

Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος

INDAGINE SUL PROLOGO DI GIOVANNI

Tesi di Laurea Triennale

presentata alla Facoltà Biblica

in adempimento dei requisiti per l'ottenimento di



Diploma di Biblista



Candidata:

Maria Rita Marcheggiani

Relatore:

Prof. Roberto Farneti

Facoltà di Scienze Bibliche – Facoltà Biblica

Anno 2022

A Scipio,

fidato amico, amato marito e fratello in eterno

“et ventis adversis”.

INDICE

INTRODUZIONE	6
PARTE I GIOVANNI, IL DISCEPOLO CHE GESU' AMAVA	8
Ricostruire l'identità giovannea: una questione di desiderio e di necessità	8
La vita di Giovanni prima dell'incontro con Gesù	9
La parentela di Giovanni con Gesù	10
L'istruzione di Giovanni	11
Una personalità controversa	13
La chiamata	15
L'apostolato	17
Giovanni e Maria uniti nel loro destino	18
Giovanni e la resurrezione di Gesù	19
La predicazione con Pietro	19
Giovanni in Asia	20
Gli scritti giovannei	21
a. Il Quarto Vangelo	21
b. Le Lettere di Giovanni	22
c. L'Apocalisse	25
d. Gli scritti apocrifi	27
La morte di Giovanni	28
La figura di Giovanni tra tradizione ecclesiastica e tradizione esoterica	29
a. Giovanni nella chiesa cattolica	29
b. Giovanni nella massoneria	30
c. Il simbolismo di Giovanni	32
d. Giovanni nell'arte	35
Brevi considerazioni conclusive	36
PARTE II IL VANGELO DI GIOVANNI	37
L'attribuzione del Quarto Vangelo all'apostolo Giovanni	37
L'indagine storica sull'origine del Quarto Vangelo	39
La composizione del Quarto Vangelo	41

Fasi di formazione e sviluppo del Vangelo giovanneo	42
Il rapporto del Quarto Vangelo con i Sinottici	45
Il rapporto del Quarto Vangelo con le Scritture Ebraiche	47
La lingua e lo stile del Quarto Vangelo	48
Trasmissione del testo e varianti testuali	50
L'unità letteraria del Vangelo di Giovanni	54
Analisi dei contenuti	56
a. L'apertura	57
b. Il Libro dei Segni	57
c. Il Libro dell'Ora	59
d. La chiusura	61
I destinatari del Quarto Vangelo e le finalità dell'opera	62
La questione dell'antisemitismo giovanneo	63
Brevi considerazioni conclusive	66
PARTE III	
IL PROLOGO GIOVANNEO	67
Il testo del Prologo	67
a. Il testo greco (Merk)	68
b. Il testo latino (Merk)	68
c. La traduzione italiana CEI 2008	69
d. La traduzione italiana nella Nuova Diodati (2003)	71
e. La traduzione italiana nella Nuova Riveduta (2006)	72
L'indagine sul Prologo	72
a. La questione dell'origine	73
b. La questione della forma	74
c. La questione dei contenuti	81
d. La questione del rapporto con il resto del Vangelo	83
Il Prologo in rapporto con l' <i>incipit</i> dei Sinottici	84
Il Prologo Giovanneo in rapporto con la letteratura antica ebraica	89
a. L'ipotesi della retroversione ebraica	89
b. L'ipotesi del <i>midrash</i>	90
Brevi considerazioni conclusive	91
PARTE IV	
ESEGESI DEL PROLOGO GIOVANNEO	93
Considerazioni generali	93

Una proposta originale per l'analisi del testo: le quattro letture	93
Il primo livello di lettura del Prologo	94
Il secondo livello di lettura del Prologo	95
Il terzo livello di lettura del Prologo	96
a. Il termine λόγος	97
b. Il termine ἀρχή	100
c. I termini ζωή, φῶς, ἀλήθεια, δόξα, χάρις e σὰρξ	101
d. La menzione di Ἰωάννης	104
e. La menzione di Μωσής	105
f. La menzione di Ἰησοῦς Χριστός	107
Il quarto livello di lettura del Prologo	109
Ulteriori spunti di riflessione	111
a. La concezione cristologica del <i>Logos - Verbum</i>	111
b. Dalla concezione cristologica del <i>Logos - Verbum</i> alla concezione della preesistenza ontologica di Gesù	113
c. La consustanzialità del Padre e del Figlio e il diofisismo di Gesù	117
d. Dalla consustanzialità del Padre e del Figlio alla Trinità	120
Brevi considerazioni conclusive	122
PARTE V L'IMPIEGO DEL PROLOGO GIOVANNEO	123
L'importanza trasversale del Prologo	123
Il Prologo Giovanneo in ambito cristiano - cattolico	123
a. Il Prologo nel catechismo della chiesa cattolica	124
b. Il Prologo nella celebrazione della messa	126
c. Il Prologo e il Credo	128
Il Prologo Giovanneo in ambito iniziatico	131
a. Il Prologo nei rituali di massoneria e marinismo	132
b. Il Prologo nei rituali delle comunità gnostiche moderne e contemporanee	134
c. Il Prologo nei rituali della Kabbalah Occulta	136
Altri utilizzi del Prologo Giovanneo	137
Brevi considerazioni conclusive	138
CONCLUSIONI	139
BIBLIOGRAFIA	141

INTRODUZIONE

Quando partecipai alla mia prima tornata martinista, ormai moltissimi anni fa, rimasi molto colpita nell'ascoltare la recitazione del Prologo di Giovanni. Non mi aspettavo che, in apertura del rituale con cui sarei stata iniziata, fosse previsto un riferimento ad un testo che, prima di quel momento, avevo incontrato solo nelle mie sporadiche partecipazioni alle messe cattoliche del Natale. Ma colui che imparai a chiamare maestro, insieme a quelli che per qualche tempo considerai fratelli e sorelle, non erano gli unici ad aprire i loro lavori in tal guisa. In seguito, appresi che anche gli ordini massonici e persino certe comunità gnostiche si rivolgevano a Giovanni prima di compiere qualsivoglia operazione. In tutti questi casi, la Bibbia, aperta alla prima pagina del Quarto Vangelo, troneggiava sull'altare del tempio in una posizione centrale, come a farsi simbolo di un qualcosa di più grande del semplice libro che poteva apparire. Essa sembrava, in effetti, la testimonianza di una presenza viva ed attiva in mezzo a tutti noi: quella di Dio e della sua Parola.

Provai a chiedere più volte che mi venissero forniti gli strumenti per approfondire questo testo. Sentivo ardere in me il desiderio di comprendere meglio quale fosse il suo significato e, in particolare, se esso contenesse un messaggio nascosto riservato ai soli iniziati. Purtroppo, nessuno mi fornì informazioni adeguate a saziare la mia fame di conoscenza così che, alla fine, decisi di mettere da parte ogni dubbio.

Come tutti gli altri, ad ogni rituale, pronunciavo le parole di Giovanni con un tono solenne, certa che esse contenessero qualcosa di profondo ed altissimo al tempo stesso. Pensavo che l'effetto che tale pratica provocava nel mio cuore fosse sufficiente a giustificarla e che la curiosità della mia mente non fosse poi così importante.

Le cose cambiarono quando iniziai a leggere l'intero *corpus* biblico in autonomia ed, in particolare, quando mi iscrissi alla Facoltà Biblica Online diretta dal Prof. Gianni Montefameglio. Studiare la Parola di Dio in maniera più attenta, senza lasciarsi trasportare dall'uso che se ne fa in certi contesti, infatti, riportò alla luce tutte le domande sepolte nel tempo. Ecco, allora, che dedicarsi allo studio del Prologo Giovanneo diventò una vera e propria necessità. Sentii, in particolare, che ero matura abbastanza per potermi avvicinare a

questo testo senza utilizzare la chiave interpretativa offerta da altri o, addirittura, tentando di conciliare diversi approcci alla ricerca di un'unica visione, il più possibile vicina a quella originale dell'apostolo. Chi era Giovanni? Cosa scrisse e perché lo fece? Quanto sappiamo, oggi, sul Prologo del suo Vangelo? A queste ed altre domande ho cercato di rispondere con la mia tesi di laurea, degna conclusione di un percorso di studi che, di fatto, risente di tutto quel che ho vissuto negli ultimi anni di vita.

Per la stesura di questo lavoro non avrei potuto trovare guida migliore del Professor Roberto Farneti che, con un atteggiamento quasi paterno, mi ha supportato significativamente in ogni momento del lavoro. Mi auguro sinceramente che questo sforzo possa in qualche modo ripagarlo della fiducia accordatami e di tutte le energie profuse finora.

Oltre che a lui, non posso che rivolgere i miei più sentiti ringraziamenti a Pierluigi Pedersini, al quale devo la possibilità di accedere a una serie di testi che, da sola, non avrei mai potuto reperire.

Con l'umiltà di chi è consapevole di aver ancora molto da imparare e la soddisfazione di essere ormai sulla buona strada per farlo, lascio questo scritto all'attenzione di tutti gli interessati e anche alla giovane che ero qualche anno fa. Che esso possa essere la dimostrazione che ad ogni domanda abbiamo il diritto ed il dovere di trovare una risposta.

Maria Rita Marcheggiani

PARTE I

GIOVANNI: “IL DISCEPOLO CHE GESU’ AMAVA”

Ricostruire l’identità giovannea: una questione di desiderio e di necessità

Apostolo, evangelista, santo: per chi crede in Gesù Cristo, la conoscenza di Giovanni passa inevitabilmente per il rapporto che lo lega al Messia. Ma cosa sappiamo dell’individuo e della sua identità? Quali informazioni abbiamo sulla sua nascita, la sua infanzia e la sua gioventù? Quali dettagli ci sono giunti circa la sua storia precedente all’incontro con il Figlio di Davide?

Purtroppo, al pari di altri personaggi neotestamentari, la storia personale di Giovanni non ci è nota con precisione. Questo perché non esistono riferimenti archeologici diretti riguardanti la sua esistenza, né menzioni attendibili circa la sua persona da parte di autori antichi non cristiani.

Non c’è da stupirsi, pertanto, se alcuni critici recenti come Réville e Loisy abbiano guardato a Giovanni come una figura puramente ideale, priva di qualsivoglia consistenza storica: secondo il loro punto di vista, egli non sarebbe un uomo realmente esistito, quanto piuttosto il simbolo designato per veicolare e tramandare l’essenza del discepolo perfetto.

Tuttavia, in favore dell’individuazione di Giovanni, restano comunque il contributo dei Padri della Chiesa e, soprattutto, i Vangeli. Tale materiale, come sottolineato da Tondelli, riporta peraltro degli episodi così determinati che non si comprenderebbero d’un personaggio simbolico. Ecco, allora, che indagare su questo apostolo, definendo un quadro più preciso della sua identità e della sua vita, costituisce non solo una questione di desiderio ma anche di necessità, giustificata da quella volontà di onestà intellettuale che dovrebbe animare tutti gli studiosi degni di questo nome.

La vita di Giovanni prima dell'incontro con Gesù

Com'è stato detto, le informazioni su Giovanni e la sua vita prima dell'incontro con Gesù sono desumibili perlopiù dai Vangeli e, oltre a questi, dagli scritti di certi Padri della Chiesa, primi fra tutti Tertulliano, Ireneo di Lione, Eusebio di Cesarea e Girolamo.

Indagando tra le suddette fonti, si scopre che Giovanni ha trascorso la sua gioventù a Betsaida, una località galilaica sita sul Lago di Genesaret che, con ogni probabilità, gli aveva anche dato i natali. La sua famiglia d'origine si componeva di almeno tre membri oltre a lui: il padre Zebedeo, la madre Salome e il fratello Giacomo, che si ritiene essere il primogenito (*Mt* 27:55; *Mr* 15:40).

La principale fonte di sostentamento familiare proveniva dalla pesca, attività che veniva svolta con successo anche grazie all'affiliazione a una cooperativa di pescatori. L'idea che Giovanni e la sua famiglia fossero ben inseriti nel commercio ittico di zona in qualità di imprenditori non è solo un particolare agiografico; al contrario, essa trova ampia giustificazione già nei Sinottici, da cui si evince sia che Zebedeo aveva dei garzoni (*Mc* 1:20) sia che i suoi figli erano soci di Simon Pietro (*Lc* 5:10). Questi dati biblici possono spiegare, a mio parere, la convinzione diffusa per cui Giovanni appartenesse al ceto medio (la condizione agiata della famiglia dell'Evangelista, in ogni caso, può essere dedotta pure da certi passi del Nuovo Testamento, come *Mt* 27: 55 – 56 e *Lc* 8:1 – 3, da cui si evince che Salome possedeva beni a sufficienza da supportare l'opera di Gesù anche dal punto di vista finanziario).

Più difficile da accertare, invece, è l'appartenenza di Giovanni e della sua famiglia allo statuto sacerdotale. A favore dell'autenticità di questa ipotesi vi sarebbe la testimonianza di Policrate di Efeso, riportata da Eusebio alla maniera che segue:

Osserviamo il giorno esatto; n'è aggiungere, n'è togliere. Perchè è anche in Asia si sono addormentati grandi luminari, che risorgeranno nel giorno della venuta del Signore, quando verrà con gloria dal cielo e cercherà tutti i santi. Tra questi vi è Filippo, uno dei dodici apostoli, che si addormentò a Ierapoli; e le sue due figlie vergini anziane, e un'altra figlia che visse nello Spirito Santo e ora riposa a Efeso; e, inoltre, Giovanni, che fu insieme testimone e maestro, che si adagiò sul seno del Signore e, essendo sacerdote, portava la targa sacerdotale.

(*Hist. Eccl.*, V, 24:2)

Di contro, però, non si trova alcuna conferma di tale *status* privilegiato all'interno degli scritti neotestamentari.

La parentela di Giovanni con Gesù

Un altro dato che non viene chiarito in maniera esplicita nelle Scritture Greche è quello relativo alla parentela dell'evangelista con il Messia. Ritengo, tuttavia, che la questione possa essere risolta attraverso un'indagine più approfondita dei Vangeli.

Leggendo il Vangelo di Marco, anzitutto, si nota che sotto la croce di Gesù, insieme a Maria Maddalena e a Maria madre di Giacomo e Giuseppe, è presente Salome.

Vi erano anche alcune donne, che osservavano da lontano, tra le quali Maria di Magdala, Maria madre di Giovanni il minore e di Ioses, e Salome, le quali, quando era in Galilea, lo seguivano e lo servivano, e molte altre che erano salite con lui a Gerusalemme.

(Mc 15:40 – 41)

Proseguendo con il Vangelo di Matteo, allo stesso modo, si parla di Maria Maddalena e Maria madre di Giacomo e Giuseppe con la madre dei figli di Zebedeo.

Vi erano là anche molte donne, che osservavano da lontano; esse avevano seguito Gesù dalla Galilea per servirlo. Tra queste c'erano Maria di Magdala, Maria madre di Giacomo e Giuseppe, e la madre dei figli di Zebedeo.

(Mt 27:55 – 56)

In Giovanni si registra un'interessante variazione: sotto la croce di Gesù, accanto a Maria Maddalena e a Maria madre di Giacomo e Giuseppe, infatti, compaiono sua madre e "la sorella di sua madre".

Stavano presso la croce di Gesù sua madre, la sorella di sua madre, Maria madre di Cleopa e Maria di Magdala.

(Gv 19:25)

Da un confronto di questo passo con quelli già menzionati dei Vangeli di Marco e Matteo, colei che Giovanni definisce “la sorella di sua madre” non può che essere proprio Salome. Salome, a questo punto, sarebbe la zia del Messia. Di conseguenza, Giovanni può essere considerato il cugino di primo grado di Gesù.

L'istruzione di Giovanni

Il Nuovo Testamento non fornisce informazioni dettagliate sull'istruzione di Giovanni. Tuttavia, in molti ritengono che il linguaggio utilizzato nel Vangelo a lui attribuito sia la chiara dimostrazione di una formazione piuttosto elementare. In effetti, come si vedrà meglio in seguito, l'esposizione di Giovanni è ben lontana dal greco tipico degli autori antichi come pure da quello di altri autori neotestamentari (si pensi, in particolare, a Luca).

Partire dall'analisi linguistica per sostenere una certa ignoranza da parte dell'evangelista, però, è un'ipotesi che a molti è apparsa azzardata. Ad esempio, secondo studiosi del calibro di Carmignac, Tresmontant e Lindsey bisogna ricordare che l'autore del Quarto Vangelo non era un ellenista, bensì un semita che, con ogni probabilità, pensava in ebraico prima di scrivere in greco. In questo modo, la modalità d'espressione vicina alla *koinè* parlata non può essere di per sé stessa indicativa di un basso livello d'istruzione ma, al massimo, può suggerire una limitata padronanza del greco classico.

Personalmente, considerando l'istruzione come l'intero il sistema di conoscenze e competenze di un individuo, ritengo che per comprendere meglio quanto fosse istruito Giovanni occorra spingersi oltre l'indagine relativa al suo linguaggio fino a valutare la sua preparazione culturale generale.

A tal proposito, i dati contenuti nei Vangeli di Marco e Luca suggeriscono anzitutto che l'evangelista possedeva capacità tecniche adeguate allo svolgimento della sua attività di pescatore. Sono proprio tali capacità, verosimilmente apprese all'interno del contesto familiare (*Mc* 19:20), che gli avrebbero garantito di diventare, con suo fratello Giacomo, socio di Simon Pietro (*Lc* 5:10).

Oltre a questo, sappiamo dal Quarto Vangelo che Giovanni conosceva molto bene la geografia della Palestina, tant'è che riporta indicazioni straordinariamente precise in relazione a città,

strade, posti particolari e persino certe località non indicate dagli altri evangelisti. Si pensi, ad esempio, alla particolare menzione di Cana rispetto a Cafarnao (*Gv* 4:46 – 54), alla considerazione della Samaria come tappa di un percorso obbligato tra la Giudea e la Galilea (*Gv* 4:3 – 4), al riferimento al portico di Salomone (*Gv* 10:23) e ancora alla citazione di Sicar, la città dove si trovava il pozzo di Giacobbe (*Gv* 4: 5 – 6).

Il Quarto Vangelo suggerisce anche una certa padronanza delle Scritture e, più in generale, della tradizione ebraica. Si noti, a tal proposito, che l'apertura del suo scritto (*Gv* 1:1) è straordinariamente somigliante a Genesi (*Gn* 1:1) e questo non solo per la presenza dell'espressione "in principio" (Ἐν ἀρχῇ è ravvisabile sia nel testo greco del Quarto Vangelo che nella traduzione greca di Genesi), ma anche per il fatto che Dio utilizza la parola per creare. Ancora, si pensi a *Gv* 10:11, dove l'immagine del buon pastore richiama una metafora già usata in *Ez* 34:11. Altro simbolo veterotestamentario presente nel Vangelo di Giovanni è quello della vite (*Gv* 15:1), di cui si parla già nel Libro dei Salmi (*Sl* 80:8). Infine, si faccia caso all'allusione a certe particolari idee squisitamente ebraiche come quella per cui il Messia avrebbe ripetuto i prodigi dell'esodo fino a donare nuovamente la manna (*Gv* 6:30 – 31). Queste ed altre conoscenze, su cui tornerò meglio in seguito, trovano una giustificazione logica nel contesto familiare di appartenenza (tanto più se si ritiene che la famiglia dell'evangelista apparteneva allo statuto sacerdotale), nel discepolato sotto Giovanni Battista (a tal proposito, si tenga presente la tradizionale identificazione del nostro apostolo con uno dei due discepoli menzionati a suo seguito, in *Gv* 1:35) e persino nel rapporto con il sommo sacerdote (se si considera Giovanni come l'"altro discepolo" a cui si fa riferimento in *Gv* 18:15).

Di fronte a tali elementi sarebbe da spiegare, a questo punto, il senso di *At* 4:13, in cui Giovanni, insieme a Pietro, è etichettato come una persona semplice e senza istruzione. Recita il passo:

Θεωροῦντες δὲ τὴν τοῦ Πέτρου παρρησίαν καὶ Ἰωάννου καὶ καταλαβόμενοι ὅτι ἄνθρωποι ἀγράμματοί εἰσιν καὶ ἰδιῶται, ἐθαύμαζον, ἐπεγίνωσκόν τε αὐτοὺς ὅτι σὺν τῷ Ἰησοῦ ἦσαν, (...)

Videntes autem Petri constantiam et Iohannis, comperto quod homines essent sine litteris et idiotae, admirabantur et conoscebant eos quoniam cum Iesum fuerant.

Vedendo la franchezza di Pietro e di Giovanni e rendendosi che erano persone semplici e senza istruzione, rimanevano stupiti e li riconoscevano come quelli che erano stati con Gesù.

(At 4:13)

Una simile considerazione di Giovanni e di Pietro potrebbe trovare una spiegazione nel fatto che essa, seppur riportata da Luca, sarebbe riconducibile al Sinedrio, quello stesso organismo che condannò Gesù per blasfemia (Gv 11:47-53) e che ora potrebbe voler sminuire la figura dei suoi due apostoli. D'altro canto, a mio parere, ci potrebbe essere anche un'altra motivazione, di tipo più squisitamente teologico: i due appellativi, infatti, sarebbero funzionali a rendere più pienamente le modalità di azione dello Spirito Santo, che si manifesta indipendentemente dalla mera erudizione personale. Rispetto al Sinedrio, i popolani Giovanni e Pietro erano certamente meno dotti, ma avevano dalla loro parte la conoscenza di Gesù, come gli venne effettivamente riconosciuto.

Una personalità controversa

Intorno a Giovanni e alla sua personalità è fiorita una tradizione popolare molto vivace che ne sottolinea il carattere focoso e il temperamento collerico. Tale visione, in effetti, troverebbe una prova interessante nel Vangelo di Luca, dove viene riportato un episodio in cui l'evangelista, insieme a suo fratello Giacomo, propone la distruzione di un villaggio samaritano che aveva rifiutato ospitalità a Gesù e ai suoi.

Mentre stavano compendosi i giorni in cui sarebbe stato elevato in alto, egli prese la ferma decisione di mettersi in cammino verso Gerusalemme e mandò messaggeri davanti a sé. Questi si incamminarono ed entrarono in un villaggio di Samaritani per prepararli l'ingresso. Ma essi non vollero riceverlo, perché era chiaramente in cammino verso Gerusalemme. Quando videro ciò, i discepoli Giacomo e Giovanni dissero: «Signore, vuoi che diciamo che scenda un fuoco dal cielo e li consumi?». Si voltò e li rimproverò. E si misero in cammino verso un altro villaggio.

(Lc 9: 51 – 55)

Questo fatto, a dirla tutta, spiegherebbe meglio anche la ragione per cui ai due apostoli viene dato il titolo di *boanerges*, ossia "figli del tuono" (Mc 3:17).

In Marco e Matteo, invece, si racconta di un accadimento che pare deporre a favore del carattere ambizioso tanto di Giovanni quanto di Giacomo: viene richiesto, in particolare, che gli vengano assegnati i primi posti accanto a Gesù quando verrà instaurato il Regno. A tal proposito, si può notare che nel Vangelo di Marco la richiesta procede proprio da Giovanni e Giacomo i quali si rivolgono al loro maestro in maniera decisamente esplicita:

Gli si avvicinarono Giacomo e Giovanni, i figli di Zebedeo, dicendogli: <<Maestro, vogliamo che tu faccia per noi quello che ti chiederemo>>. Egli disse loro: <<Cosa volete che io faccia per voi?>>. Gli risposero: <<Concedici di sedere, nella tua gloria, uno alla tua destra e uno alla tua sinistra>>. Gesù disse loro: <<Voi non sapete quello che chiedete. Potete bere il calice che io bevo, o essere battezzati nel battesimo in cui io sono battezzato?>>. Gli risposero: <<Lo possiamo>>. E Gesù disse loro: <<Il calice che io bevo anche voi lo berrete, e nel battesimo in cui io sono battezzato anche voi sarete battezzati. Ma sedere alla mia destra o alla mia sinistra non sta a me concederlo; è per coloro ai quali è stato preparato>>.

(Mc 10:35-40)

Al contrario, nel Vangelo di Matteo è riportato che è Salome ad avanzare la domanda per i figli, presenti con lei dinnanzi a Gesù. In ogni caso, anche in questo passo (vuoi per una questione di personalità, vuoi per un legame di parentela), le proprie volontà sono esposte al Messia in maniera oltremodo chiara:

Allora gli si avvicinò la madre di figli di Zebedeo con i suoi figli e si prostrò per chiedergli qualcosa. Egli le disse: <<Che cosa vuoi?>>. Gli rispose: <<Di' che questi miei due figli siedano uno alla tua destra e uno alla tua sinistra nel tuo regno>>. Rispose Gesù: <<Voi non sapete quello che chiedete. Potete bere il calice che io sto per bere?>>. Gli dicono: <<Lo possiamo>>. Ed egli disse loro: <<Il mio calice, lo berrete; però sedere alla mia destra e alla mia sinistra non sta a me concederlo: è per coloro per i quali il Padre mio lo ha preparato>>.

(Mt 20:20-23),

Sinceramente, ritengo che questa rivendicazione, oltre ad essere interpretata come un segno di presunzione, potrebbe essere intesa anche come la prova di una certa ingenuità, tant'è che diventa un'occasione utile a Gesù sia per chiarire la natura celeste del Regno sia per anticipare il senso profondo della morte degli apostoli (Mc 10:42-45; Mt 20:25-28).

La chiamata

Della chiamata dell'evangelista fanno menzione tutti i Vangeli, sebbene in modalità differenti. Nel Vangelo di Marco (*Mc* 1:16-20) e in quello di Matteo (*Mt* 4:18-22) si riporta in toni sobri e generici che Giovanni, insieme a suo fratello Giacomo, fu chiamato da Gesù durante un giorno di lavoro come tanti presso il mare di Galilea. I testi, infatti, recitano rispettivamente:

Passando lungo il mare della Galilea, vide Simone e Andrea, fratello di Simone, mentre gettavano le reti in mare; erano infatti pescatori. Gesù disse loro: «Seguitemi, vi farò diventare pescatori di uomini». E subito, lasciate le reti, lo seguirono. Andando un poco oltre, vide sulla barca anche Giacomo di Zebedèo e Giovanni suo fratello mentre riassettavano le reti. Li chiamò. Ed essi, lasciato il loro padre Zebedèo sulla barca con i garzoni, lo seguirono.

(*Mc* 1: 16 – 20)

Mentre camminava lungo il mare di Galilea vide due fratelli, Simone, chiamato Pietro, e Andrea suo fratello, che gettavano la rete in mare, poich È erano pescatori. E disse loro: «Seguitemi, vi farò pescatori di uomini». Ed essi subito, lasciate le reti, lo seguirono. Andando oltre, vide altri due fratelli, Giacomo di Zebedèo e Giovanni suo fratello, che nella barca insieme con Zebedèo, loro padre, riassettavano le reti; e li chiamò. Ed essi subito, lasciata la barca e il padre, lo seguirono.

(*Mt* 4: 18 – 22)

Il mare di Galilea fa da sfondo anche al racconto di Luca (*Lc* 5:1-11) che, però, appare decisamente più elaborato ed appassionato, grazie anche alla cornice narrativa della pesca miracolosa. Nello specifico, si riporta:

Un giorno, mentre, levato in piedi, stava presso il lago di Genèsaret e la folla gli faceva ressa intorno per ascoltare la parola di Dio, vide due barche ormeggiate alla sponda. I pescatori erano scesi e lavavano le reti. Salì in una barca, che era di Simone, e lo pregò di scostarsi un poco da terra. Sedutosi, si mise ad ammaestrare le folle dalla barca. Quando ebbe finito di parlare, disse a Simone: «Prendi il largo e calate le reti per la pesca». Simone rispose: «Maestro, abbiamo faticato tutta la notte e non abbiamo preso nulla; ma sulla tua parola getterò le reti». E avendolo fatto, presero una quantità enorme di pesci e le reti si rompevano. Allora fecero cenno ai compagni dell'altra barca, che venissero ad aiutarli. Essi vennero e riempirono tutte e due le barche al punto che quasi affondavano. Al veder questo,

Simon Pietro si gettò alle ginocchia di Gesù, dicendo: «Signore, allontanati da me che sono un peccatore». Grande stupore infatti aveva preso lui e tutti quelli che erano insieme con lui per la pesca che avevano fatto; così pure Giacomo e Giovanni, figli di Zebedèo, che erano soci di Simone. Gesù disse a Simone: «Non temere; d'ora in poi sarai pescatore di uomini». Tirate le barche a terra, lasciarono tutto e lo seguirono.

