

APPUNTI DI ESEGESI SUL VANGELO SECONDO GIOVANNI - KATA IQANNHN

Appendice al Corso di esegesi biblica: «Quattro Vangeli e Atti degli Apostoli» per l'anno scolastico 2008-2009 tenuto presso lo Studio Teologico San Gaudenzio di Novara, a cura di don Silvio Barbaglia

1. PREMESSA

L'approccio esegetico proposto per il corso biblico sul Quarto Vangelo muove da alcune premesse e scelte metodologiche. Tale approccio va considerato ancora allo stato embrionale e sperimentale, quindi in via di definizione. Per questo motivo, la proposta vuole sottoporsi volutamente ad una critica costruttiva a motivo delle numerose scelte di campo poco attestate nella letteratura esegetica maggioritaria sul Vangelo secondo Giovanni.¹

Si rimanda agli appunti del corso «Quattro Vangeli e Atti degli Apostoli» alle pagg. 136-174 per l'introduzione generale al Vangelo e lo sviluppo del messaggio finale del testo, condotto con metodologia narratologica. Invece, tra gli aspetti meno consueti che fanno da sfondo all'analisi esegetica che verrà qui proposta, ricordiamo, da una parte, il problema dell'autore e, dall'altra, la tematica della ipotetica versione originale del testo evangelico in lingua ebraica.

1.1. IL PROBLEMA DELL'AUTORE

La tradizione secolare, confermata da buona parte dell'esegesi scientifica recente, ritiene che l'ipotesi secondo la quale il Quarto Vangelo debba essere attribuito alla figura autoriale di Giovanni, fratello di Giacomo e figlio di Zebedeo sia ancora la più consona e la più fondata. Dall'epoca dei padri apostolici si distingue la figura di Giovanni, il figlio di Zebedeo da Giovanni il «presbitero», autore delle Lettere e dell'Apocalisse. In tale impostazione abbiamo una partizione di autori in relazione alla letteratura giovannea: da qui l'istanza cresciuta in questi anni di un'unica «Scuola giovannea». Comunque sia, il ruolo decisivo sul fronte dell'istanza autoriale attribuita a Giovanni, fratello di Giacomo e figlio di Zebedeo del gruppo dei «Dodici» appare, allo stato attuale come abbiamo ricordato, ancora la più sostenuta dagli studiosi autorevoli della letteratura giovannea. Ne citiamo alcuni.

1) Rudolf Schnackenburg (1914-2002):

«Si procede qui con prudenza (per non restringere il contributo dell'apostolo), affermando che il nostro vangelo di Giovanni non deriva direttamente dal figlio del pescatore di Galilea, anche se dipende da lui nel suo contenuto. Il vero scrittore è un altro, cioè un uomo che conosceva bene l'ellenismo giudaico, e di cui il vecchio apostolo si servì come segretario. L'idea di fondo, secondo cui si dovrebbe distinguere tra l'autore spirituale' (tanto per esprimerci) e l'evangelista' (che scrisse materialmente il vangelo), potrebbe essere esatta; solo l'ipotesi del 'segretario' non riesce a convincere».²

¹ A questo proposito rimando alla serie di commenti e studi giovannei citati nell'appendice bibliografico del corso.

² Originale tedesco 1965: SCHNACKENBURG, R., *Il vangelo di Giovanni. Parte prima*, Testo greco e traduzione Introduzione e commento ai capp. 1-4 di Rudolf Schnackenburg. Traduzione italiana di Gino Cecchi. Edizione italiana a cura di Omero Soffritti, Commentario teologico del Nuovo Testamento IV/1, Brescia: Paideia 1973 [tit. or.: *Das*

- 2) **Raymond Edward Brown** (1928-1998): l'autore dopo avere passato in rassegna varie teorie relative all'identificazione del «Discepolo prediletto» quale autore del Vangelo, tra le quali: quella che intende detto discepolo come figura simbolica e non reale; di chi pensa che sia la figura di Lazzaro; di chi identifica il «Discepolo amato» con Giovanni Marco e infine Giovanni, figlio di Zebedeo (pp. cx-cxviii), così conclude:

«Giovanni figlio di Zebedeo sembra rispondere a molti dei requisiti fondamentali per l'identificazione con il DP. Egli era non solo uno dei Dodici ma, insieme con Pietro e con Giacomo, uno dei tre discepoli costantemente scelti da Gesù per stare con lui [...]. Vi sono dunque, molto chiaramente, delle difficoltà da affrontare se si identifica il DP con Giovanni figlio di Zebedeo. Comunque, a nostro personale parere, vi sono difficoltà anche più serie se lo si identifica con Giovanni Marco, con Lazzaro o con uno sconosciuto. In fin dei conti, la combinazione di prove interne ed esterne che associano il Quarto Vangelo con Giovanni figlio di Zebedeo fa di questa ipotesi la più robusta, se si è disposti a dar credito alla pretesa del Vangelo ad avere come fonte un testimone oculare».³

- 3) **Xavier Léon-Dufour** (1913-2007):

«Questo Vangelo è stato posto sotto il nome di san Giovanni Apostolo. Tale attribuzione sorprende a buon diritto le menti critiche, poco disposte a vedere nel pescatore del lago di Tiberiade l'autore di un'opera così compenetrata di simbolismo e di teologia. Tale scetticismo si affianca, del resto, a certe esitazioni presenti nella stessa tradizione. Lungi dal presentare l'autore come uno scrittore solitario, le più antiche testimonianze lo associano regolarmente a qualche altro personaggio. Papi parlava di un certo "Giovanni il Presbitero", Clemente d'Alessandria nota che il libro fu scritto dall'Apostolo "spintovi dai suoi discepoli". Una lista delle opere da leggere nella liturgia, risalente al 170 circa, precisa che "se Giovanni scrisse a nome proprio", lo fece "con l'approvazione di tutti". Sembra dunque opportuno rinunciare a raffigurarsi l'evangelista che compone la sua opera a tavolino, sia pure assistito dallo Spirito Santo. Non potendo entrare nei dettagli, mi limito a richiamare in poche parole l'ipotesi più verosimile, almeno fino ad oggi, sulla storia della redazione del quarto vangelo.

Una "scuola giovannea" localizzata di solito a Efeso – città dell'Asia Minore, punto d'incontro di molteplici correnti religiose – sarebbe all'origine della presentazione che si qualifica come "giovannea". La cristologia del quarto vangelo è molto evoluta rispetto a quella degli altri tre (Matteo, Marco e Luca); la divinità di Gesù vi assume un tale rilievo che l'opera giovannea fu guardata a lungo con sospetto dalla corrente giudeo-cristiana. Tutte queste particolarità sono attribuite alla scuola di Efeso, o comunque a una "comunità giovannea", la quale non lavorava certo partendo da speculazioni astratte, ma da ricordi e dall'insegnamento trasmessi dall'apostolo Giovanni, figlio di Zebedeo. Tutto il materiale venne ripreso e riordinato dall'evangelista-scrittore. Un redattore-compilatore avrebbe infine dato il tocco finale alla stesura del libretto. Sinteticamente si potrebbero rappresentare queste tappe nel quadro seguente:

Tappa 0: l'apostolo Giovanni, figlio di Zebedeo;

Tappa 1: la scuola giovannea: teologi e predicatori;

Tappa 2: l'evangelista scrittore

Tappa 3: il redattore-compilatore».⁴

Johannesevangelium. I. Teil, Einleitung und Kommentar zu Kap. 1-4 von Rudolf Schnackenburg, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder 1972³], p. 127.

³ Originale inglese 1966-1970: BROWN, R. E., *Giovanni. Commento al Vangelo spirituale*, Commenti e studi biblici, Assisi: Cittadella 1979 [tit. or.: *The Gospel According to John*, New York: Doubleday & C. 1966-1970], pp. cxv-cxviii.

⁴ Originale francese 1988: LÉON - DUFOUR, X., *Lettura dell'Evangelo secondo Giovanni. I. (capitoli 1-4)*, La Parola di Dio, Cinisello Balsamo (Milano): Paoline 1990 [tit. or.: *Lecture de l'Évangile selon Jean. Tome I*, Paris: Éditions du Seuil 1988], pp. 21-22.

Altri autorevoli studiosi, tra i quali Martin Hengel (1926-), ritengono che l'autore del Quarto Vangelo possa essere «Giovanni il presbitero», testimoniato la prima volta da Papia, Vescovo di Gerapoli:

«Se egli morì intorno al 100, potrebbe essere nato a Gerusalemme intorno al 15 d.C., come membro dell'aristocrazia sacerdotale. Nel secondo secolo conosciamo diverse autorevoli personalità cristiane che morirono in età avanzata: Policarpo, Fotino di Lione e il leggendario nipote di Gesù, Simeone di Gerusalemme. [...]

Fu attratto, molto giovane, dal movimento di Giovanni Battista e fu incuriosito dall'apparente giovane età di questo personaggio. [...]

Già in contatto personale con Gesù, egli fu testimone, da vicino, della sorte di Gesù a Gerusalemme e ancora in giovanissima età fece parte della più vasta cerchia di seguaci (o discepoli) e poi della comunità primitiva. Probabilmente doveva avere rapporti ancora più stretti con Giovanni, il figlio di Zebedeo, e anche con Filippo – che era forse un po' più vecchio – del gruppo dei Sette, che probabilmente era passato dal gruppo dei Dodici alla comunità degli ellenisti. Forse, come Filippo, abbandonò Gerusalemme in seguito alla crescente pressione dei giudei. La durezza della controversia con i giudei, risale probabilmente, tra le altre cose, a iniziali esperienze traumatiche di questo genere. Il legame con Filippo potrebbe aver risvegliato il suo interesse per la missione ai samaritani e ai gentili.

La situazione di tensione degli anni immediatamente precedenti allo scoppio della guerra giudaica, con il martirio di Giacomo e di altri giudeocristiani a Gerusalemme nel 62 d.C. su istigazione di Anna II, figlio dell'Anna di Gv 18, il terrorismo dei sicari e i tumulti nella ellenistica Cesarea, lo costrinsero, come Filippo, a emigrare nei primi anni sessanta in Asia Minore dove, all'età di circa cinquant'anni, fondò la sua scuola, che fiorì per circa trentacinque anni. Successivamente i suoi discepoli dell'Asia Minore guardarono a lui negli ultimi anni come all'"Anziano" e come al "discepolo amato da Gesù" o "discepolo del Signore". Nei primi anni della sua permanenza in Asia fu, per un certo tempo, esiliato a Patmos.

La sua autorità crebbe, nella misura in cui egli sopravvisse alla maggior parte o a tutti i suoi discepoli. Nella sua opera teologica, oltremodo originale, frutto della sua età avanzata, in cui reminiscenze tipicamente "giudeo-palestinesi" si combinano con tratti "ellenistici", "entusiastici", e addirittura paolini, in un grande tentativo di sintesi, lo sviluppo della dottrina cristologica del cristianesimo primitivo raggiunge il suo punto più alto.

Che trenta o quarant'anni dopo la sua morte la tradizione ecclesiastica lo abbia identificato con il figlio di Zebedeo e duecento anni più tardi gli abbia conferito il singolare titolo onorifico di ὁ θεόλογος era un riconoscimento del suo contributo eccezionale alla riflessione teologica. Schiacciata dalla sua fama di teologo, la sua persona passa così in secondo piano, che a tutt'oggi la critica l'ha quasi persa di vista. Ma insieme all'eccezionale singolarità teologica della sua opera, dovremmo tentare di riscoprire, per lo meno, l'ombra di questo grande maestro, a cui la chiesa è debitrice di buona parte dei suoi fondamenti».⁵

Oltre agli studi di Martin Hengel, appoggiandoci al recente scritto della prof.ssa Maria-Luisa Rigato,⁶ che a sua volta rimanda ad altri studi a lei precedenti, sosteniamo che la figura dell'autore storico (da non intendersi alla maniera moderna come unico personaggio, ma come punto di riferimento di una riflessione teologica che a sua volta può anche divenire scrittore di un testo...) fosse un personaggio di nome «Giovanni», definito «apostolo», «evangelista», «discepolo», «presbitero», «sacerdote» e vi aggiungerei «scriba»; vissuto e originario di Gerusalemme a motivo della

⁵ HENGEL, M., *La questione giovannea*, Edizione italiana a cura di Claudio Gianotto, Studi biblici 120, Brescia: Paideia 1998 [tit. or.: *Die johanneische Frage*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 1998], pp. 316-318.

⁶ RIGATO, M. L., *Giovanni. L'enigma, il Presbitero, il culto, il Tempio, la cristologia*, Testi e commenti, Bologna: EDB 2007; in particolare la discussione sull'autore è fatta alle pp. 15-111, con una forma di autopresentazione composta alle pp. 325-328.

partecipazione alla classe sacerdotale alta, definito «sommo/capo dei sacerdoti» da Policrate, vescovo di Efeso.⁷ Proveniente dalla scuola scribale del Tempio di Gerusalemme, conobbe Gesù direttamente ed entrò nella cerchia del suo discepolato e fu testimone diretto di molti eventi legati a Gesù e al suo annuncio, in specie a Gerusalemme.

N.B.: per la presentazione particolareggiata della teoria si rimanda alle pagine della Rigato citate in nota.

1.2. IL QUARTO VANGELO REDATTO ORIGINARIAMENTE, IN PARTE O COMPLETAMENTE, IN EBRAICO

Lo studio delle retroversioni in lingua ebraica - e non in lingua aramaica - è tesi sostenuta da pochissimi studiosi.⁸ La maggioranza degli esegeti ritiene che originariamente esistessero note parziali, fonti scritte in lingua aramaica, la lingua parlata al tempo di Gesù poi usate per la redazione greca dei testi evangelici, redatti in un greco che porta in sé molti elementi di poetica ebraica. Si ammette al massimo che vi fosse, secondo la testimonianza di Papia, Vescovo di Gerapoli, un testo circolante del Vangelo di Matteo scritto in aramaico. La tesi sostenuta, invece, è che a motivo dei calcoli della *gematria* fatti sul testo ebraico prodotto dalla retroversione a partire dal testo greco – testato sui primi versetti del prologo del Vangelo di Giovanni – si può dedurre che l'originale testuale fosse stato concepito nella lingua sacra del Tempio e della liturgia, in ebraico.

1.2.1. L'autocoscienza autorevole di una redazione nella lingua sacra del Tempio e del culto

Le conseguenze della tesi secondo la quale la redazione originaria del testo evangelico sarebbe stata svolta nella lingua ebraica sono notevoli da più punti di vista. Anzitutto contribuiscono a portare ulteriori argomenti all'ipotesi già avanzata da Richard Bauckham.⁹ Questo autore sostiene che ogni redazione evangelica, diversamente da come si è un po' sempre pensato, avesse come destinazione del contenuto testuale non tanto una comunità precisa, le cosiddette «comunità di Matteo, di Marco, di Luca o di Giovanni», bensì tutta l'area di diffusione del messaggio cristiano. In questo senso, la coscienza di una presenza dell'ebraismo oltre il proprio territorio in virtù della diaspora, mette le basi per un'analogia coscienza di una presenza ramificata del giudaismo messianico, che si istituzionalizzerà progressivamente in una nuova religione: il cristianesimo. Tornando alla redazione giovannea, l'ipotesi

⁷ Eusebio di Cesarea scrive in HE, 3,31,3: «Nell'Asia infatti grandi elementi [astri] si sono addormentati; i quali risorgeranno all'ultimo [*ultimo* manca nel documento lungo] giorno della parusia del Signore, nel quale viene con gloria dal cielo [*dai cieli* nel documento lungo] e ricercherà tutti i santi: Filippo dei dodici apostoli, il quale si è addormentato a Gerapoli, e due figlie di lui, invecchiate vergini; ma la sua seconda figlia (*he hetera*), vissuta in Spirito Santo, riposa a Efeso. E ancora anche Giovanni, che si reclinò sul petto del Signore, il quale fu sacerdote, ha portato addosso la lamina e [fu] testimone e maestro; costui si è addormentato a Efeso» (riportato da M.-L. Rigato, *op. cit.*, p. 83).

⁸ Segnalo in particolare gli studi di Jean Carmignac (CARMIGNAC, J., *La nascita dei Vangeli Sinottici*, Cinisello Balsamo [Milano]: Paoline 1986 [prima ed. 1985]2 [tit. or.: *La naissance des Evangiles Synoptiques*, Paris: O.E.I.L. 1984]) e di Claude Tresmontant (TRESMONTANT, C., *Le Christ hébreu. La langue et l'âge des Evangiles*, Paris: O.E.I.L. 1984.). Accanto a questi due autori ne aggiungo un terzo, sostanzialmente poco conosciuto, Bernard Dubourg che, nella sua posizione non credente, appare interessante per i contributi tesi a mostrare una scrittura elaborata entro una visione di scritti sacri, nella lingua sacra del tempio, in ebraico: DUBOURG, B., *L'invention de Jésus. I. L'hébreu du Nouveau Testament, L'infini*, Paris: Gallimard 1987; IDEM, *L'invention de Jésus. II. La fabrication du Nouveau Testament, L'infini*, Paris: Gallimard 1989. Nel presente corso si prendono le distanze sulla tesi dell'opera di Dubourg ma si assumono le interessanti sollecitazioni sulla teoria della costruzione dei testi sacri e la relativa pratica esoterica.

⁹ Cfr. soprattutto BAUCKHAM, R. (ed.), *The Gospels for All Christians. Rethinking the Gospel Audiences*, Edinburgh: T. & T. Clark 1998.

di scrivere un testo in ebraico, nella lingua sacra del Tempio e della liturgia, sembrerebbe veicolare un significato culturalmente ristretto al solo contesto giudaico e sacrale, mentre la scrittura in greco parrebbe veicolare un valore universale. A ben vedere, per paradosso, è vero il contrario: una redazione di testi e di temi scritturistici in lingua ebraica è una redazione che, in quel contesto, poteva apparire di rottura, per un'ermeneutica con pretese rivelative (come emergerà bene con il testo dell'Apocalisse) e disposta ad essere tradotta in lingua greca, come la tradizione dei LXX documenta rispetto all'ermeneutica del testo sacro Veterotestamentario. Un testo redatto originariamente in greco, pur destinato al mondo della *koiné* di allora, non veicolava la pretesa di sacralità e di ispirazione profetica tipica della tradizione ebraica del testo biblico. La conseguenza di questa riflessione è che, se il Quarto Vangelo fu redatto originariamente in ebraico, questo porta in sé un'intenzionalità altissima di essere «Parola divina», parola rivelata. E, aprendosi il Quarto Vangelo con la prima parola di tutta la Scrittura santa - בראשית / ἐν ἀρχῇ – veniva a porsi come altro libro, assolutamente nuovo e con pretese altissime, titolato appunto «In principio!». Operazione che può apparire blasfema dalla prima parola per orecchie ebraiche ortodosse.

1.2.2. Rapporto tra ipotesi di autore extra-testuale/storico e la gestione dell'immagine dell'autore al livello intra-testuale

L'ipotesi di lavoro prende dunque le mosse da tali premesse e cerca di verificare in che misura l'atto di lettura del Quarto Vangelo confermi o smentisca tali premesse. Il Quarto evangelista, diversamente dai tre sinottici, pone in grande evidenza una teoria interna di autore. Mentre i sinottici mostrano un approccio tipico del narratore onnisciente che si muove dietro le quinte e si occulta con l'uso della terza persona, in Giovanni vi è certamente anche una voce narrante, ma vi è pure una compromissione diretta di questa voce che emerge con un «noi», che di solito è identificato con la «comunità giovannea»; vi è anche un «io», del «Discepolo che Gesù amava» che si esprime lungo il testo e si colloca accanto agli interventi del «noi» in posizione extradiegetica. A partire dai dati interni al Vangelo è possibile tentare una deduzione sulla figura dell'autore extratestuale fatta alla luce delle testimonianze antiche. Rimandiamo per questo scopo agli studi di Maria-Luisa Rigato¹⁰ nei quali mostra – e concordiamo con lei – quanto difficilmente l'autore del Quarto Vangelo possa essere considerato Giovanni, figlio di Zebedeo, spostando l'attenzione su quel Giovanni detto «presbitero» dalla Seconda e Terza lettera di Giovanni e da Papia, la cui identità si illumina ulteriormente grazie alla testimonianza di Policrate, Vescovo di Efeso nella prima parte del II sec. il quale dice: «E ancora anche Giovanni, che si reclinò sul petto del Signore, il quale fu sacerdote, ha portato addosso la lamina e fu testimone e maestro, costui si è addormentato a Efeso» (Eusebio di Cesarea, *HE* 3,31,3).

2. LE DUE SETTIMANE DI GV AD IMITAZIONE DI GEN 1,1-2,4 E LA PARTIZIONE DEL QUARTO VANGELO

Anzitutto si segnala che la nostra proposta di traduzione e di collocazione entro i livelli narrativi è consultabile all'Appendice del corso dedicato alla presentazione del testo giovanneo. Dove sembrerà opportuno, negli appunti verrà formulata una retroversione in ebraico in virtù della quale viene tratto un commento. Tra le retroversioni meglio riconosciute e ripubblicate si segnalano quelle a cura di J.

¹⁰ RIGATO, M. - L., «L'«apostolo ed evangelista Giovanni», «sacerdote» levitico», *Rivista Biblica* 38 (1990) 451-483; RIGATO, M. L., *Giovanni. L'enigma, il Presbitero, il culto, il Tempio, la cristologia*, Testi e commenti, Bologna: EDB 2007.

Camignac,¹¹ ma le esemplificazioni che verranno riportate si baseranno soprattutto sul contributo di B. Dubourg.¹²

Diversi sono i commentari che annotano il passaggio di giorni (...il giorno dopo) contenuti nel primo capitolo di Gv e la segnalazione esplicita «al terzo giorno» all'inizio del cap. 2 ad introduzione del brano della «Nozze di Cana», ma sono pochi quelli che danno importanza strutturante a questo dato. Tra questi segnalo soprattutto il commentario di J. Mateos e J. Barreto che così introduce la sezione dedicata alle «Nozze di Cana»:

«Il dato cronologico, *il terzo giorno*, che apre l'episodio di Cana, completa la rigorosa successione, giorno dopo giorno, cominciata in 1,29. Si può dire che Gv crea una sequenza cronologica con l'unica intenzione di datare l'episodio di Cana. A tale scopo dispone in giorni successivi la testimonianza di Giovanni Battista e gli incontri dei discepoli con Gesù. Il primo giorno Giovanni rende la sua dichiarazione dinanzi alla commissione inviata dalle autorità giudaiche (1,19-28); il secondo pronuncia una solenne testimonianza sulla missione di colui che viene (1,29-34); nel terzo ha luogo l'ultima dichiarazione di Giovanni e l'adesione dei primi discepoli a Gesù (1,35-42); il quarto giorno, Gesù decide di partire per la Galilea, chiama Filippo e avviene l'incontro con Natanaele (1,43-51).

La datazione seguente è quella in apertura dell'episodio di Cana: *il terzo giorno*, a partire dal quarto (1,43). Secondo il modo di parlare di quel tempo, "il terzo giorno" significa due giorni dopo. Il giorno in cui avvenne l'episodio di Cana è pertanto, nella successione creata dall'evangelista, il giorno sesto.

Ebbene, il sesto giorno, secondo il racconto delle origini, era stato quello della creazione dell'uomo (Gn 1,26-31). L'autore crea così il simbolismo temporale, per indicare che tanto l'attività quanto la morte di Gesù sono la continuazione e il culmine dell'opera creatrice di Dio. In effetti, in 11,55 si annuncia l'ultima Pasqua e in 12,1 si apre un altro periodo di sei giorni: *sei giorni prima di Pasqua*, che culminerà con la morte di Gesù, collocata anch'essa da questo dato cronologico nel giorno sesto, giorno dei preparativi e vigilia della Pasqua (19,31.42)».¹³

Giustamente il commentario segnala che nel Quarto Vangelo sono *due i momenti* nei quali viene strutturata una temporalità che ruota attorno alla grande settimana ad imitazione dell'apertura del testo biblico veterotestamentario e che culmina nel sesto giorno, giorno della creazione dell'uomo. Con Gv 12,1 si dice: «sei giorni prima di Pasqua». Ma la Pasqua nel testo giovanneo viene a coincidere con il «grande sabato»: «*Era il giorno della Preparazione e i Giudei, perché i corpi non rimanessero in croce durante il sabato - era infatti un giorno solenne quel sabato -...*» (Gv 19,31) e pertanto Pasqua cade nel

¹¹ CARMIGNAC, J., *The Four Gospels*. Translated into Hebrew by William Greenfield in 1831, Introduction par Jean Carmignac, Traductions hébraïques des Évangiles rassemblées par Jean Carmignac 1, Turnhout - Belgique: Brépols 1982 ; CARMIGNAC, J. - IONA, G. B., *Évangiles de Matthieu et de Marc*. Traduits en hébreu en 1668 par Giovanni Battista Iona, retouchés en 1805 par Thomas Yeates, Introduction par Jean Carmignac, Traductions hébraïques des Évangiles rassemblées par Jean Carmignac 2, Turnhout - Belgique: Brépols 1982 ; CARMIGNAC, J. - IONA, G. B., *Évangiles de Luc et de Jean*. Traduits en hébreu en 1668 par Giovanni Battista Iona, retouchés en 1805 par Thomas Yeates, Introduction par Jean Carmignac, Traductions hébraïques des Évangiles rassemblées par Jean Carmignac 3, Turnhout - Belgique: Brépols 1982; CARMIGNAC, J. - DELITZSCH, F. - KLEIN, H., *Die vier Evangelien ins Hebräische übersetzt von Franz Delitzsch (1877-1890-1902)*, Kritischer Apparat der zwölf Auflagen von Hubert Klein; Introduction par Jean Carmignac, Traductions hébraïques des Évangiles rassemblées par Jean Carmignac 4, Turnhout - Belgique: Brépols 1984; CARMIGNAC, J., *The Four Gospels*. Translated into Hebrew by the London Society for Promoting Christianity Amongst the Jews (1838 + 1864), Introduction par Jean Carmignac, Traductions hébraïques des Évangiles rassemblées par Jean Carmignac 5, Turnhout - Belgique: Brépols 1985.

