.13 οὐκ ἐξ αἱμάτων οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκὸς è espressione semitica per indicare semplicemente quanto è ribadito dal sintagma successivo, ἐκ θελήματος ἀνδρὸς.
- v.14 ἐγένετο, come al v.6, indica la comparsa in un momento preciso della storia; non si tratta di un'apparizione divina ma di una reale "incarnazione". Il nesso χάρις καὶ ἀλήθεια è veterotestamentario (cfr. Es.34,6) ed è riferito al modo di agire di Dio; traduce due parole ebraiche, la seconda delle quali, ἀλήθεια, non allude a una verità di tipo gnoseologico od ontologico ma designa semplicemente la "fedeltà" di Dio.
- v.15: esiste una variante testuale ὁ εἰπὼν in luogo di ὃν εἶπον. Di norma non è accolta perché evidentemente considerata correzione che introduce una ridondanza inutile e rende oscuro il

passaggio, spostando in avanti l'inizio della citazione delle parole di Giovanni il Battezzatore: "(proclama dicendo, costui è) colui che dice..."

- v.18 εἰς τὸ κόλπον τοῦ πατρὸς è immagine biblica e riprende la dichiarazione iniziale dell'inno: il "seno" è immagine veterotestamentaria per il matrimonio, per il bimbo al seno della madre, per la cura che Dio ha di Israele (Num.11,12). Il significato figurato nel NT è in Lc 16,22 ("nel seno di Abramo") che è immagine rabbinica. Il verbo ἐξηγέομαι (ἐξηγήσατο) nel mondo ellenistico pagano è il verbo della rivelazione di divinità oracolari, ma presso autori di cultura giudaica, come Flavio Giuseppe, indica semplicemente l'attività di interpretazione della Bibbia, come veniva praticata dai rabbini. In *Ecclesiastico* 43,35 (testo non accolto nel canone della Bibbia ebraica ma presente nella *Septuaginta*) διηγήσεται è il "rendere conto" della visione di Dio.

Come la trascrizione in versetti palesa, il testo stesso mette in evidenza le proprie parole-chiave, secondo una modalità espositiva o "argomentativa" tipica dei testi sapienziali veterotestamentari: tornare e ritornare sullo stesso termine, o su termini ad esso affini, oppure richiamare in opposizione termini antitetici, per ribadire non un concetto astratto ma un nucleo di pensiero e di riflessione, sfaccettato e non riconducibile a una definizione o a una formula.

Alcune parole messe in evidenza hanno un peso consistente nella letteratura greca, ad esempio ἀρχή, λόγος, κόσμος, σὰρξ, δόξα; viceversa altre parole, se interpretate alla luce del lessico greco più praticato, sembrano essere soprattutto immagini esornative o suggestive (ζωή, φῶς, σκοτία, σκηνόω). È doveroso però verificare quale fosse la reale intenzione comunicativa dell'autore, illuminando qualche elemento della sua cultura d'origine.

Termini filosofici greci

Ἄρχη indica nel pensiero greco la "origine prima" la "nascita" (γένεσις) e in quanto tale è, assieme al proprio binomio opposto "fine / distruzione" (τέλος / φθορά), parte di ciò che è "non indefinito" (οὐκ ἄπειρον). Nel pensiero cosmofisico indica l'elemento o gli elementi che costituiscono per combinazioni varie la realtà. Esprime inoltre, secondo un'accezione meno marcata, l'inizio cronologico. Nel pensiero stoico le ἀρχαί sono il dio e la natura (θεός e ὕλη) e le altre realtà che i Romani tradussero *ratio*, *mens* e *lex* (λόγος, νοῦς, κοινὸς νόμος). Nella Bibbia greca dei LXX ἀρχή indica l'inizio temporale, qualche volta il dominio o la potenza politica.