(Lc 5: 1 – 11)

Il Vangelo di Giovanni (Gv 1:28-40) presenta una scena radicalmente differente: seguendo l'identificazione di uno dei discepoli del Battista con lo stesso evangelista, infatti, sembra che la chiamata si svolga a Betania, presso il fiume Giordano, dove Giovanni si trova al seguito del Battista stesso. Infatti, nel Quarto Vangelo è scritto:

Il giorno dopo Giovanni stava ancora là con due dei suoi discepoli e, fissando lo sguardo su Gesù che passava, disse: «Ecco l'agnello di Dio!». E i due discepoli, sentendolo parlare così, seguirono Gesù. Gesù allora si voltò e, vedendo che lo seguivano, disse: «Che cercate?». Gli risposero: «Rabbì (che significa maestro), dove abiti?». Disse loro: «Venite e vedrete». Andarono dunque e videro dove abitava e quel giorno si fermarono presso di lui; erano circa le quattro del pomeriggio.

(Gv 1: 28 – 40)

Certo è che Giovanni seguì Gesù anche poco tempo dopo quest'occasione, tant'è che assistette al suo primo miracolo, ossia quello compiuto a Cana (Gv 2:1 – 11).

Delineando delle descrizioni differenti tra loro, potrebbe sembrare che ogni evangelista offra un racconto diverso del medesimo momento. Tuttavia, i dati biblici non debbono essere contrapposti, bensì integrati tra loro. In questo modo, abbiamo a che fare con il resoconto di più episodi ciascuno dei quali concorre a giustificare un medesimo processo decisionale. Ecco, allora, che quella di Giovanni di lasciare tutto per seguire Gesù a tempo pieno si pone come una scelta lungamente ponderata e meditata che matura dall'esperienza di aver ascoltato le parole del Messia e, soprattutto, di aver assistito alle sue opere.

In particolare, dai quattro Vangeli emerge un quadro per cui Giovanni, pescatore di famiglia e discepolo del Battista, senza dubbio seguì Gesù in Galilea e assistette al miracolo di Cana (Gv 2:1 – 11). Dopo questa esperienza, egli non lasciò subito la sua impresa, tant'è che tempo dopo, insieme al fratello Giacomo, fu invitato dal Messia a diventare pescatore di uomini (Mt

4:18 – 22; *Mr* 1:19, 20). Riportate le barche a terra, insieme al loro socio Simon Pietro, Giacomo e Giovanni decisero di abbandonare definitivamente ogni cosa per seguire Gesù (*Lc* 5:10 – 11). È in base a tale antefatto che Giovanni, con Giacomo, Simon Pietro e altri nove discepoli, fu scelto per divenire apostolo (*Mt* 10:2 – 4).

L'apostolato

Dopo aver risposto alla chiamata, si sa dai Vangeli che Giovanni seguì Gesù dall'inizio alla fine del suo ministero rivestendo un ruolo di grande rilievo all'interno del gruppo degli apostoli.

L'importanza di Giovanni tra i dodici e il valore del suo contributo già durante la vita del Messia è testimoniato, anzitutto, da quanto riportato nei Vangeli di Marco, Matteo e Luca. In questi scritti, infatti, egli figura insieme a Giacomo e Pietro in alcuni tra i principali eventi della vita di Gesù, vale a dire: la resurrezione della figlia di Giairo (*Mc* 5:21-43; *Mt* 9:18-26; *Lc* 8:40-56), la trasfigurazione (*Mc* 9:2-8; *Mt* 17:1-8; *Lc* 9:28-36) e l'orazione nel Getsemani (*Mc* 14:32-42; *Mt* 26:36-46; *Lc* 22:39-46). A ciò va aggiunta la menzione della partecipazione attiva di Giovanni nell'allestimento della sala dove si è svolta l'ultima cena, ossia il pasto che il Messia ha consumato con i suoi, in occasione della Pasqua ebraica, prima della sua morte (*Mc* 14:13-16; *Lc* 22:8-13).

Il dato più prezioso, tuttavia, è quello che si evince dall'identificazione di Giovanni con "il discepolo che Gesù amava", μαθητῆς ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς, espressione riportata soltanto nel Quarto Vangelo (*Gv* 13:23 - 25; 19:26-27; 21:7; 21:20-23). Essa, infatti, si presenta non solo come un'opportunità per ribadire il valore dell'Evangelista tra gli apostoli, ma anche come un'occasione per riflettere meglio sulle ragioni della sua predilezione da parte del Messia. In particolare, alla base dell'importanza di Giovanni e del suo apostolato, vi sarebbe una relazione particolarmente intima tra lui e Gesù. Tale legame, a mio parere personale, non può essere pienamente giustificato da una mera questione di parentela tra i due, ma va ricondotto necessariamente anche alla presenza di un sentimento vivo, puro e incondizionato la cui natura è essenzialmente spirituale.

È proprio questo amore profondissimo, fraterno e filiale al tempo stesso, che porta Giovanni ad assistere il Messia fino alla sua crocifissione e che conduce quest'ultimo, ormai in procinto di morire, ad unire l'evangelista e Maria nel loro destino (*Gv* 19:26-27).

Giovanni e Maria uniti nel loro destino

Il Quarto Vangelo riporta una toccante disposizione di Gesù che, sul punto di morte, affida Maria a Giovanni e Giovanni a Maria.

Gesù allora, vedendo la madre e accanto a lei il discepolo che egli amava, disse alla madre: <<Donna, ecco tuo figlio!>>. Poi disse al discepolo: <<Ecco tua madre!>>. E da quell'ora il discepolo l'accolse con sé.

(Gv 19:26-27)

Le ultime parole del Messia, a mio giudizio, vanno meditate con grande attenzione, poiché il dono della madre, oltre a sottolineare nuovamente la fiducia riposta nei confronti dell'evangelista (che, si ricordi, oltre ad essere suo cugino è anche il più amato tra i suoi discepoli), potrebbe alludere al conferimento di una nuova missione spirituale a quest'ultimo.

Partendo da questo presupposto, secondo l'interpretazione di alcuni teologi cattolici, il passo non si fermerebbe ad esprimere la preoccupazione di Gesù di affidare a una persona fidata ed affidabile una donna ormai sola e bisognosa di sicurezze; al contrario, esso può essere inteso addirittura come l'espressione della volontà di consegnare a Giovanni la cura di tutta la sua madre – chiesa. È così che, prendendo Maria con sé e facendola entrare nell'intimità della sua casa, l'evangelista diventa nel cristianesimo cattolico il modello della devozione mariana e, al contempo, il custode designato di quella tradizione spirituale che unisce i credenti di ogni tempo ed ogni luogo nella fede in Gesù e nell'amore verso il prossimo. Per quanto affascinante, tale concezione resta comunque una forzatura dell'effettivo contenuto del Vangelo (che non contiene alcun elemento utile a giustificare una simile visione delle cose). Ciò non toglie, tuttavia, che il passo in oggetto possa comunque rappresentare per ciascuno di noi, oggi, un'opportunità utile per riflettere più attentamente sulla natura essenziale della chiesa, che non può essere intesa semplicemente come un organismo o un'istituzione visibile, ma che deve essere contemplata altresì nel suo aspetto più intimo e profondo, che fa di ogni credente una pietra viva dell'Edificio – Cristo.

Giovanni e la resurrezione di Gesù

Indipendentemente dalla concezione di Giovanni come modello della devozione mariana, il fatto che a lui possa essere stata conferita comunque una specifica missione spirituale dopo la morte del Messia potrebbe trovare una ulteriore conferma in *Gv 20:1-10*.

Il primo giorno della settimana, Maria di Magdala si recò al sepolcro di mattino, quando era ancora buio, e vide che la pietra era stata tolta dal sepolcro. Corse allora e andò da Simon Pietro e dall'altro discepolo, quello che Gesù amava, e disse loro: «Hanno portato via il Signore dal sepolcro e non sappiamo dove l'hanno posto!>>. Pietro allora uscì insieme all'altro discepolo e si recarono al sepolcro. Correavano insieme tutti e due, ma l'altro discepolo corse più veloce di Pietro e giunse per primo al sepolcro. Si chinò, vide i teli posati là, ma non entrò. Giunse intanto anche Simon Pietro, che lo seguiva, ed entrò nel sepolcro ed osservò i teli posati là, e il sudario – che era stato sul suo capo – non posato là con i teli, ma avvolto in un luogo a parte. Allora entrò anche l'altro discepolo, che era giunto per primo al sepolcro, e vide e credette. Infatti non avevano ancora compreso la Scrittura, che cioè egli doveva risorgere dai morti. I discepoli perciò se ne tornarono di nuovo a casa.

(*Gv 20:1-10*)

Riportare la presenza di Giovanni accanto a quella di Pietro, infatti, è stata intesa da alcuni studiosi come una anticipazione del fatto che, dopo la morte del Messia, si sarebbero delineate due diverse chiese cristiane: quella petrina, di natura essenzialmente istituzionale, e quella giovannea, di carattere squisitamente spirituale. Sinceramente, per quanto mi trovi d'accordo con suddetta interpretazione, anche in questo caso occorre ammettere che nel testo non si afferma nulla di tutto ciò in maniera esplicita. Ciò che si evince dalla lettura è, più semplicemente, una ulteriore prova del sentimento che lega Giovanni a Gesù, un sentimento così forte da mantenersi vivo e vitale anche dopo la morte di quest'ultimo.

La predicazione con Pietro

L'attività di predicazione di Giovanni non si ferma con la morte Messia, né viene meno il suo ruolo privilegiato tra i suoi seguaci, come dimostra la lettura degli Atti degli Apostoli.

Entrati in città, salirono nella stanza al piano superiore, dove erano soliti riunirsi: vi erano Pietro e Giovanni, Giacomo e Andrea, Filippo e Tommaso, Bartolomeo e Matteo, Giacomo figlio di Alfeo, Simone lo Zelota e Giuda figlio di Giacomo. Tutto questo erano perseveranti e concordi nella preghiera, insieme ad alcune donne e a Maria, la madre di Gesù, e ai fratelli di lui.

(At 1:12-14)

Dallo stesso libro, inoltre, si può desumere che l'evangelista abbia condiviso buona parte della sua attività insieme Pietro, con il quale, come si è visto, è già stato menzionato nei Vangeli in occasione di alcuni episodi cruciali della vita di Gesù. In particolare, dopo la morte del Messia, Giovanni compare esplicitamente nella descrizione di un miracolo (At 3:1-11) e nell'incontro con Simon Mago (At 8:14-24), mentre si assume che fosse presente in occasione dell'incarcerazione degli apostoli da parte del sommo sacerdote (At 5:17-42), durante la prima persecuzione della chiesa cristiana (At 8:1) e negli eventi relativi al Concilio di Gerusalemme (At 15:1-35).

L'effettiva presenza di Giovanni a Gerusalemme in occasione del Concilio, in ogni caso, pare trovare una più solida conferma in *Gal 2:1-19*. In questo passo, tra l'altro, l'evangelista viene appellato, insieme a Pietro e Giacomo, quale colonna della chiesa, il che rimanda ancora una volta alla possibilità di riferirsi a lui come la sorgente di una tradizione ecclesiale, pastorale e teologica di degno rilievo.

(...) e riconoscendo la grazia a me data, Giacomo, Cefa e Giovanni, ritenuti le colonne, diedero a me e a Barnaba la destra in segno di comunione, perché noi andassimo tra le genti e loro tra i circoncisi.

(Gal 2:1-9)

Giovanni in Asia

Un'interessante e dettagliata descrizione degli spostamenti di Giovanni nel territorio asiatico proviene dall'apocrifo Atti di Giovanni, giunto a noi in una duplice versione.

La prima, più antica e lunga, descrive i viaggi e i prodigi compiuti a Smirne, Laodicea e, soprattutto, Efeso, dove l'evangelista si sarebbe recato in seguito a una rivelazione divina.

La seconda, più recente e breve, invece, descrive l'incontro con Domiziano a Roma, l'esilio a Patmos e il ritorno ad Efeso, dove si dice sia morto per cause naturali.

Sebbene la datazione e lo stile leggendario del testo ne rendano discutibile un completo valore storico, non si può escludere che esso contenga comunque alcuni elementi fondati. In effetti, la lunga permanenza di Giovanni in Asia e la sua attenta opera di evangelizzazione nel territorio dell'attuale Turchia trova conferma anche nel contributo agiografico offerto da alcuni Padri della Chiesa come Girolamo, Ireneo di Lione, Tertulliano, Policrate di Efeso, Policarpo di Smirne ed Eusebio di Cesarea. Essi fanno riferimento non solo a una breve parentesi nell'isola di Patmos ma, soprattutto, al soggiorno efesino, dove la missione dell'evangelista sarebbe stata tanto intensa da lasciare una netta impronta spirituale sulle chiese asiatiche.

Gli scritti giovannei

È in occasione della sua lunga permanenza in Asia che Giovanni avrebbe scritto un gran numero di opere, tanto canoniche quanto apocriefe. Tra le prime, vi sono: il Quarto Vangelo, le Lettere di Giovanni (Prima, Seconda e Terza) e l'Apocalisse. Tra le seconde, invece, si ricordano: i già menzionati Atti di Giovanni, l'Apocrifo di Giovanni e l'*Interrogatio Johannis*.

a. Il Quarto Vangelo

Il Quarto Vangelo o Vangelo di Giovanni, a cui ho già fatto ampio riferimento in questa sede, è attualmente riconosciuto come una delle più antiche testimonianze sulla vita di Gesù.

Come si vedrà meglio in seguito, la tradizione cristiana lo attribuisce con certezza all'apostolo Giovanni mentre la critica moderna avanza l'ipotesi di un intervento, più o meno significativo, da parte di alcuni suoi seguaci. Alla base di quest'ultima posizione vi sarebbero diversi motivi, ma certamente salta all'occhio per primo la presenza di due finali: uno teologico, in *Gv* 20:30-31, e uno letterario, in *Gv* 21:24 - 25. Ciò non esclude, in ogni caso, che una prima versione del

testo sia stata scritta da Giovanni in persona, per poi essere stata eventualmente ripresa e revisionata dai suoi seguaci.

A mio parere, non vi sono ragioni sufficientemente valide per non ritenere che sia stato proprio il discepolo tanto amato da Gesù a redigere il Quarto Vangelo, quantomeno nella sua forma originale. A parte il fatto che non si può mettere in discussione l'ispirazione di Giovanni, c'è da dire che lo scritto presenta comunque una sostanziale unità di struttura, lingua e dottrina.

A proposito delle caratteristiche testuali, la mancanza di omogeneità messa in evidenza da diversi critici potrebbe essere dovuta al fatto che il testo sia stato redatto a più riprese, il che è assolutamente logico se si pensa che gli apostoli non avevano tanto la missione di scrivere, quanto piuttosto quella di evangelizzare. È anche possibile che Giovanni abbia utilizzato brani precedenti, cosa che giustificherebbe ampiamente la presenza di lunghe digressioni teologiche come pure la natura quasi epica del Prologo. Ma, soprattutto, il fatto che sia stato proprio Giovanni a scrivere il Quarto Vangelo trova giustificazione in *Gv* 21:24 che, al di là di ogni dibattito, riporta chiaramente come sia effettivamente lui a rendere vera testimonianza di Gesù:

Questi è il discepolo che testimonia queste cose e le ha scritte, e noi sappiamo che la sua testimonianza è vera.

(*Gv* 21:24)

b. Le Lettere di Giovanni

Delle lettere facenti parte del canone biblico cristiano – cattolico ben tre sono attribuite all'evangelista Giovanni. A giustificare il riconoscimento di questa paternità vi sono già solo il linguaggio usato e le tematiche teologiche toccate, il che le pone in una posizione di coerenza e continuità con quanto riportato nel Quarto Vangelo.

Per quanto riguarda la Prima Lettera, essa non presenta un diretto riferimento all'identità dell'autore né contiene elementi espliciti che alludono alla sua persona o alla sua vita. Tuttavia, la tradizione ecclesiastica la attribuisce con sicurezza a Giovanni già dal II secolo, come dimostrano gli scritti di Papia, Policarpo, Giustino, Ireneo, Clemente Alessandrino e

Tertulliano. Essi riconoscono questa lettera come opera dell'evangelista chiamando in causa non solo l'elemento linguistico o contenutistico, ma anche il fatto che chi ha scritto, oltre a presentarsi come un personaggio di elevata autorità dottrinale, fa chiari riferimenti alla sua conoscenza diretta di Gesù.

Alcuni critici hanno messo in discussione l'attribuzione dell'opera a Giovanni per il semplice fatto che l'autore si riferisce a sé stesso utilizzando la prima persona plurale. Parlare di sé utilizzando il noi, in effetti, è una modalità espositiva riconoscibile e caratterizzante il testo già alla sua apertura, tant'è che il lettore non può non rimanere indifferente in merito:

Quello che era da principio, quello che noi abbiamo udito, quello che abbiamo veduto con i nostri occhi, quello che contemplammo e che le nostre mani toccarono del Verbo della vita – la vita infatti si manifestò, noi l'abbiamo veduta e di ciò diamo testimonianza e vi annunciamo la vita eterna, che era presso il Padre e che si manifestò a noi –, quello che abbiamo veduto e udito, noi lo annunciamo anche a voi, perché È anche voi siate in comunione con noi. E la nostra comunione è con il Padre e con il Figlio suo, Gesù Cristo. Queste cose vi scriviamo, perché È la nostra gioia sia piena. Questo è il messaggio che abbiamo udito da lui e che noi vi annunciamo: Dio è luce e in lui non c'è tenebra alcuna. Se diciamo di essere in comunione con lui e camminiamo nelle tenebre, siamo bugiardi e non mettiamo in pratica la verità. Ma se camminiamo nella luce, come egli è nella luce, siamo in comunione gli uni con gli altri, e il sangue di Gesù, il Figlio suo, ci purifica da ogni peccato.

(1Gv 1:1 – 7)

Tale elemento, tuttavia, non basta per demolire l'autenticità del lavoro, tanto più che potrebbe trovare logica spiegazione nella semplice scelta letteraria del plurale maiestatico.

Personalmente, credo non vi siano ragioni sufficientemente valide per ritenere che non sia stato l'evangelista in persona a scrivere questa lettera e, a prova di questo, vi è già solo quel nesso con il Quarto Vangelo chiamato in causa dai Padri della Chiesa. Ciò non toglie, chiaramente, che Giovanni possa essere stato affiancato nella sua opera di redazione dalla propria comunità di seguaci. Allo stesso modo, non è impossibile che la Prima Lettera nella sua versione definitiva sia opera di uno o più discepoli a lui sopravvissuti, magari mossi dal desiderio di conservare e tramandare l'insegnamento del loro maestro a beneficio dei credenti del tempo come pure dei posteri.

Per quanto riguarda la struttura dell'opera, invece, credo sia interessante riportare in questa sede che essa, a differenza delle altre lettere neo testamentarie, non contiene alcun indirizzo iniziale né, tantomeno, un congedo finale. Per tali ragioni, gran parte della critica sostiene che non si possa parlare di una lettera vera e propria quanto, piuttosto, di una sorta di omelia, catechesi o discorso esortativo. Tale posizione, a mio parere, è ampiamente discutibile, poiché lo scritto presenta comunque tutta una serie di caratteristiche proprie di una lettera: l'autore, infatti, sembra conoscere molto bene i suoi destinatari, a cui si rivolge con un linguaggio evidentemente familiare, ed è assolutamente consapevole del piacere che avranno nel ricevere una sua testimonianza.

In ogni caso, l'elaborato non sembra indirizzato a una sola comunità cristiana, quanto piuttosto a una molteplicità di chiese che vivono in un medesimo contesto esistenziale. Questo, a mio giudizio, giustifica sia il passaggio da un registro a un altro, sia il richiamo a una serie di pericoli vivi e concreti in grado di preoccupare più di una comunità. L'intento di Giovanni, in questo modo, sembra quello di esortare tutti i credenti a rimanere nella fede che hanno accolto da principio nella prospettiva dell'incontro finale con il Cristo Glorioso.

Ecco, allora, che il contenuto dell'opera acquista un valore davvero profondo: le esortazioni alla vita cristiana, centrali nel testo, come pure la menzione dell'Anticristo, riscontrabile anche in Apocalisse, diventano un'opportunità per ravvivare quell'amore puro e incondizionato che unisce tutti noi, ancora oggi, a Dio.

Il senso della Prima Lettera di Giovanni riecheggia anche nelle due lettere seguenti. Per tale ragione, pure queste possono essere attribuite con una certa sicurezza all'evangelista, per quanto, neppure in questo caso, l'autore dichiara apertamente la sua identità. Chi scrive, piuttosto, si presenta come presbitero, titolo assolutamente compatibile con Giovanni poiché utilizzato tradizionalmente ad indicare un anziano posto alla guida di una chiesa. Lo si ritrova, ad esempio, negli Atti degli Apostoli, dove compaiono dei presbiteri designati alla guida delle chiese locali (*At* 14:23; 20:17;21:18) e della stessa Chiesa di Gerusalemme (*At* 15:2,4,6,22,23;16:4), nella Lettera a Tito, in cui si fa riferimento all'organizzazione dei presbiteri nella Chiesa di Creta (*Tit* 1:5-9), e persino nella Prima Lettera di Pietro, dove il servizio del presbitero è paragonato a quella del pastore (*1Pt* 5:1-4)

Nonostante l'indiscutibile coerenza contenutistica della Seconda e della Terza Lettera con la Prima e nonostante non vi siano ragioni sufficientemente valide per non ritenere che il

cosiddetto presbitero e Giovanni siano la stessa persona, la critica ha lungamente messo in discussione l'autenticità di queste opere, tanto più che si tratta di brevi scritti occasionali. La stessa chiesa cattolica, in effetti, sembra aver fatto una certa difficoltà ad accoglierle come testi ispirati e canonici: basti pensare che Eusebio le colloca tra i libri contestati mentre Girolamo afferma che, al suo tempo, non tutti ne riconoscevano l'autorità.

In ogni caso, ad oggi, la Seconda e la Terza Lettera di Giovanni restano comunque una valida opportunità per riflettere sul dramma delle difficoltà incontrate da chi professa la fede. Esse, inoltre, possono risultare decisamente utili per comprendere quei concetti che ricevono un'evocazione più completa in Apocalisse.

c. L'Apocalisse

L'Apocalisse, conosciuta anche come Libro della Rivelazione, è l'ultimo testo del Nuovo Testamento e, con ogni probabilità, quello più complesso da comprendere. A mettere in crisi il lettore, è evidente, non sono soltanto la lingua e lo stile dell'opera, ma anche e soprattutto i suoi contenuti, il cui significato specifico resta tuttora oggetto di vivo dibattito.

Per quanto riguarda la lingua, c'è da dire che essa non costituisce certo un problema per chi legge il testo in una traduzione moderna. Tuttavia, nella sua versione originale, i critici hanno delineato le caratteristiche di una "strana grammatica", che include: l'assenza di molte particelle usatissime in greco, il ricorso quasi smodato a forme rare e irregolari nonché il cambiamento di significato per alcune parole. L'impressione generale è che l'autore quasi non riesca a dominare bene la il greco classico, con tutte le sue regole e le sue sfumature. Tuttavia, come ho già accennato in precedenza, un'esposizione poco ortodossa non basta per parlare di una vera e propria ignoranza da parte di chi scrive, tanto più che viene dimostrata la padronanza di un ricco vocabolario. Ecco, allora, che non posso che trovarmi concorde con l'idea per cui la possibilità di comprendere il greco di Apocalisse passa necessariamente attraverso la considerazione di un forte influsso semitico, che scaturisce con tutta probabilità dal fatto che l'autore è un semita che scrive in greco mentre pensa in ebraico.

Questo aspetto è coerente con il fatto che lo stile richiama ampiamente le caratteristiche tipiche della narrativa biblica come pure i principi formali dello stile apocalittico giudaico. Tuttavia, se confrontata attentamente con opere analoghe, c'è da dire che l'Apocalisse risulta

decisamente originale se non, addirittura, rivoluzionaria. A prova di ciò vi è già il fatto che l'autore non offre una interpretazione della storia passata, come erano soliti fare i suoi predecessori, bensì l'anticipazione ispirata degli eventi del "tempo della fine", compresi il ritorno di Gesù, il Giudizio Finale e la Nuova Creazione.

Sono proprio questi temi, chiaramente, quelli su cui l'occhio del lettore è chiamato a focalizzare la sua attenzione, al di là di tutta una serie di cosiddette menzioni contestuali. Tuttavia, comprendere la cosa nel dettaglio risulta oltremodo difficile perché lo strumento utilizzato per comunicare è di natura allegorica: chi scrive, in particolare, riporta le cose future ricorrendo a una ricca carrellata di immagini simboliche che gli si palesano davanti, dopo esser stato "rapito in Spirito", sotto forma di vere e proprie visioni catastrofiche. L'impressione di chi si avvicina ad Apocalisse, così, è quella di trovarsi di fronte ad un racconto vivo e dinamico, quasi surreale, i cui contenuti trascendono la logica umana e fanno vacillare la comune capacità di comprensione. Di fronte a tutto ciò, chiaramente, ci viene richiesto un grande sforzo ermeneutico: tutti noi, in altre parole, veniamo chiamati non tanto a memorizzare delle informazioni o a seguire delle indicazioni, bensì a svolgere una vera e propria lettura attiva del testo che consenta, partecipando personalmente alla narrazione, di attualizzare il messaggio profondo di cui si fa custode senza per questo sostituire arbitrariamente il simbolo con una formula concettuale specifica o con una particolare identificazione storica. Solo in questo modo diventa possibile cogliere nell'Apocalisse quel messaggio più profondo di salvezza universale che passa attraverso Gesù Cristo.

Il rischio di abbandonarsi a dei voli interpretativi resta inevitabilmente molto alto. Tuttavia, esso può essere ampiamente arginato già solo tenendo bene a mente l'identità di chi ha scritto, valutandone con attenzione tanto le caratteristiche personali quanto il contesto esistenziale. A tal proposito, c'è da dire anzitutto che, nonostante la critica non sia concorde nel riconoscere a Giovanni la paternità dell'opera, penso sinceramente che non vi siano ragioni sufficientemente valide per dubitarne. Infatti, al di là della presenza di numerosi temi cari a Giovanni, vi è, addirittura, anche qui, la firma stessa dell'evangelista (*Ap* 1:1). Partendo da questo presupposto, è chiaro che non sia possibile avvicinarsi all'analisi del valore simbolico del testo prescindendo dal fatto che esso ha visto la luce in un momento verosimilmente assai complesso per le prime comunità cristiane, caratterizzato non solo dai dolori e dalle sofferenze legati alla persecuzione, ma anche al fiorire di tutta una serie di eresie religiose potenzialmente capaci di deviare l'umanità dal messaggio di Gesù.

d. Gli scritti apocrifi

A Giovanni sono attribuiti anche alcuni scritti apocrifi, ossia: gli Atti di Giovanni, l'Apocrifo di Giovanni e l'*Interrogatio Johannis*. Le ragioni di queste attribuzioni sono essenzialmente contenutistiche.

Gli Atti del Santo Apostolo ed Evangelista Giovanni il Teologo o, più semplicemente, Atti di Giovanni, costituiscono il racconto in duplice versione di alcuni eventi della vita di Giovanni successivi alla morte del Messia. Scritti in greco, essi sono caratterizzati da uno stile agiografico – leggendario quasi favolistico e presentano delle chiare influenze docetiste e gnostiche. La tradizione ecclesiastica sostiene che l'autore di quest'opera, in realtà, sia un discepolo dell'evangelista e, in particolare, un certo Leucio Crino, che avrebbe composto anche altri scritti apocrifi compresi nel cosiddetto Ciclo Leuciano.

L'Apocrifo di Giovanni, invece, è la testimonianza di un dialogo privato tra l'evangelista e Gesù. Sebbene se ne conoscano diverse versioni, ciascuna caratterizzata da alcune caratteristiche peculiari, esso ruota sempre intorno alla rivelazione di alcune verità di fede di tipo gnostico: ad esempio, oltre al riferimento ad alcuni misteri relativi alla creazione, alla caduta e alla redenzione dell'umanità, compare sempre la menzione di alcuni elementi tipici della dottrina gnostica, primi fra tutti la tripartizione degli uomini, la nascita del Demiurgo e l'emanazione dei sette eoni. Tutto questo fa pensare che, con ogni probabilità, si tratti della medesima opera ripresa e rielaborata più e più volte, verosimilmente da maestri o sostenitori dello gnosticismo.

L'*Interrogatio Johannis apostoli et evangelistae in cena secreta regni coelorum de ordinazione mundi iustius et de principe et de Adam* o, più semplicemente, l'*Interrogatio Johannis*, è un testo in lingua latina caratterizzato da una forte ispirazione manichea e da alcuni influssi gnostici. Proprio per queste ragioni, non può essere considerato uno scritto giovanneo. In ogni caso, non si può comunque escludere a priori che si ispiri a fonti più antiche redatte, magari, dallo stesso evangelista o da alcuni suoi seguaci. Come l'Apocrifo di Giovanni, contiene anch'esso alcuni segreti che il Messia avrebbe rivelato al nostro apostolo, sebbene il tutto venga presentato in maniera tale da mettere in rilievo, in particolare, la questione della lotta tra il bene e il male.