¹² DUBOURG, B., *L'invention de Jésus. I. L'hébreu du Nouveau Testament, L'infini*, Paris: Gallimard 1987; IDEM, *L'invention de Jésus. II. La fabrication du Nouveau Testament, L'infini*, Paris: Gallimard 1989.

¹³ MATEOS, J. - BARRETO, J., *Il Vangelo di Giovanni*. Analisi linguistica e commento esegetico, In collaborazione con Enrique Hurtado, Angel Urban, Josep Rius-Camps, Lettura del Nuovo Testamento 4, Assisi: Cittadella 1982 [tit. or.: *El Evangelio de Juan*, Madrid: Ediciones Cristianidad 1979], p. 129.

«settimo giorno», il «sabato», mentre il giorno precedente, quello della morte di Cristo, il sesto giorno, corrisponde al giorno della creazione dell'uomo e dell'inizio delle Nozze di Cana.¹⁴ La divisione in due grandi parti del Vangelo ha come apertura due settimane della nuova creazione (Gv 1,1-11,57 e Gv 12,1-21,25) e, come chiusura delle rispettive parti, due risurrezioni, quella di Lazzaro e quella di Gesù che indicano l'evento legato all'ottavo giorno, ovvero il primo giorno dopo il «sabato».

Pertanto assumiamo come ipotesi di fondo tale linea interpretativa per la divisione del testo del Quarto Vangelo.

3. «PROLOGO POETICO» O INIZIO DELLA NARRAZIONE GIOVANNEA?

L'inizio del Vangelo di Giovanni è comunemente denominato «Prologo». I commentatori estendono il testo fino al v. 18. Dal v. 19 vi vedono un cambiamento di registro con la testimonianza di Giovanni Battista che però verrebbe anticipata anche nei vv. 6-8 e 15. Molti studiosi intendono questi versetti come inserzioni successive nel testo poetico del «Prologo».

Ecco cosa dice R. Brown:

«Secondo la valutazione di alcuni, il Prologo ha poco a che fare con la sostanza del Vangelo ma rappresenta una formulazione del messaggio cristiano in termini ellenistici per conquistare l'interesse dei lettori greci. Per altri, il Prologo è una prefazione al Vangelo: un preludio, uno schema o un sommario. Eppure, come apertura di un Vangelo, il Prologo ha una certa unicità. Nella letteratura ebraica e in quella ellenistica l'inizio normale di un libro che narra una storia è o un brevissimo sommario dei contenuti (Luca, Apocalisse) o il titolo del primo capitolo (Marco). Un principio poetico come il Prologo ha un corrispettivo solo in epistole come I Giovanni ed Ebrei. (...)

Se ammettiamo che la base del Prologo fosse costituita da un inno composto nella chiesa giovannea, quale versetti appartenevano a tale inno e come esso fu unito al Vangelo? Non c'è accordo su nessuna delle due questioni. Per la seconda questione, alcuni pensano che ci siano stati due stadi redazionali nell'adattamento dell'inno al Vangelo; alcuni pensano che ce ne sia stato uno solo e che esso sia da attribuire al redattore finale. (...) La prima questione, su ciò che appartenesse all'inno originale, è ancor più dibattuta. Si considerano i vv. 6-8 e 15 come aggiunte secondarie; molti aggiungerebbero anche i vv. 9.12.13.17-18. L'accordo generale è unicamente sui vv. 1-5.10-11 e 14 come parti del poema originale. Il criterio principale è la qualità poetica delle righe (lunghezza, numero degli accenti, coordinazione, ecc.)».¹⁵

Se si nota la struttura del ragionamento esegetico si coglie come il procedimento sia il seguente: a) si afferma che il testo di Gv 1,1-18 è una sezione testuale «altra» rispetto al prosieguo testuale, cioè si tratta di un «Prologo poetico»; b) gli studiosi discutono sulla «tenuta» del genere letterario poetico per i versetti in analisi e si va da chi esclude unicamente le inserzioni del Battista a chi vi esclude parecchio altro materiale; c) e da qui la coerenza o meno di tale corpo testuale con l'intero Vangelo, dal momento che per i più esso rappresentava un testo preesistente, aggiunto solo successivamente al corpo del Vangelo. Se si nota questo modo di ragionare assume per dato sicuro il fatto che il cosiddetto «Prologo» sia in forma letteraria poetica, quindi distinto dalla prosa narrativa dei vv. 19ss. Proprio questo aspetto è posto da noi in discussione. Riteniamo infatti che l'intera sezione in oggetto

¹⁴ J. Mateos e J. Barreto da questa intuizione dividono l'intero vangelo in due parti tra loro sproporzionate: la prima titolata: «Il giorno sesto. L'opera del Messia» (2,1-19,42) divisa a sua volta in due sezioni: «Il giorno del Messia» (2,1-11,54) e «L'ora finale: la Pasqua del Messia» (11,55-19,42). La seconda invece è titolata: «Il primo giorno. La nuova creazione» (20,1-31). Agli estremi vi stanno il Prologo e la sezione introduttiva (capp. 1-2) e l'epilogo (cap. 21).

¹⁵ BROWN, R. E., *op. cit.*, pp. 27.31.

appartenga alla logica narrativa: il problema di fondo, in termini di analisi narrativa, sta nello stabilire se la forma testuale del cosiddetto «Prologo» appartenga o meno al tessuto della retorica dell'intera narrazione evangelica. Se la risposta è positiva allora esso rappresenta l'inizio della narrazione, se è negativa esso può essere inteso come un inno poetico collocato prima del «narrato» che comincerebbe solo con il v. 19, con la testimonianza di Giovanni Battista.

Perché riteniamo che la narrazione inizi con Gv 1,1 e non con Gv 1,19? La risposta sta nell'individuazione delle fondamentali dimensioni narrative, costitutive di ogni racconto, presenti già all'interno di tale testo. Cioè, le dimensioni collegate al tempo, allo spazio e ai personaggi e plasmate in intreccio sono l'asse comune di ogni narrazione. L'apertura stessa del testo è un'apertura che pone la temporalità in primo piano, nel suo punto di attacco originario, «In principio», le dimensioni dello spazio sono evocate, accanto a quelle del tempo in relazione all'atto creatore originario, nel richiamo al testo fondatore della Genesi e i personaggi sono il Logos, Dio, Giovanni, «la sua gente/i suoi», «Logos/Sarx», Giovanni Battista, «Gesù Cristo»... Muoversi da una temporalità originaria all'oggi narrato è operazione narrativa e non necessariamente poetica. Il testo di apertura del Vangelo di Giovanni se è «Prologo poetico» lo è tanto quanto dovrebbe esserlo il cosiddetto «Primo racconto di creazione di Gen 1,1-2,4. Perché, dunque, Gen 1,1-2,4 è definito normalmente entro la categoria narrativa («Racconto di creazione») e la distribuzione tipografica del testo sulle bibbie moderne lo presenta e lo intende come «prosa» anche se è caratterizzato dagli elementi tipici della poetica ebraica (inclusioni, parole gancio, chiasmi, parallelismi...), mentre, dall'altra parte, con le stesse caratteristiche l'inizio del Vangelo di Giovanni è denominato «Prologo poetico»? Certo questo può essere inteso come «Prologo» nel senso che apre un testo, tanto quanto il cosiddetto «Primo racconto di creazione» può essere inteso come prologo, ma all'interno di una struttura narrativa. Come il cosiddetto «Primo racconto di creazione» offre lo strumentario fondamentale (=le categorie di lettura) per leggere tutta l'ampia narrazione da Gen a 2Re, così riteniamo che anche Gv 1,1-2,11 offra le categorie di fondo per leggere tutta la narrazione evangelica, sezione entro la quale sono collocati anche i versetti del cosiddetto «Prologo poetico». In Gv 1,1-18 si notano due momenti di variazione di livello narrativo: il v. 14 e i vv. 16-18: in essi si transita dal livello intra-diegetico, del racconto primo al livello extra-diegetico che mette in relazione diretta il narratore con il lettore, in essi emerge un «noi» che stabilisce l'attestazione della presa d'atto del narratore nella coscienza di volere coinvolgere direttamente il lettore, la comunità nella comprensione e nella comunicazione del messaggio.

3.1. L'APERTURA DELLE SACRE SCRITTURE DI ISRAELE (בראשית) «IN PRINCIPIO») E LA PRETESA AVANZATA DALLA REDAZIONE DEL QUARTO VANGELO. IL RUOLO RICONOSCIUTO DEGLI SCRIBI

Come si è anticipato, l'ipotesi di una redazione originariamente ebraica del testo porta con sé alcune conseguenze importanti. Una tra tutte è la scelta della prima parola del testo. E' risaputo che nella tradizione ebraica collegata ai testi sacri della Torah (diversa è la titolazione degli altri libri) la titolazione avveniva attraverso la scelta della prima o delle prime parole di un testo.¹⁶ E questa particolarità del testo sacro nella Torah di Mosé puntava al riconoscimento immediato all'ascolto nell'apertura di un libro nuovo, testo fondatore della tradizione di Israele. Ora, la scelta di iniziare un testo nella lingua ebraica, la lingua sacra del Tempio e della liturgia, con la stessa parola con la quale si apriva non solo un libro sacro della Scrittura, bensì il primo di tutti i libri e quindi di tutta la Sacra

¹⁶ Cfr. FANULI, A. - ROLLA, A., *Il messaggio della salvezza. Pentateuco, storia deuteronomistica e cronista*, Corso completo di studi biblici 3, Leumann (Torino): ELLE DI CI 19824, pp. 23-24.

Scrittura, ha significato certamente una forma di pretesa dirompente entro l'ermeneutica ebraica del testo sacro. Se questo avviene con il Quarto Vangelo è perché ivi è sostenuta una tesi molto forte, quella di istituire una nuova storia della creazione, a partire dal suo pieno disvelamento storico nella vicenda legata a Gesù di Nazaret. Questo dato porta con sé il presupposto ermeneutico che pone tale nuova scrittura al livello di un'ispirazione divina delle Scritture sacre: se tale ipotesi si conferma come verosimile imprime al Vangelo di Giovanni un'autocoscienza di sacralità della Paola già inscritta nell'atto originario che avrebbe scelto come codice linguistico e scritturistico e riferimento testuale quello più sacro in Israele.

Quell'ipotesi è posta al vaglio attraverso solo alcuni esempi di retroversione controllati mediante una semantica multipla che incrocia significati delle parole con coincidenze numerologiche, sfruttando tutta la potenzialità di senso del testo che, attraverso i segni delle sue lettere si pone come fonema, semanticamente significativo e, insieme, numero calcolabile. L'accrescere delle prospettive semantiche di un testo attraverso livelli diversi di significato che debordano dal quadro tipico di ogni sistema linguistico per approdare al sistema numerologico in stretta relazione con il sistema linguistico produce una pluralità decisamente più ampia di significati. *Occorre perciò vigilare per non scadere nella insidiosa deriva dell'interpretazione sensazionale fatta scaturire da cervellotici e assurdi calcoli numerologici.* Si tenterà una via media, quella, da una parte, di non opporsi alla presenza di un dato che ci pare ben attestato (quello della volontà inscritta nel testo di elaborare tale semantica multipla tra linguistica e calcoli numerologici) e, dall'altra, di non lasciarsi sedurre dal ricercare ad ogni piè sospinto delle coincidenze, perché tante volte di coincidenze si tratta. Occorre, in altre parole, scovare l'ipotetico livello di coscienza testuale attestata nell'operare entro tale semantica multipla. Se appare plausibile ipotizzare un'intenzionalità redazionale cosciente solo allora sarà accettabile una deduzione più profonda e radicale sulla coscienza e sull'autocoscienza dell'atto di scrittura da collocarsi entro la categoria della redazione di testi sacri.

E' evidente che la pista ermeneutica che offriamo va a delineare in modo marcato una soluzione relativa all'annoso problema dell'interpretazione del «Logos» giovanneo e delle fonti di ispirazione dell'intero Vangelo, questione che ha diviso per secoli gli studiosi nel sondare origini gnostiche, ellenistiche o giudaico-palestinesi.¹⁷ La posizione qui sostenuta vede quale contesto genetico la tradizione scribale¹⁸ e sacerdotale di Gerusalemme, che mette in atto le tecniche più avanzate per scrutare le Scritture sacre, entro un approccio teso tra essoterismo ed esoterismo tipico dei livelli di percezione del senso del Vangelo secondo Giovanni.¹⁹

¹⁷ Per una buona presentazione della questione cfr. BROWN, R. E., *op. cit.*, pp. LVIII-LXXV e l'Appendice seconda: «La Parola» alle pp. 1464-1471.

¹⁸ Cfr. FISHBANE, M., *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford: Clarendon Press 1988; SALDARINI, A. J., *Farisei, scribi e sadducei nella società palestinese*. Ricerca sociologica, Prefazione di James C. VanderKam, Introduzione alla studio della Bibbia. Supplementi 14, Brescia: Paideia 2003 [tit.or.: *Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestinian Society. A Sociological Approach*, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing 2001].

¹⁹ «Al tempo di Gesù, infatti, Gerusalemme costituiva la città della scienza teologica e giuridica dell'Ebraismo. Già allora, è vero, le case di studio di Babilonia erano importanti [...]. Ma per quanto prestigiose fossero, le case di studio babilonesi non potevano reggere al confronto con quelle di Gerusalemme. Si dice, ad esempio, che il solo Hillel avesse attorno a sé ottanta discepoli. Gli alunni si istruivano frequentando i maestri tanto nella vita quotidiana che nelle case di studio. Dai comportamenti e persino dai semplici gesti dei maestri, attentamente osservati, si traevano poi le regole per le questioni religiose. Le loro decisioni e i loro insegnamenti si diffondevano ben al di là dei confini della Palestina; i discepoli li conservavano come un bene prezioso e li trasmettevano inserendoli nella catena della tradizione»: JEREMIAS, J., *Gerusalemme al tempo di Gesù*. Ricerche di storia economica e sociale per il periodo neotestamentario, Napoli: Dehoniane 1989 [tit. or.: *Jerusalem zur Zeit Jesu. Eine kulturgeschichtliche Untersuchung zur neutestamentlichen Zeitgeschichte*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht], pp. 374-375.

Ci appoggiamo, per queste riflessioni, ad alcune interessanti annotazioni storiche presentate oltre quarant'anni fa (1967) da Joachim Jeremias nel suo celebre testo *Gerusalemme al tempo di Gesù* in relazione alla classe degli *scribi* e alle loro caratteristiche esoteriche. Riportiamo alcuni tratti della sua esposizione:

* L'interpretazione autorevole della scrittura:

«Solo e unicamente il *sapere* rappresentò il potere degli scribi. Chi voleva essere aggregato alla loro corporazione, doveva percorrere un ciclo di studi regolari di diversi anni. Il giovane israelita che desiderava dedicare la sua vita alla dotta attività dello scriba, iniziava il suo curriculum di formazione come discepolo (*talmîd*). [...] Il discepolo entrava in rapporto personale con il maestro e ascoltava il suo insegnamento. Quando aveva imparato a dominare tutta la materia tradizionale e il metodo halakico al punto da essere in grado di prendere decisioni personali nelle questioni di legislazione religiosa e di diritto penale, era «dottore non ordinato» (*talmîd hakam*). Ma solo una volta raggiunta l'età canonica per l'ordinazione, fissata a 40 anni secondo un dato post-tannaita, poteva, con l'ordinazione (*s^emikah*), essere accolto nella corporazione degli scribi, come membro di pieno diritto, «dottore ordinato» (*hakam*). Da quel momento era autorizzato a sentenziare in piena autonomia sulle questioni di legislazione religiosa e rituale, ad essere giudice nei processi penali e a emettere sentenze nei processi civili, sia come membro di una corte di giustizia, sia individualmente. Aveva inoltre il diritto di farsi chiamare Rabbi. [...] All'infuori dei capi dei sacerdoti e dei membri delle famiglie patrizie, lo scriba era l'unica persona che potesse entrare nell'assemblea suprema, il Sinedrio; il partito farisaico del Sinedrio era totalmente composto da scribi. Il Sinedrio non era soltanto un'assemblea di governo; era in primo luogo una corte di giustizia. Ora la conoscenza dell'esegesi scritturistica era determinante nelle sentenze giudiziarie».²⁰

* Ma quello che maggiormente interessa il nostro scopo è la dimensione esoterica della ricerca scritturistica degli scribi:

«Tutto questo non spiega ancora in modo esauriente il perché dell'influsso dominante degli scribi sul popolo. Fattore decisivo di tale influsso non era che gli scribi possedessero l'insieme della tradizione nel campo della legislazione e potessero attraverso tale conoscenza adire i posti-chiave, ma il fatto, assai poco sottolineato dagli studiosi, che erano detentori di una scienza segreta, ossia della *tradizione esoterica*.

“Non si devono spiegare pubblicamente le leggi dell'incesto davanti a tre uditori, né la storia della creazione del mondo davanti a due, né la visione del carro davanti a uno solo, a meno che non si saggio e di giudizio sensato. Per colui che si ferma ad indagare quattro cose, sarebbe meglio non essere venuto al mondo, (vale a dire, in primo luogo) ciò che sta in alto, (in secondo luogo) ciò che sta in basso, (in terzo luogo) ciò che era prima, (in quarto luogo) ciò che sarà dopo”. L'insegnamento esoterico in senso stretto aveva dunque per oggetto, come indicano pure molte altre testimonianze, i segreti più nascosti delle essere divino (la visione del carro) – verosimilmente anche il sacro nome divino, dotato di virtù magica, ne faceva parte – e i segreti delle meraviglie della creazione. Ci si intendeva in privato, tra il maestro e il discepolo più familiare, sulla teosofia e sulla cosmogonia così com'erano state consegnate per iscritto nel primo capitolo del libro di Ezechiele e della Genesi; se ne parlava sottovoce e, nella discussione sulla sacrosanta visione del carro, in più ci si velava il capo per timore reverenziale davanti al segreto dell'essere divino.

La parte finale del testo appena citato potrebbe essere intesa come una polemica antignostica. Ma tale polemica si spinge ancor più lontano interdicensi ogni speculazione: 1° sulla topografia cosmica con le sue affermazioni relative al mondo celeste e sotterraneo, 2° sull'eternità prima della creazione del mondo e sui fini ultimi di essa. Infatti l'apocalittica, come ci è stata consegnata dagli scritti pseudo epigrafici del tardo Giudaismo, con le sue descrizioni degli avvenimenti escatologici e della topografia cosmica del mondo celeste e sotterraneo, faceva parte della tradizione esoterica degli scribi. Da ciò una prima conclusione: in questi

²⁰ JEREMIAS, J., *Gerusalemme al tempo di Gesù...*, pp. 364-365.366-367.

scritti vengono sovente riportati la visione sacrosanta del carro e il racconto della creazione. Ma non mancano testimonianze dirette.

Il IV libro di Esdra si chiude con l'ordine impartito allo Pseudo-Esdra di pubblicare i 24 Libri da lui precedentemente redatti, cioè i 24 libri canonici dell'Antico Testamento. "per coloro che sono degni e per coloro che non sono degni di leggere". Ma il testo prosegue: "Quanto ai 70 ultimi (libri), li custodirai e li darai (soltanto) ai saggi del tuo popolo, perché questi libri fanno scorrere la sorgente dell'intelligenza, la fontana della saggezza e il fiume della scienza". Si tratta degli scritti esoterici apocalittici ai quali la massa non deve avere accesso. Sono ispirati come i libri del canone, ma li superano in valore e santità.

Gli scritti apocalittici del tardo Giudaismo contenevano dunque gli insegnamenti esoterici degli scribi; ciò appurato è possibile scoprire allora con estrema facilità il loro ambito e il loro valore. Gli insegnamenti esoterici non sono insegnamenti teologici isolati, ma grandi sistemi di teologia, grandi costruzioni dottrinali il cui contenuto viene attribuito all'ispirazione divina». ²¹

* J. Jeremias azzarda alcune applicazioni di questo stile esoterico ai testi del NT:

«[...] il ruolo svolto dall'esoterismo negli scritti neotestamentari. Innanzi tutto per quanto concerne la predicazione di Gesù, i Sinottici hanno forse conservato un ricordo assai preciso quando distinguono le parole di Gesù alla folla da quelle ai discepoli, e la sua predicazione prima della confessione di Pietro a Cesarea di Filippo da quella che segue questo avvenimento. Il quarto vangelo ne è una conferma. Giustamente K. Bornhäuser dice che Nicodemo va a trovare Gesù di notte (Gv 3,1 ss.) per ricevere da lui, nel corso di un colloquio segreto, taluni insegnamenti sui segreti più profondi del Regno di Dio (3,3), della rigenerazione (3,3-10) e della salvezza (3,13 ss.). Nei discorsi d'addio del quarto vangelo, Gesù rivela il senso supremo della sua missione e delle sue sofferenze nel corso di una conversazione intima con i suoi discepoli (capp. 13-17). Il posto dato all'esoterismo dal Cristianesimo primitivo è ancora maggiore: a) esso comprende i segreti ultimi della cristologia (il silenzio del secondo vangelo sulle apparizioni del Risorto, il fatto che tutti i racconti evangelici evitino di descrivere la resurrezione; Eb 6,1 ss., dove tutta la sezione 6,3-10,18 si presenta come l'insegnamento perfetto da rivelarsi soltanto a coloro che sono in grado di comprenderlo [Eb 5,14]; cfr. Col 2,2; b) l'esoterismo si estende ai segreti dell'essere divino (2Cor 12,1-7, specialmente il v. 4) e del suo piano di salvezza (Rm 11,25 e *passim*), in particolare ai segreti del piano di salvezza escatologica (1Cor 10,7; 17,5.7); c) fin dal I secolo si incominciò a preservare le parole della Cena dalla profanazione». ²²

* L'analogia con i profeti:

«Da un punto di vista sociale, in quanto detentori della scienza esoterica divina, essi sono gli eredi immediati dei profeti e loro successori. «Il profeta e lo scriba, a chi assomigliano? A due inviati di un solo e identico re» dice il Talmud palestinese. Come i profeti, gli scribi sono i servi di Dio accanto al clero; come i profeti, essi raccolgono attorno a sé dei discepoli cui trasmettono la loro dottrina; come i profeti, sono abilitati alla loro funzione non provando la loro origine, come fanno i sacerdoti, ma semplicemente con la loro conoscenza della volontà divina che annunciano insegnando, giudicando e predicando. [...] E' quindi comprensibile che il popolo abbia venerato gli scribi, come un tempo i profeti, con attenzioni illimitate e un profondo timore reverenziale: non erano forse i detentori e i maestri della sacra scienza esoterica; le loro parole non godevano forse di somma autorità? Chi obbediva incondizionatamente agli scribi farisei erano soprattutto le comunità farisaiche. Tra gli scribi, di gran lunga più numerosi erano certamente gli scribi farisei». ²³

* Onori rivolti agli scribi:

²¹ JEREMIAS, J., *Gerusalemme al tempo di Gesù...*, pp. 367-370.

²² JEREMIAS, J., *Gerusalemme al tempo di Gesù...*, pp. 371-372.

²³ JEREMIAS, J., *Gerusalemme al tempo di Gesù...*, pp. 373-375.

«Ci si alzava rispettosamente al loro passaggio; solo gli operai, durante il lavoro, non erano tenuti a questo segno di omaggio. Venivano premurosamente salutati per primi con l'appellativo «Rabbi», «Padre», «Maestro» allorché passavano vestiti della loro tunica caratteristica, a forma di mantello cadente fino ai piedi e ornata di lunghe frange (Mt 23,5). [...] [Nei pranzi...] I primi posti erano riservati agli scribi (Mc 12,39 e par.) e il Rabbi precedeva negli onori anche l'anziano e addirittura i propri genitori. Anche nella sinagoga avevano il posto d'onore; si sedevano con le spalle volte all'arca della Torah, di fronte all'assemblea, visibili a tutti».²⁴

3.2. Gv 1,1-2: COME APRIRE UN TESTO CHE INAUGURA UNA NUOVA STORIA

Testo greco	Testo Vulgata	Versione CEI 1974	Versione CEI 2008
1.1 Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. 1.2 οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν.	¹ In principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum et Deus erat Verbum ² hoc erat in principio apud Deum	¹ In principio era il Verbo, il Verbo era presso Dio e il Verbo era Dio. ² Egli era in principio presso Dio:	¹ In principio era il Verbo, e il Verbo era presso Dio e il Verbo era Dio. ² Egli era, in principio, presso Dio:

Il primo problema dibattuto sul fronte della divisione del testo, decisamente fondamentale per l'approccio che stiamo applicando, è il movimento di senso compiuto tra il contenuto del v. 1 e i vv. successivi. R. Brown,²⁵ ad es., stabilisce che la prima strofa del Prologo sia esattamente Gv 1,1-2 mentre X.-L. Dufour ritiene che la prima strofa sia Gv 1,1-3.²⁶ Come è possibile osservare sia il testo della Vulgata come i testi ufficiali della CEI del 1974 e del 2008 separano il contenuto del v. 2 da quello del v. 1 e lo uniscono al v. 3.