Nel prologo giovanneo il rimando è però inevitabilmente all'inizio del libro della Genesi *bereshit bara elohim*, tradotto in greco dai LXX ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεός κτλ. La ἀρχή è dunque il tempo senza tempo che preesiste al tempo della storia, il tempo nel quale Dio "parla" e gli oggetti del mondo prendono forma. Il λόγος viene dunque posto da Giovanni "accanto a Dio" all'atto dell'ordinamento del mondo.

Λόγος, al di là dei significati concreti di "raccolta" e di "calcolo" e poi di "riflessione" "narrazione" "discorso", assume un significato molto forte, com'è noto, dalla seconda metà del secolo V: "capacità di pensare, processo razionale, ragione". Diviene così uno dei concetti chiave della filosofia greca e nella tarda antichità assume a un significato cosmologico. Secondo gli Stoici il λόγος impronta di sé il mondo, è la natura del dio e dell'uomo, cioè esprime la struttura del reale; è connesso ai concetti di *providentia* (πρόνοια) e di mondo (κόσμος); lo ὀρθὸς λόγος è il "comportamento morale secondo ragione".

Per i neoplatonici il λόγος è emazione del νοῦς, forma eterna del mondo intellegibile, cui l'uomo deve elevarsi.

In Filone, importante teologo di Alessandria (di poco più anziano di Gesù) che tentò una mediazione fra giudaismo ed ellenismo, il λόγος è "divino" ma non è Dio: sta in una posizione intermedia fra Dio e creato, è "archetipo" (ἀρχέτυπον παράδειγμα) e "strumento divino" (ὄργανον θεοῦ).

L'epoca di Giovanni subiva certo l'influenza della Gnosi, cioè di una corrente di pensiero altamente speculativo e esoterico, di impianto dualista, con pretese di spiegazione totale della struttura del reale, nell'ambito della quale il concetto di λόγος era centrale; tale λόγος era però sovrapposto al concetto di νοῦς e rientrava nel sistema complesso di eoni e di emanazioni che strutturavano tutta l'ontologia.

Nel prologo di Giovanni, vista l'eco scoperta dell'inizio della *Genesis*, è impossibile non pensare che λόγος sottintenda in qualche misura la ricchezza del termine ebraico *dabar*, la "parola datrice di vita" di Dio. *Dabar* è un concetto che il Greco dei LXX rende con λόγος e con ῥήματα ma con una pesante perdita di

significato: *dabar* è "parola che esprime il fondo di sostanza di un fatto". Le parole (*debarim*) dei profeti hanno funzione di rivelazione della volontà di Dio perché derivano dall'ascolto della "parola" di Dio stesso. Inoltre nei salmi (ad esempio il salmo 119) il termine *dabar* e il plurale *debarim* indicano la legge divina, la Torah: i LXX traducono infatti alternativamente *dabar* con λόγος e con νόμος. Nelle cerchie rabbiniche dell'epoca dei Gesù e dei protocristiani (Paolo stesso era un rabbino) era molto importante la riflessione sulla portata della Torah: si discuteva della sua creazione anteriormente all'esistere del mondo, e l'interpretazione della Torah, attraverso la tradizione, regolava attimo per attimo la vita del fedele. Per i rabbini inoltre la Torah tendeva spesso a identificarsi con la "sapienza" di Dio (σοφία nei LXX e *hokma* nella Bibbia ebraica) che nella riflessione sapienziale (*Ecclesiastico, Proverbi*) era personificata, in un linguaggio immaginifico, accanto a Dio all'atto della creazione.

Nel prologo Giovanni usa il termine λόγος in senso assoluto, come non farà mai più nel suo Vangelo. È dunque l'inno cristologico che veicola tale lettura del Cristo: egli è la "Parola" non nel senso semplice della Torah e della *Hokma* di Dio, ma in quanto persona divina.