La morte di Giovanni

Le indicazioni patristiche di Girolamo, Ireneo di Lione, Tertulliano, Policrate di Efeso, Policarpo di Smirne ed Eusebio di Cesarea, insieme agli Atti di Giovanni nella loro versione breve, rimangono le fonti di riferimento privilegiate per tutti coloro che intendono ragionare sulla morte dell'evangelista soffermandosi, in particolare, sulle sue circostanze. Partendo da quanto riportato in queste fonti, Giovanni sarebbe morto ad Efeso intorno all'anno 100. Egli, inoltre, sarebbe l'unico apostolo deceduto per cause naturali e non per martirio. Questo particolare potrebbe spiegare la scelta di usare dei paramenti liturgici bianchi e non rossi in occasione della celebrazione della festa di San Giovanni, fissata dalla chiesa cattolica al dì 27 Dicembre.

La convinzione che l'evangelista sia morto di vecchiaia, in ogni caso, non esclude il fatto che sia stato sottoposto a torture. La *Legenda Aurea* di Jacopo da Varazze, ad esempio, accenna a un episodio secondo il quale il nostro apostolo, per volontà del persecutore cristiano Domiziano, fu immerso nell'olio bollente a Roma, nei dintorni di Porta Latina. L'intento, ovviamente, era quello di ucciderlo, ma Giovanni sopravvisse miracolosamente. Di questo tentato martirio parlano anche Tertulliano e Girolamo, fornendoci dei dettagli che potrebbero aiutarci a comprendere meglio le ragioni che stanno dietro all'edificazione della Chiesa di San Giovanni *in oleo* nella capitale italiana.

Esiste un solo testo che, secondo alcuni, potrebbe fare effettivamente riferimento alla presunta morte dell'evangelista per martirio: si tratta della IV Satira di Giovenale. Stando alle interpretazioni di certi studiosi contemporanei, infatti, il pesce *peregrinus* di cui si parla in questo scritto sarebbe proprio l'evangelista Giovanni. Tale ipotesi, per quanto affascinante, resta in ogni caso piuttosto discutibile a mio parere, considerato già solo il fatto che il simbolismo dell'*Ixtus* è divenuto noto solo alla fine del II secolo, ossia quando Giovenale era già deceduto.

Personalmente, ritengo che l'ipotesi più interessante in merito alla morte di Giovanni resti quella per cui egli non sia morto affatto: al contrario, egli sarebbe stato assunto in cielo, anima e corpo, prima del naturale *finis vitae*. Questa convinzione pare fosse presente già tra le prime comunità cristiane e, da qui, sarebbe diventata parte integrante della dottrina gnostica nonché

opinione comunemente diffusa nel medioevo. Ad essa fa accenno persino la *Comedìa* di Dante Alighieri ma solo per sfatarla (*Par XXV* 118-119), il che potrebbe deporre a favore del fatto che l'intera setta dei Fedeli d'Amore, a cui il sommo poeta apparteneva, la confutasse.

Attualmente, l'idea che il corpo dell'evangelista risieda in cielo e non in terra è riscontrabile in alcune leggende popolari che ruotano intorno alla Basilica di San Giovanni a Efeso. Questo edificio, stando a quanto riportato dalle genti locali, sarebbe stato costruito proprio su quella che doveva essere la tomba del Santo, situata esattamente sul punto più alto della collina di Ayasoluk. Si dice che, quando il Signore comunicò a Giovanni la prossimità della sua fine, egli si scavò una fossa a forma di croce per poi sdraiarsi al suo interno. Sopraggiunta la morte, i suoi seguaci, presenti sul posto, furono accecati da una luce abbagliante che li privò momentaneamente della vista. Quando ripresero a vedere, scoprirono che il corpo del loro maestro era scomparso. In quel mentre, un odore dolciastro simile a quello dei fiori freschi iniziò a diffondersi dal sepolcro vuoto.

La figura di Giovanni tra tradizione ecclesiastica e tradizione esoterica

Se è vero che le informazioni riportate finora sono utili e necessarie per capire meglio chi fosse Giovanni, è anche vero che abbiamo a nostra disposizione tutta una serie di elementi ulteriori che ci consentono di comprendere anche cosa egli rappresenti, ancora oggi, per i credenti.

Tra questi spicca certamente il ricco simbolismo giovanneo, che la tradizione esoterica occidentale utilizza addirittura come riferimento utile a delineare un lato meno conosciuto del nostro evangelista: quello del cosiddetto Giovanni esoterico.

a. Giovanni nella chiesa cattolica

Come sostenuto da Brown, quella di Giovanni è una voce che si leva a porre l'accento su ciò che è essenziale, vale a dire la presenza vivente di Gesù nel mondo e l'amore di Dio per i suoi figli. È proprio questa la ragione per cui la chiesa cattolica considera tuttora questo apostolo

come il teologo per eccellenza, nonostante nei suoi scritti siano assenti menzioni esplicite e dirette a istituzioni, ministeri, sacramenti e doveri missionari.

A tal proposito, lo stesso Papa Benedetto XVI, nella sua udienza del 9 Agosto 2006, ha affermato testualmente che <<se c'è un argomento caratteristico che emerge dagli scritti di Giovanni, questo è l'amore>>, un sentimento di cui il Quarto Vangelo, in particolare, non si limita ad offrire una definizione astratta, filosofica o metafisica, ma di cui fornisce una testimonianza diretta, concreta e verificabile in riferimento a persone reali.

Ecco, allora, che Giovanni viene considerato anche oggi nell'ambito del cattolicesimo come il modello incarnato dell'ἀγάπη cristiano, vale a dire di quell'affetto vicendevole che, come direbbe De la Potterie, è possibile ad ogni uomo nei confronti di ogni uomo.

Personalmente, non posso che essere d'accordo con la concezione di Giovanni quale prova vivente di quella particolare condizione di comunione con il Padre che ciascun credente è invitato a vivere attraverso il Figlio. Leggendo già solo il suo Vangelo, infatti, è evidente quanto egli sia appassionato nell'insegnare, ricordare annunciare e testimoniare la verità di Gesù non solo mediante il suo lascito spirituale ma anche attraverso il suo esempio pratico.

b. Giovanni nella massoneria

La tradizione esoterica occidentale, a cui fanno capo tutti gli ordini iniziatici massonici, è ricca di riferimenti all'evangelista Giovanni. Basti pensare che le logge lo hanno eletto a loro patrono e che i lavori rituali si aprono sempre alla prima pagina del suo Vangelo.

Ad essere apprezzati di questo apostolo sono, anzitutto, quelli che Jacopo da Varazze cita come privilegi del santo, vale a dire: il rapporto di speciale vicinanza con Gesù, la grazia della purezza verginale, la conoscenza dei Misteri e la presa in carico di Maria.

A ciò si aggiunge il fatto che, con il suo comportamento, Giovanni si pone più di ogni altro discepolo quale esempio vivente della fratellanza universale, quel legame che unisce gli uomini di ogni tempo e di ogni luogo in un percorso condiviso di perfezionamento individuale e crescita spirituale.

Oltre a quanto detto, occorre ricordare anche che l'apostolo, attraverso il Quarto Vangelo e l'Apocalisse, si configura a pieno titolo quale custode privilegiato della vera sapienza, la *Sophia*, che trova nel senso del *Logos* il punto più alto della sua espressione.

È proprio questo il motivo per cui si tende a considerarlo in relazione al simbolismo del sole nascente, da intendersi come allegoria della luce del Cristo Redentore. Ecco, allora, che le sue celebrazioni non potevano che essere collocate, all'interno del calendario massonico, in occasione del solstizio d'inverno.

Tale considerazione apre a una più attenta riflessione anche sul legame che unisce il nostro apostolo a quello che viene comunemente considerato il suo gemello, vale a dire Giovanni Battista. Come l'evangelista, anche il Battista si pone a testimonianza del potere salvifico di Gesù, al punto che anche a lui è dedicata una data di degno rilievo sul calendario massonico: quella del solstizio d'estate. Ecco, allora, che i due Giovanni si pongono entrambi, in maniera continuativa e complementare, quali Sorveglianti del Mistero Solare che è il Messia stesso, il *sol invictus* dei liberi muratori.

Questo discorso, chiaramente, ha portato molti a ipotizzare che dietro le figure di Giovanni evangelista e Giovanni Battista si celasse il tentativo di perpetuare il culto a certe divinità solari del mondo pagano, prima fra tutte *Ianus Bifrons*. Di tale opinione sono alcuni studiosi come Guénon e Wirth, i quali vedono nei due Giovanni, appunto, i due volti di Giano, il guardiano delle Porte del Cielo. Tale idea, in effetti, non pare così strampalata, se si pensa che la massoneria affida proprio a Giovanni evangelista e a Giovanni Battista le chiavi della Porta del Tempo e della Porta del Destino. In particolare, all'Evangelista si affidano le Chiavi della Porta del Capricorno o Porta degli Dei, rivolta a nord – est, ossia al futuro, e dedicata sia all'ascesa delle anime che alla discesa dello Spirito; al Battista, invece, si consegnano le Chiavi della Porta del Cancro o Porta degli Uomini, rivolta a sud – ovest, ossia al passato, e dedicata alla guida delle anime attraverso le tenebre.

Altro elemento chiamato a prova del legame tra i due Giovanni e Giano è la similarità fonetica tra i nomi *Ioannes* e *Ianus*. Per quanto la cosa possa sembrare piuttosto banale e poco fondata dal punto di vista etimologico, è tutt'altro che irrilevante se si considera la convinzione diffusa per cui, dal punto di vista energetico – vibrazionale, termini simili sarebbero in grado di attivare la stessa egrégora (ossia quella forma – pensiero o entità ideale realizzata, modellata e nutrita dalla convergenza psicologica e spirituale di più individui appartenenti ad un

medesimo gruppo sociale, culturale o religioso). Ciò vorrebbe dire che l'utilizzo in ambito rituale del nome *Ioannes* o del nome *Ianus*, complice l'intenzione dell'officiante, potrebbe vivificare quello stesso "serbatoio energetico" in cui hanno confluato, nel corso del tempo, tutti gli sforzi che i diversi iniziati a un determinato culto o a un particolare ordine hanno indirizzato sia ai due Giovanni che a Giano.

Tale fatto giustificerebbe, peraltro, anche la tendenza per cui, in massoneria, le invocazioni al Battista e all'evangelista tendono spesso a sovrapporre, fino quasi a confonderle, le figure dei due Giovanni. Si pensi, a tal proposito, a quanto viene riportato nelle Costituzioni dei Liberi Muratori del 1723, in riferimento ai più antichi Statuti delle Corporazioni Muratorie:

I Fratelli di tutte le Logge di Londra, di Westminster e dei dintorni, si uniranno nel luogo convenuto nel giorno di San Giovanni Battista o San Giovanni Evangelista (...).

Ultimo punto degno di menzione è l'immagine estetica attribuita ai due Giovanni e a Giano, cosa che, secondo molti esoteristi, sembra davvero estendersi oltre il dato occasionale. Osservando numerose opere pittoriche e scultoree, in effetti, si può notare facilmente che il Battista, con la sua barba lunga ed i capelli incolti, ripropone ampiamente le due caratteristiche tipiche del primo volto di Giano, quello rivolto a sinistra, dove viene idealmente collocata l'energia maschile. Al contrario, l'Evangelista, con il suo viso giovane e imberbe, pare faccia eco al secondo volto di Giano, quello rivolto a destra, dove viene idealmente collocata l'energia femminile. È proprio attraverso la complementarità delle loro fattezze che i due Giovanni riuscirebbero a conservare il significato più pieno dell'antico bifrontismo, che rimanda, tra le tante cose, alla questione dell'armonizzazione degli opposti: la *coniuncto oppositorum*.

c. Il simbolismo di Giovanni

A Giovanni evangelista viene associata una ricca serie di simboli tra cui spiccano, per frequenza ed importanza, l'aquila, il libro, la coppa e il serpente.

Il simbolo dell'aquila è certamente quello più noto, tanto più se si pensa che ogni evangelista è tradizionalmente associato a una particolare creatura di Dio (in particolare, Matteo è l'uomo alato, Marco il leone e Luca il bove). L'associazione di Giovanni con l'aquila sarebbe giustificata dal fatto che, così come si credeva che questo uccello rapace potesse fissare il sole

senza accecarsi, anche lui è riuscito a guardare la divinità in tutta la sua profondità. In effetti, sono proprio i suoi occhi ed il suo sguardo attento ad avergli consentito di contemplare il Figlio di Dio nel suo Mistero (come dimostrato dal Quarto Vangelo) fino a scorgere una realtà estremamente distante da lui (come si evince dall'Apocalisse).

Nella condivisione delle proprie visioni profetiche con tutta l'umanità, inoltre, egli sembra anche ricalcare la concezione greco - romana secondo la quale l'aquila è il primo dei messaggeri divini. Giovanni, in particolare, si fa araldo del messaggio sulla fine dei tempi così come l'aquila, per incarico dello stesso Zeus - Giove, portava agli uomini i più importanti presagi circa il loro destino.

Il simbolo del libro non fa che rafforzare suddetti significati. L'evangelista, infatti, è sia colui che riporta la Parola divina sia colui che racconta l'intero progetto divino, diventando così custode in terra di ciò che in cielo è affidato, secondo l'angeologia giudaica, all'arcangelo Metatron, lo scriba celeste.

La coppa, invece, potrebbe essere un richiamo al ruolo rivestito nella preparazione dell'ultima cena. Partendo da questo presupposto, la tradizione ecclesiastica arriva ad intenderla anche come un riferimento indiretto al sacramento dell'eucarestia: la sua presenza, infatti, alluderebbe al fatto che Giovanni non solo celebrò la Santa Cena, ma continuò a ripetere quel rituale che il Messia aveva compiuto con le comunità che via via fondava e formava. A conferma di ciò, viene chiamata una particolare interpretazione di *Gv* 6:53-57 che, secondo il magistero, risuonerebbe appunto come un invito per tutti gli apostoli a perpetuare l'ultimo pasto del Signore.

Se questa visione può apparire un po' forzata, c'è da dire che essa non è nulla rispetto a certe ipotesi più recenti. Negli ultimi anni, infatti, complici certi romanzi, si è ravvivata un'antica convinzione per cui la presenza della coppa in talune produzioni artistiche alluderebbe ad una gravidanza di Maria Maddalena, considerata la sposa del Messia. Giovanni, a questo punto, diventerebbe il custode di tale segreto come pure il protettore della discendenza di sangue di Gesù. Tale idea, per quanto suggestiva, non trova alcuna prova valida né negli scritti biblici né nei contributi degli autori cristiani.

Altra convinzione piuttosto bizzarra, rafforzata dai best seller di Dan Brown in particolare, è quella per cui la coppa starebbe ad indicare che dietro le sembianze dell'evangelista

all'interno di quadri ed affreschi si nasconderebbe, in realtà, una Maddalena sotto mentite spoglie. A prova di ciò, vengono riportati alcuni particolari esempi iconografici, primo fra tutti il *Cenacolo* di Leonardo da Vinci, in cui Giovanni viene raffigurato con delle fattezze decisamente femminili, tanto da sembrare più una donna in stato interessante che non un uomo. Ovviamente, simili pensieri restano solo delle romantiche fantasie: la tradizione cristiana, infatti, suggerisce che, quando era al seguito di Gesù, Giovanni era un ragazzo poco più che adolescente e, pertanto, mancante di tutte quelle caratteristiche tipiche di un uomo sessualmente maturo. Di conseguenza, quello che potrebbe apparire come una ragazza o una donna non sarebbe altro che un giovanotto ancora in via di sviluppo.

Passando al simbolo del serpente, c'è da dire che esso pare rimandare più specificatamente dei precedenti ad un episodio particolare della vita dell'evangelista, vale a dire un tentato avvelenamento che lo coinvolse durante la sua predicazione in epoca successiva alla morte di Gesù. Nella versione breve degli Atti di Giovanni, in particolare, si narra che egli fu richiamato da Efeso a Roma su ordine di Domiziano, il quale aveva la brutta intenzione di schernire la potenza della sua fede cristiana. Il nostro apostolo raccolse la provocazione, sicuro che Dio non lo avrebbe abbandonato: chiese perciò una dose di veleno, la bevve e miracolosamente sopravvisse. L'imperatore, allora, costrinse altri presenti a sottoporsi alla medesima prova ma quelli morirono tutti. Irritato potentemente, Domiziano spedì Giovanni in esilio a Patmos, quell'isola in cui, come ho detto in precedenza, avrebbe ricevuto l'ispirazione per scrivere il libro dell'Apocalisse.

Tale episodio viene ripreso a grandi linee anche nella già citata *Legenda Aurea* che, tuttavia, ne parla inserendo delle varianti significative. Secondo questo racconto, Giovanni si trovava ad Efeso quando fu convocato dal gran sacerdote del Tempio di Diana, un tale Aristodemo. Quest'ultimo pose l'evangelista di fronte alla scelta di rinnegare Dio o bere una coppa di vino avvelenato. Giovanni prese la coppa che gli fu porta ma, apponendo su di essa il segno della croce, fece in modo che il vino avvelenato si tramutasse in un serpente guizzante.

Riflettendo su questo evento, si potrebbe pensare che l'abbinamento Giovanni - coppa - serpente sia allusivo di un significato ancora più profondo, ossia della capacità del santo di compiere lui stesso dei miracoli. In questo modo, secondo alcune correnti di pensiero, il simbolismo giovanneo del serpente potrebbe persino richiamare certe caratteristiche tipiche

della divinità Hermes – Mercurio, il guaritore ermetico, o di Asclepio – Esculapio, il signore della medicina.

d. Giovanni nell'arte

Complice la longevità dell'apostolo e la varietà di esperienze esistenziali a lui attribuite, l'iconografia giovannea risulta più ricca e variegata rispetto a quella relativa agli altri evangelisti. Basti pensare, a tal proposito, che di Giovanni abbiamo raffigurazioni tanto in giovane età, nelle vesti di un ragazzo poco più che adolescente, quanto in età adulta, con le sembianze di un uomo maturo o, addirittura, anziano.

Quando Giovanni è rappresentato come un seguace di Gesù, lo si trova spesso inserito all'interno di alcune scene evangeliche dove assume un ruolo particolarmente attivo e rilevante. Un esempio su tutte è quello offerto dalle *Storie di san Giovanni Battista e di San Giovanni Evangelista* realizzato da Giotto in Santa Croce, dove l'apostolo è raffigurato in una posizione di prossimità con il Messia quasi a voler rendere, tra le tante cose, il legame particolare che li lega l'uno all'altro.

L'intimità tra i due, in ogni caso, è ancora più evidente nelle opere che ritraggono Giovanni *epistèthios*, ossia in quelle produzioni pittoriche che richiamano la scena biblica ove l'evangelista, in occasione dell'ultima cena, poggia il suo capo sul petto di Gesù. Tali contributi risultano oltremodo interessanti, a mio parere, perché ritraggono il nostro apostolo con dei lineamenti decisamente acerbi, talvolta morbidi e, in alcuni casi, quasi femminei.

La delicatezza dei tratti del viso e la sinuosità delle forme del corpo, in ogni caso, sono riscontrabili anche in una serie di lavori che ritraggono Giovanni in momenti differenti da quello appena menzionato. A tal proposito, si pensi al *Compianto del Cristo Morto* realizzato da Sceti nel XVII secolo: qui, l'evangelista presenta, oltre alla ricorrente capigliatura a boccoli, dei fianchi decisamente molto più larghi in riferimento ai caratteri antropometrici dell'uomo medio.

Sinceramente, credo che siano proprio queste caratteristiche fisiche ad aver pericolosamente alimentato la già citata tendenza a sovrapporre l'apostolo con la Maddalena. Una tendenza che, come ho già spiegato, non può essere giustificata a fronte dell'agiografia del santo.

Le sembianze dell'avangelista mutano, in ogni caso, quando egli viene ritratto in scene ideali o successive alla sua esperienza con il Messia. In questi casi, infatti, Giovanni presenta generalmente l'aspetto di un uomo di età più o meno avanzata, solitamente intento nelle attività di preghiera, contemplazione o scrittura. Questa costante raffigurativa, in abbinamento con i simboli dell'aquila e del libro, sembra voler sottolinearne in maniera più viva e diretta i ruoli di studioso, evangelista e teologo. Un magnifico esempio, in tal senso, credo lo si possa trovare negli affreschi della *Cappella Tornabuoni* realizzati dal Ghirlandaio.

Personalmente, trovo molto interessanti anche quelle opere pittoriche in cui compare un giovanissimo Giovanni all'interno di una scena nella quale, alla luce dell'attività di scrittura che svolge, sarebbe più logico raffigurarlo nelle vesti di un uomo adulto. Si pensi, ad esempio, al ritratto realizzato da Pietro Paolo Operti nella seconda metà del XVII sec. come pure all'elegante tavola del Giampietrino conservata nella Basilica di San Magno a Legnano. Si è ipotizzato che, in lavori come questi, l'intento dell'artista fosse quello di rendere in un'unica immagine l'intero percorso esistenziale di Giovanni oppure quello di raffigurare quel momento ideale dell'esistenza in cui l'innocenza della gioventù e la saggezza della maturità possono convivere insieme armoniosamente.

Brevi considerazioni conclusive

Ricostruire l'identità storica di Giovanni resta tuttora una delle imprese più ardue alla quale tutti gli studiosi del cristianesimo sono chiamati. In ogni caso, le informazioni in nostro possesso sono tali da giustificare non solo la sua effettiva esistenza e la sua effettiva presenza al fianco di Gesù, ma anche l'autenticità di quegli scritti che gli vengono tradizionalmente attribuiti, primi fra tutti il Quarto Vangelo e l'Apocalisse.

Riconoscendo in Giovanni un individuo realmente esistito, la sua testimonianza diventa ancora più preziosa. In quanto essere umano come noi, infatti, egli non si pone semplicemente come un modello ideale a cui aspirare, bensì come l'esempio in carne ed ossa del buon vivere cristiano, in cui il sentimento puro ed incondizionato dell'amore diventa chiave per la salvezza e per la vita eterna.

PARTE II

IL VANGELO DI GIOVANNI

L'attribuzione del Quarto Vangelo all'apostolo Giovanni

Come ho già accennato in precedenza, la tradizione ecclesiastica afferma espressamente che il Quarto Vangelo è una produzione originale del discepolo amato da Gesù, vale a dire Giovanni. Tale attribuzione, sostenuta anche da Leucio Caino nell'apocrifo *Acta Johannis*, viene sottolineata con vigore da Ireneo, Vescovo di Lione, che nella sua opera monumentale *Adversus Haereses* scrive quanto segue:

Il Vangelo e tutti gli anziani, che vissero in Asia con Giovanni, il discepolo del Signore, attestano che queste cose le ha trasmesse Giovanni, che rimase con loro fino ai tempi di Traiano.

(*Adv. Haer.* II,22,5)

Poi anche Giovanni, il discepolo del Signore, quello che riposò sul suo petto, pubblicò anch'egli il vangelo, mentre dimorava ad Efeso in Asia.

(*Adv. Haer.* III,1,1)

Altro riferimento interessante di Ireneo è quello offerto nella *Lettera a Florino*, citata da Eusebio nella sua *Storia Ecclesiastica*. In quest'opera, infatti, si legge:

Io ti potrei dire ancora il luogo dove il beato Policarpo era solito riposare per parlarci, e come esordiva, e come entrava in argomento; quale vita conduceva, quale era l'aspetto della sua persona; i discorsi che teneva al popolo; come ci discorreva degli intimi rapporti da lui avuti con Giovanni e con gli altri che avevano visto il Signore, dei quali rammentava le parole udite intorno al Signore, ai suoi miracoli, alla sua dottrina. Tutto ciò Policarpo l'aveva appreso proprio da testimoni oculari del Verbo della Vita, e lo annunciava in piena armonia con le Sacre Scritture.

(*Hist. Eccl.* V, 20, 4-6).

Alla testimonianza di Ireneo si aggiunge quella di Papia, Vescovo di Ierapoli, riportata sempre da Eusebio nella sua *Storia Ecclesiastica* alla maniera seguente:

Non esito ad aggiungere ciò che ho appreso bene dai presbiteri e ho conservato nella memoria (...) Se m'imbattevo in chi avesse avuto consuetudine coi presbiteri, cercavo di conoscere le sentenze dei presbiteri, ciò che avevano detto Andrea o Pietro o Filippo o Giacomo o Giovanni o Matteo o qualche altro dei discepoli del Signore; ciò che dicono Aristione e il presbitero Giovanni, discepoli del Signore. Io ero persuaso che il profitto tratto dalle letture non poteva stare a confronto con quello che ottenevo dalla parola viva e durevole

(*Hist. Eccl.* III, 39, 1-4).

A proposito del passo citato, mi è d'obbligo precisare che il fatto di nominare per due volte il nome di Giovanni ha sollecitato alcuni ad ipotizzare che si trattasse di due persone differenti e, in particolare, di Giovanni evangelista e di un altro tale Giovanni detto il presbitero. Questa posizione, in effetti, sembrerebbe avvalorata dal fatto che, proseguendo nella lettura della *Storia Ecclesiastica*, si evince che ad Efeso si trovavano due sepolcri distinti che recavano entrambi il nome di Giovanni (*Hist. Eccl.* III, 39, 6). Tuttavia, un'analisi più attenta del passo citato ci porta ad escludere che si tratti di due Giovanni distinti. Coerentemente con quanto riportato in precedenza (per cui il titolo di presbitero non è incompatibile con la figura dell'Evangelista) e nel rispetto degli studi condotti da biblisti come Montefameglio e Doglio, quindi, si può affermare che Papia non si stia riferendo a due persone distinte, bensì a due momenti distinti.

Alle testimonianze sopra riportate si aggiunge il contributo di Clemente Alessandrino, che guarda a quello di Giovanni come l'ultimo dei Vangeli messi per iscritto. In un'opera perduta detta *Iptotiposi*, di cui sono conservati solo alcuni frammenti in Eusebio, Clemente afferma:

Giovanni, dunque, l'ultimo (degli scrittori), vedendo che i tratti esteriori (della vita di Gesù) erano stati messi in buona luce dagli evangelisti, spinto a questo dai discepoli e sospinto dallo spirito santo, compose un Vangelo spirituale.

(*Hist. Eccl.* VI,14,7)

Altro documento interessante della tradizione latina è il *Canone Muratoriano*, dove si può leggere:

Il quarto dei vangeli è di Giovanni. Mentre lo esortavano i discepoli ed i suoi vescovi, disse: "Digiunate con me oggi per tre giorni e se qualcuno avrà una rivelazione ce lo diremo l'uno all'altro". In quella stessa notte fu rivelato ad Andrea, uno degli apostoli, che, mentre tutti dovevano essere d'accordo, Giovanni a nome suo avrebbe scritto tutto.

Nel *Prologo Antimarcionita*, inoltre, si afferma:

Il Vangelo di Giovanni è stato manifestato e dato alle Chiese da Giovanni quando era ancora nel corpo. Papia, vescovo di Gerapoli, discepolo caro a Giovanni, nei suoi cinque libri esoterici in modo retto scrisse il Vangelo sotto dettatura di Giovanni.

Infine, il *Prologo Monarchiano* reca la seguente annotazione:

Scrisse questo Vangelo in Asia dopo aver scritto a Patmos l'Apocalisse.

Al di là di queste fonti, tutte antecedenti al III secolo, la tradizione ecclesiastica non riporta nulla di nuovo, tant'è che i grandi Padri del IV e del V secolo citano solo ed esclusivamente gli scritti precedenti.

L'indagine storica sull'origine del Quarto Vangelo

Sulla scia di taluni piccoli gruppi ereticali del II secolo, parte della critica moderna ha manifestato un certo scetticismo di fronte a quanto sostenuto dalla tradizione ecclesiastica circa l'origine storica del Quarto Vangelo e la paternità giovannea dell'opera.

Alla base della loro posizione vi è, anzitutto, il fatto che le tesi sostenute dai Padri si baserebbero non tanto su dati documentati, quanto piuttosto sul sentito dire. A ciò si aggiungono svariate considerazioni relative al fatto che i loro contributi in merito alla questione risalirebbero a un periodo molto particolare per la chiesa, vale a dire quello durante il quale si stava formando il canone neo testamentario. Di conseguenza, l'intento di teologi come Ireneo e Papia sarebbe non tanto storico quanto apologetico, legato cioè alla

necessità di ricondurre la paternità degli scritti del Nuovo Testamento agli apostoli al fine di darne garanzia di autenticità.

Alcuni studiosi si spingono addirittura ad affermare che il Quarto Vangelo non risalirebbe neppure al I secolo ma piuttosto ad un'epoca successiva, se ci si sofferma su tutta una serie di contenuti che sembrano propri di una cosiddetta teologia evoluta, come viene sovente appellata. Entrando nello specifico della questione, mi è d'obbligo menzionare il lavoro di Bretschneider, che negò all'apostolo Giovanni la redazione del suo Vangelo partendo dal presupposto che un testimone oculare non potesse riferire discorsi di Gesù così diversi da quelli contenuti nei Sinottici. Baur, allo stesso modo, riteneva che l'opera fosse stata stilata ben dopo la morte del discepolo prediletto nel tentativo di risolvere un contrasto dottrinale tra la comunità di Paolo e quella di Pietro.