Il nostro commento assume i primi due versetti come microunità di senso compiuto che ricoprirebbe lo stesso valore di senso contenuto, in modo analogo, in Gen 1,1. Per questo motivo, procediamo anzitutto con l'ipotizzare una forma di retroversione del testo greco in ebraico, ad imitazione del testo di Gen 1 con interesse numerologico secondo i calcoli della *gematria*. Gli studi sulla Kabbala ebraica, nel contesto dei quali è affrontato anche il capitolo sulla numerologia denominato, dalla sua derivazione greca, «gematria» (da «geometria»), attestano volontà di matrice esoterica funzionali a sviluppare una ricerca complessa sul testo biblico, con principi ermeneutici avulsi dalla tradizione cristiana e dell'esegesi storico-critica. Tali studi identificano tali procedimenti solo a partire dal Medioevo. Purtroppo pare non ci siano documenti che attestino esplicitamente l'attività esoterica di ricerca antica, legata all'epoca del secondo Tempio fino al I sec. d.C. Sebbene non esistano attestazioni esplicite è comunque possibile, a ritroso, ipotizzarne l'esistenza, almeno sul fronte di un'attività di ricerca scribale, segreta, in quanto conosciuta solo da pochi, quelli che possedevano le chiavi interpretative. E in tale approccio esoterico è possibile collocare riflessioni contestuali relative a forme di letteratura ancora di difficile comprensione, quale ad es. quella «apocalittica»²⁷ come pure la genesi delle varie linee gnostiche. In tale contesto ermeneutico collochiamo l'attività di redazione testuale tesa

²⁴ JEREMIAS, J., *Gerusalemme al tempo di Gesù*. Ricerche di storia economica e sociale per il periodo neotestamentario, Napoli: Dehoniane 1989 [tit. or.: *Jerusalem zur Zeit Jesu*. Eine kulturgeschichtliche Untersuchung zur neutestamentlichen Zeitgeschichte, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht], pp. 377-378.

²⁵ Spiega l'articolazione esegetica in: BROWN, R. E., *Giovanni*. Commento al Vangelo spirituale, Commenti e studi biblici, Assisi: Cittadella 1979 [tit. or.: *The Gospel According to John*, New York: Doubleday & C.], pp. 33-35.

²⁶ Mostra le sue ragioni in: LÉON - DUFOUR, X., *Lettura dell'Evangelo secondo Giovanni. I. (capitoli 1-4)*, La Parola di Dio, Cinisello Balsamo (Milano): Paoline 1990 [tit. or.: *Lecture de l'Évangile selon Jean. Tome I*, Paris: Éditions du Seuil 1988], pp. 105-107.

²⁷ Presso gli studiosi è conosciuto il problema del mistero sulla genesi storica della forma letteraria dell'Apocalittica. Si hanno dei testi ma resta oscura la loro genesi storica. Nella posizione qui sostenuta, il corpo storico, il gruppo di riferimento che avrebbe generato tali testi, nell'ipotesi qui difesa, è quello degli scribi.

a produrre significati molteplici attraverso tutte le parole e le lettere, tra semantica della parola e semantica dei numeri. Certamente appare verosimile ipotizzare che tale cura non fu applicata su ogni testo che la tradizione ritenne sacro, ma solo su alcuni, quelli che la stessa tradizione ritenne particolari ed eccezionali nel loro significato manifesto e nascosto. Tale approccio mistico al testo biblico porta in sé tutta l'importanza di una valutazione spirituale della redazione delle Sacre Scritture. Per questi motivi, proviamo ora a pensare l'autore/i del Quarto Vangelo come collegati ad una scuola scribale di Gerusalemme, di matrice sacerdotale (ma non sadducea...), con grande interesse ai valori del culto e del tempo sacro e liturgico, sensibilità attraverso la quale viene elaborato un testo molto sofisticato che porta in sé l'arte della scrittura di un testo sacro, così come era stata ben evidenziata dalla redazione «sacerdotale» del cosiddetto «Primo racconto di creazione».

Per i calcoli della *gematria* occorre fare riferimento ad alcuni criterio di computo. Ci limitiamo ad offrire una prima tabella che inquadra tre procedimenti fondamentali di computo (sapendo che la *gematria* medievale ha elaborato circa una decina di metodi di computo) con un quarto, dato dal numero triangolare.²⁸

NUMEROLOGIA EBRAICA

Alfabeto ebraico	Traslitterazione	Gematria classica (gCl)	Gematria ordinale (gOr)	Thémoura
א	'	1	1	1
ב	B	2	2	2
ג	G	3	3	3
ד	F	4	4	4
ה	H	5	5	5
ו	W	6	6	6
ז	Z	7	7	7
ח	H̄	8	8	8
ט	T	9	9	9
י	Y	10	10	10
כ ך	K	20 500	11	11
ל	L	30	12	11
מ ם	M	40 600	13	10
נ ן	N	50 700	14	9
ס	S	60	15	8
ע	'	70	16	7
פ ף	P	80 800	17	6
צ ץ	S̄	90 900	18	5
ק	Q	100	19	4
ר	R	200	20	3
ש	Š	300	21	2

²⁸ Esistono sistemi informatici abilitati a questi calcoli, come ad es. il software *TaNaK Plus - Bilingual Hebrew English Bible with complete concordance and amazing Gematria tools* della *Hebrew World* (<http://www.hebrewworld.com/>). Oppure siti di calcolo con pubblicazioni annesse quali : http://www.biblewheel.com/gr/GR_Database.asp

π	†	400	22	1
---	---	-----	----	---

NUMERO TRIANGOLARE

1. ● = 1
2. ●● = 3
3. ●●● = 6
4. ●●●● = 10
5. ●●●●● = 15
6. ●●●●●● = 21
7. ●●●●●●● = 28
8. ●●●●●●●● = 36
9. ●●●●●●●●● = 45
10. ●●●●●●●●●● = 55
11. ●●●●●●●●●●● = 66
12. ●●●●●●●●●●●● = 78
13. ●●●●●●●●●●●●● = 91
14. ●●●●●●●●●●●●●● = 105
15. ●●●●●●●●●●●●●●● = 120
16. ●●●●●●●●●●●●●●●● = 136
17. ●●●●●●●●●●●●●●●●● = 153
18. ●●●●●●●●●●●●●●●●●● = 171
19. ●●●●●●●●●●●●●●●●●●● = 190
20. ●●●●●●●●●●●●●●●●●●●● = 210
21. ●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●● = 231
22. ●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●● = 253
23. ●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●● = 276
24. ●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●● = 300
25. ●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●● = 325
26. ●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●● = 351
27. ●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●● = 378
28. ●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●● = 406
29. ●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●● = 435
30. ●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●● = 465
31. ●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●● = 496
32. ●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●● = 528
33. ●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●● = 561
34. ●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●● = 595
35. ●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●● = 630
36. ●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●● = 666

Viene ora offerto il prospetto per il calcolo della gematria relativo al rapporto esistente tra l'inizio del libro biblico e l'inizio del Quarto Vangelo. La relazione stretta tra i due testi fornisce interessanti elementi per una teoria dell'origine del Vangelo nella misura in cui le semantiche espresse dal testo in retroversione ebraica vanno a confermarsi in modo plurimo lungo tutto il Vangelo.

3.2.1. Numerologia tra Gen 1,1 e Gv 1,1-2²⁹

Testo della LXX di Gen 1,1	Testo ebraico di Gen 1,1	Calcolo della gematria	Note di commento
1.1 ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν	(=14 lettere) בְּרֵאשִׁית בְּרָא אֱלֹהִים (=14 lettere) אֵת הַשָּׁמַיִם וְאֵת הָאָרֶץ: Numero complessivo di lettere= 28 Numero triangolare di 7 Numero complessivo di parole= 7	+86+203+913=1202 296+407+395+401=1499 Valore complessivo delle lettere= 2701	Notevole l'importanza data al numero 7
Testo Gv 1,1-2 in greco	Testo Gv 1,1-2 in retroversione ebraica	Calcolo della gematria	Note di commento
1.1 Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. 1.2 οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν.	(=13 lettere) בְּרֵאשִׁית הִיא הַדָּבָר (=13 lettere) וְהַדָּבָר הִיא לַיהוָה (=12 lettere) וַיְהוּה הִיא הַדָּבָר (=17 lettere) הוּא הִיא בְּרֵאשִׁית לַיהוָה Numero complessivo delle lettere= 55 numero triangolare di 10, a sua volta di 4 Numero complessivo di parole= 13	211+20+913=1144 56+20+217=293 32+20+211=263 12+20+913+56=1001 Valore complessivo delle lettere= 2701 13=אָדָם (Gen 1,5=uno) 12=הוּא (Gen 2,11=egli) 17=טוֹב (Gen 1,4=buono/bello)	Il numero 2701 è divisibile solo per 1, per sé stesso o per 37 oppure 73. Cfr. חֲכָמָה (ḤKMH ḥokmah = sapienza) gCl 8+20+40+5=73 gOr 8+11+13+5=37 Cfr. sulla Sapienza: Sal 104,24 (103,24 LXX); Pr 8,22ss; Sir 24; Sap 9,1-2

3.2.1.1. Gen 1,1 e la numerologia

Già diversi studiosi hanno notato che la composizione di Gen 1,1-2,4 rientra nell'ipotesi di una redazione di testo fatta «a tavolino», cioè con parole ben pesate e calcolate. Si tratta di una composizione scribale che, in termini assoluti, mette in atto il criterio del controllo di tutte le lettere e degli spazi tra le lettere. Paul Beauchamp³⁰ nella sua celebre opera di commento a questo testo ha messo in evidenza alcuni dati statistici e numerologici che fanno pensare e ipotizzare un'azione scribale retrostante tesa a criptare alcuni messaggi decodificabili solo entro certe regole ermeneutiche e *in praesentia* del testo scritto. Egli ha identificato una serie di corrispondenze che rendono alquanto improbabile che sia accaduto per caso o per pura coincidenza. Anzitutto il ruolo di alcuni numeri.

- Il numero 7: 7 giorni; 7 volte il verbo “creare” con Gen 2,4a; Dio, Elohim (35 volte: 7x5); credè (7); cielo (21 volte: 7x3) e terra (21 volte: 7x3); al primo giorno: luce (5 volte) e giorno (2 volte)= 7 volte; Gen 1,1: 7 parole; Gen 1,2: 14 parole= 21 parole di introduzione; Gen 2,1-3: 35 parole (7x5 parole); Gen 2,2-3a: 21 parole nelle tre ricorrenze di 7 parole l'una sul settimo giorno.
- Il numero 10: 10 volte: Elohim “disse”; 10 volte “secondo la loro specie”; 10 volte “fare”; “chiamare (5 volte)” e “separare” (5 volte)= 10 volte.
- Nei primi quattro giorni:
 - Primo giorno (vv. 3-5): 31 parole; Elohim disse: 1 volta
 - Secondo giorno (vv. 6-8): 38 parole (31+38=69); Elohim disse: 1 volta
 - Terzo giorno (vv. 9-13): 69 parole; Elohim disse: 2 volte
 - Quarto giorno (vv. 14-19): 69 parole; Elohim disse: 1 volta
 - In tutto **207 parole** per quattro giorni con **5 «Parole»** di Elohim
- Nel quinto e sesto giorno:
 - Quinto giorno (vv. 20-23): 57 parole; Elohim disse: 1 volta
 - Sesto giorno (vv. 24-31): 149 parole; Elohim disse: 4 volta
 - In tutto **206 parole** per quattro giorni con **5 «Parole»** di Elohim

²⁹ Calcoli presi da: DUBOURG, B., *L'invention de Jésus. I. L'hébreu du Nouveau Testament*, L'infini, Paris: Gallimard 1987.

³⁰ BEAUCHAMP, P., *Création et séparation. Étude exégétique du chapitre premier de la Genèse*, Bibliothèque de Sciences religieuses, Paris: Éditions du Cerf; Desclé de Brouwer 1969.

Accanto a queste preziose indicazioni, l'attenzione ora cade sul primo versetto di Gen 1. Esso è magistralmente composto da 7 parole, come 7 sono i giorni entro i quali compone tutto il brano con al centro, in quarta posizione, l'indicazione del complemento oggetto: **אֶת** che è composto dalla prima e dall'ultima lettera dell'alfabeto. E il numero delle lettere dell'intero versetto è 28 numero triangolare a sua volta di 7. Pertanto sia il numero delle parole come il numero delle lettere ruota attorno all'idea della pienezza. Viene così veicolato, infatti, il valore della pienezza, perché il 7 mostra simbolicamente l'idea del «compimento» rispetto ad una realtà, quella creata. E la pienezza è foriera di un'immagine «finita», conclusa, diversamente dalla moltitudine, che implica qualcosa di «infinito», senza un confine, una chiusa, un compimento, appunto. Questo valore dell'«infinito/senza confine» invece è simbolizzato dal numero 1000, utilizzato anche nei suoi multipli.

Il somma complessiva del calcolo numerologico dei valori numerici di tutte le 28 lettere del primo versetto, secondo *gCl* è **2701**.³¹ Si tratta di un numero particolare perché è un numero non divisibile se non per se stesso e per altri due numeri, triangolari tra loro: 37 e 73 il cui prodotto, infatti, dà 2701. Numeri di cui la somma delle cifre (3+7 o 7+3) dà 10, come 10 sono le volte in cui Dio parla nel brano della creazione e 10 sono le parole dell'alleanza, del Sinai, le «dieci parole», che fanno del «Primo racconto di creazione» un vero «Racconto di liberazione», di liberazione dai luoghi che metaforizzano la morte: le tenebre, le grandi acque e il deserto. Inoltre, 73 è il numero triangolare di 2701 e 37 è il numero triangolare di 703 e, togliendo lo «0» - poiché non esisteva ancora lo zero -, siamo riportati al numero 73.³² Ma la cosa più interessante è che esiste una parola che in ebraico ha come valore numerico sia 37 sia 73, applicandovi la *gOr* e la *gCl*: **חכמה** termine tecnico che significa «Sapienza» e che nel contesto veterotestamentario viene istruito profondamente al punto da ricoprire un ruolo essenziale, in quanto personificazione dell'azione del Dio d'Israele in relazione all'azione creante, proprio quella qui narrata.

חכמה secondo la *gCl* è 8+20+40+5=73 e secondo la *gOr* è 8+11+13+5=37.

Questo dato è molto importante perché diversi testi biblici rifletteranno sul ruolo della «Sapienza» nella creazione. Per farsi un'idea precisa, occorre leggere con attenzione i seguenti testi: Sal 104,24 (103,24 LXX); Pr 8,22-9,6; Sir 24; Sap 9,1-2.³³

3.2.1.2. Gv 1,1-2 e la numerologia

Occorre osservare che l'operazione di stabilire dei rapporti numerologici e di senso tra Gen 1,1 e Gv 1,1-2 dipende molto dalla scelta delle parole nella retroversione ebraica. Infatti, la scelta qui operata che dipende dall'analisi di B. Dubourg è già diversa da quella offerta, ad esempio, dall'edizione curata da J. Carmignac, F. Delitzsch e H Klein,³⁴ che si attengono alla traduzione del sostantivo $\theta\epsilon\omicron\varsigma$ in greco con il corrispondente ebraico presente nel primo «Racconto di creazione», **אֱלֹהִים**. La cosa parrebbe la più ovvia. Mentre Dubourg sostiene – e a ragione dal nostro punto di vista – che l'operazione giovannea fosse così forte e marcata da riportare l'unicità del Figlio/Logos/Gesù in relazione diretta non tanto con «Dio», bensì con YHWH, con la denominazione sacra che rappresenta il nome proprio del Dio d'Israele. Inoltre, mentre il testo della Genesi afferma che il soggetto dell'atto creativo fosse **אֱלֹהִים** / \acute{o}

³¹ Per questi aspetti cfr. DUBOURG, B., *L'invention de Jésus*. I. L'hébreu du Nouveau Testament, L'infini, Paris: Gallimard 1987, pp. 199-222.

³² Modalità questa attestata successivamente dalla Kabbala medievale.

³³ Cfr. http://www.biblewheel.com/gr/gr_2701.asp

³⁴ CARMIGNAC, J. - DELITZSCH, F. - KLEIN, H., *Die vier Evangelien ins Hebräische übersetzt von Franz Delitzsch (1877-1890-1902)*, Kritischer Apparat der zwölf Auflagen von Hubert Klein; Introduction par Jean Carmignac, Traductions hébraïques des Évangiles rassemblées par Jean Carmignac 4, Turnhout - Belgique: Brépols 1984.

θεός, in Gv l'atto creativo è condotto da ὁ λόγος / הַדְבָר che nella tradizione biblica è sempre associato al tetragramma sacro. Questo dato comporta anche il fatto che il soggetto agente non sia tanto «la Parola di Dio», bensì la «Parola di YHWH» che nella tradizione biblica è l'espressione fondante.

Per questo motivo, è straordinario il fatto che esistano anche in questi due primi versetti di Gv un codice cifrato analogo a quello riscontrato in Gen 1,1. Il calcolo del valore delle lettere è lo stesso, **2701**; il ragionamento svolto attorno al codice numerologico del termine «Sapienza / חכמה» se vale per il testo della Genesi reinterpretato da altri testi veterotestamentari in rapporto alla «Sapienza nella creazione» a maggior ragione vale per il testo di Gv 1 perché farebbe corrispondere al termine «la Parola / ὁ λόγος / הַדְבָר» esattamente il termine «Sapienza / חכמה».³⁵

X.-L- Dufour nel suo commentario a Gv riporta queste riflessioni in tema di «personificazione» della Parola nell'AT:

«Se non si trovano nel mondo biblico racconti relativi alla Parola di Dio personificata, esiste però un vero racconto mitico che riguarda la Sapienza, abbozzato in varie riprese e chiaramente riconoscibile, almeno nella sua fase ultima quale ci presenta il libro del Siracide. Nel capitolo 24 è descritto l'itinerario della Sapienza. In un primo momento il poema riprende il dato tradizionale della Sapienza presente in cielo alla creazione dell'universo – e quindi preesistente ad essa – e ugualmente presente tra gli uomini. [...] La Sapienza cercava (Sir 24,7) dove trovare riposo, senza abbandonare tuttavia la dimora della trascendenza: è forse Dio stesso? Paul Beauchamp ha escogitato una formula felice: “Quando JHWH tocca terra si sdoppia e la sua forma separata riguarda la sua presenza nella storia. D'altra parte, se egli si sdoppia, tutti i suoi ‘doppi’ sono un'unica realtà o tendono ad esserlo”. I tratti che caratterizzano la Sapienza fanno pensare evidentemente a Gesù Cristo: unita a Dio e al tempo stesso agli uomini, essa appare come uno sdoppiamento di Dio e sua presenza nel mondo. In effetti, pur “incarnandosi” in qualche modo nella Legge, la Sapienza continua a risplendere. Se si deve distinguere tra la Sapienza e Gesù Cristo, ciò non dipende tanto dalla luce che emanano rispettivamente, quanto dalla mediazione esercitata sia dalla Legge che da Gesù Cristo».³⁶

L'esegesi pur essendosi portata fino a questo punto nel cogliere la relazione stretta tra il «Logos» giovanneo e la personificazione della «Sapienza» in alcune pagine dei testi sapienziali dell'AT, con difficoltà spiega il perché della scelta giovannea di recuperare un termine diverso, «la Parola / ὁ λόγος / הַדְבָר». L'analisi fin qui condotta ha trovato il collegamento esistente non al livello della semantica della parola, bensì nella coordinazione della semantica del numero, capace di intrecciare relazioni diverse e distinte rispetto ad una tradizionale semantica della parola.

La retroversione mostra inoltre un numero complessivo di lettere pari a 55 il cui numero triangolare è 10 (l'importanza delle «Dieci Parole») e a sua volta riducibile a 4. Inoltre, va anche detto che il valore numerologico del tetragramma sacro è **26** (יהוה) che si interfaccia direttamente con il valore in *gCl* e *gOr* di דבר (4+2+200/20=26).

³⁵ Si veda ad esempio le riflessioni svolte un po' in tutti i commentari alla ricerca di un'analogia di personificazione veterotestamentaria vicina alla figura della «Parola». E' la «Sapienza» personificata quella che maggiormente emerge nelle analisi. Cfr. ad es.: LÉON - DUFOUR, X., *Lettura dell'Evangelo secondo Giovanni. I. (capitoli 1-4)*, La Parola di Dio, Cinisello Balsamo (Milano): Paoline 1990 [tit. or.: *Lecture de l'Évangile selon Jean. Tome I*, Paris: Éditions du Seuil 1988], pp. 87-101.

³⁶ LÉON - DUFOUR, X., *Lettura dell'Evangelo secondo Giovanni. I. (capitoli 1-4)*, La Parola di Dio, Cinisello Balsamo (Milano): Paoline 1990 [tit. or.: *Lecture de l'Évangile selon Jean. Tome I*, Paris: Éditions du Seuil 1988], pp. 95-99.

3.2.1.3. Riflessioni esegetiche su Gv 1,1-2

<p>¹In principio c'era il Logos, e il Logos era appartenente a Dio (YHWH) e il Logos era Dio (YHWH): ²questo era in principio appartenente a Dio (YHWH).</p>	<p>1.1 Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. 1.2 οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν.</p>
--	---

* **Gv 1,1a «In principio c'era il Logos»:** il testo, come più volte si è ricordato, inizia in modo analogo al brano di apertura di tutta la Sacra Scrittura (Gen 1,1ss). Ma, sebbene il valore fondamentale e unico di Gen 1,1 sia stato sopra messo in evidenza dalle deduzioni numerologiche, sul fronte della sintassi ebraica del verbo occorre svolgere alcune considerazioni ulteriori che contribuiscono a portare altri elementi alla riflessione.

Seguendo le interessanti considerazioni presentate da Alviero Niccacci³⁷ in tema di analisi semantica relativa al funzionamento dei verbi nella prosa ebraica, approdiamo ad una diversa possibilità di interpretare la traduzione di Gen 1,1.

I criteri sui quali il Niccacci poggia la sua analisi sono i seguenti:

«Punto di partenza sono due principi sintattici:

- Nella narrazione storica (o semplicemente narrazione) il *wayyiqtol* (o imperfetto inverso) costituisce una proposizione verbale, stabilisce il livello principale della comunicazione (o primo piano) e crea connessioni all'interno del testo. Senza *wayyiqtol* la costruzione è nominale. Viene detta proposizione nominale complessa se il verbo occupa il secondo posto della frase, proposizione nominale semplice se non compare alcun verbo finito. Ogni proposizione nominale stabilisce un livello secondario della comunicazione (antefatto o sfondo) e crea un'interruzione all'interno del testo narrativo
- Way^ehî* è una forma di *wayyiqtol* che, oltre la funzione normale di verbo "pieno", ha anche la funzione, detta "macrosintattica", di introdurre una circostanza che si vuole porre prima della proposizione principale. In quanto *wayyiqtol*, *way^ehî* rende verbale tale circostanza (che altrimenti sarebbe nominale), la colloca nella linea principale della comunicazione e così la collega a ciò che precede. Si comprende in questo modo la sua funzione macrosintattica: *way^ehî* crea connessioni all'interno di un testo narrativo». ³⁸

Gen 1,1-5
 בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ:
 וְהָאָרֶץ הָיְתָה תְהוֹ וְנִהוּ וְחֹשֶׁךְ עַל־פְּנֵי תְהוֹם וְרוּחַ אֱלֹהִים מְרַחֶפֶת עַל־פְּנֵי הַמַּיִם:
 וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי אוֹר וַיְהִי־אוֹר:
 וַיֵּרָא אֱלֹהִים אֶת־הָאוֹר כִּי־טוֹב וַיַּבְדֵּל אֱלֹהִים בֵּין הָאוֹר וּבֵין הַחֹשֶׁךְ:
 וַיִּקְרָא אֱלֹהִים לְאוֹר יוֹם וְלַחֹשֶׁךְ קָרָא לַיְלָה וַיְהִי־עֶרֶב וַיְהִי־בֹקֶר יוֹם אֶחָד: פ

[1]Quando in principio **Elohim** ~~creò~~ il cielo e la terra,

- [2]la terra era informe e deserta,
- le tenebre incombevano sull'abisso,
- mentre lo Spirito di **Elohim** sovrastava la superficie delle acque,

[3]allora **Elohim disse**: «Sia luce!». E luce fu. [4]**Elohim vide** che la luce era cosa buona e **separò** la luce dalle tenebre.

[5]**Elohim chiamò** la luce "giorno" mentre le tenebre le **chiamò** "notte". E FU SERA E FU MATTINA: GIORNO UNICO!

³⁷ A. NICCACCI, «Organizzazione canonica della Bibbia ebraica tra sintassi e retorica», *RivB* XLIII (1995) 9-29 e IDEM, *Sintassi del verbo ebraico nella prosa biblica classica*, Studium Biblicum Franciscanum Analecta 23, Jerusalem: Franciscan Printing Press 1986.

³⁸ A. NICCACCI, «Organizzazione canonica della Bibbia ebraica tra sintassi e retorica», *RivB* XLIII (1995) 9-10.