Κόσμος significa come è noto "ordine" o "ornamento". Il valore, poi comune nei σοφοί, di "universo" è ancora incerto all'altezza dei fisiologi come Anassimene. È viceversa pienamente associato in Platone ed è probabilmente di ascendenza pitagorica. Per gli Stoici è concetto positivo: esso è la realtà intera e l'universo in quanto pervaso dalla mente divina. La parola compare nei LXX solo negli scritti più recenti, già concepiti in Greco, nel significato di "universo". Nel testo di Giovanni, invece, si riferisce alla realtà degli uomini contrapposta a Dio: non siamo certo in presenza di una visione dualista, perché il λόγος entra nel κόσμος, ma il κόσμος non ha affatto la connotazione che aveva nel pensiero stoico.

Σάρξ nella speculazione filosofica greca, a sua volta per altro radicata nell'antropologia tradizionale di Omero e della poesia, è contrapposta a ψυχή come lo è il σῶμα. Essa rappresenta la parte più bassa dell'uomo, che la mente e l'anima devono tenere sotto controllo. Infatti nell'interpretazione "volgare" dell'epicureismo, contro la quale polemizza Cicerone, il piacere (ἡδονή) viene identificato *tout court* con quello triviale della "carne" (ἡδονή σαρκός). Se il termine fosse da intendersi secondo la filosofia greca, il discorso di Giovanni risulterebbe per lo meno oscuro: il λόγος non potrebbe essersi "degradato" facendosi "carne".

Nei LXX, però, la parola σάρξ traduce, nella maggioranza dei casi, l'ebraico *basar*, che indica semplicemente l'uomo nella sua natura fragile e concreta, a fronte di Dio, senza nessuna connotazione negativa e senza un'intonazione dualistica.

Δόξα significa in generale "opinione", nel senso comune di "ciò che si pensa"; nel linguaggio filosofico si specializza come opposto di ἀλήθεια. Anche per Filone significa "opinione" e "fama, onore"; nel trattare della figura di Mosè, però, Filone usa δόξα per tradurre l'ebraico *kabod*, la "gloria" di Dio. Nel NT δόξα non significa mai "opinione", che è concetto reso con γνώμη e πρόθεσις, ma è impiegata solo nel senso del κλέος greco, conforme alla seconda accezione di δόξα nel Greco classico, fino a ricoprire il concetto di "splendore, magnificenza" per indicare la "essenza stessa di Dio". Il termine δόξα nel NT è dunque reinterpretato sul retroterra veterotestamentario di *kabod*: riferito a un essere umano esso è "onore" e "prestigio", ma in riferimento a Dio indica la sua "gloriosa presenza", come in numerosi passaggi dei salmi (per es. Salmo 19,2), dove spesso è connesso a violenti fenomeni naturali quali la tempesta, e soprattutto in *Esodo* 19,16 e 33,18 dove Mosè chiede di vedere il *kabod* di Dio (senza che si verifichi alcun fenomeno naturale imponente). Nei LXX δόξα è il corrispettivo più diffuso di *kabod*.

Termini metaforici

Ζωή per i Greci è la "vita", come fenomeno naturale, e specificamente la vita umana, concretata poi nella "scelta di vita, di condotta" individuale (βίος). Per gli Stoici la ζωή, considerata sotto una prospettiva scientifica, è soprattutto "movimento" (κίνησις); la vita effettiva, conforme la natura (κατὰ φύσιν), è poi un processo cosciente "secondo ragione" (κατὰ λόγον) e dipende dalla scelta del βίος. Per Plotino la ζωή appartiene davvero solo alla ψυχή. Il prologo di Giovanni sembra alieno a tale accezione del termine. Il termine ebraico tradotto dalla parola ζωή è però *hajjim*: un bene assoluto, perché è ciò in cui di fatto consiste un essere umano. *Hajjim* indica anche la "vita piena", il godimento dei beni che l'esistenza può offrire, uno stato di benedizione che è dono di salvezza. Per uno spostamento di significati la *hajjim* viene identificata in

seguito con la Torah, la cui osservanza salva il fedele. Nel giudaismo si approfondisce la riflessione sulla condotta di vita che esprime l'obbedienza alla Torah (cfr. il Salmo 1). Una prospettiva di una vita oltre la morte si affaccia solo col giudaismo ellenistico.