In ogni caso, queste ed altre posizioni hanno iniziato a vacillare nel secondo dopoguerra, epoca in cui una serie di ritrovamenti archeologici ha permesso di approcciarsi al Quarto Vangelo secondo una nuova prospettiva o *new look*, come lo definisce Robinson. Il *new look* si sviluppa idealmente a partire dal recupero del Papiro Rylands 457 (P⁵²), considerato il più antico frammento conservatosi del Nuovo Testamento. Insieme ad altri antichi manoscritti papiracei, come il Papiro Bodmer II (P⁶⁶) e il Papiro Bodmer XV (P⁷⁵), esso ha permesso di stabilire la composizione del Quarto Vangelo al I secolo, periodo in cui ha effettivamente vissuto l'apostolo Giovanni.

Partendo dai suddetti presupposti, in considerazione del fatto che Giovanni scrisse dopo la morte del suo maestro, alcuni studiosi contemporanei hanno stabilito che la stesura del testo risalga più precisamente agli anni 90, sebbene altri, come Cribbs, la anticipino addirittura ad un periodo compreso tra il 50 e il 60 o, comunque, antecedente alla distruzione di Gerusalemme, avvenuta nel 70 nell'ambito della prima guerra giudaica.

In quest'epoca, il nostro apostolo aveva certamente già raggiunto e probabilmente superato la mezza età, se si colloca la sua nascita tra l'anno 6 e il 10, come si è soliti fare nei tentativi di ricostruzione cronologica della sua vita. Pertanto, potrebbe essere stato davvero lui a scrivere e potrebbe averlo fatto proprio durante il suo soggiorno efesino, come sostenuto da Ireneo (*Adv. Haer.* III, 1,1).

Alla luce di tali elementi, diventa indiscutibile anche il fatto che il Vangelo di Giovanni sia l'ultimo dei Vangeli ad essere stato messo per iscritto, come si è visto negli scritti già citati di Clemente Alessandrino in Eusebio.

Personalmente, pur riconoscendo il valore del lavoro svolto dalla critica moderna e contemporanea, ritengo che ogni risposta ai dubbi circa l'origine del Quarto Vangelo trovi una spiegazione più che adeguata nel testo stesso. Come ho già sottolineato in precedenza, infatti, la conclusione dell'opera reca la firma dello stesso evangelista:

Questi è il discepolo che testimonia queste cose e le ha scritte, e noi sappiamo che la sua testimonianza è vera.

(Gv 21:24)

La composizione del Quarto Vangelo

Alla luce della loro indagine formale, i critici della *formgeschichte*, primi fra tutti Dibelius e Schmit, sostengono che il Vangelo di Giovanni vada inteso come una sorta di antologia narrativa, vale a dire una raccolta organizzata di episodi messi per iscritto a più riprese. L'autore, in questo modo, avrebbe reso le sue esperienze in momenti differenti, magari dopo averle ripetutamente meditate e rielaborate nel corso della sua vita, man mano che proseguiva con la sua attività di predicazione. Tale ipotesi, in effetti, spiegherebbe la ragione per cui l'opera, pur non essendo uno scritto omogeneo, conserva comunque un'unitarietà di fondo, grazie al mantenimento dello stesso stile e delle stesse idee dall'inizio sino alla sua conclusione. Tuttavia, essa non esclude la possibilità che chi ha scritto possa aver fatto comunque riferimento ad altre fonti, a lui precedenti o contemporanee, e neppure che alla redazione finale dell'opera abbiano contribuito più autori, a lui coevi o successivi.

Per quanto riguarda l'idea che il Quarto Vangelo contenga traccia di scritti più antichi si può dire che essa, ad oggi, non può essere provata con certezza. Gli influssi sull'opera del giudaismo, dell'ellenismo e del cosiddetto proto gnosticismo sono evidenti sotto molteplici punti di vista, ma non per questo è possibile parlare di vere e proprie fonti da cui l'apostolo ha attinto direttamente. Ciò nonostante, alcuni critici moderni hanno sostenuto questa convinzione con un certo vigore, tant'è che è possibile rintracciarne una eco anche nei

contributi di alcuni contemporanei. Tra coloro che si sono espressi in tal senso mi è d'obbligo menzionare Bultmann il quale, in contrasto con i teologi conservatori, ha affermato che il Quarto Vangelo sia un prodotto dell'ambiente battista e che esso derivi, per la precisione, da almeno tre testi differenti riconducibili ad altrettanti autori. Una posizione simile è quella di Wellhausen, Shultz, Becker e Haenchen e, insieme a loro, di alcuni esponenti della scuola comparatista. Più recenti, invece, sono i tentativi di ricerca orientati più propriamente all'individuazione degli antecedenti letterari del Prologo Giovanneo. Stando a certi contributi, esso sarebbe addirittura di derivazione egizia, richiamando dei non meglio precisati inni alle divinità dell'Antico Egitto. Personalmente, credo che simili indagini siano uno sforzo fine a sé stesso se non, addirittura, controproducente, giacché sembrano avere come unico scopo quello di mettere in discussione l'autorità di Giovanni e l'ispirazione del suo Vangelo.

Per quanto riguarda l'idea che il Quarto Vangelo contenga l'intervento di altri redattori oltre a Giovanni, invece, si può dire che essa è confermata da buona parte della critica moderna e contemporanea. In effetti, la concezione della scuola giovannea, come viene chiamata da Barrett, Brown, Culpepper o Strecker, del circolo giovanneo, come lo definisce Cullman, del giovannismo, come lo intende Benoit, oppure più semplicemente dei discepoli di seconda generazione, come li appella Lonardi, appare logica già solo se si pensa che gli apostoli non avevano la missione di scrivere, bensì quella di evangelizzare. Ecco, allora, che il Quarto Vangelo, così come lo leggiamo ai nostri giorni, potrebbe essere davvero il risultato di una continua revisione che si fonda sulla testimonianza resa dal discepolo prediletto e che si conclude solo dopo la sua morte, stabilita intorno al 100. Guardare al Vangelo di Giovanni come il risultato di una lunga e complessa gestazione, come la chiama il già citato Lonardi, non mina all'autorità dell'evangelista né all'ispirazione del suo scritto. È chiaro, infatti, che la fonte primaria di riferimento resta lui, quell'apostolo prediletto che ha visto, sentito, toccato e meditato Gesù.

Fasi di formazione e sviluppo del Vangelo giovanneo

Chiaramente, non è possibile stabilire con esattezza quante volte lo scritto di Giovanni sia stato revisionato nel corso del tempo e, con ogni probabilità, non si riuscirà mai in un simile intento. Ciò nonostante, alcuni studiosi hanno tentato comunque di delineare le fasi salienti che hanno caratterizzato la formazione e lo sviluppo dell'opera.

I contributi più affidabili, a mio parere, sono quelli che ruotano intorno al solo elemento di cui si abbia davvero certezza, ossia l'ormai nota presenza di due finali:

Gesù, in presenza dei suoi discepoli, fece molti altri segni che non sono stati scritti in questo libro. Ma questi sono stati scritti perché crediate che Gesù è il Cristo, il Figlio di Dio, e perché, credendo, abbiate la vita nel suo nome.

(Gv 20: 30 – 31)

Questi è il discepolo che testimonia queste cose e le ha scritte, e noi sappiamo che la sua testimonianza è vera. Vi sono ancora molte cose compiute da Gesù che, se fossero scritte una per una, penso che il mondo stesso non basterebbe a contenere i libri che si dovrebbero scrivere.

(Gv 21: 24 – 25)

Questi passi, infatti, sono la prova incontrovertibile che il Quarto Vangelo sia stato redatto almeno in due versioni:

1. la prima, che si conclude con Gv 20: 30 – 31, è stata scritta da un testimone oculare in autonomia o con il supporto di alcuni collaboratori intimi, prima della distruzione di Gerusalemme e, comunque, non oltre la fine del I secolo;
2. la seconda, che si conclude con Gv 21: 24 – 25, è stata messa a punto dai seguaci dello stesso testimone dopo la sua morte, tenendo conto di un materiale che potrebbe essersi sviluppato nel più ampio contesto della tradizione giovannea.

Entrando nello specifico delle varie proposte, ha ricevuto un certo consenso quella di Segalla, il quale individua quattro tappe nella formazione dell'opera giovannea:

1. la predicazione del discepolo amato, che sta all'origine;
2. sulla scia di questa predicazione, la formazione della tradizione giovannea;
3. la prima edizione del Quarto Vangelo, che si muove in un contesto fortemente ellenizzato ed è chiamata a difendere la fede cristiana di fronte agli attacchi provenienti dal giudaismo ambientale;

4. la seconda edizione, ad opera di una comunità che è ormai orfana del discepolo prediletto e che attende con trepidazione la seconda venuta di Cristo.

Si pone sulla medesima linea di pensiero Biguzzi, che definisce i seguenti punti fermi di quella che chiama una lunga storia editoriale:

1. l'esistenza di un testimone oculare all'origine della tradizione giovannea;
2. lo sviluppo della tradizione giovannea in un periodo antecedente alla distruzione di Gerusalemme;
3. la stesura di una prima edizione del Quarto Vangelo, sulla base della testimonianza oculare e di quella tradizionale, in tempi di polemica con tutti quei gruppi che identificavano il Messia con Giovanni Battista;
4. la realizzazione di una nuova edizione dopo la morte del discepolo prediletto, caratterizzata dall'introduzione di un nuovo finale e, con ogni probabilità, dal recupero di materiali giovannei non utilizzati in precedenza.

Una proposta differente ma altrettanto apprezzata è quella di Von Wahlde, padre della cosiddetta ipotesi genetica. Partendo dalla definizione di tutta una serie di criteri oggettivi utili a identificare il materiale proveniente da diverse edizioni dello scritto, essa sostiene che il Quarto Vangelo sarebbe passato per almeno tre fasi di formazione e sviluppo:

1. la prima, che consiste in una narrazione completa del ministero di Gesù portata avanti facendo in modo che la cristologia fosse conforme alla tradizione giudaica (non a caso, il ritratto originario del Messia richiamerebbe ampiamente quello di Mosè);
2. la seconda, redatta in seguito a una più profonda riflessione cristologica, tant'è che avrebbe portato ad un profondo conflitto con il giudaismo, da cui l'esclusione dei seguaci di Giovanni dalla sinagoga e, forse, la morte di qualche membro della comunità;
3. la terza, che costituisce il risultato finale di un'ulteriore crisi, questa volta interna, causata da due diverse interpretazioni della medesima tradizione giovannea.

Un punto di vista diametralmente opposto, invece, è quello sostenuto da Bernard e Lamouille che, sulla scia di contributi ben più antichi di quelli suddetti, guardano al Vangelo di Giovanni come il punto di convergenza di quattro opere che si fondano sulla rielaborazione e l'integrazione del cosiddetto Documento C, di origine palestinese, considerato il più antico elaborato scritto dell'Apostolo.

Il rapporto del Quarto Vangelo con il contenuto dei Sinottici

In epoca moderna si è acceso un dibattito assai vivace circa la questione del rapporto del Quarto Vangelo con i Sinottici.

Fino a qualche decennio fa, la maggior parte degli studiosi era convinta che lo scritto di Giovanni fosse addirittura dipendente da quello di Matteo, Luca e, soprattutto, Marco. Questa posizione, stando alle loro pubblicazioni, fa leva sostanzialmente sul fatto che i Vangeli condividono una gran quantità di materiale. Al di là della presenza di alcune costanti tematiche (ad esempio quella relativa al conflitto di Gesù con alcuni *leader* religiosi del tempo) e del racconto degli eventi centrali della vita del Messia (come quelli di passione, morte e resurrezione), in effetti, essi menzionano anche taluni episodi più specifici e, talvolta, lo fanno con la citazione degli stessi dettagli particolari e nel rispetto del medesimo ordine narrativo. Un esempio su tutti, a tal proposito, è quello relativo alla moltiplicazione dei pani, riportata sia in *Mt* 14:13-21, sia in *Mc* 6:30-44, sia in *Lc* 9:12-17 sia in *Gv* 6:1-14. Una più attenta lettura del racconto di Marco e Giovanni rivela che in entrambi sono presenti i riferimenti a 5000 presenti (*Mc* 6:44; *Gv* 6:10), all'erba (*Mc* 6:39; *Gv* 6:10), a 5 pani e a 2 pesci (*Mc* 6:38; *Gv* 6:9) nonché a 200 denari (*Mc* 6:39; *Gv* 6:7). Sempre dal confronto di Marco e Giovanni, si può notare che l'episodio è collegato al cammino sulle acque (*Mc* 6:45-52 e *Gv* 6:16-21) e che ricorre nella narrazione la medesima frase di Gesù ἐγώ εἶμι, μὴ φοβεῖσθε. (*Mc* 6:50; *Gv* 6:20). La presenza nel Quarto Vangelo di alcune frasi che riprendono certe espressioni sinottiche è ravvisabile anche in altri punti. Si pensi, a tal proposito, alla menzione del battesimo *nello* Spirito (che troviamo in *Gv* 1:26-27 nella stessa modalità di *Mc* 1:7-8) oppure a quella del profeta rifiutato nella sua patria (riportata sia in *Lc* 4:24 che in *Gv* 4:44).

Queste ed altre somiglianze, però, non bastano a giustificare una vera e propria dipendenza dello scritto giovanneo dai Sinottici. Non a caso, la cosiddetta teoria della dipendenza fu confutata già nell'opera *St. John and the Synoptic Gospels* di Gardner-Smith, per poi essere presa in seria considerazione tempo dopo, soprattutto grazie al contributo reso da Dodd nel suo *Historical Tradition in the Fourth Gospel*.

È sulla linea dell'ipotesi dello sviluppo indipendente o parallelo che vanno posti anche i lavori di Lightfoot, Robinson, Barrett e Ghiberti, i quali sostengono semplicemente la possibilità di un qualche vago contatto tra i quattro Vangeli. Similmente, Hoskins, Morris, Brown e Fabris parlano della evenienza che gli evangelisti abbiano attinto tutti da un medesimo bacino orale.

Alla luce di ciò, si può tranquillamente affermare che, ad oggi, la critica è concorde sul fatto che il Quarto Vangelo non abbia alcuna dipendenza dai Sinottici. Sinceramente, credo che la cosa sia palese già solo per tre ragioni. Anzitutto, è evidente in Giovanni l'impronta di un'esperienza personale che conferisce alla quasi totalità della narrazione il carattere di un ricordo autentico. Si pensi, ad esempio, ai racconti relativi alla chiamata dei dodici (*Gv* 1:35-51), alla lavanda dei piedi (*Gv* 13:2-17) e alla cattura di Gesù (*Gv* 18:3). In secondo luogo, il Quarto Vangelo si esprime in maniera assai più chiara e precisa rispetto a quanto fanno gli altri, al punto che in molti casi sembra quasi spiegarli. Un esempio interessante a tal proposito è rappresentato dal confronto del racconto relativo alla chiamata dei primi discepoli così come viene reso da Marco e Giovanni:

Passando lungo il mare di Galilea, vide Simone e Andrea, fratello di Simone, mentre gettavano le reti in mare; erano infatti pescatori. Gesù disse loro: <<Venite dietro a me, vi farò diventare pescatori di uomini>>. E subito lasciarono le reti e lo seguirono.

(*Mr* 1:16-18)

L'indomani, Giovanni si trovava ancora là con due dei suoi discepoli. Fissando lo sguardo su Gesù che passava, egli dice: <<Ecco l'agnello di Dio>>. I due discepoli lo sentirono parlare così e seguirono Gesù. Gesù, voltosi e visti i due discepoli che lo stavano seguendo, dice loro: <<Che cercate?>>. Gli dissero:<<Rabbi (che, tradotto, significa "maestro"), dove stai?>>. <<Venite e vedrete>>, dice loro. Andarono e videro dove stava e quel giorno stettero presso di lui. Era circa l'ora decima. Andrea, fratello di Simone Pietro, era uno di quei due che avevano ascoltato Giovanni e avevano seguito Gesù. Egli trova anzitutto suo fratello Simone e gli dice: <<Abbiamo trovato il Messia>> (che, tradotto, significa "Cristo"). Lo condusse a Gesù. Fissando lo sguardo su di lui, Gesù disse: <<Tu sei Simone, figlio di Giovanni. Ti chiamerai Cefa>> (che si traduce "Pietro").

(*Gv* 1:35-42)

C'è da notare, infine, che il Vangelo di Giovanni manca di molto materiale che, invece, caratterizza sia Matteo sia Marco sia Luca. Si pensi, a tal proposito, all'assenza nel Quarto Vangelo degli esorcismi, delle parabole, della trasfigurazione nonché del tipico vocabolario della conversione.

Il rapporto del Quarto Vangelo con le Scritture Ebraiche

Il Quarto Vangelo riporta tutta una serie di elementi, tra personaggi, tematiche e tradizioni, già presenti nelle Scritture Ebraiche e, più in generale, nella cultura giudaica. In genere, essi vengono menzionati da Gesù in occasione dei suoi numerosi discorsi; tuttavia, in alcuni casi, capita che la citazione provenga dallo stesso evangelista, il che depone a favore del fatto che lui ne fosse personalmente al corrente.

A tal proposito, ho già fatto notare la straordinaria somiglianza di *Gv* 1:1 con *Gn* 1:1, oltre che l'adozione da parte di Giovanni di una serie di metafore già menzionate in testi veterotestamentari (tra cui l'immagine del buon pastore, presente in *Gv* 10:11 come in *Ez* 34:11, e quella della vite, riscontrabile in *Gv* 5:1 come in *Sl* 80:8). A queste menzioni, si può aggiungere che Mosè viene ricordato in più occasioni (*Gv* 1:17; *Gv* 5:45 – 46; *Gv* 6:32), mentre il nome di Abramo compare diverse volte quando Gesù si rivolge agli scribi e ai farisei per parlare loro della propria missione divina (*Gv* 8:52 – 58). Sempre per mezzo del Messia ritornano la manna (riscontrabile in *Gv* 6:30 – 31 con un particolare riferimento a *Es* 16:4) e la circoncisione (di cui si fa accenno in *Gv* 7:22 in relazione a quanto stabilito in *Lv* 12:3), mentre alcune indicazioni proprie di Giovanni ci suggeriscono la conoscenza delle sacre ricorrenze ebraiche, prima fra tutte quella della Pasqua (*Gv* 2:13; 6:4; 11:55), la cui celebrazione cade in tempi particolari del calendario lunisolare ebraico (come esplicitato in *Lv* 23:5).

Questi ed altri elementi sono attentamente riportati e discussi da Klauck, il quale propone di organizzarli in categorie ben precise, successivamente perfezionate da Daly – Denton, denominate: citazioni esplicite ed implicite, allusioni, eco, condivisione del linguaggio scritturistico, uso di figure e modelli biblici (meglio noti come *pattern*), detti comuni riguardo la Scrittura, tradizioni e tecniche giudaiche, brani.

Tale proposta di lavoro, pur nella sua complessità, ci consente di riflettere su una questione di fondo decisamente rilevante alla luce della nostra indagine, vale a dire il fatto che il Quarto Vangelo assuma gli elementi delle Scritture Ebraiche e della tradizione giudaica in un'ottica di continuità.

Ciò non toglie, tuttavia, che Giovanni abbia rivisitato tutto questo materiale in maniera assolutamente originale, ossia alla luce di una nuova rivelazione divina che è quella messianica. Ecco perché, nei suoi studi, Tyrrel Hanson insiste molto nel dimostrare che il

significato profondo di gran parte delle citazioni bibliche nel Quarto Vangelo può essere colto soltanto se inserito nel racconto della vita di Gesù.

Personalmente, ritengo che il rapporto tra le Scritture Ebraiche e il Quarto Vangelo possa riassumersi nell'efficace frase di sant'Agostino <<Il Nuovo si nasconde nell'Antico e l'Antico diventa chiaro nel Nuovo>>. In questo senso, tutti gli elementi di provenienza veterotestamentaria presenti in Giovanni, pur riproponendo qualcosa di già noto, riescono a porsi davvero in un senso tutto proprio, nuovo ed originale o, per così dire, attualizzato.

La lingua e lo stile del Quarto Vangelo

Stando ai più antichi manoscritti papiracei in nostro possesso, il Quarto Vangelo fu scritto in greco secondo una modalità molto più vicina alla lingua parlata che non a quella utilizzata dagli autori classici. Questo giustifica una certa povertà del vocabolario giovanneo, che in effetti contiene soltanto 1011 parole diverse l'una dall'altra, contro le 1345 di Marco (che, peraltro, ha soli 16 capitoli), le 1691 di Matteo (che, però, ha 28 capitoli) e le 2055 di Luca (che di capitoli ne ha 24).

Analisi linguistiche approfondite, tuttavia, hanno rivelato significative differenze anche tra il linguaggio di Giovanni e la *koinè*, tant'è che alcuni critici hanno parlato di un vero e proprio *slang* ebraico – greco. Questi stessi studiosi, sulla scia dei lavori di Carmignac, hanno persino supposto che il testo fosse stato redatto originariamente in ebraico o aramaico.

In assenza di ulteriori ritrovamenti archeologici utili ad avallare quest'ultima ipotesi, resta comunque l'evidenza di un'impronta semitica sul Quarto Vangelo tale da provare, quantomeno, che chi lo ha redatto pensava in ebraico prima di scrivere in greco. Tutto questo è assolutamente in linea con il fatto che Giovanni crebbe in Palestina, un ambiente prettamente ebraico, ma scrisse il suo Vangelo mentre era ad Efeso, dove si parlava il greco.

Non è certo questa la sede opportuna per abbandonarsi a una digressione eccessivamente lunga e dettagliata circa le particolarità del linguaggio giovanneo. Tuttavia, considerato anche quanto ho scritto circa l'istruzione di Giovanni e il rapporto tra il Quarto Vangelo e le Scritture

Ebraiche, ritengo sia doveroso citare quantomeno alcuni elementi a riprova del fatto che lo stile dell'opera rispecchi pienamente il *background* culturale dell'apostolo. Tra questi vi sono, anzitutto, una serie di nomi ebraici e aramaici, perlopiù propri, traslitterati in greco. Solo per fare qualche esempio, si pensi a Gabbatà (גבתא – Γαββαθά) in *Gv* 19:13, Golgota (גלגתא – Γολγοθά) in *Gv* 19:17, Messia (משיח – Μεσσίας) in *Gv* 1:41, Cefa (כפא – Κηφάς) in *Gv* 1:42 e Rabbì (רבי – Ῥαββεί) in *Gv* 1:38. A ciò si aggiunge una nutrita serie di tipiche espressioni semitiche che prevedono l'abbinamento di due verbi. Nel testo si possono riscontrare, ad esempio, le coppie venire – vedere (*Gv* 1:39; 4:29), rispondere – dire (*Gv* 2:18) o ancora entrare – uscire (*Gv* 10:9). A tal proposito, è interessante notare che, in genere, viene mantenuto anche l'originario senso semitico dei verbi: riprendendo gli esempi già citati, si può notare che venire – vedere rimandano al fare esperienza, rispondere – dire al prendere la parola mentre entrare – uscire al muoversi liberamente. Questo particolare apre alla considerazione del fatto che nel Quarto Vangelo è presente una più ampia gamma di parole il cui significato proprio può essere colto solo facendo riferimento all'uso che se ne faceva nel contesto giudaico. Ad esempio, Giovanni ricorre al termine mano per intendere il potere (*Gv* 3:35; 10:28; 10:39) oppure alla parola seme per alludere alla discendenza (*Gv* 7:42; 8:33, 37). Vi sono, poi, delle costruzioni più complesse tipicamente semitiche, ossia delle vere e proprie frasi scorrette in greco ma corrette se si tiene a mente la grammatica ebraica. Si pensi, ad esempio, alla traduzione italiana di *Gv* 1:27:

Colui che viene dietro di me, ma a cui io non sono degno di sciogliere il legaccio del sandalo (...)
(*Gv* 1:27)

Letteralmente, essa dovrebbe essere:

Il dopo di me veniente di cui non sono degno che sciolgo di lui il laccio del sandalo (...)

Infatti, la versione greca del testo riporta:

ὀπίσω μου ἐρχόμενος οὗ οὐκ εἰμὶ [ἐγὼ] ἄξιος ἵνα λύσω αὐτοῦ τὸν ἱμάντα τοῦ ὑποδήματος (...)

Richiamare il pronome in questo modo è chiaramente un errore se si fa riferimento alla grammatica greca, ma ha senso in ebraico se pensiamo che le proposizioni relative vengono introdotte dalla particella *כ* (che) seguita da un pronome. Altri semitismi degni di citazione

sono la paratassi, per cui molte frasi vengono concatenate mediante una semplice congiunzione (si pensi a *Gv* 9:6 – 7 o a *Gv* 17:10 – 11) e il parallelismo, per cui si presenta un concetto e lo si ripete immediatamente dopo mediante un'altra forma (ad esempio in *Gv* 1:20). A ciò si aggiunge il particolarissimo uso di ὅτι come se fosse il ܐܘܪܝܢܐ aramaico, vale a dire in qualità di pronome relativo indeclinabile, congiunzione o segno del genitivo (si guardi *Gv* 6:50, *Gv* 14:16 e *Gv* 16:2, solo per citare alcuni casi).

Trasmissione del testo e varianti testuali

Il testo del Vangelo di Giovanni è contenuto, nella sua interezza o in gran parte, in un cospicuo numero di Codici, tra cui il Sinaitico (\aleph), il Vaticano (B), l'Alessandrino (A) e quello di Beza – Cantabrigese (D). Tuttavia, alcuni frammenti dell'opera, come si è già visto, sono attestati anche in alcuni codici papiracei più antichi, tra cui i già citati Papiro Rylands (P^{52}), Papiro Bodmer II (P^{66}) e Papiro Bodmer XV (P^{75}).

Confrontando questi manoscritti, però, si notano delle significative varianti testuali che vanno ben oltre l'omissione, l'arrangiamento o la sostituzione di una o più parole. Questo ha portato parte della critica a supporre che, al di là del possibile errore involontario, il Quarto Vangelo possa essere stato oggetto di vere e proprie modifiche intenzionali da parte degli scribi.

Oggetto di discussione sono stati, in particolare, due brani: il primo è quello dell'angelo della piscina, in *Gv* 5, il secondo è quello dell'adultera, in *Gv* 7 e 8.

Per quanto riguarda il brano dell'angelo della piscina, possiamo comprendere meglio la questione aprendo il Vangelo di Giovanni al capitolo 5, allorchè viene riportato l'episodio della guarigione del paralitico di Betseda. I primi sei versetti della Nuova Diodati recitano quanto segue:

Dopo queste cose, ricorreva una festa dei Giudei e Gesù salì a Gerusalemme. Or a Gerusalemme, vicino alla porta delle pecore, c'è una piscina detta in ebraico Betesda, che ha cinque portici. Sotto questi giaceva un gran numero di infermi, ciechi, zoppi e paralitici, i quali aspettavano l'agitarsi dell'acqua. Perché un angelo, in determinati momenti, scendeva nella

piscina e agitava l'acqua; e il primo che vi entrava, dopo che l'acqua era agitata, era guarito da qualsiasi malattia fosse affetto. C'era là un uomo infermo da trentotto anni.

Nella Nuova Riveduta, però, possiamo notare l'inserimento della parentesi quadra:

Dopo queste cose, ci fu una festa dei Giudei e Gesù salì a Gerusalemme. Or a Gerusalemme, presso la porta delle Pecore, c'è una vasca, chiamata in ebraico Betesda, che ha cinque portici. Sotto questi portici giaceva un gran numero d'infermi, di ciechi, di zoppi, di paralitici[, i quali aspettavano l'agitarsi dell'acqua; perché un angelo, in determinati momenti, scendeva nella vasca e agitava l'acqua; e il primo che vi scendeva dopo che l'acqua era stata agitata, era guarito di qualunque malattia fosse colpito]. Là c'era anche un uomo che da trentotto anni era infermo.

Questo segno d'interpunzione appare anche nella Traduzione CEI 2008, dov'è scritto:

Vi fu poi una festa dei Giudei e Gesù salì a Gerusalemme. V'è a Gerusalemme, presso la porta delle Pecore, una piscina, chiamata in ebraico Betzaetà, con cinque portici, sotto i quali giaceva un gran numero di infermi, ciechi, zoppi e paralitici. [Un angelo infatti in certi momenti discendeva nella piscina e agitava l'acqua; il primo ad entrarvi dopo l'agitazione dell'acqua guariva da qualsiasi malattia fosse affetto.] Si trovava là un uomo che da trentotto anni era malato.

Leggendo altre versioni della Bibbia attualmente in uso, capita addirittura che il versetto 4 venga interamente omissa. Nella Traduzione del Nuovo Mondo, ad esempio, si passa direttamente dal versetto 3 al versetto 5 alla maniera che segue:

Dopo questi fatti ricorreva una festa dei giudei, e Gesù salì a Gerusalemme. Là, presso la Porta delle Pecore, c'è una piscina chiamata in ebraico Betzàta, con cinque portici. Sotto di essi stava un gran numero di malati, ciechi, zoppi e persone con arti paralizzati. [...] C'era anche un uomo malato da 38 anni.