Le considerazioni sintattiche di A. Niccacci conducono a ipotizzare una diversa traduzione. Tutta la Sacra Scrittura si apre con una «proposizione nominale complessa» (=con verbo finito in seconda posizione), svincolata da testualità precedenti e stabilisce una forma di dipendente temporale: «Quando in principio Dio creò il cielo e la terra..., allora Dio disse...». La versione di Niccacci dei primi versetti della Genesi rendono l'idea precisa della distinzione tra l'antefatto e la prima azione narrata: «**[antefatto]**Quando Dio cominciò a creare il cielo e la terra, la terra era informe e deserta, la tenebra era sopra l'abisso e lo spirito del Signore aleggiava sopra la superficie delle acque, **[inizio della narrazione]** allora Dio disse...» (Gen 1,1-3).

Questo fatto comporta che *la prima azione narrata e compiuta da Dio* nella descrizione di Gen 1,1ss non è tanto quella di creare³⁹ («In principio Dio creò il cielo e la terra.» come frase principale a senso compiuto...) quanto quella di parlare: «Quando in principio Dio creava... allora Dio disse...»! Tale modo di intendere mette in chiara evidenza la centralità dell'azione di «Parola» attraverso il verbo «dire» entro un contesto che non era attraversato dalla questione filosofica della «creatio ex nihilo», ma che vedeva in questo intervento di Dio un'azione liberatrice da ogni forza di morte e di violenza. E la parola che dà vita è quella che comanda: «Sia luce! E luce fu». La forma performativa della parola nella struttura del comandamento attraversa tutto il racconto di Gen sulla falsa riga delle «Dieci Parole» di YHWH al Sinai, parole di alleanza.

Se questo modo di interpretare la sintassi del verbo ebraico ci conduce a cogliere la centralità della «Parola» intesa come l'elemento che pone in essere la creazione, nel dire di Dio, ancor più diventa interessante e comprensibile la scelta di Gv nel cominciare il suo Vangelo. La «Parola», il «Logos» diventa così il sostantivo che, nella sua definizione, fotografa la realtà narrata lungo tutto il primo racconto della Sacra Scrittura.

La forma verbale del primo membro di Gv 1,1 è un imperfetto del verbo εἶμι, cioè il verbo «essere». La scelta di tradurre: «In principio **c'era** il Logos» in luogo di «In principio **era** il Verbo» risiede nella riflessione relativa alle possibilità del verbo «essere» nelle lingue antiche come nelle moderne. Esso ha la funzione di denotare, descrivere e definire la realtà: la sua struttura tipica è quella della posizione di «copula» e risponde alla sua natura tesa a scrutare l'«essenza» della realtà e delle cose. Ma il verbo «essere» è rivolto anche all'«esistenza» e va inteso nella forma dell'«esser-ci». Le due modalità di traduzione (essenza ed esistenza) variano rispetto ai seguenti valori: «In principio era il Verbo» presuppone che sia sottinteso il soggetto di cui la denominazione, nella forma del predicato nominale, è «il Verbo», appunto; e ciò che è sottinteso sarebbe il Figlio di Dio, l'essenza di Gesù Cristo prima dell'incarnazione (E il Verbo si fece carne... v. 14). In altre parole, così traducendo, si vorrebbe intendere: «In principio il Figlio di Dio era il Verbo, e il Verbo (cioè il Figlio di Dio) era presso Dio, e Dio era il Verbo (cioè il Figlio di Dio)... La seconda possibilità di intendere il testo e di usare il verbo «essere» nella valenza di «esistenza», «esser-ci» intende mettere in evidenza esattamente la realtà stessa, quella della «Parola»: essa stessa è oggetto di presentazione nel suo esistere e non in quanto denominazione di un'altra realtà (il Figlio di Dio, ad es.).

* **Gv 1,1b: «e il Logos era appartenente a Dio (YHWH)»:** mentre la prima affermazione ha portato l'attenzione sulla realtà in se stessa, sulla «Parola» nella sua personificazione potente, il secondo tratto del primo versetto può essere inteso entro tre interpretazioni distinte, ben evidenziate da X.-L. Dufour:

³⁹ Il primo versetto è tradotto come frase principale a senso compiuto secondo le versioni antiche della LXX, Vulgata e le versioni moderne. Fa eccezione la versione inglese della *The Jewish Publication Society* (1985): «When God began to create heaven and earth -- the earth being unformed and void, with darkness over the surface of the deep and a wind from God sweeping over the water -- God said, "Let there be light"; and there was light».

«La formulazione dello stico 1b è strana. Contrariamente all'uso della lingua greca, il verbo di stato “era” è seguito dalla preposizione “pròs” costruita con l'accusativo (“pròs tòn theòn”). In casi simili, “pròs” esige il dativo, come mostra Gv stesso altrove: “Maria se ne stava presso il sepolcro” (20,11; cfr. 18,16). La preposizione “pròs” è seguita da un accusativo solo dopo un verbo di movimento; così, sempre in Gv: “Noi verremo da lui (“pròs autòn”) e subito dopo, con un verbo di senso stativo, leggiamo la preposizione “parà”: “e dimoreremo presso di lui (“par'autôî”)” (14,23). Nessuna interpretazione dell'insolita formula di 1b soddisfa pienamente. Segnaliamo tre ipotesi:

- 1) Se, in base all'uso dell'accusativo, ci si attiene all'idea di movimento, si è portati a caratterizzare il Logos come un “essere verso”: il Logos, in relazione permanente con Dio, è “rivolto” verso di lui. Questa lettura corrisponde bene all'orientamento che il v. 18 del prologo attribuisce al Figlio dicendo che egli è “(rivolto) verso il seno del Padre (“eis tòn kòlpon toù patròs”)”. Però in questo versetto finale la preposizione non è la medesima (c'è “eis” e non “pròs”) e si tratta inoltre del Logos incarnato. Se si ammette che fin dall'inizio il testo giovanneo parli di Gesù Cristo, l'assimilazione delle due formule va da sé. Se invece, come io penso, in 1b si tratta del Logos prima della sua incarnazione, si deve essere cauti nell'identificare senz'altro le due espressioni. [...].
- 2) La seconda ipotesi parte dal seguente dato grammaticale: il greco della *koinè*, cioè il greco parlato al tempo di Gv, usa indifferentemente “pròs” col significato di “parà”. Il senso qui sarebbe allora lo stesso che in 17,5 in cui Gesù parla della “gloria che avevo presso (“parà”) di te prima che il mondo fosse”. Poiché la gloria è una realtà divina, ciò implica che i due esseri sono in comunione pur rimanendo distinti. Questa ipotesi ha il merito di basarsi su un dato che si può dire oggettivo. Tuttavia non vi è alcun altro passo in Gv che mostri la tendenza a confondere o assimilare le due preposizioni.
- 3) Una terza interpretazione è stata recentemente proposta da C. Tresmontant. La preposizione “pròs” corrisponderebbe al “*l*” ebraico, che indica un'appartenenza. Per esempio, Es 32,26: “Chi è del Signore (“Mi le JHWH”) (venga) a me (“*élay*”)”, viene così tradotto dai Settanta: “Tis pròs kyrion; ítò *pròs* me”. D'altronde, secondo Tresmontant (il quale presuppone, ma in modo contestabile, che il testo attuale di Gv sia la traduzione da un originale ebraico), la preposizione greca “pròs” traduce molteplici proposizioni ebraiche, come “*im*”, “*e*th”, “*l*”; Gv direbbe quindi: “e il Logos apparteneva a Dio”, oppure: “il Logos era la proprietà di Dio”. Così il flusso del pensiero sarebbe assai più scorrevole: si tratterebbe non di distinguere due “persone”, ma di caratterizzare il Logos (la Parola) nella sua appartenenza a Dio. Il Logos pertanto è Dio che parla, precisamente come nel capitolo 1 della Genesi Dio parla (e parlando crea). A favore di questa lettura si possono rilevare, sia nel Nuovo Testamento che al di fuori di esso, molti casi in cui “pròs” è usata nel senso proposto». ⁴⁰

Nonostante l'ammissione di interesse rivolta all'ipotesi di C. Tresmontant, X.-L. Dufour preferisce la seconda soluzione «non perché sia del tutto convincente, ma perché, a conti fatti, resta la più probabile». ⁴¹ Naturalmente, resta la più probabile a patto di escludere l'ipotesi di un impianto originario in ebraico. Ma nella nostra ipotesi quella di C. Tresmontant non solo appare la più convincente ma anche la più probabile per vari motivi. La struttura sintattica che esprime appartenenza e possesso, detta nelle lingue classiche con il dativo di possesso e in ebraico con la preposizione “*l*” stabilisce un rapporto specifico tra il possedente e la cosa posseduta. Affermare: «Dio parla/dice» sarebbe come dire: «La Parola è a Dio» nel senso di «Parola di Dio». Ma, a ben vedere, la prima affermazione (utilizzata da Gen 1) mette al centro Dio con il suo operato; la seconda (utilizzata da Gv 1,1ss) innalza l'attenzione sulla realtà della Parola, selezionando tra le varie azioni poste da Dio in Gen 1 (separare, creare,

⁴⁰ LÉON - DUFOUR, X., *Lettura dell'Evangelo secondo Giovanni. I. (capitoli 1-4)*, La Parola di Dio, Cinisello Balsamo (Milano): Paoline 1990 [tit. or.: *Lecture de l'Évangile selon Jean. Tome I*, Paris: Éditions du Seuil 1988], pp. 110-113.

⁴¹ LÉON - DUFOUR, X., *Lettura dell'Evangelo secondo Giovanni. I. (capitoli 1-4)*, La Parola di Dio, Cinisello Balsamo (Milano): Paoline 1990 [tit. or.: *Lecture de l'Évangile selon Jean. Tome I*, Paris: Éditions du Seuil 1988], pp. 114.

porre...) quella legata alla Parola. Tale ci sembra la posizione sostenuta in questo passaggio e pertanto ha senso tradurre: «e il Logos era appartenente a Dio / era di Dio». Aggiungiamo: se la retroversione è corretta, in luogo di «Parola di Dio» avremmo «Parola di YHWH». Infatti, a fronte di sole 11 ricorrenze in tutto il testo ebraico del TaNaK in cui verbo o sostantivo del radicale דבר è seguito da אֱלֹהִים (Elohim), ben 438 ricorrenze invece formano il sintagma con il tetragramma sacro יהוה (YHWH). Il motivo per il quale la versione greca a principio del Vangelo abbia θεός in luogo di κύριος è perché in tutto il Vangelo il riferimento al Dio d'Israele, normalmente denominato con il tetragramma nell'AT, è segnalato solo con θεός, mentre il termine κύριος che nella LXX traduce il tetragramma, è sempre posto in relazione a Gesù Cristo.

In sintesi, Gv 1,1 mette in campo direttamente il Dio d'Israele, colto in una sua azione precisa, quella della «Parola creante», tale da rendere questa accentuazione con la forma della personificazione teologico-letteraria.

* **Gv 1,1c: «e il Logos era Dio (YHWH)»:** l'espressione sta ad indicare che la presenza di Dio, l'esser-ci di Dio/YHWH era attraverso il Dabar/Parola. Non c'è distinzione tra l'una e l'altra cosa: più volte nella Scrittura si usano espressioni che mostrano l'azione di YHWH attraverso il suo angelo/messaggero, il suo braccio, la sua mano, ecc... E' Dio/YHWH che agisce con il suo braccio, con il suo messaggero, ecc. Pertanto è Dio/YHWH che parla con la sua Parola: ecco perché allora «la Parola era Dio/YHWH», era Dio/YHWH in quanto operante con un'azione di Parola creante. Occorre notare però che la volontà di personificare ciò che appartiene ad un'attività di Dio induce ad aprire una tensione di alterità rispetto all'unità del soggetto agente. Questo terzo segmento del v. 1 vuole ribadire che il soggetto agente è Dio/YHWH ma così facendo riduce le possibilità di azioni divine a quella relativa alla «Parola», per focalizzare l'attenzione su quell'azione originaria di Dio raccontata in Gen 1. Alcuni hanno pensato che il sostantivo θεός senza articolo volesse sminuire la personalità divina del Logos, quasi da intendersi come aggettivo: θεῖος. Tale problema nasce dal fatto che il Logos viene inteso come altro da Dio e non come espressione di un'azione di Dio/YHWH. Nella nostra ipotesi invece si vuole sostenere che l'autore del Quarto Vangelo, in modo oculato, stia operando un'interpretazione finissima e profonda del dettato di Gen 1 al fine di far emergere da quello l'istanza innovativa già presente *in nuce* in esso. Partendo dalla focalizzazione sull'azione di Parola fa emergere il dato di una Parola performante, con valore pragmatico che sa dare forma alla realtà, la sa fare esistere. Nell'azione compiuta nasce una forma di sdoppiamento tra l'attore e l'effetto dell'azione. La causa efficiente in scena è appunto la Parola. Non va neppure tralasciata la riflessione numerologica sopra esposta: se Dabar e YHWH hanno lo stesso valore numerologico, 26 allora l'espressione: «e il DABAR era YHWH» il che significa che 26 è uguale a 26 e appare perspicua anche sul fronte della semantica dei numeri. Questa ci pare essere la posta in gioco dei termini entro questo primo versetto.

* **Gv 1,2: «questo era in principio appartenente a Dio (YHWH)»:** il v. 2 unito al v. 1 riprende i termini esposti finora ribadendo l'idea che il Logos era dall'inizio appartenente a Dio/YHWH e, dopo avere chiarito in Gv 1,1c che è Dio/YHWH stesso che opera con la Parola ribadisce che quella Parola che ha fatto esistere tutto era appartenente a Dio da principio, fondendo il contenuto di Gv 1,1a con 1,1b.

3.3. Gv 1,3-5: LOGOS, LUCE E VITA

<p>³Tutto avvenne per mezzo di Esso (Logos), e senza di Esso (Logos) nulla avvenne;</p> <p>ciò che accadde ⁴per Esso (Logos) era Vita</p>	<p>1.3 πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν.</p> <p>ὁ γέγονεν 1.4 ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν,</p>
---	---

e quella Vita era la Luce degli uomini, ⁵ e quella Luce nella tenebra brilla, e la tenebra non l'ha (Luce) sopraffatta.	καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων· 1.5 καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν.
--	---

* **Gv 1,3**: dopo avere descritto l'appartenenza della «Parola» da principio a YHWH, ora l'evangelista sintetizza l'azione fondamentale di questa «Parola», quella di avere fatto tutto, in una prospettiva di compimento, di pienezza; cioè si afferma che tutto fu fatto per mezzo del «Logos», ma viene precisato che ogni attività creativa avvenuta ha sempre visto un'azione di «Parola» come originante: «e senza di Esso (Logos) nulla fu fatto». Si esclude pertanto che vi sia qualcosa che venuto alla vita senza l'intervento di Parola di YHWH.

* **Gv 1,4-5**: la parte finale del v. 3 e l'inizio del v. 4 (ὁ γέγονεν) fa discutere per la difficile composizione sintattica. La gran parte dei critici ritengono che il sintagma vada unito al v. 4, e ne approviamo la scelta. Ma la difficoltà resta nel comprendere anzitutto il sintagma successivo (ἐν αὐτῷ): a cosa o a chi si riferisce? Al «Logos» oppure a «ciò che avvenne»? C'è chi intende l'espressione come segue: «ciò che aveva avuto origine in lei (Parola) era vita» (R. Brown); «[In]Ciò che è stato fatto (hò gégonen), in ciò (en autōi) egli era la vita» (X.-L. Dufour); «...e senza di lui non è stato fatto un solo (essere), che sia stato fatto. In lui era (la) vita...» (R. Schnackenburg); «e senza di lui nulla è stato fatto di ciò che esiste. In lui era la vita...» (CEI 2008). Ipotizzando una soluzione del problema alla luce della retroversione ebraica, il sintagma (ἐν αὐτῷ) potrebbe corrispondere all'ebraico בּ con valore strumentale o di complemento d'agente; in questa forma è sovente attestato nel testo biblico, e andrebbe qui inteso: «per mezzo del Logos».

Il senso allora sarebbe il seguente: da principio tutto è avvenuto attraverso l'intervento della «Parola di YHWH» e ciò che è accaduto è avvenuto solo attraverso l'intervento della «Parola di YHWH» e tutto ciò che è accaduto ha come contenuto la «Vita», cioè è in opposizione a morte, tenebre, deserto, abisso o oceano di acque... per dirla con il testo della Genesi. Ogni cosa condotta all'esistenza porta dunque in sé il marchio fondamentale della Vita!

Anche l'espressione che segue, «la Vita era la Luce degli uomini» è di difficile comprensione: se è vero che tutta l'azione condotta dalla «Parola di YHWH» produce «Vita» è anche vero che la prima «Parola» che esce dalla sua bocca dall'inizio della storia della Vita è «Sia Luce!» (Gen 1,3). La prima parola che esce dalla bocca di Dio, nella Genesi, è dunque Luce: è quella realtà che rompe con le tenebre che emergono nell'antefatto di Gen 1,2 («tenebre ricoprivano l'abisso...») come la metafora della morte, del vuoto, della negazione della Vita. La prima parola di Vita, cioè che fa esistere, che porta alla Vita è appunto: «Luce». Anche da un punto di vista numerologico occorre notare che il valore del termine ebraico אור «Luce» è per *gCl* 207 oppure per *gOr* 27. Occorre notare che sia יהוה (il «Tetragramma sacro»=26) sia דבר («Parola»= *gCl* 206, *gOr* 26) hanno identico valore= quindi c'è identità tra YHWH e «Parola» (cfr. Gv 1,1c: «e il Logos era Dio»); ma quando la sua Parola dà Vita, fa esistere, crea... allora, quella parola risuona e diventa «una» di fronte a Lui. Non è escluso che il numero 27 stia per 1 (dato dalla lettera «Aleph», quella che metaforizza Dio unico) di fronte al 26 che è YHWH e la sua «Parola». Quindi, sia dal punto di vista di analisi semantica del testo della Genesi, sia sul fronte di una riflessione numerologica appare che la dimensione di «alterità» tra Dio e la sua «Parola» appaia solo quando la parola diventa storia, si fa presente con un suo contenuto. E il primo assoluto contenuto che determina l'azione del primo giorno è «Luce»! La Vita si dà nella Luce che è dono della Parola. Non a caso al termine della descrizione di Gen 1,5 non è scritto in ebraico: «E fu sera e fu mattina: primo giorno», bensì: «E fu sera e fu mattina: **giorno unico!**» con il numerale cardinale in luogo del numerale ordinale:

(וַיְהִי־עֶרֶב וַיְהִי־בֹקֶר יוֹם אֶחָד) divenendo così il giorno dell'Unico, cioè di Dio che crea il tempo, il dì e la notte come dimensione minima della temporalità.

Tornando al testo di Gv, emerge tutto l'interesse di queste riflessioni applicate alla lettura del Vangelo: affermare che «la Vita era la Luce degli uomini» significa, in un certo senso, porre una relazione stretta tra i contenuti di Vita del «giorno unico» (=primo giorno di creazione) e il sesto giorno di creazione, quando fu creato l'uomo ad immagine e somiglianza di Dio (Gen 1,26ss). Tutta la Vita narrata lungo i sei giorni è sintetizzata con l'affermazione «Luce degli uomini».

I versetti che seguono, Gv 1,5ss., andrebbero letti entro questa tensione. Anzitutto, con un rimando ora ancor più chiaro si afferma che «la Luce brilla nella tenebra, la tenebra però non l'ha sopraffatta»⁴² facendo riecheggiare i vv. 2-5 del primo capitolo della Genesi, cioè i contenuti del «giorno unico»; Gv 1,6ss invece aggancia la relazione con l'uomo («Venne **un uomo** inviato da parte di Dio: il suo nome Giovanni»), che era stato creato ad immagine e somiglianza di Dio, nel «sesto giorno». Primo e sesto giorno sono racchiusi nell'espressione «Luce degli uomini» e nello sviluppo dei vv. 5ss di Gv 1. Il libro della Sapienza stabilisce una relazione stretta tra «Sapienza» e «Luce»:

«Dio infatti non ama se non chi vive con la sapienza. Ella in realtà è più radiosa del sole e supera ogni costellazione, paragonata alla luce risulta più luminosa; a questa, infatti, succede la notte, ma la malvagità non prevale sulla sapienza» (Sap 7,28-30)

3.4. Gv 1,6-8: GIOVANNI E LA TESTIMONIANZA DELLA LUCE

<p>⁶Venne un uomo inviato da parte di Dio, il suo nome: Giovanni (ebr.: “YHWH grazia”).</p> <p>⁷Costui venne per la testimonianza: per testimoniare in favore di quella Luce, e perché tutti credessero per mezzo di Essa (Logos/Luce).</p> <p>⁸Egli però non era la Luce, ma (venne) per testimoniare in favore di quella Luce.</p>	<p>1.6 Ἐγένετο ἄνθρωπος ἀπεσταλμένος παρὰ θεοῦ, ὄνομα αὐτῷ Ἰωάννης·</p> <p>1.7 οὗτος ἦλθεν εἰς μαρτυρίαν, ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός, ἵνα πάντες πιστεύσωσιν δι' αὐτοῦ.</p> <p>1.8 οὐκ ἦν ἐκεῖνος τὸ φῶς, ἀλλ' ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός.</p>
---	--

L'ingresso sulla scena della figura di Giovanni ha fatto molto discutere gli esegeti che hanno studiato la struttura del Prologo. Dice ad esempio, sembra ombra di dubbio, R. Schnackenburg:

«Non è difficile riconoscere nei vv. 6-8 un'interpolazione dell'evangelista, che con essi entra più chiaramente sul terreno della storia. Sicuramente egli si proponeva di cominciare il racconto dell'attività terrena del Logos partendo dalla comparsa di Giovanni Battista, come già si usava nel kerygma della comunità primitiva (cfr. Act. 1,22; 10,37; 13,24) e negli scritti evangelici più antichi (Mc. 1,1ss.)».⁴³

E' quindi opinione comune che questi vv. 6-8 siano un'operazione di inserzione narrativa in un testo di genere letterario poetico, provocando una pausa nell'atto di lettura che attira l'attenzione sul presente del racconto, sulla vicenda legata a Giovanni Battista in rapporto a Gesù.

Maria-Luisa Rigato ha recentemente avanzato una tesi alquanto ardita per interpretare il ruolo di questa prima «interruzione» del Prologo riferita non tanto a Giovanni Battista, bensì a Giovanni

⁴² Per i vari significati possibile di questo versetto 5 cfr. BROWN, R., *op.cit.*, pp. 10-11.

⁴³ SCHNACKENBURG, R., *Il vangelo di Giovanni. Parte prima*, Testo greco e traduzione Introduzione e commento ai capp. 1-4 di Rudolf Schnackenburg. Traduzione italiana di Gino Cecchi. Edizione italiana a cura di Omero Soffritti, Commentario teologico del Nuovo Testamento IV/1, Brescia: Paideia 1973 [tit. or.: *Das Johannesevangelium. I. Teil, Einleitung und Kommentar zu Kap. 1-4 von Rudolf Schnackenburg, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder 1972*], p. 315.

apostolo, evangelista, sacerdote e presbitero, l'autore del Quarto Vangelo identificato all'interno come il «discepolo che Gesù amava». Seguiamo la sua argomentazione:

«Mi sono chiesta tante volte se l'evangelista, *giocando* con l'omonimia, non *alluda* nella prima interruzione del prologo a se stesso, mentre introduce Giovanni battezzante nella seconda interruzione. Propongo allora una lettura alternativa.

Rispetto all'attività del battezzante i versetti riportati sono certamente calzanti; lo sono ancor più perfettamente per l'evangelista. Con un accorgimento letterario, si direbbe tipicamente giovanneo, viene nominato prima l'"inviato" (*apostalmenenos*) Giovanni evangelista, poi Giovanni battezzante. Entrambi sono dunque "inviati", esplicitamente da parte di Dio il primo Giovanni nominato, indirettamente il secondo Giovanni nominato, se identifichiamo con Dio il "chi mi ha mandato" (ho pempas) (Gv 1,33). Anche per il battezzante verrà adoperato due capitoli dopo il termine "inviato (apostalmenos) davanti a lui" (3,28). Entrambi rendono testimonianza: il battezzante e l'evangelista, discepolo del battezzante (1,35). Tuttavia nei passi riguardanti il battezzante - eccezione fatta per Gv 1,6-8 - non ricorre mai il verbo *credere*, così abbondantemente presente in questo vangelo. Ricorre invece quando l'evangelista enuncia lo scopo della propria testimonianza sotto la croce: "affinché anche voi *crediate*" (19,35) e nel rendere ragione del proprio scrivere nel suo vangelo: molte cose "non sono state scritte in questo rotolo; ma queste furono scritte affinché *crediate*..." (20,30-31). Sembrano inclusioni con Gv 1,8! Sempre eccetto Gv 1,6-8, il battezzante non identifica mai Gesù come "luce". E dunque l'evangelista non si riferisce al battezzante quando nel prologo descrive lo scopo della sua *missione* (1,6), affermando "perché testimoniaste intorno alla luce". Ciò invece compie proprio l'evangelista, che per ben ventidue volte si riferisce a Gesù come *luce* [Nota: il sostantivo *luce* (*fôs*) ricorre 23 volte nel vangelo (Gv 1,4.5.7.8.8.9; 3,19.19.20.20.21; 5,35; 8,12.12; 9,5; 11,9.10; 12,35.35.36.36.45.46; (6 volte in 1Gv, 4 volte in Ap), sempre riferito a Gesù, o direttamente o per via allusiva, ad eccezione di Gv5,35 dove si riferisce a Giovanni battezzante]. Al contrario, è Gesù/Giovanni a dire del battezzante: "Egli era la lampada ardente e lucente, e voi [solo] per un momento avete voluto rallegrarvi alla sua *luce*" (5,35). Nei passi riguardanti il battezzante il termine "luce" ricorre soltanto qui. Tale affermazione contrasterebbe con Gv 1,8: "Non era quegli la *luce*" se riferita al battezzante, che difatti viene descritto come oggetto molto luminoso. E' chiaro comunque che nessuno dei due "era la luce veritiera", ossia Gesù (1,9).