Φῶς la "luce" per i Greci è lo spazio in cui si compie la vicenda degli uomini, mentre il buio è la condizione dei morti e degli inferi. Luce e tenebra sono poli antitetici nel pitagorismo; Platone elabora una metafisica della luce, perché la luce consente la visione e dunque la conoscenza, problema cruciale della filosofia platonica. La luce per i Greci rientra nelle manifestazioni dell'epifania divina. Nella Bibbia la luce è 'or ed è vita, luce fisica e esistenza in questo mondo. Poco presente nei testi normativi è invece parola importante nel racconto della *Genesi* e nei libri sapienziali e profetici, dove la luce è segno della presenza dell'azione salvifica di Dio. "Camminare alla luce del volto di Dio" esprime la condizione del giusto e la sua vicinanza al Signore. Nella *Genesi* sole e luna fanno da supporto concreto alla luce dopo che Dio ha già separato la luce dalle tenebre, nel primo gesto ordinatore del mondo. Nella preghiera si chiede la luce a Dio; nella tradizione della Sapienza domina invece la tematica morale e la luce illumina la condotta del giusto. Nel giudaismo l'opposizione luce / tenebra è sfruttata nella riflessione sulla salvezza o sulla perdizione del singolo individuo.

Σκότια non compare nella letteratura greca prima dell'epoca ellenistica; in epoca classica viene utilizzata un'altra parola dalla stessa radice, σκότος. Essa indica il "buio" come luogo di oscurità e di angoscia, inteso in senso, pare, prioritariamente immediato e naturalistico. In Omero è caratteristica del luogo dei morti. Σκότος vale come opposto di φῶς, ma senza che nel paganesimo la coppia di opposti assurga a particolari significati filosofici. Il processo di conoscenza, nella filosofia greca, è un processo di illuminazione ma senza riferimento alle tenebre. La coppia φῶς / σκότος nella dottrina pitagorica è solo una delle coppie di contrari. L'opposizione "luce / tenebra" (*hor / hoshek*) è invece centrale nel pensiero della comunità essena, la quale identifica la tenebra con lo spazio esistenziale degli uomini lontani da Dio; il vero fedele, che custodisce l'Alleanza, deve tenersi rigorosamente separato dai corrotti, i "figli delle tenebre". Nella Gnosi ha significato cosmologico e connotati dualistici. Nel rabinismo qualsiasi valenza cosmologica delle tenebre viene invece trascurata e la situazione contraria alla luce di Dio è piuttosto l'assenza di luce. Il contesto del prologo giovanneo fa eco singolarmente a un passaggio del profeta Isaia (9,1), dove "tenebre" e "luce" sono da intendersi in senso figurato e in accezione escatologica e soteriologica: "il popolo che camminava nelle tenebre (*hoshek*) vide una grande luce ('or)".

Σκηνώ nel Greco classico indica l'atto di "attendarsi", in relazione a soggiorni o tappe occasionali. Nei LXX è piuttosto raro, ma ove compare traduce l'ebraico *shakan* e indica piuttosto il "dimorare". Compare a più riprese nell'*Apocalisse*, ma senza relazione alcuna a una tenda vera e propria: esprime piuttosto il fatto di "abitare stabilmente". La tenda nell'immaginario biblico richiama la modalità di presenza di Dio in mezzo al suo popolo durante l'esodo. La "tenda" è un parlare figurato della Bibbia: si vedano ad esempio *Libro della Ecclesiastico* 24,8, ove si parla della tenda piantata in Israele dalla Sapienza, con singolare consonanza col testo giovanneo.