Queste varianti indicano che il versetto 4 manca nei manoscritti di riferimento. In effetti, esso non è riportato nei Papiri Bodmer II e Bodmer XV, come pure nei Codici Sinaitico, Vaticano e di Beza. Tuttavia, lo ritroviamo in altre versioni antiche della Bibbia, come il Codice Alessandrino e la Vulgata Latina. Di fronte a questo scenario, il sospetto che il testo originario

sia stato manomesso in maniera volontaria è assolutamente logico e legittimo. Tra l'altro, esso è alimentato anche dal fatto che le parole κίνησις (movimento), ταραχήν (agitazione), δήποτε (qualunque) e νοσήματι (malattia) non solo non fanno parte del vocabolario del Quarto Vangelo ma, a dirla tutta, neppure di quello dei Sinottici. Lo stesso termine ἄγγελος (angelo) è assente nell'opera giovannea, con l'eccezione di Gv 12:29 che, però, riporta una riflessione della folla e non il pensiero originale di Giovanni. Di conseguenza, se è pur possibile che l'apostolo abbia attinto il brano da un documento o da una tradizione precedente, non si può comunque escludere con assoluta certezza un'eventuale manomissione a posteriori.

Passando al brano dell'adultera, i versetti di interesse sono Gv 7:53 – 8:11. In questo caso, la Nuova Diodati riporta:

E ciascuno se ne tornò a casa sua.

E Gesù se ne andò al monte degli Ulivi. Ma sul far del giorno tornò di nuovo nel tempio e tutto il popolo venne da lui; ed egli, postosi a sedere, li ammaestrava. Allora i farisei e gli scribi gli condussero una donna sorpresa in adulterio e, postala nel mezzo, dissero a Gesù: «Maestro, questa donna è stata sorpresa sul fatto, mentre commetteva adulterio. Ora, nella legge Mosè ci ha comandato di lapidare tali *donne*; ma tu, che *ne* dici?». Or dicevano questo per metterlo alla prova e per aver di che accusarlo. Ma Gesù, fingendo di non sentire, chinatosi, scriveva col dito in terra. E, come essi continuavano ad interrogarlo, egli si alzò e disse loro: «Chi di voi è senza peccato, scagli per primo la pietra contro di lei». Poi, chinatosi di nuovo, scriveva in terra. Quelli allora, udito *ciò* e convinti dalla coscienza, se ne andarono ad uno ad uno, cominciando dai più vecchi fino agli ultimi; così Gesù fu lasciato solo con la donna, che stava *là* in mezzo. Gesù dunque, alzatosi e non vedendo altri che la donna, le disse: «Donna, dove sono quelli che ti accusavano? Nessuno ti ha condannata?». Ed ella rispose: «Nessuno, Signore». Gesù allora le disse: «Neppure io ti condanno; va' e non peccare più».

Non diversamente, nella CEI. 2008 è scritto:

E tornarono ciascuno a casa sua.

Gesù si avviò allora verso il monte degli Ulivi. Ma all'alba si recò di nuovo nel tempio e tutto il popolo andava da lui ed egli, sedutosi, li ammaestrava. Allora gli scribi e i farisei gli conducono una donna sorpresa in adulterio e, postala nel mezzo, gli dicono: «Maestro, questa donna è

stata sorpresa in flagrante adulterio. Ora Mosè, nella Legge, ci ha comandato di lapidare donne come questa. Tu che ne dici?». Questo dicevano per metterlo alla prova e per avere di che accusarlo. Ma Gesù, chinatosi, si mise a scrivere col dito per terra. E siccome insistevano nell'interrogarlo, alzò il capo e disse loro: «Chi di voi è senza peccato, scagli per primo la pietra contro di lei». E chinatosi di nuovo, scriveva per terra. Ma quelli, udito ciò, se ne andarono uno per uno, cominciando dai più anziani fino agli ultimi. Rimase solo Gesù con la donna là in mezzo. Alzatosi allora Gesù le disse: «Donna, dove sono? Nessuno ti ha condannata?». Ed essa rispose: «Nessuno, Signore». E Gesù le disse: «Neanch'io ti condanno; va' e d'ora in poi non peccare più».

Tuttavia, nella Nuova Riveduta troviamo nuovamente l'inserimento della parentesi quadra:

[E ognuno se ne andò a casa sua.

Gesù andò al monte degli Ulivi. All'alba tornò nel tempio, e tutto il popolo andò da lui; ed egli, sedutosi, li istruiva. Allora gli scribi e i farisei condussero una donna colta in adulterio; e, fattala stare in mezzo, gli dissero: «Maestro, questa donna è stata colta in flagrante adulterio. Or Mosè, nella legge, ci ha comandato di lapidare tali donne; tu che ne dici?» Dicevano questo per metterlo alla prova, per poterlo accusare. Ma Gesù, chinatosi, si mise a scrivere con il dito in terra. E, siccome continuavano a interrogarlo, egli, si alzò e disse loro: «Chi di voi è senza peccato, scagli per primo la pietra contro di lei». E, chinatosi di nuovo, scriveva in terra. Essi, udito ciò, uscirono a uno a uno, cominciando dai più vecchi; e Gesù fu lasciato solo con la donna che stava là in mezzo. Gesù, alzatosi, le disse: «Donna, dove sono? Nessuno ti ha condannata?» Ella rispose: «Nessuno, Signore». E Gesù disse: «Neppure io ti condanno; va' e da ora in poi non peccare più».]

Nella Traduzione del Nuovo Mondo, poi, il brano è omissso interamente, tant'è che si passa direttamente da *Gv* 7:52 a 8:12.

Anche in questo caso, le varianti testuali sono giustificate dal fatto che nei principali manoscritti di riferimento non vi è traccia dei versetti in oggetto. Essi mancano, in particolare, nei Papiri Bodmer II e Bodmer XV, nonché nei Codici Sinaitico e Vaticano. Tuttavia, in questo caso, c'è da dire che il racconto dell'episodio appartiene comunque alla tradizione antica, tant'è che viene ricordato da alcuni Padri della Chiesa come Ambrogio, Girolamo ed Agostino.

Di conseguenza, è decisamente improbabile che si tratti di un'aggiunta a posteriori sul testo giovanneo; piuttosto, è possibile che l'apostolo stesso abbia ripreso il brano da fonti più antiche.

Un'analisi particolare della pericope dell'adultera ha portato la critica a ipotizzare che il racconto in questione sia addirittura di provenienza lucana. Tale idea può apparire bizzarra, ma non è da escludere totalmente, tanto più se si pensa che il passo in oggetto (non diversamente dal capitolo 21 del Vangelo di Giovanni, peraltro) reca molti caratteri tipici dello stile lucano.

In ogni caso, tutte queste osservazioni nulla tolgono al valore dell'opera giovannea, che resta sempre la più importante testimonianza di Gesù al di là di qualsivoglia disputa circa le varianti testuali.

L'unità letteraria del Vangelo di Giovanni

Quello relativo alle varianti testuali è solo un aspetto di una più ampia discussione sorta in merito all'unità letteraria del Vangelo di Giovanni. Infatti, a una prima lettura, l'opera sembra tutt'altro che unitaria e presenta una struttura decisamente originale se viene confrontata, ad esempio, con i Sinottici.

Il primo elemento a conferma di queste tesi è la cornice narrativa all'interno della quale Giovanni rende testimonianza del Messia. Infatti, il Quarto Vangelo è caratterizzato da una apertura (al capitolo 1) e una chiusura (al capitolo 21) assolutamente particolari: mentre la prima si orienta al passato, collegando la figura di Gesù con il *Logos* divino che è all'origine del mondo e della storia, la seconda mira piuttosto al futuro della comunità cristiana, mostrando il valore permanente dell'opera del Messia fino ad orientarla verso la prospettiva della sua nuova ed ultima venuta.

Oltre a questo, c'è da dire che il Vangelo di Giovanni sembra suddividersi in due grandi blocchi, con una cesura che cade al capitolo 12, in occasione dell'ultima Pasqua di Gesù. In Gv 12:44 – 50, in particolare, si legge:

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, perch'È chiunque crede in me non rimanga nelle tenebre. Se qualcuno ascolta le mie parole e non le osserva, io non lo condanno; perch'È non sono venuto per condannare il mondo, ma per salvare il mondo. Chi mi respinge e non accoglie le mie parole, ha chi lo condanna: la parola che ho annunziato lo condannerà nell'ultimo giorno. Perché io non ho parlato da me, ma il Padre che mi ha mandato, egli stesso mi ha ordinato che cosa devo dire e annunziare. E io so che il suo comandamento è vita eterna. Le cose dunque che io dico, le dico come il Padre le ha dette a me».

Queste parole, come sottolineato da Doglio, hanno il carattere di una vera e propria chiusura, laddove *Gv* 13:1 – 3 sembra riprendere la narrazione con una nuova apertura:

Prima della festa di Pasqua Gesù, sapendo che era giunta la sua ora di passare da questo mondo al Padre, dopo aver amato i suoi che erano nel mondo, li amò sino alla fine.

L'osservazione di Doglio non è così azzardata se si pensa che fino al capitolo 12 Giovanni parla sostanzialmente delle opere compiute da Gesù durante la sua manifestazione pubblica, mentre a partire dal capitolo 13 ci si sofferma perlopiù sui momenti finali della sua venuta messianica. Non a caso, gli studiosi sono soliti distinguere il Quarto Vangelo in due sezioni narrative che vengono chiamate in modo differente a seconda del criterio di riferimento. Ad esempio, Bultmann, Lohse e Schackenburg, tenendo conto dei destinatari del Quarto Vangelo, parlano di Rivelazione del Mondo e Rivelazione ai Discepoli. Bussche, Mateos e Barreto, invece, utilizzano le espressioni *Giorno di Gesù* e *Ora di Gesù* facendo leva sul modo in cui il Messia si manifesta. Ancora, Wikenhauser e Kümmel coniano le diciture *Attività di Gesù nel Mondo* e *Ritorno al Padre* a partire dalla contrapposizione tra i cosiddetti *Mondo Inferiore* e *Mondo Superiore*. In ogni caso, le denominazioni più note sono quelle che si riscontrano, ad esempio, nei contributi di Dodd, Brown e Cothenet, i quali parlano di *Libro dei Segni* e *Libro dell'Ora* a partire dai due grandi temi teologici trattati.

Il discorso si fa ancora più complicato se si pensa che il testo giovanneo riporta una serie di eventi seguendo una successione tutt'altro che logica. In particolare, se ci si sofferma sugli spostamenti di Gesù, si può notare che quanto scritto nei capitoli 5 e 6 sembra seguire un ordine cronologico invertito, tant'è che già Taziano nel suo *Diatessaron* propose una

ricostruzione dei fatti narrati caratterizzata dall'anticipazione del racconto relativo agli spostamenti in Galilea (capitolo 6) a quello sulla venuta a Gerusalemme (capitolo 5). Tale suggerimento è assolutamente coerente con il fatto che, nella sua missione, Gesù si è effettivamente mosso dalla Galilea a Gerusalemme e non viceversa.

Al di là di tali osservazioni, il problema dell'unità letteraria pare supportato anche dalla presenza di alcuni passi che sembrano fuori posto (si pensi ai cosiddetti Discorsi di Addio dei capitoli 15- 17, che vengono proposti nonostante in *Gv* 14:31 si riferisca che Gesù ha già detto ai suoi discepoli: "Alzatevi, andiamo via di qui") come pure da certe evidenti incongruenze narrative (in *Gv* 13:36, ad esempio, Pietro domanda a Gesù: "<<Signore, dove vai?>>", mentre poco più avanti, in *Gv* 16:5, Gesù si lamenta: "Nessuno di voi mi domanda: <<Dove vai?>>").

Cosa dire, poi, degli ormai ben noti due finali? Essi sono, secondo alcuni, la più evidente prova citata a favore della mancanza di unitarietà.

A mio parere, queste ed altre caratteristiche del Vangelo di Giovanni sono un dato di fatto ma non riescono comunque a provare che lo scritto sia un'accozzaglia di elementi messi insieme alla meno peggio. Infatti, bisogna tener bene a mente che l'opera denota comunque la mano di un unico autore, tant'è che risulta sostanzialmente omogenea in merito a vocabolario, stile e pensiero. Ecco, allora, che non posso che trovarmi d'accordo con le parole di Dodd, il quale suggerisce che bisognerebbe applicarsi a comprendere il Vangelo così com'è: soffermarsi su certe caratteristiche particolari in maniera capillare, quasi ossessiva, infatti, comporta inevitabilmente il rischio di perdere di vista l'essenziale, vale a dire il messaggio teologico di cui lo scritto si fa portavoce.

Analisi dei contenuti

Offrendosi come testimonianza di Gesù, il Quarto Vangelo affronta tutta una serie di motivi particolarmente rilevanti non solo dal punto di vista storico, ma anche etico e teologico. Ad esempio, esso ci parla di amore, di fiducia e fede, tanto verso Dio che per il prossimo, nonché del valore salvifico che la Parola divina assume quando viene presa in considerazione dall'essere umano.

In ogni caso, nel tentativo di comprendere meglio tutti i diversi contenuti trattati e se tra essi intercorra un nesso di fondo, può essere utile la classica suddivisione dell'opera in parti differenti, ciascuna delle quali è parimenti importante per delineare quella che comunemente viene appellata teologia giovannea.

a. L'apertura

Come ho già accennato, il Vangelo di Giovanni si apre con una lunga introduzione che consta, anzitutto, di un brano dal carattere poetico (*Gv* 1:1-18) noto come Prologo. Esso, come si vedrà meglio in seguito, mette in chiaro sin da subito il grande valore teologico di tutta l'opera, fino a risultare centrale per la comprensione dell'intera teologia giovannea. È in considerazione di tutto questo che i primi diciotto versi del Quarto Vangelo vengono considerati alla maniera di un vero e proprio blocco testuale che, pur toccando concetti differenti, mantiene il suo *focus* su un comune denominatore narrativo, quello della rivelazione divina, che trova il suo fulcro nella Parola e culmina nella venuta di Gesù Cristo.

Al suddetto poema lirico, comunemente appellato Canto o Inno al *Logos*, si connette espressamente la testimonianza del passaggio dal Battista a Gesù che termina con il racconto della scelta dei primi discepoli (*Gv* 1:19-51).

Tale resoconto, seguendo un vero e proprio *climax* narrativo, è seguito dalla descrizione del primo grande gesto miracoloso compiuto dal Messia: quello delle nozze di Cana (*Gv* 2:1-12). Il racconto delle nozze di Cana è una sorta di spartiacque all'interno dell'opera: infatti, ponendosi come un'apertura per la sua prima grande sezione narrativa o Libro dei Segni, consente anche di determinare la parte introduttiva al primo capitolo.

b. Il Libro dei Segni

Il Libro dei Segni, che procede dal capitolo 2 fino al capitolo 11 del Quarto Vangelo, va a sviluppare il tema della rivelazione divina concentrandosi sulla descrizione dettagliata dei sette miracoli o segni che il Messia ha compiuto nel corso della sua vita. Tali opere straordinarie, sebbene riferiscano ciascuna un tratto singolare della persona di Gesù, vanno

intese essenzialmente come una testimonianza di una potenza superiore, la cui manifestazione ha come obiettivo principale quello di alimentare la fede tra gli esseri umani. È per questa ragione che i principali commentatori tendono ad esaltarne perlopiù il valore messianico – escatologico, a scapito di tutta una serie di possibili significati ulteriori.

Solitamente, tra i segni vengono inclusi:

1. il già citato primo segno o “inizio dei segni”, ossia le nozze di Cana (*Gv* 2:1 – 11);
2. il secondo segno, ossia la guarigione del figlio del funzionario del re (*Gv* 4:46 – 54);
3. il terzo segno, ossia la guarigione del paralitico a Betseda (*Gv* 5:1 – 15);
4. il quarto segno, ossia la moltiplicazione dei pani e dei pesci (*Gv* 6:1 – 14);
5. il quinto segno, ossia la camminata sulle acque (*Gv* 6:16 – 21);
6. il sesto segno, ossia la guarigione del cieco nato (*Gv* 9:1 – 12);
7. il settimo segno, ossia la risurrezione di Lazzaro (*Gv* 11:38 – 43).

Tuttavia, non tutti sono pienamente d'accordo con tale elenco. Marsh e Smalley, ad esempio, sostengono che il quarto e il quinto segno vadano considerati come un miracolo unico e che l'ultimo segno non sia la risurrezione di Lazzaro ma l'apparizione di Gesù, dopo la sua morte, ai discepoli (*Gv* 20:11 – 29). Selvaggio, invece, aggiunge tra i segni la purificazione del tempio (*Gv* 2:13 – 22), dal momento che nel testo stesso se ne parla propriamente come σημεῖον (*Gv* 2:18). Hutchinson e Bullinger, a loro volta, hanno sottolineato una sequenza di otto segni, di cui l'ultimo sarebbe quello della pesca miracolosa (*Gv* 21:1 – 14). Non diversamente, anche Fenton e Blanchard parlano di un ottavo segno, identificandolo con la lavanda dei piedi (*Gv* 13:2 – 10). Doglio, al contrario, riconosce la dignità di segno soltanto a sei miracoli, escludendo dall'enumerazione classica la camminata sulle acque.

Sinceramente, ritengo che tutte queste proposte, oltre a demolire la classica suddivisione del Quarto Vangelo in Libro dei Segni e Libro dell'ora, comportino almeno due rischi di fondo:

1. quello di tralasciare il fatto che Gesù ha compiuto molti altri segni alla presenza dei suoi discepoli oltre a quelli riportati nel Quarto Vangelo (*Gv* 20:30),
2. quello di dimenticare che i segni riportati hanno la sola funzione di dimostrare che Gesù è il Messia (*Gv* 20:31).

Di fronte a ciò, vengono meno anche alcune ulteriori teorie di Doglio, il quale si riferisce ai segni descrivendoli perlopiù come uno strumento che Gesù ha utilizzato per sostituire le

istituzioni giudaiche con la novità della propria persona. Tale visione, a mio modesto parere, costituisce un vero e proprio fraintendimento dell'opera giovannea, se si considera che la Nuova ed Eterna Alleanza, basata sulla rivelazione di Dio attraverso suo Figlio, non sostituisce quella Vecchia, basata sulla Legge, bensì la porta a compimento (*Mt 5:17*).

c. Il Libro dell'Ora

Il Libro dell'Ora si apre dopo l'arrivo dell'ultima Pasqua di Gesù (*Gv 12*) e trova il proprio oggetto di interesse nella questione dell'ora del Messia, vale a dire il momento in cui la rivelazione divina sfocia nella prospettiva della salvezza. In questo senso, il Libro dell'Ora può essere davvero inteso come il racconto del segno più grande di tutti, ossia quello della passione, morte e resurrezione di Gesù, con la croce posta a simbolo d'elezione.

Già ad una prima lettura, la struttura del Libro dell'Ora appare piuttosto semplice e schematica, tant'è che può essere sintetizzata in un breve preambolo (*Gv 13:1-3*) a cui seguono tre unità narrative ben precise, ossia i Discorsi di Addio già citati (*Gv 13:4 - 17:26*), il Racconto della Passione (*Gv 18:1 - 19:42*) e i Racconti Pasquali (*Gv 20:1-31*).

I Discorsi di Addio sono preceduti del racconto della lavanda dei piedi (*Gv 13:4-12*), che spiega il senso dell'opera di Gesù, e seguiti dalla preghiera sacerdotale (*Gv 17:1-26*), che rivela l'atteggiamento con cui egli affronta la sua passione. Insieme, come sostenuto da Brown, tali momenti consentono di cogliere il valore profondo della più grande delle azioni del Messia: il ritorno alla Casa del Padre attraverso l'esperienza della morte. In questo modo, lo illustra bene Dodd, essi permettono di interpretare il *finis vitae* alla luce della concezione di una nuova esistenza nella quale sono inseriti tutti i credenti di ogni tempo ed ogni luogo. È solo all'interno di questa interpretazione che si può cogliere il senso profondo dei motivi ricorrenti dei Discorsi, vale a dire: il comandamento dell'amore, la consolazione per la partenza di Gesù, l'unione di quest'ultimo con tutti i credenti e il dono del Paraclito.

Il Racconto della Passione, invece, consta di cinque quadri narrativi che si aprono e si chiudono con l'immagine del κῆπος, ossia del giardino. Nello specifico:

1. il primo quadro racconta il tradimento e l'arresto di Gesù nel Getsemani (*Gv 18:1 - 14*);

2. il secondo riguarda l'interrogatorio di Gesù davanti all'autorità giudaica ed include il rinnegamento da parte di Pietro (*Gv 18:15 – 27*);
3. il terzo riporta il processo di Gesù davanti a Pilato sottoforma di dialogo (*Gv 18:28 – 19:16*);
4. il quarto descrive i fatti di Gesù sul Golgota, ossia la salita sul monte, la crocifissione e la morte (*Gv 19:17 – 37*);
5. il quinto, quello conclusivo, illustra la sepoltura di Gesù in un nuovo giardino (*Gv 19:38 – 42*).

Pur narrando eventi oggettivamente drammatici, la testimonianza giovannea mantiene uno stile solenne e presenta il carattere della gloria e dell'esaltazione. In effetti, leggendo con attenzione il testo, Gesù appare sempre come un vero e proprio re che, consapevole di sé e della sua missione, domina gli eventi e l'intera umanità sino alla sua morte, vissuta con compostezza e dignità. Tale visione, lo evidenzia magistralmente Lonardi, è ben diversa da quella offerta dai Sinottici, dove il Messia è dipinto in qualità di una vera e propria vittima sacrificale che, pur di rispettare la volontà del Padre, va incontro alla sua condanna con estrema sofferenza.

Passando, infine, ai Racconti Pasquali, si può dire che si tratta di quattro scene che culminano nel primo finale del Vangelo (*Gv 20:30-31*). Essi sono:

1. il ritrovamento della tomba vuota da parte di Maria di Magdala e, a seguire, di Giovanni e Pietro (*Gv 20:1 – 10*);
2. l'apparizione di Gesù Risorto a Maria di Magdala (*Gv 20:11 – 18*);
3. la prima apparizione di Gesù Risorto ai suoi discepoli (*Gv 20:19 – 23*);
4. la seconda apparizione di Gesù Risorto ai suoi seguaci, tra cui stavolta è presente anche Tommaso (*Gv 20:24 – 29*).

Tali scene, secondo alcuni critici, possono essere raggruppate per coppie a seconda della loro ambientazione e del numero dei personaggi coinvolti. In questo modo:

1. la prima coppia comprende le scene 1 e 2, le quali si svolgono nel sepolcro con il coinvolgimento di singoli individui;
2. la seconda coppia, invece, comprende le scene 3 e 4, le quali si svolgono in casa alla presenza di una collettività di persone.

Indipendentemente dallo schema narrativo di riferimento, i motivi di fondo restano sempre gli stessi: il vedere e il credere. In particolare, per l'Evangelista, credere in Gesù significa riconoscerne la presenza viva e salvifica al di là della mera presenza fisica. È partendo da questo messaggio di riferimento che nel capitolo 20 si possono individuare diverse tappe della fede, che partono dal vedere per credere e culminano nel credere per vedere, come testimoniato dall'alternarsi dei verbi βλέπω (che designa una semplice visione materiale), θεωρέω (che indica una visione più attenta delle cose, ossia una osservazione analitica), Θεασθαι (che rimanda alla visione contemplata) e ὁράω (che allude alla visione profonda).

d. La chiusura

Il Quarto Vangelo, come ho ripetuto più volte, presenta due finali:

- il primo, definito teologico (*Gv* 20:30 – 31), consiste in una breve considerazione conclusiva che segnala lo scopo e la prospettiva dell'autore;
- il secondo, definito letterario (in *Gv* 21: 24 – 25), invece, segue una trattazione più lunga (*Gv* 21: 1 – 23) che, parlando di una terza apparizione di Gesù ai discepoli, getta le basi per la riflessione sul futuro della chiesa e del mondo.

È proprio alla luce dei contenuti che, a mio parere, si può collocare la vera e propria chiusura del Quarto Vangelo al capitolo 21 dello stesso. Infatti, per quanto questa parte dello scritto potrebbe sembrarci una semplice appendice, si tratta in realtà di un epilogo ben strutturato, mediante il quale il lettore può scoprirsi egli stesso un partecipe attivo della testimonianza del Messia, il quale vive e regna al di là del tempo e dello spazio. Tale opinione, ampiamente argomentata da Brown e da Leon – Dufour, tuttavia, è stata ampiamente criticata da altri studiosi, primo fra tutti Lonardi. Quest'ultimo, in particolare, sostiene che il capitolo 21 non porti a nessuna conclusione ecclesiologica e non guardi tanto al futuro della chiesa, quanto piuttosto all'affermazione del primato petrino su quello giovanneo. Tale concezione, secondo me, è semplicistica e banalizzante, tanto più che riduce la firma di Giovanni evangelista (*Gv* 21:24) a quella che Lonardi stesso definisce una sorta di annotazione notarile.

I destinatari del Quarto Vangelo e le finalità dell'opera

Nel *Canone Muratoriano* si legge:

Il quarto Vangelo è quello di Giovanni, uno dei discepoli. Poiché i suoi condiscipoli e i vescovi lo esortavano (a scrivere), disse loro: «digiunate con me tre giorni a cominciare da oggi, e quello che sarà stato rivelato a ciascuno di noi, ce lo racconteremo l'un l'altro». Quella stessa notte, fu rivelato ad Andrea, uno degli apostoli, che doveva essere Giovanni a scrivere tutto sotto il suo nome, ma con l'approvazione di tutti (...).

Allo stesso modo, Clemente Alessandrino scrive:

Quanto a Giovanni, l'ultimo (degli Evangelisti), vedendo che le cose corporali erano state esposte nei Vangeli (sinottici), spinto dai suoi discepoli e divinamente ispirato, compose un Vangelo spirituale.

(*Hist. Eccl.* VI, 7)

Presentandosi associato a un gruppo di discepoli e credenti come lui, si può desumere che i destinatari del Quarto Vangelo siano, anzitutto, coloro che appartengono alla prima comunità giovannea. Giovanni, insomma, scrive per tutti quelli che lo seguono nella duplice finalità formativa ed apologetica. Tutto ciò è assolutamente coerente con l'ampio utilizzo nell'opera della prima persona plurale (si pensi, solo per citare qualche esempio, a *Gv* 1:14, 16, *Gv* 9: 4, 31 e *Gv* 21:24).

Tuttavia, come affermato da Mannucci, la comunità giovannea tende sin dai suoi primordi ad evolvere in circoli più ampi, fino a trasformarsi in gruppi di individui sempre più numerosi e variegati. Questo ci induce a pensare che l'intenzione dell'Evangelista possa essere già da principio quella di rendere la testimonianza di Gesù ad una chiesa in fase di crescita e di sviluppo, che travalica i limiti del tempo e dello spazio. Quanto detto, in effetti, trova una giustificazione valida anche nel testo, se si pensa che all'utilizzo del noi si accompagna sovente quello del voi (un esempio su tutti è *Gv* 20:31).

La seconda persona plurale, però, ha un valore ben più complesso di questo: essa, infatti, è la dimostrazione che l'evangelista desidera raggiungere anche tutta una serie di comunità apostoliche che si sviluppano e si svilupperanno al di fuori della cosiddetta chiesa spirituale, fino ad estendersi all'intera umanità. Il Quarto Vangelo, in questo modo, rivela anche uno scopo missionario: si tratta di un vero e proprio invito alla fede rivolto a tutti, inclusi coloro che ancora non credono.