Determinanti sono due versetti: "E il Verbo divenne carne e pose tenda fra noi e abbiamo contemplato/guardato (*entheasametha*) la sua *gloria*, *gloria* come di Unigenito da parte di Padre, pieno di grazia e di verità" (Gv 1,14). "Questo inizio dei segni fece Gesù in Cana di Galilea e manifestò (*efanerôsen*) la sua *gloria* e i suoi discepoli cedettero in lui" (2,11). Giovanni battezzante non ha visto la gloria di Gesù, Giovanni evangelista sì.

La visione della gloria di Gesù è oggetto di fede dei Suoi testimoni

Concludendo, ritengo che abbiamo elementi sufficienti per attribuire i versetti Gv 1,6-8 a Giovanni evangelista. Egli è consapevole di essere "inviato da Dio" non solo come profeta, ma anche come apostolo. Consapevolezza non diversa da quella di Paolo, che inizia le sue lettere: "Paolo chiamato apostolo di Cristo Gesù per volontà di Dio" (1Cor 1,1; 2Cor 1,1); "Paolo apostolo non da parte di uomini né per via di essere umano, ma per via di Gesù Cristo e di Dio Padre" (Gal 1,1). Autocoscienza non diversa da quella di Giuseppe Flavio, che si autodefinisce "io angelo/messaggero (*egô aggelos*) [...] premandato dal Dio (*propempsomenos hupo tou Theou*)" ad annunciare a Vespasiano che lui e il figlio Tito sarebbero diventati imperatori dopo Nerone».44

Pur tenendo tali affermazioni al livello dell'ipotesi, però non si può non rimanere colpiti dal fatto che di tutte le affermazioni poste in bocca al Battista nessuna abbia a che fare con l'immagine della Luce in riferimento al Cristo Gesù e, accanto a questo, che lo stesso Giovanni Battista è detto essere

⁴⁴ RIGATO, M. L., *Giovanni. L'enigma, il Presbitero, il culto, il Tempio, la cristologia*, Testi e commenti, Bologna: EDB 2007, pp. 24-25.

«lampada ardente e lucente» (Gv 5,35). Tra le difficoltà ad accettare tale ipotesi va detto che se l'autore del Quarto Vangelo corrisponde alla figura di Giovanni apostolo, discepolo, evangelista, presbitero e sacerdote di Gerusalemme (secondo la testimonianza di Policrate, vescovo di Efeso), occorrerebbe spiegare l'espressione «egli non era la luce ma veniva per rendere testimonianza alla luce» perché parrebbe supporre che costui fosse creduto essere «la Luce». Riferite queste parole ad un personaggio come Giovanni Battista, pur senza descriverlo come testimone della Luce può anche tenere, anche perché di lui si pensava che fosse il Messia, Elia, o il Profeta, ma se riferito ad un altro personaggio è necessario che emerga in che senso poteva essere destinatario di tale nomea.

In ogni caso, non escludiamo l'ipotesi della Rigato che appare comunque interessante per il tipo di analisi che stiamo conducendo.

L'invio di questo personaggio di nome Giovanni è descritto in modo analogo alla missione profetica dell'AT: Ex 3,10ss; 4,13.28; 5,22; 7,16; 1Sam 12,8; 15,1; 16,1; 2Sam 12,1; 2Re 2,2.4.6; Is 6,8; Ger 14,14; 19,14; 23,21; Ez 2,4; 13,6; Zac 2,13.15; 6,15; Mal 4,5 (cfr. R. Schnackenburg, vol. I, p. 316, n. 72).

Il significato del nome «Giovanni» è «YHWH ha donato / è grazia / è amore»: יהוה נתן oppure יוהנן . Assumiamo come valore numerologico di יוהנן per *gCl*: 124 oppure per *gOr*: 52.

Sul piano retorico, questi versetti hanno la funzione di centrare l'attenzione sulla nuova personificazione, quella della «Luce». Ma poiché viene stabilita una chiara tensione dialettica tra Giovanni e la «Luce» in una relazione di alterità e non di uguaglianza, l'uno in relazione all'Altra, l'uno il testimone dell'Altra, allora anche la «Luce» viene ad assumere una personalità di fronte alla personalità di Giovanni. In altre parole, questo passaggio, dopo l'alterità già prodotta dalla prima Parola di YHWH, Luce, ora viene affermata un'ulteriore alterità, quella di essere persona come Giovanni è persona. E l'espressione greca: ἵνα πάντες πιστεύσωσιν δι' αὐτοῦ a nostro avviso non andrebbe tradotto: «affinché tutti credessero per mezzo di lui=Giovanni» bensì «perché tutti credessero per mezzo di Essa=Luce». Il problema è definire se la fede di tutti ha come causa la testimonianza di Giovanni oppure la stessa Luce; sarebbe come dire – secondo il Vangelo – se gli uomini vennero alla fede di Gesù grazie alla testimonianza di Giovanni sulla «Luce/Gesù» oppure grazie all'azione stessa della «Luce/Gesù». Crediamo che, nonostante l'ipotesi della Rigato di ritenere questo Giovanni l'autore del Quarto Vangelo, sia più coerente ritenere la «Luce/Gesù» quale causa generante la fede degli uomini, coloro che diventano, se credono, «Figli di Dio», come affermerà il testo al v. 12: Egli è destinatario di fede e insieme origine della fede.

Vita e Luce, sono termini che attraversano tutta l'attività di testimonianza di Gesù nel Vangelo, basti citare alcuni brani che introducono la parte del Vangelo al cap. 13 e collocata a chiusura del cap. 12:

«Gesù allora disse loro: “Ancora per poco tempo la luce è con voi. Camminate mentre avete la luce, perché non vi sorprendano le tenebre; chi cammina nelle tenebre non sa dove va. Mentre avete la luce credete nella luce, per diventare figli della luce» (Gv 12,35-36).

«Gesù allora gridò a gran voce: “Chi crede in me, non crede in me, ma in colui che mi ha mandato; chi vede me, vede colui che mi ha mandato. Io come luce sono venuto nel mondo, perché chiunque crede in me non rimanga nelle tenebre» (Gv 12,44-46).

3.5. Gv 1,9-13: IL LOGOS E LA STORIA

<p>⁹[Il Logos] era quella Luce fedele che illumina ogni uomo ed è veniente nel mondo. ¹⁰[Il Logos] nel mondo era e il mondo avvenne per mezzo di Esso</p>	<p>1.9 Ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ὁ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον, ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον. 1.10 ἐν τῷ κόσμῳ ἦν,</p>
--	---

<p>(Logos) e proprio il mondo non l'ha riconosciuto. ¹¹Venne nella sua proprietà, e i suoi non l'hanno accolto. ¹²A quanti però l'hanno accolto, ha dato loro potere di diventare «figli di Dio»: a quelli che credono nel suo nome (Logos=YHWH), ¹³i quali non da sanguì (di donna), né da desiderio di carne, né da desiderio di uomo, ma da Dio (YHWH), sono stati generati.</p>	<p>καὶ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω.</p> <p>1.11 εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν, καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον. 1.12 ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν, ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι, τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ,</p> <p>1.13 οἱ οὐκ ἐξ αἱμάτων οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκὸς οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρὸς ἀλλ' ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν.</p>
---	---

R. Brown (p. 13) ritiene che il v. 9 può essere tradotto in due modi, tutto dipende da quale realtà unire il participio «veniente»: a «ogni uomo» oppure alla «Luce». I padri greci, le prime versioni antiche e alcuni autori moderni sostengono la prima ipotesi, i padri latini e la maggior parte degli autori moderni prediligono la seconda appoggiandosi anche a Gv 3,19 che afferma esplicitamente: «La luce è venuta nel mondo». X.-L. Dufour (vol I, p. 145) invece ritiene che il primo segmento del v. 9 abbia come soggetto sottinteso il Logos e l'espressione «Luce vera» sia predicato nominale: «Il Logos era la Luce vera». Riteniamo corretta tale interpretazione perché permette al v. 10, il successivo, di ritornare a riporre al centro il soggetto «Logos» che nei vv. 6-8 si era ritratto in favore della «Luce». Ma tale versione porta a sottolineare l'identificazione tra «Logos» e «Luce» con l'aggettivo «vera» che, nella letteratura giovannea non va intesa in senso intellettualistico, opposta a falsa, bensì avente come riferimento una dimensione relazionale più che razionale. Per questo, al termine greco ἀλήθεια tradotto in latino con *veritas* in italiano corrisponde il sostantivo «verità»; ma, grazie alla versione della LXX, sappiamo che il termine ebraico retrostante rimandava alla radice **יָדַע** che significa «essere saldo, fondato, credere, essere affidabile». Al centro vi sta dunque la dimensione legata alla dinamica dell'alleanza che richiede un'adesione di fede. Ora, la «Luce» così intesa è quella fedele e affidabile perché è la «Luce di Cristo» che è all'origine della fede stessa: «perché tutti credano per mezzo di Essa» (v. 7).

In Gv 1,3 si affermava che tutto fu fatto per mezzo del Logos osservando il racconto di creazione che includeva il «cielo e la terra» come merismo adeguato a disegnare la totalità della creazione. In Gv 1,9-10 con la categoria «mondo» viene intesa, con molta probabilità, l'umanità, cioè tutto quel che è narrato nella Genesi con al centro la creazione dell'uomo a cui corrisponde la «Luce degli uomini». A questo secondo livello (creazione -> umanità) ne segue un terzo che corrisponde al popolo d'Israele: la categoria di proprietà sovente utilizzata per definire Israele rispetto a Dio (Es 19,5; Sal 135,4; Dt 7,6; Is 19,25; Gv 10,3ss. 14.27; 13,1).

v. 12: accanto all'Israele indurito che non ha accolto il Logos, cioè quella parola annunciata dai profeti lungo tutta la storia di Israele, vi fu anche un resto santo, una radice santa, coloro che l'accosero ai quali è dato il potere di divenire «figli di Dio», a coloro che «hanno creduto nel suo nome». E come afferma X.-L. Dufour, per chi ritiene che il Logos dal primo versetto del Prologo sia già la presentazione di Gesù Cristo, «il suo nome» del v. 12 è quello di Gesù Cristo stesso, per chi invece ritiene, come noi, che solo con Gv 1,14 viene presentata l'incarnazione di Gesù Cristo allora il nome è quello del Logos/YHWH: credere nel suo nome significa credere alla Parola che YHWH ha dato quale condizione per divenire «figli di YHWH».

Occorre soffermarsi ancora una volta sul valore numerologico dell'espressione chiave: «figlio/i di YHWH» (e non “di Dio” per i motivi sopra espressi) יהוה (26) בן (52)=78. Il valore dell'essere figlio di YHWH è dunque “78”. Per ora raccogliamo alcuni valori che diverranno eloquenti a suo tempo.

Ora al v. 13 abbiamo la descrizione dell'identità di coloro che credono nel «suo nome» e sono divenuti «figli di Dio». Abbiamo tre tratti colti in negativo e uno in positivo.

«Come l'espressione “coloro che credono nel suo nome” chiarisce retrospettivamente il significato di “coloro che lo accolsero”, così il v. 13 è inteso a spiegare il “divenire figli di Dio”. Figli di Dio si diventa non con la nascita naturale, ancor meno con un processo naturale, ma per un evento soprannaturale, operato soltanto da Dio».⁴⁵

Abbiamo inoltre per il v. 13 una serie di problemi legati al testo. Uno di questi fa la differenza e cioè il singolare in luogo del plurale dell'espressione οὐ οὐκ ἐξ αἱμάτων οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκὸς οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρὸς ἀλλ' ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν. sostituita con ὅς ... ἐγεννήθη. Tale variante testuale era funzionale a fondare il concepimento verginale di Cristo:

«Il v. 13 assume tutt'altro aspetto se si accetta come originaria la lezione al singolare (ὅς ... ἐγεννήθη).

Già Giustino potrebbe aver letto a questo modo, inoltre Ippolito, sicuramente Ireneo, ed anche la *Epist. Apostolorum*. Formalmente essa è attestata dal veterolatino codex veronensis (b), dal *Liber comicus* (lezionario di Toledo), da alcuni mss. delle versioni siriane e soprattutto da Tertulliano. Questo nordafricano rinfaccia ai Valentiniani di usare il plurale a sostegno della loro dottrina di “quel seme segreto degli eletti e pneumatici”. Ma trascura il fatto che da quella lezione la generazione da Dio viene attribuita a tutti i credenti, e perciò i Valentiniani avrebbero travisato la loro dottrina. Ad ogni modo Tertulliano diventa con ciò indirettamente testimone dell'antichità della lezione al plurale nell'Africa settentrionale, per cui il testo che ci è presentato da tutti i manoscritti greci non costituirebbe una innovazione tardiva. Per motivi interni il testo al plurale va preferito. Ci si può agevolmente immaginare che abbastanza presto si abbia avuto interesse a trovare anche nel quarto evangelo la testimonianza della nascita verginale di Gesù, ma difficilmente il contrario, cioè che questa testimonianza sia stata distrutta successivamente».⁴⁶

3.5.1. «Non da sanguis»

L'espressione che riporta in greco il plurale del termine «sangue» è da sempre parsa strana o poco commentata. Si comprende che il sangue è posto in relazione al normale ciclo di nascita di un bambino e divenire «figli di Dio» lo esclude. Ma che cosa si può intendere con questa affermazione? Ritengo che la presentazione di Riccardo Di Segni⁴⁷ in tema di verginità nella tradizione rabbinica sia lo spunto più interessante per la comprensione del nostro passo. Da una *baraità* (cioè un insegnamento pretalmudico che non è stato incluso nella redazione della Mishnà) anonima del Talmud abbiamo la seguente dichiarazione:

«I nostri Maestri hanno insegnato: “La donna che si è sposata e ha visto sangue a causa del matrimonio (il sangue della deflorazione), o che ha visto sangue a causa del parto posso ancora chiamarla vergine, perché la vergine di cui si parla è la vergine del sangue (*bethulàth damin*) e non la vergine in senso convenzionale (*bethulàth bethulim*)»

Cogliamo dunque da questo breve passo che tre sono i «sanguis» che hanno a che fare con la donna, sempre descritta in contesto relativo alla vita: 1) anzitutto il sangue della deflorazione, cioè quello che testimonia dell'avvenuto rapporto sessuale che dà origine alla vita nuova nel grembo della madre. In

⁴⁵ SCHNACKENBURG, R., *Il vangelo di Giovanni. Parte prima...*, p. 332.

⁴⁶ SCHNACKENBURG, R., *Il vangelo di Giovanni. Parte prima...*, pp. 334-335.

⁴⁷ DI SEGNI, R., «“Coei che non ha mai visto il sangue”. Alla ricerca delle radici ebraiche dell'idea della concezione verginale di Maria», in: G. FIUME - L. SCARAFFIA (a cura di), *Verginità*, Quaderni storici 75/3, Bologna: Il Mulino 1990, 757-789.

antico si pensava che fosse il seme maschile a generare la vita del figlio e quindi il sangue femminile della deflorazione indica il rapporto generativo maschile e femminile; 2) il secondo tipo di sangue femminile invece ha a che fare con la nascita stessa del figlio, quando cioè la donna partorisce; 3) il terzo è quello delle mestruazioni femminili che dalla prima, dal menarca, stanno a testimoniare che la donna è pronta ad accogliere la vita; la donna che non ha i cicli è una donna che non può generare. Tutte le forme di perdita di sangue richiedono purificazione da parte della donna così come è normata nel libro del Levitico e che ancor più dettaglia il trattato della *Mishnah, Niddàh* (=impurità). Ma questo detto rabbinico sostiene che si possa parlare di vergine (*bethulàh*) anche di una donna che pur avendo già avuto rapporti sessuali e avendo già partorito non abbia ancora avuto mestruazioni (*bethulàth damìn*), caso raro di amenorrea primaria, di assenza totale del ciclo mestruale. E si può ritenere, secondo l'analisi di Di Segni che nella prima metà del primo secolo, proprio ai tempi di Gesù, per "vergine" si intendeva anche la donna che non aveva mai conosciuto le mestruazioni. Queste brevi annotazioni permettono però di comprendere quando sotto il termine «sanguini» vi sia tutta una riflessione interessante nella prospettiva di una rivisitazione della stessa verginità di Maria di Nazaret non nel senso greco dell'imene infranta (come la tradizione dei padri percorrerà) e dei rapporti sessuali bensì secondo il prodigio di una donna non mestruata che rimane incinta (si vedano tutte le riflessioni pertinenti di Riccardo Di Segni nell'art. cit.).

3.5.2. «Né da desiderio di carne né da desiderio di uomo»

Dopo avere escluso che i «figli di Dio» derivino «dai sanguini», nel senso della via normale femminile del dare la vita a un figlio (fecondità per le mestruazioni; fecondata per la deflorazione; sanguinante per il parto) il testo riecheggia le parole dette da YHWH Elohim nell'Eden alla donna: «Moltiplicherò i tuoi dolori e le tue gravidanze, con dolore partorirai figli. Verso tuo marito sarà il tuo istinto ma egli ti dominerà» (Gen 3,10). Questo testo, in breve, tratteggia dalla parte della donna i tre movimenti riportati da Gv 1,13. Anzitutto l'affermazione della normale generazione di figli che dà dolore alla donna nella gravidanza («i sanguini»), in secondo luogo, l'affermazione che l'istinto della donna sarà rivolto verso l'uomo, detto in Gv con «desiderio di carne» e a sua volta la risposta da parte maschile, «egli ti dominerà» quale esplicitazione del «desiderio di uomo». E' così raffigurata tutta la tensione tra rapporti sessuali e generativi maschili e femminili accanto all'evento della gravidanza e del parto. Questa descrizione permette dunque di affermare che lo statuto del «figlio di Dio» non prevede di passare entro il piano stabilito dell'Eden a motivo della disobbedienza originaria. Chi accoglie la «Parola» e crede viene generato a vita nuova nell'esclusione del processo normale di nascita. Tutto il dibattito nella notte con Nicodemo in Gv 3,1-21 gravita attorno a questi valori.

Anche ricordando il testo relativo ai «*b^enê 'Elohim* / figli di Dio o degli dèi» di Gen 6,1-4 è curioso notare quanto la loro unione con le figlie degli uomini produca il senso di una profanazione antica della sacralità della vita, della sessualità, della creazione. Nel testo apocrifo di *Enoc Etiopico* 15,4 così si dice agli angeli decaduti:

«Eravate santi, spirituali ed immortali, eppure vi siete macchiati con sangue di donna ed avete generato figli con il sangue della carne, giacché avete desiderato il sangue umano e perciò avete fatto nascere carne e sangue, come coloro che sono mortali e caduchi».

3.5.3. «Ma da Dio sono stati generati»

La nuova generazione divina che si pone all'interno della generazione umana è quella che la tradizione delle origini vede direttamente concretizzata nella prassi battesimale di cui il Vangelo di Giovanni è testimone nello sviluppo tra il tipo di battesimo praticato da Giovanni e quello praticato

dalla chiesa delle origini a partire dalla testimonianza di Gesù (cfr. in particolare il rapporto tra la parte conclusiva del cap.3 e l'inizio del cap. 4).

3.6. Gv 1,14: IL LOGOS DIVENNE SARX

<p>¹⁴E il Logos divenne carne e pose la tenda in noi, e abbiamo visto la sua gloria, gloria «come di unico (Figlio)» da parte di Padre pieno di «grazia» e di «fedeltà»</p>	<p>1.14 Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός, πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας.</p>
--	---

E si giunge così ad un momento nodale dell'argomentazione. Lo si percepisce chiaramente da due indizi testuali: il primo, è il ricomparire esplicito del termine «Logos» che dal v. 1 non veniva più nominato nonostante avesse attraversato semanticamente tutti i versetti fino all'attuale; il secondo, perché fa emergere un livello di discorso che transita dalla diegesi all'esterno, coinvolgendo lo stesso autore e i lettori con la forma del «noi»: «...la tenda tra noi e abbiamo visto».

Cercando di cogliere i vari passi compiuti dal «Logos» fin qui – secondo l'interpretazione data – sottolineiamo:

- a) Il «Logos di YHWH» altro non era che la «Parola di YHWH» nella creazione, istituita come elemento originario dell'atto creativo: tutto fu fatto per essa. Quindi l'alterità stabilita in questo primo stadio è esile e rappresenta soltanto un'azione precisa di YHWH quella rivolta all'originario, alla prima azione di Dio che fu appunto quella di parlare e, con la parola, creare.
- b) Il «Logos di YHWH» staccatosi dalla sua bocca prende forma in una parola precisa: «Sia Luce!». Questa fu la prima parola creante presentata dal testo della Genesi. E' la parola del primo giorno che fece esistere il tempo: e fu sera e fu mattina: giorno unico! E la Luce è testimonianza diretta della Vita, Vita che si presenta ogniqualvolta la Parola di YHWH agisce, perché essa è Parola di Vita. Ma questa prima parola di fatto istituisce la prima forma di alterità rispetto alla figura di YHWH: essa porta con sé la Vita di Dio, della Parola, ma è anche altra da Dio, opera in sua testimonianza. Anche Giovanni, testimonia su questa Luce perché illumini ogni uomo. Quindi la Parola è la Luce, nel senso che la prima Parola è Luce e questa viene «personificata» in quanto altra da YHWH, pur generata dal suo parlare e altra anche da Giovanni il quale attesta di non essere lui/persona la Luce. Quindi la Luce è un'altra persona, è un altro!
- c) Il «Logos di YHWH» ritorna in scena di nuovo direttamente mostrando come l'attività di «Parola di YHWH» lungo la storia della salvezza ha sempre subito la sorte del profeta perseguitato: la Parola era la genesi di tutto il creato, di tutta l'umanità, di Israele eppure proprio ciò che era stato creato dalla Parola ha rifiutato tale Parola, cioè ha rifiutato YHWH stesso. Ma coloro che l'accosero lungo la storia, costoro divennero, secondo le promesse, figli suoi.
- d) Finalmente il «Logos di YHWH» già personificato nella sua alterità dalla prima parola, la Luce, ora assume un'ulteriore personificazione che, nella metafora, produce un impatto netto di opposti, Parola e Carne. Significa affermare che l'attività profetica dell'uomo di Dio che portava una parola non sua, la Parola di Dio appunto viene ad identificarsi con la Parola stessa al punto da stabilire un'uguaglianza tra Parola e Carne. Il termine teologico «incarnazione» bene

rappresenta il passaggio. Si tratta di una personificazione forte e radicale. I racconti letterari hanno varie forme di personificazione: personificare un'idea, come la Sapienza o la Parola nella prima parte ma facendo comprendere che il soggetto agente è sempre un'altra persona, Dio stesso. La personificazione ha lo scopo di sottolineare quell'attività precisa di Dio in scena. La personificazione dell'idea o dell'istanza etica si ha anche quando si mettono in scena personaggi animali e li si presenta come se fossero uomini: una forma traslata della storia per raffigurare meglio il messaggio che si vuole comunicare. La personificazione messa in atto in questo passaggio di Gv 1,14 è radicale, perché provoca una relazione stretta tra dentro e fuori del testo, tra il livello intra ed extra-testuale. Il narratore e autore si lascia coinvolgere direttamente nella storia al punto da stabilire un legame con i lettori attraverso il «noi» della narrazione giovannea. Così facendo viene innalzato tantissimo il fine extratestuale della narrazione: il Logos che si fa Sarx rimanda direttamente ad una Sarx visibile, che occupa un posto e uno spazio in un tempo preciso. Si passa dagli inizi reconditi di una storia delle origini all'oggi, all'adesso, al qui e all'ora! Ma l'evangelista non ha ancora dato un nome a questa personificazione del «Logos» che è andata crescendo lungo tutti i versetti e sganciandosi sempre più dalla fonte assumendo una sua identità e missione.