L'esame del lessico consente di cogliere il movimento del prologo innodico, così ricostruibile:

- La Parola preesiste al mondo, come per i rabbini preesisteva la Torah; la Parola è però increata. Dio e la Parola non sono un'identità ma condividono una stretta comunanza (la ripresa del versetto 2 ribadisce i pensieri del v.1).
- La Parola contribuisce alla creazione come fa la "Sapienza", ma la Parola è persona e non semplice figurazione o ipostasi della sapienza divina (il versetto 3 si limita a ribadire due volte lo stesso pensiero, la prima volta in forma positiva e la seconda in forma negativa, conforme la tradizione sapienziale; non si deve pertanto sottintendere una concettualizzazione astratta).
- Nella Parola è presente la pienezza della vita e la rivelazione: la Parola è pertanto il compimento della storia della salvezza. Eppure chi non era aperto all'accoglienza non l'accorse.
- (Insero su Giovanni) Nella storia di Israele è comparsa la figura di un testimone della Parola, la cui funzione era di richiamare alla fede nella Parola.
- La Parola che era presente alla creazione entrò nella storia degli uomini e non fu accolta dal suo popolo; un gruppo di uomini però la ricevette e costituisce ora la generazione escatologica. La salvezza non è attinta da uomini ontologicamente superiori (gli pneumatici), capaci di elevarsi al λόγος, come riteneva la Gnosi: essa è dono (ἔδωκεν) di Dio.

- L'ingresso della Parola nella storia non fu epifania ma realtà sarchica, piena umanità, attraverso la quale la vita stessa di Dio dimorò fra gli uomini.
- (Inserito su Giovanni) Giovanni testimonia che Colui che nel tempo è comparso dopo di lui lo precede nella prospettiva escatologica e soteriologica.
- La generazione escatologica (il "noi" del testo) conosce la pienezza e il compimento della salvezza divina.
- L'antica prospettiva della Torah mosaica è superata dalla nuova spiegazione del Λόγος.

Il prologo del Vangelo di Giovanni non è dunque un testo filosofico o teologico in senso forte, cioè dogmatico o dottrinario: è un'attestazione di fede nel Cristo, una riflessione sulla sua natura e soprattutto una perentoria dichiarazione della sua storicità. Gli interessi cosmogonici sono del tutto esclusi. Sono presenti spunti di polemica: contro una certa interpretazione della figura di Giovanni, propria di alcuni seguaci, che vedevano nella sua priorità cronologica anche una priorità soteriologica; contro l'interpretazione della Torah data dal giudaismo corrente e dal rabinismo, ma senza i toni accesi di Paolo di Tarso; probabilmente contro l'esoterismo della Gnosi e contro il docetismo, che negava realtà sarchica al Cristo.

Il retroterra veterotestamentario e giudaico è un reagente fondamentale del testo, al punto che è stata ipotizzata la possibilità di una primitiva stesura aramaica, che renderebbe conto anche di qualche passaggio linguisticamente legnoso.

Il più antico commento al prologo si può leggere forse nella *Prima Lettera* di Giovanni.

5. Riferimenti bibliografici

Per il testo greco:

Novum Testamentum Graece et Latine, apparatus critico instructum edidit Augustinus Merk S.J., Roma: Pontificio Istituto Biblico, 1964.

Per le problematiche dell'esegesi e dell'ermeneutica dei Vangeli:

Corsani B., "I Vangeli" in Cambiano G., Canfora L., Lanza D. (a cura di), *Lo spazio letterario della Grecia antica*, vol.I tomo III, Roma: Editrice Salerno, 1994, pp. 481-516.

Kittel G. - Friederich G., *Grande lessico del Nuovo Testamento* (ed. italiana a cura di F. Montagnini, G. Scarpato, O. Soffritti), Brescia: Paideia, 1979.

Pesch R., *Il vangelo di Marco, testo greco e traduzione. Introduzione e commento ai capp.1,1-8,26*, Brescia: Paideia 1980.

Schnackenburg R., *Il vangelo di Giovanni, parte prima*. Brescia: Paideia, 1973 (ed. orig. Freiburg 1965).

Schürmann H., *Il vangelo di Luca, testo greco e traduzione; commento ai capp.1-9,50*, Brescia: Paideia, 1983.