La questione dell'antisemitismo giovanneo

Nell'ambito degli studi biblici si è sviluppato un acceso dibattito circa il rapporto tra il Quarto Vangelo e il giudaismo relativo al presunto antisemitismo giovanneo. La questione, magistralmente trattata da Pesch, ruota intorno al fatto che in Giovanni può essere rintracciata una polemica piuttosto aspra contro i cosiddetti Giudei, i quali sembrano essere nominati sempre con un certo disprezzo. Leggendo il testo, in effetti, si nota che il termine *Ἰουδαῖ*, che ricorre ben 70 volte, ha davvero una connotazione denigratoria, mentre la parola *Ἰσραήλ*, che ad esso viene contrapposta, assume sempre un significato positivo. Si pensi, solo per fare alcuni esempi, a *Gv* 5:18, *Gv* 7:13, *Gv* 9:22 o *Gv* 19:38 e, soprattutto, al seguente passo:

Disse loro [ai Giudei] Gesù: <<Se Dio fosse vostro padre, mi amereste, perché È da Dio sono uscito e vengo; non sono venuto da me stesso, ma lui mi ha mandato. Per quale motivo non comprendete il mio linguaggio? Perché non date ascolto alla mia parola. Voi avete per padre il diavolo e volete compiere i desideri del padre vostro. Egli era omicida fin da principio non stava saldo nella verità, perché in lui non c'è verità. Quando dice il falso, dice che è suo, perché è menzognero e padre della menzogna. A me, invece, voi non credete, perché dico la verità. Chi di voi può dimostrare che ho peccato? Se dico la verità perché non mi credete? Chi è da Dio ascolta le parole di Dio. Per questo voi non ascoltate: perché non siete da Dio>>. Gli risposero i Giudei: <<Non abbiamo forse ragione di dire che tu sei un Samaritano e un indemoniato?>> Rispose Gesù: <<Io non sono indemoniato: io onoro il Padre mio, ma voi non onorate me. Io non cerco la mia gloria; vi è chi la cerca, e giudica. In verità, in verità io vi dico: se uno osserva la mia parola, non vedrà la morte in eterno>>. Gli dissero allora i Giudei: <<Ora sappiamo che sei indemoniato. Abramo è morto, come anche i profeti, e tu dici: "Se uno osserva la mia parola, non sperimenterà la morte in eterno". Chi credi di essere?>>. Rispose Gesù: <<Se io glorificassi me stesso, la mia gloria sarebbe nulla. Chi mi glorifica è il Padre mio,

del quale voi dite: “ È nostro Dio!”, e non lo conoscete. Io invece lo conosco. Se dicessi che non lo conosco, sarei come voi: un mentitore. Ma io conosco e osservo la sua parola. Abramo, vostro padre, esultò nella speranza di vedere il mio giorno; lo vide e fu pieno di gioia>>. Allora i Giudei dissero: <<Non hai ancora cinquant’anni e hai visto Abramo?>>. Rispose Gesù: <<In verità, in verità io vi dico: prima che Abramo fosse, Io Sono>>. Allora raccolsero delle pietre per gettarle contro di lui; ma Gesù si nascose e uscì dal tempio.

(Gv 8:42-59)

Di contro, abbiamo, ad esempio:

Egli è colui del quale ho detto: <<Dopo di me viene un uomo che è avanti a me, perché era prima di me>>. Io non lo conoscevo, ma sono venuto a battezzare nell’acqua, perché egli fosse manifestato a Israele.

(Gv 1:30-31)

Gesù intanto, visto Natanaele che gli veniva incontro, disse di lui: <<Ecco davvero un Israelita in cui non c’è falsità>>.

(Gv 1:47)

Il ritratto delineato dei Giudei è evidentemente cupo: essi sono animati da un’implacabile volontà persecutoria ed omicida verso Gesù e i suoi discepoli, ragion per cui sono oltremodo temuti. Tutto ciò, evidentemente, va ben oltre gli scontri con i farisei e gli scribi, di cui si parla nei Sinottici.

Purtroppo, l’idea dell’antisemitismo giovanneo, sostenuta ad esempio da Brown, Culpepper, Goldhagen, Lincoln, Ashton, Reinhartz e Hakola, ha veicolato un vero e proprio insegnamento di disprezzo verso il mondo ebraico, per ricordare un’espressione di Isaac. Come spiega dettagliatamente Adinolfi, infatti, gli ebrei sono stati a lungo additati come un <<popolo deicida, meschino, carnale, ripudiato da Dio, privato dell’elezione, dell’alleanza, della terra – il tutto a beneficio, per così dire, della nuova moglie... la Chiesa>>.

Chiaramente, tutte le chiese di matrice cristiana hanno ripudiato tale visione, preoccupandosi di chiarire che in Giovanni i principali elementi simbolici e istituzionali del giudaismo non vengono negati, bensì riletti e trasformati alla luce di Gesù Cristo. La stessa Pontificia Commissione Biblica, in un ampio documento dal titolo *Il popolo ebraico e le sue Sacre Scritture nella Bibbia cristiana*, sostiene quanto segue:

A proposito degli ebrei, il Quarto Vangelo contiene l'affermazione più positiva in assoluto, ed è Gesù stesso a pronunciarla nel suo dialogo con la samaritana: <<La salvezza viene dai giudei.>> (Gv 4:22).

A questo aggiunge:

Nel Vangelo l'aspetto polemico è secondario. Ciò che è di fondamentale importanza è la rivelazione del "Dono di Dio" (Gv 4:10; 3:16), offerto a tutti in Gesù Cristo, specialmente a coloro che l'hanno trafitto (Gv 19:37).

Tali affermazioni, in ogni caso, non sono bastate per mettere a tacere la questione. Al contrario, esse hanno alimentato la già diffusa tendenza interpretativa, nota come schema sostitutivo, secondo cui con il Quarto Vangelo tutto ciò che di santo avevano i giudei si è trasferito definitivamente in Gesù.

Sinceramente, credo che la diatriba non possa mai estinguersi se si continua a prescindere dal contesto in cui il Vangelo di Giovanni è andato a formarsi. Come sottolinea Cunningham, infatti, il Quarto Vangelo ha visto la luce in un periodo storico molto delicato per la comunità giovannea, segnato dall'espulsione dalla sinagoga locale e da una conseguente emarginazione da parte dei loro fratelli ebrei. Tale situazione ha creato inevitabilmente una reazione irritata da parte dei giudei – cristiani, costretti a chiudersi in sé stessi fino ad assumere una fisionomia di tipo settario. A partire da questo vissuto, quelle che sembrano delle accuse antisemite possono essere rilette come l'espressione di un malcontento circostanziato, eppure tanto profondo da essere persino proiettato, in modo anacronistico, al tempo del ministero di Gesù. In questo modo, come sottolinea il già citato Adinolfi, la polemica di Giovanni non è diretta agli ebrei in generale, di qualunque luogo e di ogni tempo, bensì alla comunità ebraica della sua zona, che emarginava la comunità giovannea al punto che quest'ultima si vide costretta ad elaborare un'identità propria, non più giudaica.

A questa visione, Unnick e Robinson aggiungono la possibilità che l'accusa ai giudei possa essere funzionale anche alla luce della finalità missionaria del Quarto Vangelo. Il linguaggio antisemita, pertanto, sarebbe giustificato dalla necessità di controbattere alla propaganda giudaica e tenderebbe, in ultima istanza, a convertire gli ebrei della diaspora. Tale visione, evidentemente, è coerente con il fatto che lo scritto giovanneo dimostra un'apertura nei confronti di tutta l'umanità, verso la quale Gesù si pone in qualità di salvatore universale (si pensi, ad esempio, a *Gv* 1:29 e *Gv* 3:17).

Brevi considerazioni conclusive

Il Vangelo di Giovanni, per quanto appaia come uno scritto apparentemente semplice, è uno dei testi più complessi del Nuovo Testamento, forse secondo alla sola Apocalisse giovannea. Ecco, allora, che per comprenderlo pienamente occorre un'analisi dell'opera estremamente accurata, che si estende oltre i contenuti narrati, fino ad inquadrarne l'ambiente di origine, le modalità di sviluppo, la forma letteraria e il rapporto con i Sinottici.

Ovviamente, questo tipo di indagine non deve allontanare dal messaggio di fondo, che è quello della rivelazione divina che culmina in Gesù Cristo. Come lo stesso Giovanni afferma, infatti, Gesù è la via, la verità e la vita (*Gv* 14:6), ossia la sola chiave per comprendere Dio e il suo progetto.

PARTE III

IL PROLOGO GIOVANNEO

Il testo del Prologo

Come riportato in precedenza, il Vangelo di Giovanni si apre con un Prologo di diciotto versi che, per caratteristiche di forma e contenuto, si presentano come una delle pagine più note, sublimi e complesse del Nuovo Testamento. Non a caso, l'analisi di questo passo ha messo in difficoltà molteplici studiosi, a partire dallo stesso Sant'Agostino, il quale umilmente riconosce:

Come potrò spiegare il passo del Vangelo che abbiamo letto: <<In principio era il Verbo...>> dato che l'uomo non può penetrarne il significato?

(Omelia I, 1)

Il discorso si fa ancora più spinoso se si pensa che l'indagine testuale si fonda inevitabilmente su versioni tradotte e riadattate di un elaborato talmente antico che le sue caratteristiche originali sembrano ormai perdute tra innumerevoli versioni manoscritte.

In ogni caso, per arginare il rischio di operare su un testo che presumibilmente ha poco o nulla a che vedere con quello di partenza, è certamente utile prendere in considerazione la *Bibbia dei LXX* o *Septuaginta* e la *Vulgata Latina*, ossia le più antiche traduzioni approvate delle Sacre Scritture. Chiaramente, per questioni di praticità, si può optare anche per talune traduzioni in lingua moderna verosimilmente affidabili, come possono essere per noi italiani la CEI 2008, la Nuova Riveduta e la Nuova Diodati, solo per citarne alcune. Di seguito, a titolo informativo, si riporta il Prologo Giovanneo così com'è scritto in queste fonti.

a. Il testo greco (Merk)

1.

1 Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος, καὶ ὁ Λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν, καὶ Θεὸς ἦν ὁ Λόγος.

2 οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν Θεόν.

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

4 ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων·

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

6 Ἐγένετο ἄνθρωπος ἀπεσταλμένος παρὰ Θεοῦ, ὄνομα αὐτῷ Ἰωάννης·

7 οὗτος ἦλθεν εἰς μαρτυρίαν, ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός, ἵνα πάντες πιστεύσωσιν δι' αὐτοῦ.

8 οὐκ ἦν ἐκεῖνος τὸ φῶς, ἀλλ' ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός.

9 ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον.

10 Ἐν τῷ κόσμῳ ἦν, καὶ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω.

11 εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν, καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον.

12 ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν, ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα Θεοῦ γενέσθαι, τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ,

13 οἳ οὐκ ἐξ αἱμάτων οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκὸς οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρὸς ἀλλ' ἐκ Θεοῦ ἐγεννήθησαν.

14 Καὶ ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός, πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας·

15 Ἰωάννης μαρτυρεῖ περὶ αὐτοῦ καὶ κέκραγεν λέγων· Οὗτος ἦν ὃν εἶπον· Ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἔμπροσθέν μου γέγονεν, ὅτι πρῶτός μου ἦν·

16 ὅτι ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν, καὶ χάριν ἀντὶ χάριτος·

17 ὅτι ὁ νόμος διὰ Μωϋσέως ἐδόθη, ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο.

18 Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε· μονογενὴς Θεὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς ἐκεῖνος ἐξηγήσατο.

b. Il testo latino (Merk)

1

1 In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum.

2 Hoc erat in principio apud Deum.

3 Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil, quod factum est;

4 in ipso vita erat, et vita erat lux hominum,
5 et lux in tenebris lucet, et tenebrae eam non comprehenderunt.
6 Fuit homo missus a Deo, cui nomen erat Ioannes;
7 hic venit in testimonium, ut testimonium perhiberet de lumine, ut omnes crederent per illum.
8 Non erat ille lux, sed ut testimonium perhiberet de lumine.
9 Erat lux vera, quae illuminat omnem hominem, veniens in mundum.
10 In mundo erat, et mundus per ipsum factus est, et mundus eum non cognovit.
11 In propria venit, et sui eum non receperunt.
12 Quotquot autem acceperunt eum, dedit eis potestatem filios Dei fieri, his, qui credunt in nomine eius,
13 qui non ex sanguinibus neque ex voluntate carnis neque ex voluntate viri, sed ex Deo nati sunt.
14 Et Verbum caro factum est et habitavit in nobis; et vidimus gloriam eius, gloriam quasi Unigeniti a Patre, plenum gratiae et veritatis.
15 Ioannes testimonium perhibet de ipso et clamat dicens: “ Hic erat, quem dixi: Qui post me venturus est, ante me factus est, quia prior me erat ”.
16 Et de plenitudine eius nos omnes accepimus, et gratiam pro gratia;
17 quia lex per Moysen data est, gratia et veritas per Iesum Christum facta est.
18 Deum nemo vidit umquam; unigenitus Deus, qui est in sinum Patris, ipse enarravit.

c. La traduzione italiana CEI 2008

Giovanni 1

1 In principio era il Verbo,
il Verbo era presso Dio
e il Verbo era Dio.
2 Egli era in principio presso Dio:
3 tutto è stato fatto per mezzo di lui,
e senza di lui niente è stato fatto di tutto ciò che esiste.
4 In lui era la vita
e la vita era la luce degli uomini;
5 la luce splende nelle tenebre,
ma le tenebre non l'hanno accolta.

6 Venne un uomo mandato da Dio
e il suo nome era Giovanni.

7 Egli venne come testimone
per rendere testimonianza alla luce,
perché tutti credessero per mezzo di lui.

8 Egli non era la luce,
ma doveva render testimonianza alla luce.

9 Veniva nel mondo
la luce vera,
quella che illumina ogni uomo.

10 Egli era nel mondo,
e il mondo fu fatto per mezzo di lui,
eppure il mondo non lo riconobbe.

11 Venne fra la sua gente,
ma i suoi non l'hanno accolto.

12 A quanti però l'hanno accolto,
ha dato potere di diventare figli di Dio:
a quelli che credono nel suo nome,

13 i quali non da sangue,
né da volere di carne,
né da volere di uomo,
ma da Dio sono stati generati.

14 E il Verbo si fece carne
e venne ad abitare in mezzo a noi;
e noi vedemmo la sua gloria,
gloria come di unigenito dal Padre,
pieno di grazia e di verità.

15 Giovanni gli rende testimonianza
e grida: «Ecco l'uomo di cui io dissi:
Colui che viene dopo di me
mi è passato avanti,
perché era prima di me».

16 Dalla sua pienezza
noi tutti abbiamo ricevuto
e grazia su grazia.

17 Perchè la legge fu data per mezzo di Mosè,
la grazia e la verità vennero per mezzo di Gesù Cristo.

18 Dio nessuno l'ha mai visto:
proprio il Figlio unigenito,
che è Dio ed è nel seno del Padre,
lui lo ha rivelato.

d. La traduzione italiana nella Nuova Diodati (2003)

Giovanni 1

La Parola fatta carne

1 Nel principio era la Parola e la Parola era presso Dio, e la Parola era Dio. 2 Egli (*la Parola*) era nel principio con Dio. 3 Tutte le cose sono state fatte per mezzo di lui (*la Parola*), e senza di lui nessuna delle cose fatte è stata fatta. 4 In lui era la vita, e la vita era la luce degli uomini. 5 E la luce risplende nelle tenebre e le tenebre non l'hanno compresa. 6 Vi fu un uomo mandato da Dio, il cui nome *era* Giovanni. 7 Questi venne come testimone per rendere testimonianza alla luce, affinché tutti credessero per mezzo di lui; 8 egli non era la luce, ma *fu mandato* per rendere testimonianza della luce. 9 Egli (*la Parola*) era la luce vera, che illumina ogni uomo che viene nel mondo. 10 Egli (*la Parola*) era nel mondo, e il mondo fu fatto per mezzo di lui, ma il mondo non lo ha conosciuto. 11 Egli è venuto in casa sua, e i suoi non lo hanno ricevuto, 12 ma a tutti coloro che lo hanno ricevuto, egli ha dato l'autorità di diventare figli di Dio, a quelli cioè che credono nel suo nome, 13 i quali non *sono nati* da sangue, né da volontà di carne, né da volontà di uomo, ma sono nati da Dio. 14 E la Parola si è fatta carne ed ha abitato fra di noi; e noi abbiamo contemplato la sua gloria, come gloria dell'unigenito *proceduto* dal Padre, piena di grazia e di verità.

Testimonianza di Giovanni Battista

15 Giovanni testimoniò di lui e gridò, dicendo: «Questi è colui del quale dicevo: "Colui che viene dopo di me mi ha preceduto, perchè *È* era prima di me"». 16 E noi tutti abbiamo ricevuto dalla sua pienezza grazia sopra grazia. 17 Poiché la legge è stata data per mezzo di Mosè, *ma* la grazia e la verità sono venute per mezzo di Gesù Cristo. 18 Nessuno ha mai visto Dio; l'unigenito Figlio, che è nel seno del Padre, è colui che lo ha fatto conoscere.

e. La traduzione italiana nella Nuova Riveduta (2006)

Giovanni 1

Prologo

1 Nel principio era la Parola, la Parola era con Dio, e la Parola era Dio. 2 Essa era nel principio con Dio. 3 Ogni cosa è stata fatta per mezzo di lei; e senza di lei neppure una delle cose fatte è stata fatta. 4 In lei era la vita, e la vita era la luce degli uomini. 5 La luce splende nelle tenebre, e le tenebre non l'hanno sopraffatta. 6 Vi fu un uomo mandato da Dio, il cui nome era Giovanni. 7 Egli venne come testimone per rendere testimonianza alla luce, affinché tutti credessero per mezzo di lui. 8 Egli stesso non era la luce, ma venne per rendere testimonianza alla luce. 9 La vera luce che illumina ogni uomo stava venendo nel mondo. 10 Egli era nel mondo, e il mondo fu fatto per mezzo di lui, ma il mondo non l'ha conosciuto. 11 È venuto in casa sua e i suoi non l'hanno ricevuto; 12 ma a tutti quelli che l'hanno ricevuto egli ha dato il diritto di diventare figli di Dio, a quelli cioè che credono nel suo nome, 13 i quali non sono nati da sangue, né da volontà di carne, né da volontà d'uomo, ma sono nati da Dio. 14 E la Parola è diventata carne e ha abitato per un tempo fra di noi, piena di grazia e di verità; e noi abbiamo contemplato la sua gloria, gloria come di unigenito dal Padre. 15 Giovanni gli ha reso testimonianza, esclamando: «Era di lui che io dicevo: "Colui che viene dopo di me mi ha preceduto, perché era prima di me. 16 Infatti, dalla sua pienezza noi tutti abbiamo ricevuto grazia su grazia"». 17 Poiché la legge è stata data per mezzo di Mosè; la grazia e la verità sono venute per mezzo di Gesù Cristo. 18 Nessuno ha mai visto Dio; l'unigenito Dio, che è nel seno del Padre, è quello che l'ha fatto conoscere.

L'indagine sul Prologo

Il Prologo Giovanneo, dunque, costituisce una delle pagine più discusse dell'intero Nuovo Testamento. Non a caso, dello stesso abbiamo un numero pressoché innumerevole di commenti, omelie e *scholia*, i primi dei quali, come riportato dagli studi di Biguzzi, risalirebbero già ad un'epoca di poco successiva alla morte dell'apostolo. In ogni caso, tra i contributi più noti e più antichi in nostro possesso, vale la pena menzionare quelli in greco di

Origene di Alessandria, Giovanni Crisostomo e Nonno di Panopoli, quelli in siriano di Efrem di Nisibi e Gregorio Barnabeo nonché quelli in latino di Agostino d'Ipbona, Gregorio Magno, Tommaso d'Aquino e San Bonaventura. Certamente, sono molto apprezzati anche il lavoro di Eracleone, che costituisce un punto di riferimento per lo gnosticismo, e l'opera di Meister Eckhart, giunta fino a noi dopo l'oblio di molti secoli.

Alla base di tanto interesse, ritengo possano essere identificati almeno quattro motivi fondamentali, vale a dire:

- la questione dell'origine;
- la questione della forma (o della struttura);
- la questione dei contenuti;
- la questione del rapporto con il resto del Vangelo.

a. La questione dell'origine

Il Prologo di Giovanni compare, interamente o parzialmente, in moltissimi manoscritti antichi del Nuovo Testamento. Lo ritroviamo, ad esempio, nei Papiri Bodmer II (P⁶⁶) e Bodmer XV (P⁷⁵), come pure in una gran quantità di codici greci, primi fra tutti gli ormai noti onciali 01 (il Codice Sinaitico), 02 (il Codice Alessandrino), 03 (il Codice Vaticano) e 05 (il Codice di Beza – Cantabrigese). Questo dimostra che il passo in oggetto non solo costituisce una parte integrante del Quarto Vangelo, ma anche che lo è sin dalle prime edizioni in nostro possesso.

Ciò nonostante, per forma e contenuti, non si può escludere la possibilità che il Prologo Giovanneo faccia eco a uno scritto antecedente né che possa essere un'aggiunta successivamente apposta al resto dell'opera. È proprio per queste ragioni che la critica moderna e contemporanea, partendo da un'attenta analisi del testo, tende a muoversi perlopiù a sostegno della cosiddetta ipotesi diacronica.

Secondo l'ipotesi diacronica, il Prologo presenta delle caratteristiche tali per cui potrebbe costituire il riadattamento di un testo altro, verosimilmente un inno, estraneo all'intero *corpus* biblico. Tale elaborato di partenza, come definito da alcuni, sarebbe con ogni probabilità una composizione primitiva, forse di origine giudaica o precristiana, se stiamo a quanto sostenuto, solo per citarne alcuni, da Dodd, Gordley e Hengel. Tuttavia, se pensiamo, ad esempio, ai contributi di Bultmann, Leon – Dufour e Irigoin, non si può neppure escludere che possa

trattarsi di una produzione contemporanea o di poco successiva alla primissima stesura del Vangelo di Giovanni, verosimilmente di provenienza gnostica o ellenistica. Anche Haenchen, Brown e Kysar si muovono su questa scia di pensiero, ma sostengono che l'elaborato di partenza andrebbe individuato in un testo comunemente in uso presso la stessa comunità giovannea, probabilmente un Salmo. Questi ed altri lavori, per un totale di una quarantina di proposte diverse, sono tutti citati da Theobald, a cui va riconosciuto il merito di definire lo *status quaestionis* della ricerca storico - critica sul Prologo Giovanneo fino, addirittura, al 1987.

In tutta sincerità, ritengo che i contributi che si muovono a sostegno dell'ipotesi diacronica, sebbene ammirevoli dal punto di vista delle energie spese, siano meno utili di quanto auspicato da chi li ha svolti. Essi, infatti, fanno leva su un impianto probatorio estremamente debole, basato su semplici indizi o supposizioni che si rivelano utili esclusivamente ai fini della riflessione logico - deduttiva, la quale non necessariamente conduce a conclusioni veritiere o affidabili. In altre parole, l'ipotesi diacronica non poggia su alcuna prova o indizio oggettivo né su altri elementi che siano effettivamente in grado di dimostrare, senza ombra di dubbio, che quella dell'elaborato di partenza sia qualcosa in più di una mera supposizione.

Di fronte a questo scenario, ritengo assolutamente utile, se non addirittura necessario, che la critica volga a una rivalutazione dell'ipotesi sincronica, che oggi trova in Festugière uno dei suoi massimi sostenitori. L'ipotesi sincronica è un invito a considerare il Prologo come una produzione originale, non necessariamente indipendente dall'influenza di altri testi ma certamente riconducibile nella sua interezza alla stessa mano che ha scritto il Quarto Vangelo. In questo modo, essa si pone come un caloroso invito a leggere il testo così com'è attualmente, riconoscendone la relazione di assoluta coerenza e continuità con il resto della produzione giovannea, senza perdersi a scavare ossessivamente nel suo passato. Tutto ciò è fondamentale non solo per riconoscere la natura ispirata del Prologo, ma anche per non perderne di vista il valore teologico. In questo senso, le tonalità poetiche non fanno altro che amplificare le potenzialità del passo, mentre la prosa ritmica contribuirebbe a fissarne le tematiche di fondo.

b. La questione della forma

Se anche i sostenitori dell'ipotesi diacronica non sono riusciti a dimostrare con certezza l'esistenza di un elaborato di partenza, bisogna comunque dargli merito per il fatto che, dai

loro sforzi, sono scaturiti una serie di modelli di riferimento utili non solo per cogliere le principali tematiche trattate nel Prologo, ma anche per delinearne con maggior chiarezza la struttura.

Una proposta interessante, in questo senso, è quella sostenuta da Gese ed Hengel, i quali individuano nel testo il modello di una struttura poetica di tipo sostanzialmente monotematico. In questo caso, il Prologo viene suddiviso in più strofe portanti che, tolte due espansioni, rimandano sempre e comunque alla medesima questione teologica di fondo: quella del *Logos – Verbum*.

MODELLO DI STRUTTURA POETICA MONOTEMATICA		
(Gese, Hengel et al.)		
<i>Versetti</i>	<i>Classificazione stilistica</i>	<i>Classificazione tematica</i>
1 – 3b	Prima strofa “A”	Questione del <i>Logos – Verbum</i>
3c – 5 + 9	Seconda strofa “B”	Questione del <i>Logos – Verbum</i>
6 – 8	Espansione 1	Giovanni Battista
10 – 11	Terza strofa “C”	Questione del <i>Logos – Verbum</i>
12 – 13	Quarta strofa “D”	Questione del <i>Logos – Verbum</i>
14 + 16	Quinta strofa “E”	Questione del <i>Logos – Verbum</i>
15	Espansione 2	Giovanni Battista
17 – 18	Sesta strofa “F”	Questione del <i>Logos – Verbum</i>

Anche Leon – Dufour adotta una suddivisione in strofe ma il suo tentativo, pur non tralasciando totalmente l’aspetto tematico, si rivolge più propriamente alla prosodia del testo greco. In questo modo, ci troviamo di fronte a un’articolazione fondamentale del Prologo in due parti, ciascuna delle quali comprende le tre componenti di strofa, mesodo e antistrofa.

MODELLO DI STRUTTURA POETICA “TIPO LIRICA GRECA”			
(Leon – Dufour)			
Versetti	Classificazione stilistica		Classificazione tematica
1 – 3ab	Prima Parte	Strofa “A”	Il <i>Logos</i> nella sua sovra - esistenza
3c – 5		Mesodo “B”	Luce di vita, il <i>Logos</i> risplende
6 – 8		Antistrofa “A ¹ ”	La testimonianza di Giovanni
9 – 13	Seconda Parte	Strofa “C”	Il <i>Logos</i> incontro agli uomini
14		Mesodo “D”	Il <i>Logos</i> glorioso in Gesù Cristo
15 – 18		Antistrofa “C ¹ ”	Gesù Cristo ha rivelato il Dio invisibile

Un’alternativa interessante alla proposta di Leon – Dufour è quella di Gordley, che ritiene di poter rintracciare nel Prologo Giovanneo l’esempio di un’innodia didattica ebraica. In questo modo, egli riconosce una composizione di sette strofe, con l’aggiunta di tre interventi redazionali.

MODELLO DI STRUTTURA POETICA “TIPO INNODIA DIDATTICA EBRAICA”		
(Gordley)		
Versetti	Classificazione stilistica	Classificazione tematica
1 – 2	I strofa	La parola con Dio
3 – 4	II strofa	La parola e la creazione
5 + 9	III strofa (con interruzione)	La parola nel mondo
6 – 8	Primo interludio	Giovanni Battista
10 – 11	IV strofa	Il rigetto della parola nella storia
12 - 13	V strofa	La ricezione della parola nella storia
14	VI strofa	L’esperienza della comunità della parola incarnata
15	Secondo interludio	Giovanni Battista
16 – 17	VII strofa	La ricezione da parte della comunità della grazia mediante Gesù Cristo
18	Spiegazione e sommario editoriale	<i>(denominazione mancante)</i>

Rispetto ai contributi precedenti, quello di Durand e Braun risulta certamente meno complesso. I due studiosi, infatti, si limitano a una divisione del testo in sole tre parti, cosa che permette di dare maggior risalto alla questione teologica. Ciò che emerge, infatti, è una cosiddetta griglia teologicamente perfetta, come definita dagli stessi autori, a partire dalla quale il *Logos – Verbum* si esprime pienamente nei suoi aspetti dell'essere e dell'agire.

MODELLO DI STRUTTURA TEMATICA SEMPLICE		
(Durand, Braun et al.)		
Versetti	Classificazione stilistica	Classificazione tematica
1 – 5	Parte I	Questione del <i>Logos – Verbum</i> Il Verbo increato
6 – 13	Parte II	Questione del <i>Logos – Verbum</i> Il Verbo manifestato ai giudei
14 – 18	Parte III	Questione del <i>Logos – Verbum</i> Il Verbo incarnato

Anche Lagrange propone un'operazione simile, ma effettua una suddivisione del Prologo tale per cui ciascuna unità appare dotata di un senso proprio indipendentemente dalle altre.

MODELLO DI STRUTTURA TEMATICA COMPLESSA		
(Lagrange, Nestle – Aland et al.)		
Versetti	Classificazione stilistica	Classificazione tematica
1 – 5	Prima unità di senso	Il Verbo nei suoi rapporti con Dio, il mondo e gli uomini
6 – 8	Seconda unità di senso	Giovanni, il testimone della luce
9 – 13	Terza unità di senso	La luce viene; come è ricevuta
14 – 18	Quarta unità di senso	L'incarnazione del Verbo porta grazia e verità

La tendenza a suddividere il Prologo in unità di senso è ravvisabile anche in Boismard che, tuttavia, cerca di rintracciare un legame logico intercorrente tra le stesse. Per questa ragione, le diverse componenti testuali risultano organizzate in una serie di parallelismi che, presi

nell'insieme, sembrano costituire una figura retorica complessiva di tipo concentrico. Tra gli elementi portanti di tale figura, l'autore menziona i suoi estremi, che si corrisponderebbero esattamente in un riferimento alla condizione del *Logos - Verbum* nella preesistenza, e il suo centro, che racchiuderebbe una indicazione soteriologica altamente specifica.