3.6.1. Gv 1,14a: «E il Logos divenne carne»

Possiamo domandarci: se «Luce» fu la prima parola che YHWH disse nella creazione e ha definito il valore fondamentale della Vita, analogamente, quando il «Logos» divenne «Sarx» nell'atto creatore, forse YHWH disse: «Sia Sarx»? Di per sé nel racconto di creazione non emerge quest'azione ma solo il racconto della creazione dell'uomo nel sesto giorno che veicola altri vocaboli e valori presenti qui nell'affermazione giovannea. In Gen 1,26-27: «Dio disse: “Facciamo l'uomo a nostra immagine e a nostra somiglianza...”». E Dio creò l'uomo a sua immagine, ad immagine lo creò, maschio e femmina li creò». L'intervento è su due livelli: la decisione di Dio, che è presentata con un discorso diretto e che è introdotta dal verbo «dire» (E Dio disse...) e l'azione compiuta da Dio introdotta con il verbo «creare» (E Dio creò...). In senso stretto, come «Luce» fu una parola diretta di Dio così rispetto all'uomo, la parola diretta fu la decisione di fare l'uomo a immagine e somiglianza sua: «Facciamo l'uomo...» e in questa parola emerge per la prima volta un «noi» di Dio, una prima persona plurale che ha fatto tanto discutere l'esegesi. Ma per ritrovare la prima volta il termine «σάρξ» che in ebraico corrisponde a «רֶשֶׁת» occorrerà attendere al cosiddetto secondo racconto di creazione proprio quando nascerà la dualità della coppia umana, maschio e femmina, uomo e donna. E' l'inizio della storia della dualità che presenterà anche la rottura del rapporto con Dio, e il giudizio sull'uomo. Il testo della LXX si presenta così in Gen 2,21-24:

21 καὶ ἐπέβαλεν ὁ θεὸς ἕκστασιν ἐπὶ τὸν Ἀδὰμ καὶ ὑπνωσεν καὶ ἔλαβεν μίαν τῶν πλευρῶν αὐτοῦ καὶ ἀνεπλήρωσεν σάρκα ἀντ' αὐτῆς 22 καὶ ᾠκοδόμησεν κύριος ὁ θεὸς τὴν πλευρὰν ἣν ἔλαβεν ἀπὸ τοῦ Ἀδὰμ εἰς γυναῖκα καὶ ἤγαγεν αὐτὴν πρὸς τὸν Ἀδὰμ 23 καὶ εἶπεν Ἀδὰμ τοῦτο νῦν ὅσπου ἐκ τῶν ὀστέων μου καὶ σὰρξ ἐκ τῆς σαρκός μου αὕτη κληθήσεται γυνή ὅτι ἐκ τοῦ ἀνδρὸς αὐτῆς ἐλήμφθη αὕτη 24 ἔνεκεν τούτου καταλείψει ἄνθρωπος τὸν πατέρα αὐτοῦ καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ καὶ προσκολληθήσεται πρὸς τὴν γυναῖκα αὐτοῦ καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν

I valori qui espressi attorno al termine «σάρξ» e «רֶשֶׁת» sono importanti per il fatto che essendo il testo giovanneo tutto centrato sul riscrivere una forma di «nuova creazione», nel punto più alto del

climax va a prendere il termine chiave per definire l'evento di incarnazione proprio nel punto in cui il mistero dell'Adam si sdoppia, forma un «noi» nella coppia usando per la prima volta il termine «σάρξ» e «בָּשָׂר»! Notiamo anche che questo è il contesto in cui compare per la prima volta anche il termine πλευρά che indica il fianco, il lato oppure, tradizionalmente, la costola. E' lo stesso termine che praticamente ricorre solo in Gv 19,34 (episodio della lancia nel costato); 20,20.25.27 (episodio dell'apparizione con Tommaso) e una volta in At 12,7. Qui dal fianco/costola «viene edificata» (καὶ ὠκοδόμησεν κύριος ὁ θεός) la donna, in Gv 19 e 20 viene «edificata la fede, la chiesa». Ma tutto ciò solo se c'è la «σάρξ» «בָּשָׂר»!

Va anche detto che questo è un termine chiave per comprendere l'antropologia biblica:

«Se *nefeš* nel Vecchio Testamento viene riferito a Dio nel tre per cento scarso dei passi, per *bâsâr* ciò non avviene nemmeno in un caso solo. Al contrario, delle bestie si parla più spesso della loro *bâsâr* che della loro *nefeš*. Se *bâsâr* compare in tutto 273 volte, di queste esso viene riferito alle bestie 104 volte, il che significa più di un terzo dei casi. Già da ciò risulta chiaro che *bâsâr* indica qualcosa che in larga misura è proprio all'uomo come alla bestia. E' quindi importante soffermarsi a studiare metodicamente quest'espressione».⁴⁸

Questa interessante citazione di H.W. Wolff che viene poi sviluppata entro i capitoli titolati: «1. Carne; 2. Corpo; 3. Affinità; 4. Debolezza» fa intendere quanto il termine scelto tra quelli che vanno a costituire un'immagine di uomo nella Bibbia è il più esposto alla fragilità e alla caducità:

«*Bâsâr* caratterizza altrimenti la vita umana in generale in quanto *debole e caduca* in se stessa. *Sal.* 56,5 riconosce: “In Dio io spero, non mi spavento / che mi può fare *bâsâr*?”. Nel v. 12 nella stessa espressione sta, invece di *bâsâr* «un uomo». Di conseguenza *bâsâr* descrive la natura umana, in contrasto a quella divina, come priva di forza e infida.

Giobbe chiede a Dio (*Giob.* 10,4): “Hai tu occhi di carne (*bâsâr*)? Guardi tu come un uomo guarda?”. Perciò mai *bâsâr* vien detto di Dio; al contrario molto spesso *bâsâr* sta come qualcosa di tipicamente umano in contrasto al Dio di Israele [...]. In sé e per sé *bâsâr* è l'uomo in quanto caduco, in se stesso (cfr. anche *Gen.* 6,3). Ma proprio per questo Dio pone dei limiti alla sua collera (*Sal.* 78,38s.): “Egli considerò che essi sono solo carne (*bâsâr*)”. Ma davanti a Dio che è santo, l'uomo in quanto *bâsâr* non è solo un essere caduco, bensì anche un essere incline al peccato, che perciò non può resistere alla voce del Dio vivo (*Deut.* 5,26): “Chi di ogni *bâsâr*, avendo come noi udita dal fuoco la voce del Dio vivo, sarebbe rimasto in vita?”. Sotto il vento bruciante del giudizio di Dio ogni *bâsâr* si secca come erba (*Is.* 40,6). Nello scritto sacerdotale il giudizio del diluvio si espande su *kol-bâsâr*, poiché “ogni carne” come tale “aveva corrotto la sua via sulla terra” (*Gen.* 6,12). Perciò è anche “ogni carne”, che porta il peso dei peccati davanti a Dio (*Sal.* 65,3s.).

Così già all'interno dell'Antico Testamento *bâsâr* non significa soltanto la mancanza di forza della creatura mortale, bensì anche la sua debolezza nella fedeltà e nell'obbedienza al volere di Dio.

Alla caducità di creatura si unisce la caducità etica. I testi di Qumran, che parlano della “carne di colpa” (*bešar 'ašma* 1 QM 12,12) e della “carne dell'ingiustizia” (*bešar 'awel* 1 QS 11,9) non si trovano ad essere i primi sulla strada che conduce al riconoscimento paolino che “nella mia carne non abita il bene” (*Rom.* 7,5.18). In completa opposizione a questa “carne” sta lo “spirito” (*Is.* 31,3), ma esso è anche la sua speranza (*Gioele* 3,1).⁴⁹

La forza dell'espressione appare in tutta la sua chiarezza dopo questo breve percorso biblico che aiuta a comprendere il quadro semantico – confermato da Gv 3,6; 6,63 - entro il quale collocare la dimensione antropologica del *bâsâr*.

Come sopra, accanto ai significati teologici e di teologia biblica, legati alla semantica della parola e del discorso biblico, nel testo della retroversione ebraica possono emergere altri rapporti non

⁴⁸ WOLFF, H. W., *Antropologia dell'Antico Testamento*, Biblioteca teologica 12, Brescia: Queriniana 1993³, p. 40.

⁴⁹ WOLFF, H. W., *Antropologia dell'Antico Testamento...*, p. 45-47.

riscontrabili nel greco di traduzione, rapporti che verranno trattati al termine dell'analisi di questo versetto nel punto dedicato alla *gematria*.

3.6.2. Gv 1,14b: «e pose la tenda in noi»

Da tempo i commentatori hanno colto un rapporto stretto tra il testo di Sir 24 e questo passo giovanneo:

«Il significato universale dell'incarnazione si manifesta anche nella parola che segue, la quale parla in modo figurato dell'“attendarsi” o dell'“abitare” del Logos fra di noi (ambidue le traduzioni sono possibili). L'immagine, che ha ben pochi paralleli autentici nell'ellenismo pagano, va ricondotta prima di tutto alla speculazione sapienziale; è molto evidente la sua affinità con *Ecclus* 24,8 (κατασκήνωσον), cfr. anche vv. 4 e 10. Secondo *Hen. Aeth.* 42,1s. alla sapienza viene assegnato il cielo come dimora, dopo che essa ne aveva cercato invano una fra gli uomini. Ma il messaggio cristiano dice che il Logos, nonostante il rifiuto opposto dagli uomini (vv. 10s.), ha piantato le tende fra di noi in un modo nuovo ed unico. Questa forma di presenza supera tutto quanto si poteva dire prima sulla sapienza, come prova un confronto con *Bar.* 3,38: “E dopo questo essa (la sapienza) è apparsa (ᾠφθη) sulla terra e si è intrattenuta con gli uomini”; il Logos, invece, ha dimorato in mezzo a noi come vero uomo».⁵⁰

Se il testo di Sir 24,8 (τότε ἐνετείλατό μοι ὁ κτίστης ἀπάντων καὶ ὁ κτίσας με κατέπαυσεν τὴν σκηνὴν μου καὶ εἶπεν ἐν Ἰακωβ κατασκήνωσον καὶ ἐν Ἰσραὴλ κατακληρονομήητι Allora il creatore dell'universo mi diede un ordine, colui che mi ha creato mi fece piantare la tenda e mi disse: “Fissa la tenda in Giacobbe e prendi eredità in Israele”) è riferito alla Sapienza e presenta una delle forme più marcate di personificazione di tutto l'AT, con buona probabilità questo può essere stato un testo ispiratore. Ma occorre capire se l'espressione voglia limitarsi ad indicare una dimora, un'abitazione del Logos divenuto Sarx, oppure sia tesa a mettere l'accento sulla teologia della tenda e del tabernacolo dell'AT. Il riferimento al tema della «gloria» evocato al seguito lascia intendere che l'espressione possa rimandare ad una visione teologica concentrata attorno alla teologia della tenda.

Tra le tende o abitazioni ricordate nel testo ebraico dell'AT particolare valore ha la «tenda dell'incontro» che inizia ad emergere nella storia di Mosè. Anzitutto il termine greco che indica la tenda, σκηνή ricorre 435 volte nel testo della LXX, di cui 65 che non hanno alcuna corrispondenza nel Testo ebraico Masoretico o si trovano in scritti redatti solo in greco; negli altri 370 passi σκηνή rende 245 volte 'ōhel, 93 volte miškān, 25 volte sukkā, inoltre 6 volte ḥāšer.⁵¹ Il termine ebraico che è tradotto con σκηνή per esprimere il luogo sacro di incontro con il Dio di Israele, è per lo più, 'ōhel לַיהוָה:

«Più della metà delle volte in cui è usato 'hl indica una tenda sacra consacrata a Jahvè; 133 passi (di cui 120 in P e 6 nell'opera del Cronista) la chiamano 'ōhel mō'ēd, un'espressione che è generalmente tradotta *tenda del convegno* o *tenda dell'incontro* (tra Jahvè e Mosè o tra Jahvè ed Israele), ma anche *tenda dell'adunanza* di esseri divini o *tenda dell'adunanza festiva*. [...] Secondo l'annotazione (redazionale) di IReg. 8,4, inaugurando il tempio Salomone non avrebbe portato nel nuovo santuario soltanto l'arca di Jahvè, ma anche l' 'ōhel mō'ēd. [...] In nessun passo dell'A.T. il tabernacolo ha un'importanza pari a quella che gli viene attribuita nella legislazione del Sinai secondo il codice sacerdotale (Ex. 25 – Num. 10). Mosè ha visto il modello dell' 'ōhel mō'ēd, che anzi P preferisce chiamare mškn, sul monte Sinai (Ex. 25,9), ha costruito una “tenda” conforme ad esso e l'ha usata nel periodo nel deserto come unico santuario. Nella descrizione del tabernacolo cogliamo sorprendenti punti di contatto col racconto della costruzione del tempio salomonico (IReg. 6s.) [...] Con il completamento del tempio salomonico Israele diventa realmente popolo e Jahvè veramente Dio. In questo modo abbiamo l'associazione di una concezione statica della santità con l'idea

⁵⁰ SCHNACKENBURG, R., *Il vangelo di Giovanni. Parte prima...*, pp. 340.

dinamica dell'incontro di Dio con il suo popolo che si verifica sempre inaspettatamente; questa associazione avviene mediante l'attributo *mô'ēd*. Come nell'antica tradizione, così anche qui l'ingresso della tenda ha una parte importante "... all'ingresso della tenda di convegno... dove io v'incontrerò per parlare con te (=Mosè). / Io m'incontrerò là con i figli d'Israele / e la tenda sarà santificata dalla mia gloria. / Santificherò la tenda *mô'ēd* e l'altare, / santificherò anche Aronne ed i suoi figli perché siano miei sacerdoti. / Abiterò in mezzo ai figli d'Israele / e sarò loro Dio. / Essi sapranno che io, Jahvé, sono il loro Dio / che li ha tratti dal paese d'Egitto / per abitare in mezzo a loro. / Io sono Jahvé, il loro Dio" (Ex. 29,42-46).⁵²

In questa interpretazione vogliamo offrire la base per la comprensione elaborata da Gesù sul tempio, il santuario, il luogo sacro di incontro tra il Dio d'Israele e il popolo. Se il Logos/Dabar divenuto Sarx/Basar ha posto la sua *skenèl'ōhel* tra noi allora viene tracciata una linea analoga alla rivelazione del Sinai che ha visto la discesa del Dio d'Israele in mezzo al popolo, fino alla tenda e all'arca dell'alleanza. Porre la tenda «in mezzo a noi», se il riferimento fondamentale è il ciclo dell'Esodo e il dono del tabernacolo nel deserto, può significare portare l'attenzione sul luogo sacro dell'incontro e della teofania. Per questo la tenda diventa anche il luogo della manifestazione della «gloria di Dio» e, in relazione all'episodio della cosiddetta purificazione del Tempio (Gv 2,13-22), anche la manifestazione dell'identificazione con il santuario e corpo: «Egli però parlava del santuario del suo corpo. Quando dunque fu resuscitato dai morti, i discepoli si ricordarono di lui che aveva detto questo, e cedettero alla scrittura e alla parola che Gesù aveva detto» (Gv 2,22). Pertanto, se il soggetto che si «attenda» nel «noi» del Vangelo è un soggetto che proviene dall'eterno, dal principio delle cose, allora ha tutta la struttura di rassomigliare all'attendarsi da parte di YHWH nel corso del ciclo dell'Esodo. Non vi sta tanto l'idea di abitazione, di dimora, bensì di «santuario». E la scelta dell'immagine del «santuario» in movimento nel deserto, dato dalla struttura della «tenda dell'incontro» supera l'immagine statica del Tempio e recupera la dimensione dinamica e nomadica delle origini del popolo d'Israele.

Anche la gematria del termine ebraico *'ōhel* לֹהֶלֶךְ che è tradotto in greco con σκηνή, nella *gCl* ha come valore: **36**. Questo è un numero triangolare di 8. A sua volta, il numero 36 è anche, nella letteratura giovannea, il numero triangolare di 666 (Ap 13,18). E' il numero che rimanda al risorto, all'ottavo giorno che nella predicazione primitiva indicava la vittoria sulla morte. La relazione tra la ripetizione del numero 6 per tre volte e la base triangolare del numero 8 fanno di questo numero 36 la sintesi tra il sesto e l'ottavo giorno, che nella vicenda cristiana sta ad indicare la tensione tra la morte e la resurrezione, il mistero pasquale. Per questo motivo, probabilmente, Giovanni nell'Apocalisse lo adotta per siglare l'atteggiamento «anti» tipico del drago rosso e delle due bestie, concepite come l'anti-padre, l'anti-figlio e l'anti-spirito. Per presentare la figura dell'anti-figlio, cioè dell'anti-cristo occorre imitarne il numero che riassume in sé in codice il mistero pasquale.

3.6.3. Gv 1,14c: «e abbiamo visto la sua gloria, gloria “come di unico (Figlio)” da parte di Padre »

Il testo precedente precisa che il Logos pose la sua tenda «tra / in noi»: chi comprende questo «noi»? Da un punto di vista formale e narratologico, chi scrive e chi legge, l'autore e il lettori, la comunità confessante-annunciante e la comunità che celebra e ascolta la parola del Vangelo. Ma la risposta più corretta deriva dalla precisazione ulteriore offerta dal prosieguo del versetto 14: «e (noi) abbiamo visto la sua gloria...»; questo verbo alla prima persona plurale che designa un'azione precisa offre la possibilità di inquadrare l'identità del «noi». Solo la lettura dell'intero Vangelo dà l'opportunità della risposta, passando all'interno di tutta la teoria della «gloria» elaborata dalle parole di Gesù, della

⁵¹ σκηνή (W. Michaelis) in: GLNT XII, coll. 449-486.

⁵² *'ōhel* (H.A. Hoffner) in: GLAT, I, coll. 265-280.

glorificazione e della etero glorificazione del Padre e del Figlio. La risposta nel Vangelo si trova al cap. 17 dove nella etero-glorificazione tra Padre e Figlio sono inclusi anche «loro», i «discepoli» e, in virtù loro, anche tutti coloro che accolgono la loro parola e testimonianza:

«Non prego solo per questi, ma anche per quelli che per la loro parola crederanno in me; perché tutti siano una sola cosa. Come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch'essi in noi una cosa sola, perché il mondo creda che tu mi hai mandato. E la gloria che tu hai dato a me, io l'ho data a loro, perché siano come noi una cosa sola. Io in loro e tu in me, perché siano perfetti nell'unità e il mondo sappia che tu mi hai mandato e li hai amati come hai amato me» (Gv 17,20-23)

Se sono dunque i «discepoli di Gesù» e i «discepoli dei discepoli di Gesù» a costituire il gruppo del «noi», cioè i testimoni oculari, da una parte e la comunità credente dall'altra, allora questo gruppo aperto sul tempo e non circoscritto al livello della storia narrata nel testo appare come un gruppo numericamente indefinito e indefinito per tempo e spazio. La collocazione dell'espressione al livello «extra-diegetico» permette al narratore di sopraelevarsi e di estendere l'effetto di quella storia narrata oltre quel tempo segnato dagli eventi, giungendo fino al lettore contemporaneo: ecco la forza del «noi». Ma la verifica ultima dell'essere parte del «noi» sta nel vedere la sua gloria che è gloria «come-unico generato da parte del Padre, pieno di grazia e fedeltà». Possiamo dire che solo occhi capaci di vedere e comprendere questa verità istituiscono la possibilità o meno di appartenere al gruppo dei «noi».

Appare allora importante cercare di capire che significa «vedere la sua gloria» intesa nel modo in cui è indicata in questo passo. Si tratta della gloria del Figlio come unico generato dal Padre e quindi della gloria che proviene dall'evento di generazione, originato dal Padre? E' la linea della glorificazione dal Padre verso il Figlio (Gv 17). Il richiamo al termine *μονογενής* è misterioso quanto importante. Bene inquadra il problema R. Brown:

«Letteralmente, il greco significa “di un unico (*monos*) genere (*genos*)”. Sebbene *genos* sia alla lontana imparentato con *gennan*, “generare”, poco nel greco giustifica la traduzione di *monogenēs* come “unico generato”. La VL lo traduceva correttamente come *unicus*, “unico”, e così faceva anche Gerolamo là dove il termine non era applicato a Gesù. Ma per rispondere alla tesi ariana che Gesù non fu generato ma fatto, Gerolamo lo tradusse come *unigenitus* nei passi come questo (anche 1,18; 3,16.18). *Monogenēs* descrive una qualità di Gesù, la sua unicità, non già quel che nella teologia è chiamato la sua processione. Esso riflette l'ebraico *yāhîd*, “unico prezioso”, che è usato in Gn 22,2.12.16 per Isacco figlio di Abramo, così come *monogenēs* è usato per Isacco in Eb 11,17. Isacco fu il figlio di Abramo incomparabilmente prezioso, ma non l'unico generato».53

Il brano richiamato da R. Brown è di capitale importanza per stabilire un raccordo nella tradizione biblica ed evangelica tra l'unicità del figlio di Abramo, Isacco, presentato nell'episodio di Gen 22,2.12.16 con il termine ebraico *yāhîd*, e l'uso che la comunità delle origini fece di questo termine nelle narrazioni a sfondo cristologico.

Riportiamo i tre passi di Gen 22 nel TM ebraico, nel greco della LXX, nella Vulgata di Gerolamo e nella versione italiana della CEI 2008. Poi presentiamo alcune riflessioni:

Gen 22,2

^{BGT} **Genesis 22:2** καὶ εἶπεν λαβὲ τὸν υἱόν σου τὸν ἀγαπητόν ὃν ἠγάπησας τὸν Ισαακ καὶ πορεύθητι εἰς τὴν γῆν τὴν ὑψηλὴν καὶ ἀνένεγκον αὐτὸν ἐκεῖ εἰς ὄλοκάρπωσιν ἐφ' ἓν τῶν ὁρέων ὧν ἄν σοι εἴπω

אֶת־יְהוָה אֱלֹהֵינוּ אֵלֶינוּ אֵלֶינוּ אֵלֶינוּ ^{WTT} **Genesis 22:2**

⁵³ BROWN, R. E., *Giovanni. Commento al Vangelo spirituale*, Commenti e studi biblici, Assisi: Cittadella 1979 [tit. or.: *The Gospel According to John*, New York: Doubleday & C. 1966-1970], p. 19.

אֲשֶׁר-אֶהְבֵּת אֶת-יִצְחָק וְלָךְ-לָךְ אֶל-אֶרֶץ הַמֹּרְיָה וְהֵעֵלְהוּ
שָׁם לְעֹלָה עַל אֶתֶר הַהָרִים אֲשֶׁר אָמַר אֱלֹהִים:

^{VUL} **Genesis 22:2** ait ei tolle filium tuum **unigenitum** quem diligis Isaac et vade in terram Visionis
atque offer eum ibi holocaustum super unum montium quem monstravero tibi

^{CEI 2008} **Genesis 22:2** Riprese: «Prendi tuo figlio, **il tuo unigenito** che ami, Isacco, e va' nel territorio di
Mòria, e offrilo in olocausto su di un monte che io ti indicherò!».

Gen 22,12

^{GT} **Genesis 22:12** καὶ εἶπεν μὴ ἐπιβάλης τὴν χεῖρά σου ἐπὶ τὸ παιδάριον μηδὲ ποιήσης αὐτῷ μηδέν
νῦν γὰρ ἔγνω ὅτι φοβῆ τὸν θεὸν σὺ καὶ οὐκ ἐφείσω τοῦ υἱοῦ σου τοῦ ἀγαπητοῦ δι' ἐμέ

וַיֹּאמֶר אֶל-תְּשַׁלַּח יָדְךָ אֶל-הַנְּעָר וְאֶל-תַּעַשׂ
לֹא מֵאוֹמָה כִּי עֵתָה יָדַעְתִּי כִּי-יִרְאֶה אֱלֹהִים אֶתָּה וְלֹא
חָשַׁכְתָּ אֶת-בְּנֶךָ אֶת-יְחִידְךָ מִמֶּנִּי:

^{VUL} **Genesis 22:12** dixitque ei non extendas manum tuam super puerum neque facias illi quicquam nunc
cognovi quod timeas Dominum et non peperceris filio tuo **unigenito** propter me

^{CEI 2008} **Genesis 22:12** L'angelo disse: «Non stendere la mano contro il ragazzo e non fargli niente! Ora
so che tu temi Dio e non mi hai rifiutato tuo figlio, **il tuo unigenito**».

Gen 22,16

^{BGT} **Genesis 22:16** λέγων κατ' ἑμαυτοῦ ὥμοσα λέγει κύριος οὐ εἴνεκεν ἐποίησας τὸ ῥῆμα τοῦτο καὶ
οὐκ ἐφείσω τοῦ υἱοῦ σου τοῦ ἀγαπητοῦ δι' ἐμέ

וַיֹּאמֶר בִּי נִשְׁבַּעְתִּי נְאֻם-יְהוָה כִּי יֵעַן אֲשֶׁר
עָשִׂיתָ אֶת-הַדָּבָר הַזֶּה וְלֹא חָשַׁכְתָּ אֶת-בְּנֶךָ אֶת-יְחִידְךָ:

^{VUL} **Genesis 22:16** per memet ipsum iuravi dicit Dominus quia fecisti rem hanc et non pepercisti **filio
tuo unigenito**

^{CEI 2008} **Genesis 22:16** e disse: «Giuro per me stesso, oracolo del Signore: perché tu hai fatto questo e
non hai risparmiato tuo figlio, **il tuo unigenito**»

Notiamo che la Vulgata di Gerolamo in tutti i punti in cui viene richiamato il termine ebraico *yāhîd*,
traduce con il termine latino «unigenitus», cioè unico generato e così l'attuale versione della CEI 2008.
La spiegazione della scelta della Vulgata è data dalla citazione di R. Brown che dipende dallo studio di
D. Moody, JBL 72 (1953), 213-219.

Ma la cosa più interessante è la traduzione nel greco della LXX. La LXX normalmente traduce
l'ebraico *yāhîd* con l'aggettivo μονογενής⁵⁴ mentre qui usa l'aggettivo verbale ἀγαπητός (l'amato, il
prediletto).

Non può non apparire evidente il rapporto con i testi relativi ai racconti sul Battesimo di Gesù e sulla
Trasfigurazione: nell'ascoltare la voce dal cielo i sinottici presentano esattamente il termine ὁ ἀγαπητός
che la LXX utilizza nel tradurre l'ebraico *yāhîd* che significa «unico, particolare...», assumendo così il
senso di «prediletto, amato...». Occorre indagare se esista una coerenza nel testo della LXX nel tradurre
l'ebraico *yāhîd* ora con ὁ μονογενής ora con ὁ ἀγαπητός. Se osserviamo le occorrenze dei casi in cui il
termine è tradotto con ὁ ἀγαπητός non si può non notare che sono tutti in relazione ad un figlio o una

⁵⁴ I casi in cui il termine ebraico *yāhîd* è tradotto con ὁ μονογενής sono: Gdc 11,34 (cfr. commento); Sal 21,21 (TM
22,21); 24,16 (TM 25,16); 34,17 (TM 35,7).

figlia, intesi come «unici» ma dei quali si sottolinea la dimensione dell'amore: «amati». Ci riferiamo ai seguenti casi: **Gen 22,2.12.16** (sacrificio di Isacco); **Gdc 11,24** (sacrificio della figlia di Iefte); **Ger 6,26** (lamento su Gerusalemme: «Fa' lutto come per un figlio unico»); Am 8,10 (quarta visione: «ne farò come un lutto per un figlio unico»); **Zc 12,10** (dopo la citazione: «guarderanno a colui che hanno trafitto» aggiunge: «Ne faranno il lutto come si fa il lutto per un figlio unico»); **Pr 4,3** («Anch'io sono stato un figlio per mio padre, tenero e amato agli occhi di mia madre»). Tra tutti vanno analizzati due testi (oltre a Gen 22 naturalmente...), il testo del sacrificio della figlia di Iefte in Gdc 11,24 e Zac 12,10.

* **Gdc 11,34 – La figlia di Iefte**: tutti i casi citati in cui ricorre il termine in relazione a figlio/figlia sono sempre cruenti e raccontano di una morte minacciata, di un grande dolore. Ma tutti i casi in cui il termine ebraico *yāhîd* è riferito ad un *figlio maschio* è tradotto con ὁ ἀγαπητός, mentre nell'unico caso in cui è riferito ad una *figlia* abbiamo un dato testuale interessante. I due testimoni più antichi del testo del libro dei Giudici, il Codice Vaticano (B) e il Codice Alessandrino (A) riportano rispettivamente due posizioni diverse rispetto al testo ebraico masoretico:

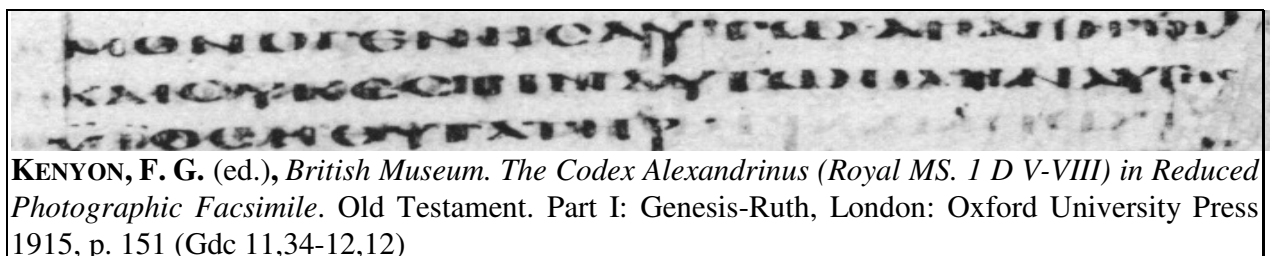
LXX **Judges 11:34** καὶ ἦλθεν Ιεφθαε εἰς Μασσηφα εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ καὶ ἶδου ἡ θυγάτηρ αὐτοῦ ἐξεπορεύετο εἰς ὑπάντησιν ἐν τυμπάνοις καὶ χοροῖς καὶ ἦν **αὕτη μονογενής** οὐκ ἦν αὐτῷ ἕτερος υἱὸς ἢ θυγάτηρ

וַיָּבֵא יַפְתָּח הַמְצַפֶּה אֶל-בֵּיתוֹ וְהִנֵּה בַת־
 יִצְאֵת לְקִרְאָתוֹ בְּתַפִּים וּבְמַחְלֹת וְרַק הִיא יְחִידָה אֵין-לּוֹ
 מִמֶּנּוּ בֵן אֶחָד:

VUL **Judges 11:34** revertenti autem Iepthae in Maspha domum suam occurrit **unigenita filia** cum tympanis et choris non enim habebat alios liberos

CEI 2008 **Judges 11:34** Poi Iefte tornò a Mispa, a casa sua; ed ecco uscirgli incontro la figlia, con tamburelli e danze. Era **l'unica figlia**: non aveva altri figli né altre figlie

E' interessante notare che nel testo ebraico abbiamo l'avverbio רַק (*raq*) che indica «solo, solamente lei» e dopo segue l'aggettivo femminile יְחִידָה (*y^ehîdah*) che accentua il fatto che era figlia unica. Ora il testo del Codice Vaticano (B) della metà del IV sec. traduce avverbio e aggettivo così: καὶ ἦν αὕτη **μονογενής**, mentre il Codice Alessandrino (A), dell'inizio del V sec. rende in questo modo: καὶ αὕτη **μονογενής** αὐτῷ ἀγαπητή («e lei era l'unica [figlia] a lui **amata**»).



Ora, coerentemente con il resto del testo della LXX anche il Codice Vaticano avrebbe dovuto tradurre come negli altri casi l'aggettivo ebraico femminile *y^ehîdah* con ἀγαπητή e invece troviamo la sorpresa che riserva il termine solo ai sacrifici dei figli maschi, a cominciare da quello di Isacco!

* **Zc 12,10 e la citazione di Gv 19,37**: anzitutto riportiamo la citazione di Zac 12,10 per l'importanza che ricopre nella tradizione giovannea:

^{X^T} **Zechariah 12:10** καὶ ἐκχεῶ ἐπὶ τὸν οἶκον Δαυὶδ καὶ ἐπὶ τοὺς κατοικοῦντας Ἱερουσαλὴμ πνεῦμα χάριτος καὶ οἰκτιρμοῦ καὶ ἐπιβλέψονται πρὸς με ἄνθ' ὧν κατωρχήσαντο καὶ κόψονται ἐπ' αὐτὸν κοπετὸν ὡς ἐπ' ἀγαπητὸν καὶ ὀδυνηθήσονται ὀδύνην ὡς ἐπὶ πρωτοτόκῳ

וְשִׁפְכֹתִי עַל-בֵּית דָּוִד וְעַל יוֹשְׁבֵי יְרוּשָׁלַם רוּחַ חַן וְתַחֲנוּנִים וְהִבִּיטוּ אֵלַי אֶת אֲשֶׁר-דָּקְרוּ וְסָפְרוּ עָלָיו כְּמִסְפֵּד עַל-הַיָּחִיד וְהִמְרָ עָלָיו כְּהִמְרָ עַל-הַבְּכוֹר:

^{VUL} **Zechariah 12:10** et effundam super domum David et super habitatores Hierusalem spiritum gratiae et precum et **aspicient ad me quem confixerunt** et plangent eum planctu quasi super **unigenitum** et dolebunt super eum ut doleri solet in morte primogeniti

^{CEI 2008} **Zechariah 12:10** Riverserò sopra la casa di Davide e sopra gli abitanti di Gerusalemme uno spirito di grazia e di consolazione: **guarderanno a me, colui che hanno trafitto**. Ne faranno il lutto come si fa il lutto **per un figlio unico**, lo piangeranno come si piange il primogenito.

Se osserviamo questa è l'unica citazione dell'AT che tiene assieme in Gv due elementi molto importanti: μονογενής, cioè l'«unico» (che possiamo supporre fosse presente nelle versioni di Aquila, Simmaco e Teodoziona) e la citazione di compimento, l'ultima di tutto il Vangelo di Giovanni (Gv 19,37): «guarderanno a colui che hanno trafitto» (ὄψονται εἰς ὃν ἐξεκέντησαν) che a sua volta documenta che non dipende dalla LXX (ἄνθ' ὧν κατωρχήσαντο) bensì da Aquila, Simmaco e Teodoziona: εἰς ὃν ἐξεκέντησαν. Il caso è davvero interessante e poiché è l'ultima volta in cui ricorre l'espressione nella comprensione delle Scritture cristiane in relazione all'evento di Gesù Cristo, crediamo che vada trattata in sinergia con le riflessioni che si possono fare con il passo di Gen 22 che documenta invece la prima volta in cui ricorre l'affermazione nella Scrittura.

Anzitutto crediamo che si tratti del caso – peraltro attestato in più occasioni – di revisione cristologica del testo della LXX (in particolare il Codice Vaticano) operata dalla comunità cristiana nei primi secoli. Se si confronta infatti la documentazione relativa alle versioni greche antiche, redatte in polemica con l'operazione della LXX e dell'utilizzo che la comunità cristiana ne faceva nei primi secoli - ci riferiamo alle versioni di *Aquila*, *Simmaco* e *Teodoziona*, anticamente raccolte dall'opera Hexapla di Origene (182-251)⁵⁵ – si nota come in Gen 22,2 *Aquila* riporta τὸν μονογενῆ e *Simmaco* ha τὸν μόνον σου; così pure al v. 12 *Simmaco* riporta μονογενοῦς.⁵⁶ Penso si possa sostenere che la responsabilità della variante dipenda da un'azione ermeneutica scribale della prima comunità cristiana che volle porre nella trascrizione dei codici della LXX, l'interpretazione cristologica di tutti i passi in

⁵⁵ FIELD, F., *Origenis Hexaplorum quae supersunt sive Veterum Interpretum Graecorum in totum Vetus Testamentum Fragmenta*. Tomus I. Prolegomena. Genesis - Esther, Hildesheim: Georg Olms; Vaduz: Kraus Reprint Ltd. 1964, p. 37; consultabile anche al link: <http://www.archive.org/details/origenhexapla01unknuoft> Per un'informazione relativa alle versioni greche del testo ebraico della Scrittura distinte dalla LXX cfr. in Internet il contributo di Patrizio Rota Scalabrini: http://www.bicudi.net/materiali/traduzioni/trad_lxx.htm

⁵⁶ La conferma viene anche dagli altri casi consultati in FIELD, F., *Origenis Hexaplorum...*: in Ger 6,26 *Aquila* e *Simmaco* hanno μονογενοῦς; Am 8,10 *Simmaco* ha μονογενεῖς; non abbiamo documentazione in merito a Zc 12,10 mentre in Pr 4,3 *Aquila*, *Simmaco* e *Teodoziona* hanno unanimemente μονογενής.

cui nell'AT emerge il sacrificio o la sofferenza per la morte di un figlio unigenito (maschio), dall'episodio del sacrificio di Isacco, alla profezia di Zaccaria. Tale situazione di perdita da parte di un padre del proprio figlio unico è apparsa un luogo fecondo per ridire la vicenda di Gesù di Nazaret rispetto al Padre suo. Sosteniamo dunque che fu l'uso del termine ὁ ἀγαπητός presente nelle scene del Battesimo di Gesù e della Trasfigurazione ad avere prodotto la variazione testuale sul testo greco della LXX di tutti i casi in cui nell'AT troviamo sacrifici o prove rivolte al figlio unico e solo al maschile (cfr. la questione della figlia di Iefte), per evidenti finalità cristologiche.

La redazione giovannea, invece, riportando la forma ὁ μονογενής si riferisce con molta probabilità anzitutto a quell'episodio di Gen 22 anche a motivo della presenza dell'espressione: παρὰ πατρός che stabilisce una stretta relazione tra il padre Abramo e il figlio Isacco e con Dio Padre e il Figlio Gesù. Va anche detto che la versione greca di *Simmaco* in Gen 22,1 in luogo dell'espressione ὁ θεὸς ἐπείραζεν τὸν Ἀβραάμ (Dio mise alla prova/tentò Abramo...) ha curiosamente l'espressione: ὁ θεὸς ἐδόξασεν τὸν Ἀβραάμ (Dio glorificò Abramo...). Nel testo giovanneo ritroviamo anche il tema della «gloria» unito all'espressione ὁ μονογενής: «gloria come di unico (Figlio)». L'idea di «Figlio» è sottesa al fatto che nell'episodio di Abramo di Gen 22 è detto più volte «il tuo figlio» così come nei racconti del Battesimo e della Trasfigurazione «il Figlio mio, l'amato/prediletto...». In Gv 1,14, come abbiamo detto, la figliolanza emerge dalla espressione «παρὰ πατρός - da parte di Padre» e, di conseguenza, è sottesa la realtà del Figlio come manifestazione del «Logos-Sarx».

Infine è importante richiamare la citazione di Zc 12,10 - «guarderanno a colui che hanno trafitto» - perché si tratta dell'ultima citazione di compimento del Vangelo di Giovanni che fa emergere le dimensioni racchiuse in Gv 1,14. Infatti, appena prima della citazione di compimento, in Gv 19,35 si afferma:

^{BNT} **John 19:35** καὶ ὁ ἑωρακὼς μεμαρτύρηκεν, καὶ ἀληθινὴ αὐτοῦ ἐστὶν ἡ μαρτυρία, καὶ ἐκεῖνος οἶδεν ὅτι ἀληθὴ λέγει, ἵνα καὶ ὑμεῖς πιστεύσῃτε.

^{CEI 2008} **John 19:35** Chi ha visto ne dà testimonianza e la sua testimonianza è vera; egli sa che dice il vero, perché **anche voi crediate**.

Vediamo emergere in questa testimonianza del «discepolo che Gesù amava» esattamente la struttura del «noi» di Gv 1,14: qui il discepolo («Chi a visto») pare presentarsi in terza persona, ma a ben vedere la chiusa «perché anche voi crediate», ponendo il discepolo di fronte al «voi», crea un mittente nella forma della prima persona (singolare / io): quindi lui ha creduto e testimonia perché «anche voi crediate». Se le due realtà si uniscono nella fede, allora diventano il «noi abbiamo visto la sua gloria» di Gv 1,14 e lo fa citando due scritture, Es 12,10.46 e, appunto, Zc 12,10. Sono le citazioni dell'Agnello pasquale (Agnello di Dio, come lo chiamerà Giovanni Battista) e l'«unico» figlio citato da Zaccaria. Due testi particolari per la teologia giovannea!

In conclusione è necessario allora annotare che la «gloria» a cui si fa riferimento qui è tesa tra la storia di Isacco e il lutto per un «figlio unico» citato dal profeta Zaccaria, e si giunge fino ai discorsi dell'ultima cena di Gv. Ovvero, la «gloria» non si riferisce all'appartenenza alla generazione divina, cioè «gloria come di unigenito», dovuta al fatto di essere l'unigenito del Padre, il Figlio di Dio. Questo significato sarebbe tutto rivolto al tema della generazione o della nascita, bensì, al contrario, è teso sul punto di arrivo, al tema del sacrificio e della morte, il tema pasquale! La «gloria come di unico» appare così una cifra simbolica e sintetica per indicare la dimensione della glorificazione del Figlio che passa attraverso *la prova suprema della morte in croce*. Come Abramo fu messo alla prova ma di fatto fu «glorificato» da Dio che gli risparmiò suo figlio, così nel dono della vita, il Figlio viene glorificato dal

Padre. Per questo anche la formula strana «gloria come...» va a sottolineare la cifra chiara dell'«unico» che rimandava a un punto di riferimento preciso, conosciuto. Anche la riflessione numerologica aiuterà a gettare maggiore luce sui significati sottesi. E questo di Gv 1,14 è il primo passo in cui emerge il termine «Padre», attribuito a Dio. Metafora riferita solo raramente a Dio nell'AT e nei casi in cui è YHWH a riconoscere il Figlio suo, il popolo (ad es. Es 4, 22-23) o il Messia (2Sam 7,14).

3.6.4. Gv 1,14d: «pieno di grazia e di fedeltà»

L'espressione a conclusione del v. 14, «pieno di grazia e fedeltà» che verrà poi utilizzata come funzionale a definire la novità della venuta di Gesù Cristo - «la grazia e la fedeltà venne per mezzo di Gesù Cristo» (v. 18) - è di difficile interpretazione. Il riferimento dell'espressione può essere attribuito al Figlio unico, alla «gloria» o al «Padre». Il problema è anche di capire se «grazia e verità/fedeltà» sono due realtà o una sola espressa come endiadi con due vocaboli. Riportiamo due posizioni diverse, di X. Léon-Dufour e di R. Brown, nell'intendere l'origine dei termini «grazie e verità»:

«Questa espressione viene assimilata dai commentatori a quella del testo dell'Esodo in cui Dio si rivela a Mosè: “rab hèsed we'émèth”, “ricco in misericordia e in verità (o fedeltà)” (Es 34,6). In tal caso la “kháris” di 1,14 equivarrebbe all'amore misericordioso e l'“alētheia” alla fedeltà. Il testo del prologo significherebbe che il Logos è “pieno di amore misericordioso e di fedeltà”. Ma, per quanto suggestivo, questo accostamento si scontra con grandi difficoltà. Il testo greco dell'Esodo traduce l'ebraico non con “kháris kai alētheia” ma con “polyeleòs kai alēthinós”; ordinariamente la Settanta traduce l'espressione ebraica “rab hèsed we'émèth” con “eleòs kai alētheia” (Gs 2,14; Sal 85,11); infine “kháris” traduce abitualmente non la parola ebraica “hèsèd” ma “hén” che contiene l'idea di inclinarsi favorevolmente verso qualcuno».57

«In Esodo 34,6 troviamo la descrizione di Jahvè quando Egli fa l'alleanza con Mosè sul Sinai: “il Signore, Dio misericordioso e pietoso, lento all'ira e ricco (rab) di hèsed e di 'emet”. Vedi anche Sal 25,10; 61,7; 86,15; Prv 20,28. Kuyper (Kuyper, L. J., “Grace and Truth: an Old Testament Description of God and Its Use in the Johannine Gospel”, *Interpr* 18 [1964], 3-19), offre una trattazione completa. La vera obiezione al considerare *charis* e *alētheia* del Prologo come una traduzione di *hèsed* e *'emet* è che *hèsed* è normalmente tradotto nei LXX con *eleos*, “misericordia”, non con *charis*. Comunque, l'uso della Scrittura in Giovanni spesso non è fedele ai LXX. J. A. Montgomery, “Hebrew Hèsed and Greek Charis” *HTR* 32 (1939) 97-102, ha dimostrato che *charis* è un'eccellente traduzione per *hèsed*. Il siriano traduce sia *hèsed* e *'emet* dell'AT, sia *charis* e *alētheia* di Giovanni 1,14 per mezzo delle stesse parole (*taibūtā* e *qushṭā*). Il dialetto siro-palestinese cristiano traduce *charis* con *hasdā* (= *hèsed*). Quanto a *alētheia*, in un passo come Rm 15,8 esso rappresenta chiaramente la fedeltà all'alleanza dell'AT. E' interessante notare che la Parola di Dio che discende dal cielo in Ap 19,11-13 è chiamata “fedele e verace (*pistis* ... *alēthinós*)”, che è probabilmente un altro riflesso del motivo di *hèsed* e *'emet*».58

Crediamo, in accordo con R. Brown e molti altri commentatori, che alla base del testo giovanneo vi sia esattamente il testo di Es 34. Si tratta del rinnovo dell'alleanza infranta con la rottura delle due tavole di pietra sulle quali erano incise le dieci Parole di Dio. Ora Mosè taglia le due tavole di pietra e le porta sul Sinai (Es 34,1-4) affinché vengano scolpite le Parole di Dio come la prima volta. A questo punto ritroviamo la scena che innalza l'attenzione sull'identità del Dio d'Israele con il suo nome. Tradurrei così questo passo:

⁵⁷ LÉON - DUFOUR, X., *Lettura dell'Evangelo secondo Giovanni*. I. (capitoli 1-4), La Parola di Dio, Cinisello Balsamo (Milano): Paoline 1990 [tit. or.: *Lecture de l'Évangile selon Jean*. Tome I, Paris: Éditions du Seuil 1988], 179.

⁵⁸ BROWN, R. E., *Giovanni. Commento al Vangelo spirituale*, Commenti e studi biblici, Assisi: Cittadella 1979 [tit. or.: *The Gospel According to John*, New York: Doubleday & C. 1966-1970], p. 21.

וַיֵּרֶד יְהוָה בְּעָנָן וַיִּתְיַצֵּב עִמּוֹ שָׁם וַיִּקְרָא בְּשֵׁם יְהוָה: ^{WTT} Exodus 34:5

וַיַּעֲבֹר יְהוָה | עַל-פְּנֵי וַיִּקְרָא יְהוָה | יְהוָה אֱלֹהֵי רַחוּם ^{WTT} Exodus 34:6

וַחֲנוּן אַרְךָ אַפִּים וְרַב-חַסֵּד וְאַמֶּת:

^{BGT} Exodus 34:5 καὶ κατέβη κύριος ἐν νεφέλῃ καὶ παρέστη αὐτῷ ἐκεῖ καὶ ἐκάλεσεν τῷ ὀνόματι κυρίου

^{BGT} Exodus 34:6 καὶ παρήλθεν κύριος πρὸ προσώπου αὐτοῦ καὶ ἐκάλεσεν κύριος ὁ θεὸς οἰκτίρμων καὶ ἐλεήμων μακρόθυμος καὶ πολυέλεος καὶ ἀληθινός

Esodo 34:5 E discese YHWH attraverso la nuvola e stette con lui (Mosè) là e (YHWH) si presentò con il nome: «YHWH»

Esodo 34:6 E passò YHWH davanti a lui (Mosè) e si presentò: «YHWH YHWH – Dio misericordioso e generoso, lento all’ira ma pieno di grazia e di fedeltà»

Questo è l’unico brano in tutta la Scrittura in cui il Signore Dio d’Israele si presenta con il proprio nome ripetendolo due volte, come accade in alcune storie di vocazione dove YHWH chiama con il nome la persona: «Abramo, Abramo – Samuele, Samuele – Saulo Saulo...».⁵⁹ Il raddoppiamento del nome sta ad indicare un rafforzamento dell’identità della persona in scena.

Per comprendere questo testo di Es 34,6 è necessario tornare al capitolo precedente. Infatti in Es 33,17 (dove viene ripetuta l’idea già espressa in Es 33,12): «Disse YHWH a Mosè: “Anche quanto hai detto io farò, perché hai trovato grazia ai miei occhi e io ti ho conosciuto per nome”». L’espressione «per nome» detta da YHWH a Mosè in ebraico è la stessa che viene usata appena dopo in Es 33,19 e 34,5 ma in riferimento al nome di YHWH. Qui Mosè fa una richiesta: «Mostrami la tua gloria!». E YHWH spiegherà come accadrà questo nei vv. 19-23. La narrazione dell’accadimento è data in Es 34,5-9 che introducono il dono delle parole dell’alleanza.

Ciò che è importante cogliere è che l’autopresentazione di YHWH attraverso la duplicazione del nome è la risposta alla domanda di Mosè di mostrare la gloria di YHWH. Pertanto Es 34,6-7 rappresenta la realizzazione della richiesta avanzata da Mosè nel punto di rottura dell’alleanza nel passaggio verso la nuova alleanza. Ora, l’espressione רַב-חַסֵּד וְאַמֶּת («pieno di grazia e di fedeltà») diventa paradigmatica della manifestazione della gloria di YHWH.

Gv 1,14 pone in evidenza l’evento di Gloria, non più Mosè a contemplare ma il «noi» della comunità credente («abbiamo visto la sua gloria»), non più la Gloria di YHWH ma nell’«unico Figlio da parte di Padre»; quindi il Figlio è l’irradiazione della Gloria del Padre/YHWH e, infine, l’espressione «pieno di grazia e di fedeltà» a chi va attribuita? Alla Gloria, all’unico Figlio o al Padre? Crediamo sia più coerente attribuirli al Padre anzitutto, in quanto di Lui così è detto nei testi veterotestamentari, ma è qui resa visibile nel Figlio. La «grazia/misericordia» e la «fedeltà» rappresentano due tratti fondamentali dell’agire del Dio dell’AT. Entrambi i termini rimandano alla «fonte», a Dio, da cui proviene il dono che testimonia una fedeltà indefettibile. Infatti, tradurre il sostanzivo ἀλήθεια con «verità» rischia di essere fuorviante nelle nostre lingue moderne. In gioco non vi è tanto l’aspetto cognitivo o un giudizio teso tra «vero o falso» quanto piuttosto il movimento disegnato dal testo giovanneo del divenire Sarx da parte del Logos. Tale azione viene compresa come dono gratuito di Dio entro una storia di fedeltà alle promesse.

⁵⁹ L’altro caso in cui il tetragramma sacro è ripetuto due volte è nel Sal 104,1; ma in quel contesto i due tetragrammi vanno divisi nelle espressioni ad esso collegati. Pertanto l’unica volta in cui i due tetragrammi sono concepiti di seguito è esattamente in Es 34,6.

3.6.5. Una valutazione numerologica di Gv 1,14

E' probabile che esista un intreccio numerologico molto fitto in questo versetto che potrebbe chairire alcuni aspetti che sfuggono e che non sono comprensibili nel testo greco.⁶⁰

Indichiamo una serie di valori numerici rispetto alle parole trattate nella retroversione in lingua ebraica marcando con grassetto i numeri utili alla riflessione.