MODELLO DELLE STRUTTURE CONCENTRICHE		
(Boismard, , Lamouille et al.)		
Versetti	Classificazione stilistica	Classificazione tematica
1 – 2	Unità (a) – estremo iniziale	Il Verbo in Dio
3	Unità (b)	Ruolo nella creazione
4 – 5	Unità (c)	Dono agli uomini
6 – 8	Unità (d)	Testimonianza di Giovanni Battista
9 – 11	Unità (e)	Venuta nel mondo
12 – 13	Unità (f) – centro o fulcro	Attraverso il Verbo incarnato diventiamo figli di Dio
14	Unità (e ¹)	Incarnazione
15	Unità (d ¹)	Testimonianza di Giovanni Battista
16	Unità (c ¹)	Dono agli uomini
17	Unità (b ¹)	Ruolo nella ri – creazione
18	Unità (a ¹) – estremo finale	Il Figlio nel Padre

L'idea che il Prologo proceda seguendo lo schema di una figura retorica complessiva è riscontrabile anche nel modello di struttura a spirale. Tra i primi esponenti di questa ipotesi vi è Lacan, sebbene la sua proposta venga sviluppata più pienamente solo anni dopo, grazie agli studi di De La Potterie. Quest'ultimo, partendo dal contributo del suo predecessore, ha diviso il testo in tre grandi blocchi o tappe, ciascuno dei quali affronta un preciso aspetto del *Logos - Verbum* secondo lo stile tipico di un genere letterario. Ogni blocco o tappa, a sua volta, contiene più livelli di indagine o momenti del medesimo aspetto, il che dimostrerebbe come la questione teologica del *Logos - Verbum* venga affrontata dall'evangelista in maniera gradualmente più dettagliata. È proprio ponendo in parallelo i quattro livelli di ciascuna delle tre tappe che verrebbe a delinearsi un particolare effetto formale, paragonabile a un movimento rotatorio che si stringe tutt'intorno al medesimo Mistero.

MODELLO DELLA STRUTTURA A SPIRALE			
(De La Potterie et al.)			
Versetti	Classificazione stilistica		Classificazione tematica
1 – 5	Prima tappa (genere apocalittico/ sapienziale)	Livello A o momento del principio	Il principio in Dio (vv 1 – 2)
		Livello B o momento del Verbo – Luce	Il Verbo – Luce nelle tenebre (vv 3 – 5a)
		Livello C o momento delle risposte	La risposta delle tenebre (v 5b)
		Livello D o momento dell’oggetto di fede – il Figlio	<i>(vuoto)</i>
6 – 14	Seconda tappa (genere storico)	Livello A o momento del Principio	Il principio nella storia della salvezza (vv 6 – 8)
		Livello B o momento del Verbo – Luce	Il Verbo – Luce vera (v 9)
		Livello C o momento delle risposte	La risposta degli uomini (vv 10 – 12)
		Livello D o momento dell’oggetto di fede – il Figlio	<i>(denominazione mancante, vv 13 – 14)</i>
15 – 18	Terza tappa (genere liturgico)	Livello A o momento del Principio	Il principio tra i credenti (vv 15)
		Livello B o momento del Verbo – Luce	<i>(vuoto)</i>
		Livello C o momento delle risposte	La risposta di noi tutti (v 16)
		Livello D o momento dell’oggetto di fede – il Figlio	<i>(denominazione mancante, vv 17 – 18)</i>

Al contributo di De La Potterie fa eco quello di Manicardi che, in un suo lavoro del 1984, pone le basi di quello che verrà in seguito etichettato come modello della struttura a ondate. Caratteristica di fondo di questa proposta sta nel fatto che la struttura del Prologo Giovanni

è ricondotta a tre movimenti rotatori che si svolgono e si succedono ad offrire tre descrizioni ben distinte e al contempo interconnesse del *Logos – Verbum*.

MODELLO DELLA STRUTTURA A ONDATE			
(Manicardi, 1984)			
Versetti	Classificazione stilistica	Classificazione tematica	
1 – 5	Primo movimento rotatorio	Il Verbo, le sue relazioni fondamentali	Il Verbo e Dio (vv 1 – 2)
			Il Verbo e tutto ciò che esiste (v 3)
			Il Verbo, vita e luce degli uomini, risplende nella tenebra – conflitto con essa (vv 4 – 5)
6 – 13	Secondo movimento rotatorio	La venuta del Verbo come luce nella storia	Giovanni mandato per essere testimone della luce (vv 6 – 8)
			Il Verbo luce vera illumina venendo, non trova accoglienza nel mondo e tra i suoi, ma a chi lo accoglie dà potere di diventare figli di Dio (vv 9 – 13)
14 – 17	Terzo movimento rotatorio	L’incarnazione, la comunità cristiana e il succedersi di due economie del dono di Dio	il Verbo si fa carne e pone la tenda tra noi che, contemplando la sua gloria, riceviamo dalla sua pienezza di grazia vera (amore); questo perché, all’economia mosaica, è succeduta quella “mediante Gesù Cristo” (vv 14 + 16 – 17)
			Giovanni grida anche qui la testimonianza al Verbo incarnato (v 15)
18	Chiusa finale	Solo Gesù è rivelazione di Dio	

Tale proposta è stata ampiamente revisionata dallo stesso autore, il quale arriva a nuove conclusioni nel 1998. Con il suo modello della struttura incrociata, in particolare, egli divide il

Prologo in segmenti tematici che, a loro volta, possono essere raggruppati in una sezione iniziale, una sezione conclusiva e una sezione centrale. Caratteristica propria di quest'ultima sta nel fatto che sarebbe perfettamente rappresentabile come un chiasmo.

MODELLO DELLA STRUTTURA INCROCIATA				
(Manicardi, 1998)				
Versetti	Classificazione stilistica		Classificazione tematica	
1 – 5	Sezione iniziale	(Segmento iniziale)	Le relazioni del Verbo: a Dio, a “il tutto”, agli uomini	
6 – 8	Sezione centrale a chiasmo	Segmento (a)	La testimonianza di Giovanni alla luce	La luce
9 – 13		Segmento (b)	La venuta del Verbo luce	La luce
14		Segmento (b ¹)	L'incarnazione del Verbo	La carne
15		Segmento (a ¹)	La testimonianza di Giovanni al Verbo incarnato	La carne
16 – 17	Sezione conclusiva	(Segmento conclusivo)	Due economie	
18	Sigillo		Gesù rivelazione della realtà divina e del Padre	

A conclusione di questa rapida rassegna, mi sento di affermare che, a mio parere, nessuna delle proposte finora elencate può definirsi pienamente esaustiva. Ciascuna di esse, infatti, presenta punti di forza parimenti a punti di debolezza tali per cui la riflessione sulla questione della forma del Prologo non può dirsi conclusa. In accordo con altri autori, come il già citato Festugière, resto dell'opinione che lo scritto vada preso per come si presenta, senza forzarlo necessariamente in categorie formali che rischiano, inevitabilmente, di depotenziarne il valore teologico.

c. La questione dei contenuti

Come ho già accennato, il Prologo accenna a tutta una serie di concetti specifici, come quelli della vita, della luce, della gloria e della verità, che si riveleranno centrali nell'intera opera

giovannea. Per questa ragione, gran parte della critica lo considera in qualità di un'introduzione che, al contempo, riesce a farsi anche sintesi del Quarto Vangelo. Bultmann, ad esempio, stabilendo un'analogia con la musica, lo definisce una *ouverture* e ancora Segalla, mantenendo questo riferimento, ne parla più espressamente in questi termini:

È una specie di grande sinfonia iniziale, che precede e fa presentire i grandi motivi di fondo che domineranno l'opera che seguirà.

Definizioni come queste sono assolutamente condivisibili ma non esaustive, giacché portano inevitabilmente a perdere di vista quella che è la questione teologica di fondo: il *Logos – Verbum*. Ecco, allora, che il passo non può essere ridotto alla mera anticipazione o al riassunto del Quarto Vangelo e men che meno può essere inteso a mo' di sommario teologico. Come dice Zumstein:

Il prologo ha piuttosto la funzione di stabilire la cornice ermeneutica al cui interno il racconto deve essere letto.

Si collocano sulla medesima linea di pensiero anche Hallyn e Jacques, i quali parlano del Prologo come un discorso pre – faziale. In questo modo:

Esso guida la lettura, protegge il testo dall'incomprensione e dalle interpretazioni erranee.

Alla luce di queste posizioni, ritengo che il Prologo sia più propriamente l'espressione del fondamento dell'intero Quarto Vangelo, il che trova nella questione del *Logos – Verbum* la sua massima rappresentazione. Non a caso, tutti gli specifici concetti menzionati, come pure i riferimenti a Giovanni Battista, sono sempre riportati in funzione del loro rapporto con il *Logos – Verbum* stesso. È così che comprendere il senso del *Logos – Verbum* diventa una priorità per la corretta esegesi dell'intero passo e, con esso, di tutta l'opera giovannea. Riprendendo le parole di Destro e Pesce:

Il Prologo è una rappresentazione integrale del sistema concettuale e simbolico che soggiace a tutta la narrazione successiva. Il Prologo e la narrazione che segue sono, nell'intento del redattore, la medesima cosa, presentata però mediante due mezzi espressivi profondamente differenti. Il primo è una traduzione della narrazione in un sistema concettuale, la seconda è la

trasposizione del sistema concettuale in racconto. Il primo è lo spaccato del progetto, la seconda ne è la presentazione in pianta.

In chiusura di quanto detto, mi sembra evidente che ciascun dibattito sui contenuti del Prologo non può che finire per essere ricondotto ad un dibattito sul senso del *Logos – Verbum*, un concetto di tale portata da dedicargli una trattazione specifica nel corso del presente elaborato.

d. La questione del rapporto con il resto del Vangelo

Come si è visto in precedenza, i sostenitori dell'ipotesi diacronica tendono a considerare il Prologo Giovanneo come una produzione per certi versi indipendente dal resto del Vangelo. Al di là dell'esistenza di un elaborato di partenza a cui si richiamerebbe, in effetti, c'è da riconoscere che il passo in questione ha una tonalità poetica, mentre la restante parte dell'opera ha un carattere narrativo. Inoltre, in esso mancano il riferimento ad alcune tematiche importanti, tra cui quella dei segni (σημεία), come pure alcuni termini tipici del vocabolario giovanneo, primi fra tutti quelli relativi al vedere (βλέπω, θεωρεω, θεασθαι e ὁράω). Viceversa, sono presenti parole che non ritornano successivamente, ad esempio pleroma (πληρώμα). Infine, alcuni critici sottolineano pure che nel Prologo il vocabolo λόγος figura con la *lambda* in maiuscolo, cosa che non avviene mai quando compare altrove nel Quarto Vangelo.

Sinceramente, anche in questo caso, mi sento di sollevare alcune obiezioni per cui, nonostante le sue caratteristiche peculiari, il Prologo non può non essere considerato una parte integrante del Quarto Vangelo, con cui si pone altresì in una relazione di assoluta coerenza e continuità. Partendo dalla tonalità poetica, c'è da dire che se è pur vero che caratterizza solo la prima parte dello scritto giovanneo, è anche vero che essa risulta pienamente giustificata dalla questione teologica di fondo, ossia quella del *Logos – Verbum*, che in questo caso non vuole essere descritto o spiegato, bensì celebrato in tutta la sua solennità sotto il quadro completo della sua rivelazione. Oltre a ciò, è chiaro che una simile modalità d'espressione potrebbe anche avere dei vantaggi pratici, come quello di catturare facilmente l'attenzione del lettore fino a facilitare l'eventuale operazione di memorizzazione del passo. Quest'ultimo fatto non è

così banale o secondario come potrebbe sembrare di primo acchito, se si pensa che tuttora, in contesti come certe logge o colline, in apertura dei lavori, è richiesto di recitare a memoria quantomeno i primi cinque versetti del Quarto Vangelo. Continuando la riflessione, ritengo che la mancata menzione di alcune tematiche importanti della teologia giovannea possa trovare giustificazione già solo in considerazione della brevità del Prologo. Ciò, chiaramente, potrebbe valere anche per l'assenza di alcuni termini tipici del vocabolario di Giovanni. In ogni caso, se anche non fosse questa la ragione, non basterebbe certo l'omissione di suddetti elementi per giustificare un'indipendenza del passo dal resto dello scritto, tanto più che nel Prologo sono comunque presenti temi, espressioni e parole caratteristiche di tutta la produzione giovannea. Vengono riportati, ad esempio, i motivi della luce e della gloria, l'utilizzo del verbo essere con il significato di esistere e, ancora, i termini ζωή, vita, κόσμος, mondo, e ἀλήθεια, verità. Per quanto riguarda la presenza di elementi che non ritornano successivamente, invece, ciò potrebbe essere giustificato dalla necessità di mantenere un discorso alto, celebrativo e solenne, così come si confà alla questione in oggetto. In un contesto simile, menzioni come quella del pleroma, solo per dirne una, assumono certamente un senso proprio e un valore caratteristico, laddove altrove potrebbero risultare decisamente fuori luogo, tanto più se consideriamo la concretezza di certi racconti giovannei. Infine, per quanto riguarda la parola λόγος, c'è da dire che solo nelle più recenti edizioni del Quarto Vangelo essa compare con l'iniziale maiuscola (ad esempio, la vediamo così nella nona edizione del *Novum Testamentum graece et latine* curato dal Merk, come pure nella maggioranza delle traduzioni italiane). In ogni caso, si tratta sempre di una forzatura editoriale se pensiamo che i primi codici della Bibbia sono, come si è già visto, dei manoscritti onciali. Suddetta forzatura non è certo particolarmente grave, se viene ricondotta a una volontà di evidenziare l'importanza del termine all'interno del Prologo; tuttavia, è assolutamente criticabile quando viene strumentalizzata per giustificare una discontinuità del passo con il resto del testo o, ancora, quando viene utilizzata per validare a tutti i costi una particolare interpretazione dello stesso.

Il Prologo Giovanneo in rapporto con l'*incipit* dei Sinottici

Come ho sintetizzato nella tabella che segue, il Prologo Giovanneo appare profondamente diverso dall'*incipit* dei Sinottici sotto molteplici aspetti.

INCIPIT DEI QUATTRO VANGELI			
Vangelo	Versetti	Espressione letteraria	Contenuti
Marco	1 – 8 / 2 – 8 / 1 - 15	Prosa (narrativa)	Personaggi ed eventi (Giovanni, il Precursore; il Battesimo di Yeshua; la tentazione di Satana)
Matteo	1 – 17	Prosa (storiografica)	Personaggi (Genealogia di Yeshua)
Luca	1 – 5	Prosa (epistola)	Scopo del testo (diffusione della buona notizia) e dedica dell'autore (Teofilo)
Giovanni	1 – 18	Poetica (innica)	Questione del <i>Logos – Verbum</i>

Cominciando con Marco, c'è da dire che il suo Vangelo non presenta un'introduzione ben precisa. Alcuni critici fissano il suo inizio al primo versetto, mentre altri, guardando a quest'ultimo come a un titolo, la rimandano direttamente al secondo. Allo stesso modo, per quanto riguarda la sua fine, certuni la fissano al versetto otto, mentre cert'altri al quindici. Nel primo caso, la ragione è legata ad una volontà di mettere in una posizione di rilievo la figura di Giovanni Battista, la cui autorevolezza viene peraltro rimarcata da un chiaro riferimento alle Scritture (*Is 40:3*); nel secondo, invece, la scelta è motivata dalla presenza al versetto 1 e al versetto 15 dello stesso termine, *εὐαγγελίου*, che fungerebbe quasi da sigillo.

Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ χριστοῦ. 2 Καθὼς γέγραπται ἐν τῷ Ἠσαΐα τῷ προφῆτῃ· Ἰδοὺ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου, ὃς κατασκευάσει τὴν ὁδὸν σου· 3 φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ· Ἐτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου, εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους αὐτοῦ, 4 ἐγένετο Ἰωάννης ὁ βαπτίζων ἐν τῇ ἐρήμῳ κηρύσσων βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεις ἀμαρτιῶν. 5 καὶ ἐξεπορεύετο πρὸς αὐτὸν πᾶσα ἡ Ἰουδαία χώρα καὶ οἱ Ἱεροσολυμίται πάντες, καὶ ἐβαπτίζοντο ὑπ' αὐτοῦ ἐν τῷ Ἰορδάνῃ ποταμῷ ἐξομολογούμενοι τὰς ἀμαρτίας αὐτῶν. 6 καὶ ἦν ὁ Ἰωάννης ἐνδεδυμένος τρίχας καμήλου καὶ ζώνην δερματίνην περὶ τὴν ὀσφύν αὐτοῦ, καὶ ἔσθων ἀκρίδας καὶ μέλι ἄγριον. 7 καὶ ἐκήρυσσεν λέγων· Ἔρχεται ὁ ἰσχυρότερός μου ὀπίσω μου, οὗ οὐκ εἰμὶ ἰκανὸς κύψας λῦσαι τὸν ἱμάντα τῶν ὑποδημάτων αὐτοῦ· 8 ἐγὼ ἐβάπτισα ὑμᾶς ὕδατι, αὐτὸς δὲ βαπτίσει ὑμᾶς ἐν πνεύματι ἁγίῳ. 9 Καὶ ἐγένετο ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις ἦλθεν Ἰησοῦς ἀπὸ Ναζαρέτ τῆς Γαλιλαίας καὶ ἐβαπτίσθη εἰς τὸν Ἰορδάνην ὑπὸ Ἰωάννου. 10 καὶ εὐθὺς ἀναβαίνων ἐκ τοῦ ὕδατος εἶδεν σχιζομένους τοὺς οὐρανοὺς καὶ τὸ πνεῦμα ὡς περιστερὰν καταβαῖνον εἰς αὐτόν· 11 καὶ φωνὴ ἐγένετο ἐκ τῶν οὐρανῶν· Σὺ εἶ ὁ υἱὸς μου ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ εὐδόκησα. 12 Καὶ εὐθὺς τὸ πνεῦμα αὐτὸν ἐβάλλει εἰς τὴν ἔρημον. 13 καὶ ἦν ἐν τῇ ἐρήμῳ τεσσαράκοντα ἡμέρας πειραζόμενος ὑπὸ τοῦ Σατανᾶ, καὶ ἦν μετὰ τῶν θηρίων, καὶ οἱ ἄγγελοι διηκόνουν αὐτῷ. 14 Καὶ μετὰ τὸ παραδοθῆναι τὸν Ἰωάννην ἦλθεν ὁ Ἰησοῦς εἰς

τὴν Γαλιλαίαν κηρύσσων τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ 15 καὶ λέγων ὅτι Πεπλήρωται ὁ καιρὸς καὶ ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ· μετανοεῖτε καὶ πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ.

1 Inizio del Vangelo di Gesù Cristo. 2 Come è scritto nel profeta Isaia:
Ecco, io mando il mio messaggero davanti a te,

egli ti preparerà la strada

3 *Voce di uno che grida nel deserto:*

preparate la strada del Signore,

raddrizzate i suoi sentieri,

4 si presentò Giovanni a battezzare nel deserto, predicando un battesimo di conversione per il perdono dei peccati. 5 Accorreva a lui tutta la regione della Giudea e tutti gli abitanti di Gerusalemme. E si facevano battezzare da lui nel fiume Giordano, confessando i loro peccati.

6 Giovanni era vestito di peli di cammello, con una cintura di pelle attorno ai fianchi, si cibava di locuste e miele selvatico 7 e predicava: «Dopo di me viene uno che è più forte di me e al quale io non son degno di chinarmi per sciogliere i legacci dei suoi sandali. 8 Io vi ho battezzati con acqua, ma egli vi battezzerà con lo Spirito Santo».

9 In quei giorni Gesù venne da Nazaret di Galilea e fu battezzato nel Giordano da Giovanni. 10 E, uscendo dall'acqua, vide aprirsi i cieli e lo Spirito discendere su di lui come una colomba. 11 E si sentì una voce dal cielo: «Tu sei il Figlio mio prediletto, in te mi sono compiaciuto».

12 Subito dopo lo Spirito lo sospinse nel deserto 13 e vi rimase quaranta giorni, tentato da Satana; stava con le fiere e gli angeli lo servivano. 14 Dopo che Giovanni fu arrestato, Gesù si recò nella Galilea predicando il Vangelo di Dio e diceva: 15 «Il tempo è compiuto e il regno di Dio è vicino; convertitevi e credete al vangelo».

16 Gesù andò in Nazaret, dove era stato battezzato da Giovanni. 17 E si alzò e disse: «Il tempo è compiuto e il regno di Dio è vicino; convertitevi e credete al vangelo».

18 Gesù andò in Nazaret, dove era stato battezzato da Giovanni. 19 E si alzò e disse: «Il tempo è compiuto e il regno di Dio è vicino; convertitevi e credete al vangelo».

20 Gesù andò in Nazaret, dove era stato battezzato da Giovanni. 21 E si alzò e disse: «Il tempo è compiuto e il regno di Dio è vicino; convertitevi e credete al vangelo».

Indipendentemente dalla propria opinione in merito alla cosa, resta comunque il fatto che l'inizio del Vangelo di Marco si rivela estremamente dinamico ed ellittico non solo in relazione al Prologo di Giovanni, ma anche all'intera introduzione del Quarto Vangelo. Gli eventi si susseguono con un ritmo incalzante e numerosi personaggi si alternano l'un l'altro quasi senza alcuna sosta. I dettagli descrittivi forniti, infatti, anziché rallentare la narrazione ne vanno ad esaltare la vivacità.

Di fronte all'apertura di Marco, quella di Matteo appare decisamente più lenta e sistematica (com'è, del resto, il suo Vangelo). La sua genealogia di Gesù, infatti, consiste in una lunga serie di nomi che, con il loro susseguirsi in base a uno schema ben preciso, permettono di dimostrare l'appartenenza legittima del Messia alla discendenza di David.

1 Βίβλος γενέσεως Ἰησοῦ χριστοῦ υἱοῦ Δαυὶδ υἱοῦ Ἀβραάμ. 2 Ἀβραάμ ἐγέννησεν τὸν Ἰσαάκ, Ἰσαάκ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰακώβ, Ἰακώβ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰούδαν καὶ τοὺς ἀδελφοὺς αὐτοῦ, 3 Ἰούδας δὲ ἐγέννησεν τὸν Φαρὲς καὶ τὸν Ζάρα ἐκ τῆς Θαμάρ, Φαρὲς δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἑσρῶμ, Ἑσρῶμ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἀράμ, 4 Ἀράμ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἀμιναδάβ, Ἀμιναδάβ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ναασσών, Ναασσών δὲ ἐγέννησεν τὸν Σαλμών, 5 Σαλμών δὲ ἐγέννησεν τὸν Βόες ἐκ τῆς Ῥαχάβ, Βόες δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰωβὴδ ἐκ τῆς Ῥούθ, Ἰωβὴδ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰεσσαί, 6 Ἰεσσαί δὲ ἐγέννησεν τὸν Δαυὶδ τὸν βασιλέα. Δαυὶδ δὲ ἐγέννησεν τὸν Σολομῶνα ἐκ τῆς τοῦ Οὐρίου, 7 Σολομών δὲ ἐγέννησεν τὸν Ῥοβοάμ, Ῥοβοάμ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἀβιά, Ἀβιά δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἀσάφ, 8 Ἀσάφ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰωσαφάτ, Ἰωσαφάτ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰωράμ, Ἰωράμ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ὀζιαν, 9 Ὀζίας δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰωαθάμ, Ἰωαθάμ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἀχάζ, Ἀχάζ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἐζεκίαν, 10 Ἐζεκίας δὲ ἐγέννησεν τὸν Μανασσῆ, Μανασσῆ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἀμώς, Ἀμώς δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰωσίαν, 11 Ἰωσίας δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰεχονίαν καὶ τοὺς ἀδελφοὺς αὐτοῦ ἐπὶ τῆς μετοικεσίας Βαβυλῶνος. 12 Μετὰ δὲ τὴν μετοικεσίαν Βαβυλῶνος Ἰεχονίας ἐγέννησεν τὸν Σαλαθιήλ, Σαλαθιήλ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ζοροβαβέλ, 13 Ζοροβαβέλ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἀβιούδ, Ἀβιούδ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἐλιακίμ, Ἐλιακίμ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἀζώρ, 14 Ἀζώρ δὲ ἐγέννησεν τὸν Σαδώκ, Σαδώκ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἀχίμ, Ἀχίμ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἐλιούδ, 15 Ἐλιούδ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἐλεάζαρ, Ἐλεάζαρ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ματθάν, Ματθάν δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰακώβ, 16 Ἰακώβ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰωσήφ τὸν ἄνδρα Μαρίας, ἐξ ἧς ἐγεννήθη Ἰησοῦς ὁ λεγόμενος χριστός. 17 Πᾶσαι οὖν αἱ γενεαὶ ἀπὸ Ἀβραάμ ἕως Δαυὶδ γενεαὶ δεκατέσσαρες, καὶ ἀπὸ Δαυὶδ ἕως τῆς μετοικεσίας Βαβυλῶνος γενεαὶ δεκατέσσαρες, καὶ ἀπὸ τῆς μετοικεσίας Βαβυλῶνος ἕως τοῦ χριστοῦ γενεαὶ δεκατέσσαρες.

1 Genealogia di Gesù Cristo figlio di Davide, figlio di Abramo. 2 Abramo generò Isacco, Isacco generò Giacobbe, Giacobbe generò Giuda e i suoi fratelli, 3 Giuda generò Fares e Zara da Tamar, Fares generò Esròm, Esròm generò Aram, 4 Aram generò Aminadàb, Aminadàb generò Naassòn, Naassòn generò Salmòn, 5 Salmòn generò Booz da Racab, Booz generò Obed da Rut, Obed generò Iesse, 6 Iesse generò il re Davide. Davide generò Salomone da quella che era stata la moglie di Urià, 7 Salomone generò Roboamo, Roboamo generò Abìa, Abìa generò Asàf, 8 Asàf generò Giòsafat, Giòsafat generò Ioram, Ioram generò Ozia, 9 Ozia generò Ioatam, Ioatam generò Acaz, Acaz generò Ezechia, 10 Ezechia generò Manasse, Manasse generò Amos, Amos generò Giosia, 11 Giosia generò Ieconia e i suoi fratelli, al tempo della deportazione in Babilonia. 12 Dopo la deportazione in Babilonia, Ieconia generò Salatiel, Salatiel generò Zorobabèle, 13 Zorobabèle generò Abiùd, Abiùd generò Eliacim, Eliacim generò Azor, 14 Azor generò Sadoc, Sadoc generò Achim, Achim generò Eliùd, 15 Eliùd generò Eleàzar, Eleàzar

generò Mattan, Mattan generò Giacobbe, 16 Giacobbe generò Giuseppe, lo sposo di Maria, dalla quale è nato Gesù chiamato Cristo. 17 La somma di tutte le generazioni, da Abramo a Davide, è così di quattordici; da Davide fino alla deportazione in Babilonia è ancora di quattordici; dalla deportazione in Babilonia a Cristo è, infine, di quattordici.

Tutto questo colloca l'*incipit* dello scritto mattaico in una posizione assai distante da quello dell'opera giovannea, con cui non condivide praticamente nulla.

Concludendo con Luca, il suo Vangelo inizia alla maniera che segue:

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

1 Poiché molti han posto mano a stendere un racconto degli avvenimenti successi tra di noi, 2 come ce li hanno trasmessi coloro che ne furono testimoni fin da principio e divennero ministri della parola, 3 così ho deciso anch'io di fare ricerche accurate su ogni circostanza fin dagli inizi e di scriverne per te un resoconto ordinato, illustre Teòfilo, 4 perché ti possa rendere conto della solidità degli insegnamenti che hai ricevuto.

A differenza dei primi versetti degli altri Sinottici e del Quarto Vangelo, esso si pone come una sorta di cappello con cui si informa un certo Teofilo delle motivazioni che sono alla base di un racconto organizzato ed esauriente dei fatti evangelici.

Da tutte queste osservazioni, mi pare evidente che il Prologo Giovanneo si ponga indiscutibilmente come la più solenne ed evocativa delle aperture. Si tratta davvero di un testo unico nel suo genere, capace di catturare l'attenzione del lettore al punto da sollecitare inevitabilmente una più attenta riflessione.

Il Prologo Giovanneo in rapporto con la letteratura antica ebraica

Prima di concludere il discorso sul Prologo, desidero fare un accenno al rapporto che intercorre tra questo e la letteratura antica ebraica, espressione con la quale si assumono sia la letteratura biblica sia la letteratura rabbinica.