Termine greco	Termine ebraico	Termine italiano	gCl	gOr
λόγος	דבר	Parola	206= 26	26
σάρξ	בשר	Carne	502= 52	43
δόξα	כבוד / כבוד	Gloria	26 / 32	17 / 23
ὡς μονογενοῦς	כּיחיד	Come Unico	52	43
μονογενοῦς	יחיד	Unico (Figlio)	32	32
πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας	רב־חסד ואמת רב־חן ואמת	Pieno di grazia e fedeltà	721 707=77	91 86

Accanto a questi termine aggiungiamo i seguenti:

Termine greco	Termine ebraico	Termine italiano	gCl	gOr
Κύριος	יהוה	YHWH	26	26
Θεός	האלהים אלהים ⁶¹	Dio / il Dio (di Israele)	86 / 91	41 / 46
υἱός	בן	Figlio	52	16
Κύριος Κύριος	אדני יהוה ⁶²	Signore YHWH	91	55
ἄρτος	לחם	Pane	78	33

A) Il testo ebraico in Gv 1,14a mette in campo due termini, דבר (Parola) e בשר (Carne) i cui valori numerologici per *gCl* sono 206 e 502 e considerato il fatto che lo "0" va eliminato, abbiamo esattamente 26 e 52, valori numerologici che evocano moltissimi aspetti che verranno ribaditi anche dalle prossime considerazione nei termini che ricorrono nello stesso versetto. Ricordiamo che il 26 è il numero del Tetragramma sacro e il 52 è il numero della termine בן (figlio) e la Parola che diventa Carne corrisponde così, nella somma (52+26), al valore numerologico dell'espressione «בן יהוה» Figlio di YHWH», cioè 78! Ed è anche lo stesso valore *gCl* del termine לחם (pane / αρτος), di capitale importanza per il discorso sul «pane di vita» di Gv 6. Si legga in particolare Gv 6,51.58: «ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος ὁ ζῶν ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς· ἐάν τις φάγη ἐκ τούτου τοῦ ἄρτου ζήσκει εἰς τὸν αἰῶνα, καὶ ὁ ἄρτος δὲ ὃν ἐγὼ δώσω ἢ σὰρξ μου ἐστὶν ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς. (Gv 6,51); «οὗτός ἐστιν ὁ ἄρτος ὁ ἐξ οὐρανοῦ καταβάς, οὐ καθὼς ἔφαγον οἱ πατέρες καὶ ἀπέθανον· ὁ τρώγων τοῦτον τὸν ἄρτον ζήσκει εἰς τὸν αἰῶνα» (Gv 6,58).

Ma, accanto a questi aspetti collegati alla *gematria* occorre anche pensare come la lettura del testo in ebraico offrisse anche uno scambio di senso assolutamente eloquente nel leggere i termini דבר (Parola) e בשר (Carne) accostati: infatti, le tre consonanti ebraiche בשר che normalmente vengono

⁶⁰ Per queste riflessioni e individuazioni di valori numerologici cfr. soprattutto: DUBOURG, B., *L'invention de Jésus. I...*, pp. 155ss.

⁶¹ L'articolo davanti al nome comune «Dio», indicandovi il Dio d'Israele, ricorre 346 x nell'AT.

⁶² La combinazione delle due denominazioni divine è molto frequente nell'AT, in tutto 289 ricorrenze.

tradotte con «carne», a ben vedere, sono anche le consonanti del verbo בשר il cui sostantivo è בשרה. Che cosa significa dunque il radicale בשר? Significa, in tale accezione semantica, «portare un annuncio», anche un «lieto annuncio, un Vangelo!». E' il termine che è tradotto in greco dalla LXX con εὐαγγελίζω e con il sostantivo εὐαγγέλια. La cosa appare dunque interessante perché, mentre il testo afferma che il «Logos» è divenuto «Sarx», si sta anche evocando il fatto che questo «divenire carne» del Logos è l'annuncio fondamentale, la novità del Vangelo, della בשרה!

B) Anche i termini di «gloria δόξα כבוד / כבוד» vanno considerati insieme all'espressione: «come di unico(Figlio) ὡς μονογενοῦς כִּיחִיד»: il termine «gloria» nella *scriptio plena*, termine che ricorre 200x nel testo ebraico dell'AT, ha valore in *gCl* **32** così pure il termine יחִיד (unico) ha valore in *gCl* di **32**. In questo senso, l'espressione «gloria come di unico» tradotto in valore numerologico è «32 come 32». E l'espressione «come unico ὡς μονογενοῦς כִּיחִיד» ha valore numerologico in *gCl* di **52** che è lo stesso di «figlio» e di «carne», quasi a dire che l'«unico» è il «figlio» divenuto «carne». Ora il collegamento individuato nel commento sopra svolto con il testo di Es 33,18-34,9 metteva in evidenza come l'attenzione cadeva sulla manifestazione della «gloria di YHWH» («Mostrami la tua gloria» Es 33,18); e questa auto-manifestazione di YHWH mette in evidenza, per l'unica volta in tutta la Scrittura, la reduplicazione del nome proprio divino con il doppio Tetragramma sacro: יהוה יהוה. Ora, il valore numerico del raddoppiamento del Tetragramma è di **52**, valore che corrisponde sia a «figlio», sia a «carne» sia a «come unico».

C) Il valore numerologico dell'espressione finale di Gv 1,14e: «pieno di grazia e di fedeltà πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας וְאֱמֶת וְרַב־חֶסֶד» è secondo *gOr* di **91**. L'espressione così composta nella lingua ebraica è presa da Es 34,6 che vede, come abbiamo sottolineato, la manifestazione della «Gloria di YHWH» attraverso la proclamazione solenne del nome di YHWH di fronte a Mosè. Ora, Gv 1,14e riprendendo quest'espressione vuole, probabilmente, evocare un rapporto diretto con i valori in gioco nel testo dell'Esodo e forse occultare il valore numerologico di due modi di denominare il Dio d'Israele. Infatti, secondo Dubourg, sia אֲדֹנָי יְהוָה (Signore YHWH), sia הָאֱלֹהִים (il Dio d'Israele) hanno valore per la *gCl* di **91**.

3.7. GV 1,15: LA TESTIMONIANZA DI GIOVANNI BATTISTA

<p>¹⁵Giovanni testimonia su di Esso e ha gridato dicendo: <i>«Questo (Logos) era colui di cui io dissi: Colui che viene dopo di me stava davanti a me, perché era primo rispetto a me».</i></p>	<p>1.15 Ἰωάννης μαρτυρεῖ περὶ αὐτοῦ καὶ κέκραγεν λέγων, <i>Οὗτος ἦν ὃν εἶπον, Ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἔμπροσθέν μου γέγονεν, ὅτι πρῶτός μου ἦν.</i></p>
--	---

Emerge per la seconda volta il nome di Giovanni e viene indicato il contenuto della sua testimonianza. Dal contenuto di questa è deducibile il fatto che si tratta di Giovanni il battezzatore. L'espressione del v. 15 indica che la testimonianza di Giovanni è rivolta – in senso stretto – al Logos che diventa Sarx e non ancora a Gesù. Certo, la testimonianza di Giovanni rappresenta il primo tratto di collocazione esplicita del Logos/Sarx sulla scena della storia, con identificazione di personaggio storico: «Costui era colui di cui dissi: Colui che è veniente dopo di me fu prima di me, poiché era primo rispetto a me». Questa testimonianza è qui collocata come *incipit* di un punto di arrivo del racconto: infatti, solo

in Gv 1,29 il narratore presenta la scena dell'incontro tra Giovanni e Gesù, e allora Giovanni proclama: «Ecco l'agnello di Dio, ecco colui che toglie il peccato del mondo! Ecco colui del quale io dissi: "Dopo di me viene un uomo che mi è passato avanti, perché era prima di me" ... », quindi, al seguito, in Gv 1,32-34 Giovanni Battista attesta di avere visto lo Spirito scendere come una colomba e posarsi su di lui e questo è il segno che indica Colui che battezza con Spirito Santo. E Giovanni, dunque, testimonia che questi è il Figlio di Dio. Nell'insieme questo versetto pare un po' sospeso, emerge e scompare per poi riemergere con l'ampia trattazione della testimonianza del Battista da Gv 1,19ss. La funzione potrebbe essere quella di porre una conferma tra la testimonianza della comunità credente rappresentata dal «noi» di Gv 1,14 e la premessa di tale testimonianza data dalla figura di Giovanni Battista che era prima del «Logos», che anticipa la sua venuta. Così facendo si prepara la narrazione seguente che è tesa a mostrare come la testimonianza di Giovanni corrisponda alla testimonianza della comunità credente, del suo seguito: il passaggio di discepolato tra Giovanni e Gesù è significativo per sottolineare una logica di continuità tra le due figure. Tale logica continua nei capitoli del Vangelo, in Gv 3,23ss; 4,1; 5,33ss; 10,40-41.

3.8. GV 1,16-18: LA SINTESI CRISTOLOGICA

<p>¹⁶Poiché dalla sua pienezza noi tutti abbiamo ricevuto una «grazia» in luogo di una «grazia» (precedente):</p>	<p>1.16 ὅτι ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν καὶ χάριν ἀντὶ χάριτος·</p>
<p>¹⁷infatti, la Legge (=primo dono) fu data per mezzo di Mosè, la «grazia» e la «fedeltà» (=nuovo dono) venne per mezzo di Gesù Cristo. ¹⁸Nessuno ha mai visto Dio: l'«unico (Figlio)» che è Dio, Costui <i>ci</i> (sott.: noi tutti del v. 16) ha ricondotti verso il grembo del Padre.</p>	<p>1.17 ὅτι ὁ νόμος διὰ Μωϋσέως ἐδόθη, ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο. 1.18 θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε· μονογενὴς θεὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς ἐκεῖνος ἐξηγήσατο.</p>

3.8.1. La posizione nella forma del discorso

Un primo problema che deve essere dibattuto consiste nell'individuare la posizione dei vv. 16-18 all'interno della complessa forma di discorso dell'apertura del Quarto Vangelo. Alcuni padri della Chiesa, tra cui Eracleone, Origene, Teodoro di Mopsuestia e diversi altri⁶³ ritennero che questi versetti dovessero essere attribuiti al discorso del Battista. Quindi il suo intervento si estenderebbe per ben quattro versetti mostrando così una figura assolutamente credente, a perfetta conoscenza della cristologia alta della fede della comunità cristiana, un Battista che sa chi è Gesù fino in fondo, ne conosce la derivazione, ne conosce l'essenza teologica fondamentale. Questa scelta certo tende ad avvalorare tantissimo l'immagine del Battista, ma si scontra con alcuni problemi testuali che fanno tendere in un'altra direzione.

Infatti, quello che maggiormente si oppone a tale linea interpretativa è costituito essenzialmente dal pronome «noi» presente sia in Gv 1,14 sia in Gv 1,16 e l'aggettivo indeclinabile πλήρης (v. 14) con il

⁶³ Cfr. SCHNACKENBURG, R., *Il vangelo di Giovanni*. Parte prima, Testo greco e traduzione Introduzione e commento ai capp. 1-4 di Rudolf Schnackenburg. Traduzione italiana di Gino Cecchi. Edizione italiana a cura di Omero Soffritti, Commentario teologico del Nuovo Testamento IV/1, Brescia: Paideia 1973 [tit. or.: *Das Johannesevangelium*. I. Teil, Einleitung und Kommentar zu Kap. 1-4 von Rudolf Schnackenburg, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder 1972³], p. 348, n. 175.

sostantivo πλῆρωμα (v. 16) appaiono immediatamente collegati entro lo stesso conteso di discorso e di contenuti e diventa arduo attribuire una tale professione di fede alla figura di Giovanni Battista.

Pertanto, propendiamo con la maggioranza dell'esegesi a porre questi versetti al livello extradiegetico, analogo a quello del v. 14, livello entro il quale il narratore fa circolare informazioni direttamente rivolte al lettore emergendo dal livello del racconto primo, discostandosi dalla trama dei personaggi del racconto.

3.8.2. Analisi del testo

* **v. 16:** va segnalato che alcuni manoscritti iniziano questo versetto con la congiunzione καὶ invece di ὅτι: il motivo pare sia la volontà di far assomigliare questo passo al resto del Prologo, ma la critica textus ritiene più fondata la lezione con ὅτι. Ma subito si apre la problematica per comprendere l'espressione: καὶ χάριν ἀντὶ χάριτος:

«Sono possibili diversi significati (A) «Amore in luogo di amore». Questa idea di *sostituzione*, come è stata sostenuta dai Padri greci (Origene, Cirillo di Alessandria, Crisostomo) significa implicitamente lo *hesed* di una nuova alleanza in luogo dello *hesed* del Sinai [...]. (B) “Grazia su grazia” o “grazia dopo grazia”: *accumulazione*. Molti commentatori moderni (Lagrange, Hoskyns, Bultmann, Barrett) sostengono questa lezione sulla base di un testo di Filone dove *anti* ha chiaramente questo significato. [...]. (C) “Grazia per grazia” o “grazia in cambio di grazia”: *corrispondenza*. L'idea che sta dietro a questa traduzione è che la grazia che costituisce la nostra parte corrisponde alla grazia della Parola».⁶⁴

In accordo con R. Brown operiamo la prima scelta di traduzione nella forma della *sostituzione*, ma, precisiamo, secondo l'ottica della pienezza, non a caso richiamata dallo stesso versetto: se dalla pienezza del Logos la comunità giovannea ha ricevuto «e grazia in luogo di grazia» significa che esiste un rapporto di continuità e di discontinuità tra la «prima grazia» e la «seconda grazia». Per questo il termine χάρις è la cifra della continuità, mentre la preposizione ἀντὶ ne sottolinea la discontinuità, e se la «grazia» ha Dio Padre come origine prima, questa non può che collocarsi in una linea progressiva di compimento; quasi a dire, con quest'espressione, che il compimento del «dono di grazia» che originariamente proviene dal Padre («pieno di grazia e di fedeltà») e passa attraverso il Figlio è ricolmo del dono di Dio. Il parallelo dell'AT sta nella logica dell'Alleanza donata da Dio: questa si rinnova continuamente, ma quella del Sinai con Mosè è punto di riferimento in tutto l'AT. Il profeta Geremia in Ger 31,31-34 pone all'attenzione del lettore l'annuncio di una Nuova Alleanza, con una nuova Torah, non più scritta su tavole di pietra, esterne all'uomo e al popolo, bensì nel cuore, un'Alleanza e una nuova Torah scritta dentro l'uomo e nel cuore del popolo. Questa pienezza è così raffigurata qui nella figura storica di Gesù Cristo.

* **v. 17:** se l'interpretazione del v. 16 è corretta, allora va da sé che la lettura del v. 17 diviene la realizzazione dell'idea criptata nel versetto precedente, tesa tra continuità e discontinuità del dono di Dio. Infatti, anzitutto si afferma che c'è un «primo dono», e si tratta della «Torah», cioè della Legge che è la Parola di Dio donata al popolo d'Israele per opera di Mosè; mentre, il «nuovo dono» è raffigurato dall'opera di Gesù Cristo nella forma che unisce in sé l'espressione «grazia e fedeltà». Se il tratto osservato sopra che richiamava l'espressione di Es 34,6 era tipico della manifestazione della «Gloria di YHWH», allora qui si sta affermando che Gesù Cristo è la visibilizzazione di tale pienezza del Padre, è la presenza stessa di Dio Padre, di YHWH. L'analisi numerologica sopra presentata aveva mostrato quel valore numerico che rimandava ai nomi divini di YHWH, portatori della presenza del Signore.

⁶⁴ BROWN, R. E., *Giovanni*. Commento al Vangelo spirituale, Commenti e studi biblici, Assisi: Cittadella 1979 [tit. or.: *The Gospel According to John*, New York: Doubleday & C. 1966-1970], p. 23.

Pertanto, l'espressione «pienezza - grazia e fedeltà» sta ad indicare il Dio stesso d'Israele presente nella persona di Gesù Cristo attraverso il quale si dà a «noi».

Solo qui in questo versetto per la prima volta emergono le denominazioni fondamentali del personaggio principale: Gesù Cristo. Il confronto «Mosè-Gesù Cristo» è importante in relazione al dono della Parola: come il primo richiama la prima Parola, la Torah così il secondo rappresenta la Parola divenuta carne, è l'incarnazione stessa della Parola. Questo fa sì che la linea della continuità e della discontinuità tocchi esattamente il tema della Parola/Logos.

* **v. 18:** il presente versetto mostra alcune difficoltà di comprensione. Anzitutto l'affermazione iniziale: «Nessuno ha mai visto Dio». Essa rappresenta una tesi elaborata dalle pagine veterotestamentarie e svolta sia al livello narrativo, mostrando storie e vicende di impossibilità di visione di Dio e, nel contempo, svolta ad un livello retorico argomentativo, affermando esplicitamente la tesi dell'impossibilità di vedere Dio. Ancora una volta è la storia di Mosè particolarmente indicativa per questo tema, esattamente nei testi relativi alla spiegazione dell'espressione sopra analizzata di Es 34,6. Il testo che lo prepara afferma:

«Gli disse: “Mostrami la tua Gloria!”. Rispose: “Farò passare davanti a te tutto il mio splendore e proclamerò il mio nome: Signore, Signore, davanti a te. Farò grazia a chi vorrà far grazia e avrò misericordia di chi vorrà avere misericordia”. Soggiunse: “Ma tu non potrai vedere il mio volto, perché nessuno può vedermi e restare vivo”. Aggiunse il Signore: “Ecco un luogo vicino a me. Tu starai sopra la rupe: quando passerà la mia Gloria, io ti porrò nella cavità della rupe e ti coprirò con la mano finché sarò passato. Poi toglierò la mano e vedrai le mie spalle, ma il mio volto non lo si può vedere”» (Es 33,18-23).

Mosè può vedere solo «le spalle» di YHWH non il suo volto. Vedere le spalle di qualcuno significa posizionarsi dietro: sarà la dinamica dell'azione di Mosè. Egli dovrà seguire il Signore, lo dovrà vedere di spalle lungo tutto l'itinerario. La dinamica della sequela è quella «della spalle», è la dinamica del cammino nella storia, la dinamica della comunione, invece, è quella del «volto», espressione tipica dell'incontro ultimo.

Osservando i passi in cui viene affrontato questo tema e che sono trattati da X.L. Dufour, si coglie in sintesi la logica di fondo così descritta dall'autore:

«Strettamente parlando, si dovrebbe dire non che “si vede Dio”, ma che Dio *si fa vedere*. Dio non è un “oggetto” da guardare, ma un soggetto che si lascia incontrare. E poiché i due partners non sono su un piano di parità, conviene notare sempre, nel linguaggio, la priorità di Dio rispetto all'uomo».⁶⁵

Ora, l'affermazione «nessuno ha mai visto Dio» può essere sviluppata nel segno della conferma o della novità. C'è una domanda sottesa al testo giovanneo: nonostante il Logos sia divenuto carne, si continuerà a non vedere il volto di Dio? Oppure lo si vedrà, e come? Noi sappiamo che il Quarto Vangelo fa porre esplicitamente questa domanda a Filippo in Gv 14,8ss:

«Gli disse Filippo: “Signore, mostraci il Padre e ci basta”. Gli rispose Gesù: “Da tanto tempo sono con voi e tu non mi hai conosciuto, Filippo? Chi ha visto me ha visto il Padre».

E' evidente che giunti a questo punto non ci sono dubbi circa la partecipazione del Logos/Sarx alla vita divina nella visione del Padre. Compreso il grande profeta Mosè, nessuno ha mai visto il volto di Dio: ma la Parola divenuta carne nel Figlio suo, Gesù Cristo sì. Sì, secondo la logica del racconto finora espresso: la comunione con il Padre è preparata dalla teologia della Parola in tutta la prima parte del testo finora svolto. Chi invece non ha ancora avuto accesso al volto del Padre sono tutti gli uomini. Ecco dunque che riteniamo più opportuno tradurre in modo abbastanza inconsueto il v. 18, rispetto alla gran parte delle versioni moderne: «Nessuno ha mai visto Dio: l'«unico (Figlio)» che è Dio, Costui *ci*

⁶⁵ LÉON - DUFOUR, X., *Lettura dell'Evangelo secondo Giovanni. I. (capitoli 1-4)*, La Parola di Dio, Cinisello Balsamo (Milano): Paoline 1990 [tit. or.: *Lecture de l'Évangile selon Jean. Tome I*, Paris: Éditions du Seuil 1988], p. 193.

(sott.: noi tutti del v. 16) ha ricondotti verso il grembo del Padre». Anzitutto l'espressione μονογενής θεός ὁ ὢν riteniamo vada costruita in questo modo: μονογενής ὁ ὢν θεός mentre l'espressione εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς va costruita con ἐκεῖνος ἐξηγήσατο intendendolo nel suo significato originario di «condurre da, condurre fuori» verso... Pertanto la costruzione sarebbe la seguente: μονογενής ὁ ὢν θεός, ἐκεῖνος ἐξηγήσατο (ἡμᾶς) εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς. Le variazioni fondamentali nella traduzione sono due in sintesi: la prima, è quella di considerare il soggetto portante della frase l'aggettivo sostantivato μονογενής che viene qualificato nel v. 14 come centrale per la definizione; esso viene qualificato dal sostantivo θεός che avrebbe la funzione di predicato nominale mediato dalla formula del participio presente del verbo εἰμί. Questo modo di costruire l'espressione rende ragione della forma dell'argomentazione. Infatti, con l'affermazione che l'Unico (Figlio) è Gesù Cristo e questi è «Dio» si stabilisce la continuità con l'idea teologica del Logos che è Dio. E per questo motivo Egli diviene il *trait-d'union* che permette di potere vedere Dio, conducendo la comunità dei credenti attraverso di Lui, verso il grembo del Padre. L'immagine del grembo (κόλπος) è un'immagine che si presenta all'opposto dell'espressione relativa alle «spalle» di Es 33,23 (τὰ ὀπίσω μου), il grembo non solo è di fronte, ma è per eccellenza il luogo dell'accoglienza e dell'incontro. E per questo, il ruolo dell'Unico Figlio, del Logos, di Gesù Cristo non sarebbe tanto quello di «manifestare, mostrare, raccontare» il Padre: quasi una forma di svelamento del mistero del Padre, quando piuttosto quello di condurre al Padre. Già in Gv 1,12 ritroviamo la natura dei «figli di Dio», ma soprattutto alcuni passi della cosiddetta preghiera sacerdotale di Gesù appaiono illuminanti per questa interpretazione:

«Non prego solo per questi, ma anche per quelli che per la loro parola crederanno in me; perché tutti siano una sola cosa. Come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch'essi in noi una cosa sola, perché il mondo creda che tu mi hai mandato. E la gloria che tu hai dato a me, io l'ho data a loro, perché siano come noi una cosa sola. Io in loro e tu in me, perché siano perfetti nell'unità e il mondo sappia che tu mi hai mandato e li hai amati come hai amato me» (Gv 17,20-23).

Per questi motivi ritengo che il verbo ἐξηγήσατο debba essere interpretato secondo il suo significato originario collocato non tanto entro una prospettiva traslata di «portar fuori» dei significati, quindi «interpretare», bensì in senso concreto di «condurre» o «ri-condurre». Mutando il senso del verbo anche il complemento oggetto sottinteso muta: dalla rivelazione del mistero del Padre all'incontro dei discepoli con il volto del Padre. Nel primo caso l'unico che vede Dio resta Gesù Cristo, nel secondo invece tutti i credenti. Ma se vale l'obiezione di Filippo sopra riportata ritengo che sia pleonastico affermare a questo punto che «Gesù Cristo/Unico Figlio/Logos incarnato» abbia visto Dio, la novità sta nel mostrare il volto del Padre nel volto di Cristo, andare al Padre per mezzo suo, Lui è la «Via, la Fedeltà e la Vita» (Gv 14,6).

3.8.1. Una valutazione numerologica di Gv 1,18

Termine greco	Termine ebraico	Termine italiano	gCl	gOr
χάρις	חן / חסד	Grazia	58 / 72	22 / 27
νόμος	תורה	Legge	611	53
Μωϋσῆς	משה	Mosè	345	39
Ἰησοῦς	יהושע / ישוע	Gesù	386 / 391	53 / 58
Χριστός	משיח	Cristo/Messia	358	52
μονογενής	יחיד	Unico (Figlio)	32	32
θεός	יהוה	YHWH	26	26
υἱός	בן	Figlio	52	16

La novità terminologica in questi versetti consiste nell'identificazione del personaggio storico/narrativo Gesù Cristo. Finora la terminologia è fluttuata tra Parola, Figlio, Unico, Luce, Dio... Un nome proprio – Gesù e una denominazione di funzione – Cristo: in ebraico Gesù corrisponde al nome di Giosuè, presente più volte in vari personaggi nell'AT. Il primo è propriamente colui che condurrà in avanti l'opera di Mosè. Due sono i modi di scrivere il nome in ebraico (יֵשׁוּעַ / יְהוֹשֻׁעַ)⁶⁶ che corrispondono a due valori numerologici secondo *gOr*: **53** e **58**. Se guardiamo alla tabella il valore **53** corrisponde anche a *gOr* del termine *Torah* che significa Legge (תּוֹרָה) che è posta in relazione al dono dato attraverso Mosè. In questo senso Giosuè/Gesù (יֵשׁוּעַ) porta nel nome il numero della *Torah*, cioè della Parola di Dio, del Logos/Dabar. Ma l'altro valore numerologico **58** può essere messo in relazione sia al termine ebraico che indica il significato di «grazia» secondo la *gCl* הַן oppure alla combinazione dei termini che corrispondono al greco μονογενής Θεός e in ebraico יְהוּדָה יְהוּדָה cioè il valore numerologico dell'espressione che dice: «l'Unico Figlio è YHWH» - nel senso dell'unità tra Padre e Figlio – costui è Giosuè/Gesù (יְהוֹשֻׁעַ). Accanto al nome Gesù, anche l'indicazione di Cristo ha il suo valore. Infatti se il contenuto numerologico in *gOr* è di **52** riscontriamo che la qualifica sottesa all'identità di Gesù come Cristo è quella di Figlio, il cui valore numerologico in *gCl* è 52 lo stesso di Cristo in *gOr*.

⁶⁶ Modalità utilizzata quasi esclusivamente dal libro di Esdra.