Indipendentemente dalla presunta esistenza di un elaborato di partenza a cui il testo fa riferimento e dalla possibilità che suddetto elaborato possa trarre le sue origini in ambiente giudaico, mi sembra ormai chiaro che il Prologo di Giovanni, non diversamente dal resto dell'opera, presenti comunque numerosi elementi che rimandano sia alla tradizione veterotestamentaria che, più genericamente, a quella ebraica. Tali elementi vanno ben oltre i già indagati aspetti del linguaggio utilizzato e dei contenuti menzionati: infatti, riguardano anche la questione del genere letterario di appartenenza. A tal proposito, ho già accennato che alcuni studiosi, come Gordley, sostengono che il Prologo Giovanneo richiami ampiamente l'innodia didattica ebraica, mentre altri, come De La Potterie, enumerano certe caratteristiche che lo renderebbero molto vicino al genere storico, apocalittico o sapienziale. Al di là di ciò, non manca chi, concentrandosi prevalentemente sui soli versetti 1 e 2 del primo capitolo, ha formulato delle osservazioni estremamente originali, ossia l'ipotesi della retroversione ebraica e quella del *midrash*. Tutti questi contributi ci dimostrerebbero, ciascuno a suo modo, che il legame tra il Quarto Vangelo e letteratura antica ebraica è molto più complesso di quello che avremmo potuto immaginare.

a. L'ipotesi della retroversione ebraica

Secondo un esiguo gruppo di studiosi, come Carmignac, Tresmotant e Dobourg, il Quarto Vangelo, almeno in parte, sarebbe stato redatto originariamente nella lingua sacra del Tempio e della liturgia, ossia l'ebraico. Infatti, operando una traduzione del testo giovanneo dal greco all'ebraico biblico ed applicando allo studio della retroversione ebraica i principi della ghematria (un sistema ebraico di numerologia che studia le parole scritte e assegna loro valori numerici), si otterrebbero cifre e codici a partire dalle quali sarebbe possibile stabilire delle corrispondenze di significato interessanti con numerose parole e svariati passi delle Scritture Ebraiche.

Tutto questo comporta delle ripercussioni assai significative ai fini della comprensione del testo. Infatti, non solo dimostrerebbe un legame particolarmente profondo e complesso tra il Quarto Vangelo e il *background* culturale ebraico, ma potrebbe persino provare la diffusa convinzione per cui l'opera giovannea conterrebbe tutta una serie di insegnamenti esoterici segreti riservati solo ad una *elite* di individui, verosimilmente composta dalla classe sacerdotale e, forse, quella scribale.

L'ipotesi della retroversione ebraica, però, presenta numerosi punti di debolezza. Ad esempio, essa non si fonda su un'indagine completa del Quarto Vangelo ma si ferma sostanzialmente ai primi due versetti del suo Prologo, salvo poi generalizzare i risultati ottenuti ad una parte più ampia del testo (se non, addirittura, all'intera opera). Inoltre, bisogna ammettere che l'operazione di stabilire dei rapporti numerologici e di senso tra le diverse parole dipende molto dalle modalità con cui si passa dal greco di Giovanni all'ebraico biblico (a tal proposito, si consideri che le proposte di traduzione avanzate dai sostenitori di questa ipotesi non sempre sono condivise). Infine, a fare la differenza, è anche il sistema ghematrico di riferimento, giacché esso va inevitabilmente a determinare la predilezione di particolari cifre o codici su altri (tradizionalmente, si distinguono almeno due sistemi, ossia la ghematria classica o gCl e la ghematria ordinale o gOr. A questi si è aggiunto recentemente il più fantasioso sistema della ghematria universale o gUn. Non sempre l'applicazione di tali sistemi su una stessa parola o uno stesso passo conducono ai medesimi risultati). È per tutte queste ragioni che i sostenitori dell'ipotesi della retroversione ebraica arrivano a conclusioni ben diverse l'uno dall'altro. Ed è per queste stesse ragioni che l'ipotesi della retroversione ebraica, a mio parere, non è che una vera e propria fantasia speculativa.

b. L'ipotesi del *midrash*

Secondo Borgen, i primi cinque versetti del Prologo Giovanneo sarebbero un'omelia giudaica sull'*incipit* di Genesi 1, ovvero sia un *midrash*. Alla base di questa posizione, possono essere individuate almeno due prove fondamentali.

Anzitutto, il *midrash* inizia con una citazione biblica riconoscibile. Nel caso del Prologo, la menzione alle Scritture è ravvisabile in un'espressione molto precisa, 'Ev ἀρχῆν, che ricalca il primo termine del libro di Genesi, בראשית. A questo si aggiungono, come fossero degli

elementi rafforzativi, il richiamo all'origine del cosmo (al versetto 3) e la dicotomia luce – tenebre (al versetto 5).

In secondo luogo, il *midrash* presenta come caratteristica fondante la reinterpretazione del testo biblico citato attraverso l'inserimento di un intertesto sapienziale più o meno evidente. Nel caso del Prologo, vi sarebbe una rilettura di *Gn* 1:1 che utilizza come intertesto la già citata Sapienza, che da un lato ha presieduto alla creazione e dall'altro è venuta ad abitare tra gli uomini (i quali, tuttavia, l'hanno rifiutata).

Anche l'ipotesi del *midrash*, come la precedente, ha ripercussioni significative sulla comprensione del testo. Tra le più importanti, va segnalato che essa veicola una specifica interpretazione, non necessariamente condivisibile, di un elemento fondamentale del Prologo Giovanneo, ossia il *λόγος*. Il *λόγος*, infatti, rischia di essere identificato con la Sapienza (da intendere così come trattata in *Sir* 24) oppure di diventarne una ipostasi, a scapito di altre possibili interpretazioni che meritano tutte una più attenta riflessione.

Brevi considerazioni conclusive

Il Prologo Giovanneo è certamente uno dei testi più affascinanti e complessi del Nuovo Testamento, il che giustifica ampiamente il fatto che, ancora oggi, sia al centro di vivaci dibattiti.

A destare tanto interesse, come si è visto, sono essenzialmente la questione dell'origine, della forma (o della struttura), dei contenuti e del rapporto con il resto del Vangelo, a cui si aggiunge una grande attenzione sia verso la relazione che lo lega ai Sinottici sia verso il legame intercorrente con la letteratura antica ebraica.

Tutti gli studi condotti in questo senso sono indubbiamente utili per comprendere meglio le caratteristiche specifiche del testo. Tuttavia, proponendo concezioni anche molto diverse l'una dall'altra, rischiano inevitabilmente di creare una gran confusione laddove, invece, avrebbero dovuto solo far chiarezza.

Personalmente, ritengo che sul Prologo di Giovanni si potrebbe dire ancora molto; soprattutto, si potrebbe tentare di conciliare almeno alcune delle visioni sopra menzionate in una unica proposta completa ed organica. In ogni caso, sarebbe opportuno che qualsivoglia indagine non scivoli in un eccessivo particolarismo, cosa che porta inevitabilmente a perdere di vista quel messaggio teologico di fondo che, come si vedrà meglio a breve, pone la questione del *Logos – Verbum* al centro della sua attenzione.

PARTE IV

ESEGESI DEL PROLOGO GIOVANNEO

Considerazioni generali

Come ho scritto in precedenza, ritengo che per cogliere appieno il valore del Prologo Giovanneo occorra prestare attenzione al testo nella sua interezza, senza perdersi in una sorta di “chirurgia della parola” che rischierebbe di depotenziarne la portata fino ad allontanarci dal suo valore di fondo.

D’altro canto, però, una più adeguata comprensione del suo contenuto non può certo prescindere totalmente da una analisi critica più attenta, il che comporta inevitabilmente una riflessione approfondita su ogni singolo elemento.

Per tali ragioni, nelle prossime pagine, sarà mia cura svolgere un’esegesi puntuale del testo prestando attenzione a non perderne di vista l’integrità. Solo in questo modo, a mio parere, si potrà provare a riconoscere al testo la giusta dignità.

Una proposta per l’analisi del testo: le quattro letture

Il Prologo Giovanneo è così straordinariamente ricco di elementi che la mia proposta è quella di analizzarlo mediante più letture che procedono per quattro livelli successivi:

1. il primo livello di lettura è quello generale e coincide, sostanzialmente, con il livello di lettura elementare di Adler. Si tratta di leggere il Prologo nella sua interezza, identificandone il contenuto di fondo e le sue caratteristiche principali;
2. il secondo livello di lettura è quello d’approfondimento e rimanda, per certi versi, al livello di lettura esplorativa di Adler. In questo caso, l’invito è quello di rileggere lo scritto al fine di individuarne le tematiche secondarie, nonché le relazioni che intercorrono tra le stesse;

3. il terzo livello di lettura è quello analitico, termine utilizzato anche da Adler per indicare un approccio particolarmente attivo ed attento al testo. Al lettore, a questo punto, è richiesto di soffermarsi sui diversi termini del Prologo, a cominciare da parole ed espressioni chiave, indagandoli in maniera approfondita nelle loro caratteristiche formali e contenutistiche. In altre parole, si tratta di effettuare una vera e propria indagine filologica dello scritto;
4. Il quarto livello di lettura è quello complessivo e coincide sostanzialmente con il livello di lettura sintopica di Adler. Esso consiste nel mettere insieme tutte le informazioni ottenute nelle letture precedenti al fine di raggiungere una più piena comprensione del testo. Volendo utilizzare un τόπος tipico della psicologia moderna, si tratta di guardare al Prologo come una vera e propria *gestalt*, ossia una sorta di figura, quadro, struttura unitaria o configurazione complessiva in cui il tutto è più della semplice somma delle singole parti. A conclusione di questo livello di lettura, quindi, si potrà comprendere meglio anche la funzione del Prologo rispetto al Quarto Vangelo.

Il primo livello di lettura del Prologo

Dalla prima lettura del Prologo è possibile giungere alla conclusione che il testo ruota intorno ad una questione teologica di fondo che è, appunto, il *Logos – Verbum*. Come ho già evidenziato in precedenza, esso non viene tanto descritto o spiegato, quanto piuttosto celebrato in tutta la sua solennità sotto il quadro completo della sua rivelazione.

Non a caso, è possibile sin da subito rilevarne tre aspetti fondamentali:

- la preesistenza, ai versetti 1 – 3, con particolare riferimento a ἐν ἀρχῇ (che indica il principio);
- la manifestazione, ai versetti 4 – 13, con particolare a ζωὴ e φῶς (che costituiscono le prime espressioni del λόγος);
- l'incarnazione o, più precisamente, il farsi carne del λόγος, ai versetti 14 – 18, con particolare riferimento a σὰρξ ἐγένετο (che espone l'ultima manifestazione, quella più piena, del λόγος stesso).

In questo modo, l'impressione è proprio quella di trovarsi di fronte a un *Logos – Verbum* come entità dinamica, che si dispiega ai nostri occhi in un movimento discendente continuo che

oscilla tra le dimensioni dell'essere e del divenire, centrali nel processo creativo. A tal proposito, si può parlare anche di una vera e propria rivelazione del λόγος, a cui seguono e conseguono i processi di accoglienza, interiorizzazione e testimonianza dello stesso.

Il secondo livello di lettura del Prologo

Dalla seconda lettura del Prologo, è possibile individuare una serie di tematiche secondarie che, come ho sottolineato in precedenza, ruotano comunque intorno alla questione del *Logos – Verbum*, di cui vengono meglio esplicitate caratteristiche e modalità d'azione. Infatti, essa garantisce una più precisa definizione del λόγος a partire dal suo essere ed esistere in qualità di vita (ζωή), luce (φῶς), verità (ἀλήθεια), gloria (δόξα) e grazia (χάρις). A tutto ciò si aggiunge una menzione particolarmente significativa, quella di Giovanni, che è presentato come il testimone del *Logos – Verbum* nella sua manifestazione come luce e nella carne.

Volendo entrare nello specifico della questione, si può affermare che della seconda lettura del testo emergono i seguenti argomenti:

- il *Logos – Verbum* nel principio, al versetto 1a (Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος);
- il *Logos – Verbum* nella sua relazione con Dio, ai versetti 1b, 1c e 2, (καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν.);
- il *Logos – Verbum* e la creazione, al versetto 3 (πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν.);
- il *Logos – Verbum* nella sua relazione con la vita, al versetto 4a (ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν);
- la vita, espressione del *Logos – Verbum*, come luce degli uomini, al versetto 4b (καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων);
- la luce in relazione alle tenebre, al versetto 5 (καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν);
- la venuta di Giovanni e la sua ragione, ai versetti 6 – 8 (Ἐγένετο ἄνθρωπος ἀπεσταλμένος παρὰ θεοῦ, ὄνομα αὐτῷ Ἰωάννης· οὗτος ἦλθεν εἰς μαρτυρίαν, ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός, ἵνα πάντες πιστεύσωσιν δι' αὐτοῦ. οὐκ ἦν ἐκεῖνος τὸ φῶς, ἀλλ' ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός.);
- la venuta al mondo della luce di verità, al versetto 9 (ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον.);

- azione della luce nel mondo, al versetto 10a e 10b (Ἐν τῷ κόσμῳ ἦν, καὶ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο);
- il mancato riconoscimento della luce da parte del mondo, al versetto 10c e 11 (καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω. εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν, καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον.);
- il riconoscimento della luce da parte del mondo, ai versetti 12 e 13 (ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν, ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι, τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ, οἳ οὐκ ἐξ αἱμάτων οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκὸς οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρὸς ἀλλ' ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν.);
- la venuta nella carne del *Logos – Verbum*, al versetto 14a (Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο);
- l'umana esperienza del *Logos – Verbum* nella carne, con riferimento alle sue caratteristiche o doni di gloria, grazia e verità, al versetto 14b e 14c (καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός, πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας);
- la testimonianza resa da Giovanni, al versetto 15 (Ἰωάννης μαρτυρεῖ περὶ αὐτοῦ καὶ κέκραγεν λέγων· Οὗτος ἦν ὃν εἶπον· Ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἔμπροσθέν μου γέγονεν, ὅτι πρῶτός μου ἦν);
- ancora sull'umana esperienza del *Logos – Verbum* nella carne, al versetto 16 (ὅτι ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν, καὶ χάριν ἀντὶ χάριτος);
- ancora sui doni del *Logos – Verbum*, con la specifica menzione del ruolo di Mosè e Gesù, al versetto 17 (ὅτι ὁ νόμος διὰ Μωϋσέως ἐδόθη, ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο.);
- rivelazione di Dio attraverso l'unigenito, al versetto 18 (θεὸν οὐδεὶς ἐώρακεν πώποτε· μονογενὴς θεὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς ἐκεῖνος ἐξηγήσατο.).

Il terzo livello di lettura del Prologo

Procedendo con l'analisi del testo alla maniera già esplicitata, emerge ormai la necessità di indagare sulle diverse componenti del Prologo con particolare attenzione verso alcune parole ed espressioni chiave, ossia:

- λόγος, che designa la questione teologica fondamentale;
- (ἐν) ἀρχή, che allude alla condizione del *Logos – Verbum* nel principio;
- ζωή, φῶς, ἀλήθεια, δόξα, χάρις e σὰρξ, che indicano le manifestazioni del *Logos – Verbum*.

Questa operazione è fondamentale anche per riflettere in maniera più attenta sulle menzioni di Ἰωάννης, Giovanni, Μωσής, Mosè e Ἰησοῦς Χριστός, Gesù Cristo. Inoltre, ciò sarà utile anche per approfondire il senso di alcune specifiche espressioni linguistiche.

a. Il termine λόγος

Il termine λόγος, corrispondente al latino *verbum*, deriva dal verbo greco λέγω e viene reso in italiano con parola. È con tale significato generico, quindi, che va inteso anche in Giovanni.

Tuttavia, nonostante l'assoluta linearità di questo ragionamento, sono stati versati fiumi di inchiostro sul λόγος giovanneo e, in particolare, proprio sul suo utilizzo nel Prologo, quasi come se il vocabolo in questione nascondesse in questo caso un significato nascosto da carpire a tutti i costi. A tal proposito, Marcheselli afferma:

A spiegare il prologo giovanneo non basta un'indagine di tipo lessicale (...). Si tratta piuttosto di ricercare l'origine dell'idea di una (seconda) figura divina accanto a Dio o forse meglio in Dio.

Osservazioni come questa potrebbero spiegare non solo la comune tendenza a leggere il Prologo in chiave simbolico – esoterica, ma anche la diffusa propensione a intendere il λόγος giovanneo in qualità di tributo alla filosofia ellenistica, per utilizzare un'espressione di Mazza, oppure nell'ottica di un debito nei confronti delle Scritture Ebraiche, ricorrendo a un termine di Burrus. Dodd, ad esempio, sostiene che la concezione del λόγος in Giovanni potrebbe risentire del filone ermetico, individuando una sorta di affinità con il λόγος degli scritti raccolti sotto il nome del dio egiziano Toth – Hermes: il *Corpus Hermeticum*. Allo stesso modo, sottolinea anche una certa similarità con la concezione del λόγος platonico, mostrando che sia nel Prologo che in testi come il *Fedro* o il *Timeo* si parla dello stesso in qualità di espressione tramite suoni linguistici del pensiero. Il contributo di Schnackenburg, invece, mostra una somiglianza tra la concezione del λόγος giovanneo e la filosofia stoica, il cui riferimento portante sarebbe Cleante. In ambo i casi, infatti, il λόγος è presentato come un principio vivente ed attivo che si diffonde nella materia inerte animandola e portandola alla vita. Ancora, Brown e Bultmann parlano di un probabile influsso gnostico, a cui il λόγος giovanneo si rifà ma solo in via generica o per combatterlo meglio, come dice Marcheselli. Sempre Brown

argomenta rilevanti similitudini tra il λόγος di Giovanni e quello di Filone Alessandrino, sottolineando che entrambi si riferiscono allo stesso come strumento con il quale Dio ha fatto tutte le cose nonché come luce divina offerta agli uomini. La già citata Burrus, invece, è tra le più note sostenitrici di un'influenza giudaica. Pur non negando la possibilità di un impatto della filosofia ellenistica sulla concezione del λόγος in Giovanni, infatti, ella ne evidenzia soprattutto il legame profondo con le Scritture Ebraiche e, in particolare, con *Gn 1* e *Pr 8*. Su questa linea di pensiero si muove anche il conterraneo Bontempelli, il quale afferma:

Il termine giovanneo, mentre sorpassa di gran lunga il concetto neoplatonico di ragione impersonale, anima del mondo, sembra piuttosto ispirato, nello scrittore cristiano, a passi dell'Antico Testamento, che ne preparano lo sviluppo e l'intelligenza (cfr. *Sap 18:15*; *Pr 8:22*)

A mio parere, non si può negare che il senso del λόγος giovanneo abbia potuto risentire in qualche modo della cultura greca, tanto più che l'Evangelista, come si è visto in precedenza, scrisse il suo Vangelo ad Efeso e lo fece verosimilmente anche beneficio dei cosiddetti pagani. Al tempo stesso, non si può escludere neppure l'idea per cui il λόγος in Giovanni risenta della teologia biblica e targumica, tanto più se si considera che l'Evangelista era un semita che conosceva la tradizione e le Scritture Ebraiche. In questo modo, credo potrebbe risultare davvero apprezzabile quella proposta di indagine comparata avanzata da Goodenough e presentata da Boyarin.

In ogni caso, nessuno sforzo tra quelli passati in rassegna finora, neanche quest'ultimo, sembra prestare la giusta attenzione alla cosa più importante, vale a dire che Giovanni si rivolge al λόγος, così come a tutto il resto, in una modalità intimamente ispirata. Ciò che manca, dunque, è l'attenzione a quello che Marcheselli chiama λόγος personale.

Questo λόγος personale, considerata l'assoluta semplicità del vocabolario giovanneo, potrebbe consistere appunto nella già citata concezione del λόγος come parola. Tuttavia, tenendo presenti l'ispirazione di Giovanni e i contenuti specifici del suo Prologo, suggerisco di intenderlo più propriamente come parola di Dio. Quest'ultima, chiaramente, lungi dall'essere un mero mezzo linguistico, va intesa piuttosto in qualità di strumento che esprime il desiderio e la volontà della divinità fino a renderli fattivi.

Tale concezione di parola che è evento esperibile e non solo entità impalpabile può essere riscontrata anche nel corrispondente ebraico di λόγος, ossia דבר. Analizzando le Scritture Ebraiche, infatti, דבר in riferimento a Dio assume funzione creatrice, rivelatrice e vivificatrice. Come nel caso del λόγος giovanneo, quindi, non si tratta di un semplice insieme di lettere o di suoni, bensì di una vera e propria manifestazione di potenza. Non a caso, in Genesi, i giorni della creazione sono scanditi dall'espressione יהי מאלהי רויאמא, "Dio disse", mentre in Dt 8:3 la parola diventa addirittura un nutrimento sostanziale per l'umanità.

Resta da chiarire, a questo punto, la ragione che ha portato moltissimi studiosi ad identificare il *Logos - Verbum* con il Cristo. Tale prospettiva interpretativa, che Montefameglio definisce piuttosto comune in chi ha già le *sue* conclusioni religiose (si pensi che costituisce ancora oggi una delle principali prove addotte dal cattolicesimo a supporto di certi dogmi, come si vedrà meglio in seguito), non trova alcun riscontro oggettivo nel testo greco. Infatti, nella componente a del versetto 14 (Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο) non si afferma che la parola è Gesù Cristo e nemmeno, volendo essere puntigliosi, che essa si trasforma in carne. Al contrario, come suggerito dal significato del verbo γίγνομαι (traducibile con divenire, venire all'esistenza o cominciare ad essere) e dall'utilizzo dello stesso all'aoristo (un tempo storico, atto ad esprimere il valore della puntualità), occorre intendere che il λόγος, già esistente ἐν ἀρχή, ad un certo punto è sceso nella carne e ha cominciato ad abitare proprio in questa forma nel mondo degli uomini. Allo stesso modo, il riferimento a Ἰησοῦς Χριστός in relazione al binomio χάρις / ἀλήθεια nella componente b del versetto 17 (ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο) non costituisce un elemento sufficiente per stabilire una perfetta equivalenza tra lo stesso e il λόγος. Non a caso, gli studiosi che sostengono una relazione di identità tra Ἰησοῦς Χριστός e λόγος a partire da questo versetto si trovano a fare appello a un ragionamento di tipo logico - deduttivo sovente basato su un arrangiamento sillogistico del genere: 1. χάρις / ἀλήθεια → λόγος; 2. Ἰησοῦς Χριστός → χάρις / ἀλήθεια; 3. Ἰησοῦς Χριστός → λόγος. Un discorso simile vale anche laddove si fissa un'equivalenza tra il λόγος e l'espressione μονογενῆς θεός al versetto 18. Infatti, non basta parlare del fatto che l'unigenito è nel seno del Padre né che egli è rivelazione di Dio per affermare che Gesù coincida in tutto e per tutto con il λόγος; al massimo, si potrebbe guardare al μονογενῆς θεός in qualità di vettore che, portando nel mondo la parola di Dio, ne manifesta più pienamente la volontà di potenza. Tutto questo è coerente con quanto l'evangelista afferma in seguito, ad esempio nel capitolo 12 ai versetti 48 - 50.

A conclusione del discorso, credo sia opportuno offrire una mia definizione definitiva del λόγος di cui Giovanni parla nel Prologo. Esso è la parola e, in particolare, la parola di Dio. Questa parola, che dimora da sempre presso Dio, colma della sua pienezza, discende dal cielo, ossia dalla dimensione del mondo spirituale, fino ad entrare nella sfera terrena ed umana, dove assume la realtà dell'esistenza materiale e corporea attraverso Gesù Cristo, l'unigenito di Dio. È in questo modo che la parola si fa rivelazione ed è in considerazione di questo che essa assume una vera e propria funzione agente.

b. Il termine ἀρχή

Come ho accennato in precedenza, quello che anima il Prologo giovanneo è un movimento discendente che parte dall'ἀρχή ο, più precisamente, dalla condizione ἐν ἀρχῇ .

Il termine ἀρχή, utilizzato dagli antichi greci per indicare la forza ancestrale che domina il mondo, è stato talvolta inteso dai commentatori biblici in qualità di *fons et origo* del tutto, ossia di ragione primigenia. A mio giudizio, tale interpretazione è certamente supportata dall'ambiguità del significato del termine italiano (principio, infatti, significa sia inizio sia fondamento sia causa); tuttavia, essa è palesemente fuorviante già solo in un'ottica teologica (la fonte e l'origine di ogni cosa, infatti, non può che essere Dio). In ogni caso, al di là di tali osservazioni, ritengo che sia proprio il testo greco a provare la necessità di un'interpretazione differente.

Stando alla grammatica greca, infatti, la preposizione ἐν seguita dal dativo ai versetti 1 e 2 costituisce un complemento di tempo determinato, cosa che ci porta logicamente ad escludere il significato di ἀρχή sia come fondamento che come causa. In questo modo, l'espressione ἐν ἀρχῇ non può che alludere, appunto, a quella condizione in cui c'erano soltanto il *Logos* – *Verbum* e, con esso, Dio. Questo tempo originario che precede la creazione del mondo e degli uomini costituisce proprio quella dimensione che tanto la filosofia quanto la teologia chiamano trascendenza in contrapposizione a tutte le concezioni immanentistiche volte ad identificare la divinità con il mondo naturale o la sua esperienza.

Il fatto che ἐν ἀρχῇ indichi una sorta di tempo fuori dal tempo, vale a dire una esistenza celeste che è al di là di quella terrestre, potrebbe trovare un'ulteriore testimonianza, secondo

me, nel verbo ἦν e nella duplice ripetizione di ἐν ἀρχῇ. Infatti, il verbo essere all'imperfetto potrebbe alludere ad una condizione di continuità duratura che si estende al di là della creazione fino a ricoprire un lasso temporale di cui l'essere umano non può avere contezza. La reiterazione del complemento di tempo determinato, però, permette comunque di circoscrivere in qualche modo tale condizione fino a racchiuderla in una specie di finestra.

Un'ulteriore prova del fatto che ἐν ἀρχῇ vada inteso in qualità di indicatore di tempo può essere rintracciata indirettamente nella presenza del complemento di moto a luogo πρὸς τὸν θεόν. Infatti, esso costituisce, a mio parere, un preciso indicatore di spazio che, unitamente all'espressione ἐν ἀρχῇ, ci rivela le coordinate entro le quali collocare λόγος e θεός prima della loro manifestazione nell'ambito del processo creativo. Interessante, a tal proposito, è il senso del πρὸς, che ci permette di guardare alla divinità come un'entità ben distinta dal *Logos* – *Verbum* e, al contempo, prossima, quasi contigua, allo stesso.

Ecco, allora, che ἐν ἀρχῇ si fa allusione alla condizione originaria in cui si trovava l'Essere prima della sua manifestazione, una condizione che non è fissa ed immutabile, bensì dinamica e pronta all'evoluzione. In questo modo, essa è assolutamente sovrapponibile alla prima parola di Genesi: 'שָׁמַיְתָּ.

c. I termini ζωή, φῶς, ἀλήθεια, δόξα, χάρις e σὰρξ

Il *Logos* – *Verbum* è la parola di Dio dalla cui rivelazione procede la creazione (πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο). Essa è in questo modo, il fondamento della vita (ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν) che, a sua volta, si presenta in una prospettiva universalistica come luce di ogni uomo (καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων).

Vita e luce diventano, così, la prima manifestazione definita del λόγος, quella con cui quest'ultimo inizia ad esprimersi in una dimensione che non è più di tipo trascendente, bensì propria di ciò che comunemente chiamiamo realtà. Al tempo stesso, però, la vita e la luce si pongono anche in qualità di elementi individualizzati, che cioè si distinguono e differenziano dal λόγος fino a contribuire essi stessi allo svolgimento del progetto creativo. Per tale ragione, si può parlare di vita e luce come entità contigue al *Logos* – *Verbum* e, parimenti, indipendenti da esso.

L'idea di una vera e propria personificazione della vita e della luce, come la si definisce in alcuni contributi, lungi dall'essere una mera elucubrazione, trova un riscontro nel testo greco e, in particolare, già al versetto 4, dove figurano gli articoli determinativi in accompagnamento ai sostantivi ζωή e φῶς. Tuttavia, rispetto al tema della vita, Giovanni sembra insistere più sull'importanza della luce, focalizzando anche sull'azione propria che essa esercita a livello del mondo terrestre. Infatti:

- al versetto 5 (καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν), si parla della luce come entità differenziata dal λόγος (τὸ φῶς), tanto da distinguersi (φαίνει) pure nelle tenebre (ἐν τῇ σκοτίᾳ) alle quali viene contrapposta (ἡ σκοτία);
- ai versetti 6 – 8 (Ἐγένετο ἄνθρωπος ἀπεσταλμένος παρὰ θεοῦ, ὄνομα αὐτῷ Ἰωάννης· οὗτος ἦλθεν εἰς μαρτυρίαν, ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός, ἵνα πάντες πιστεύσωσιν δι' αὐτοῦ. οὐκ ἦν ἐκεῖνος τὸ φῶς, ἀλλ' ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός.) la luce viene definita meglio grazie al riferimento a Giovanni. In particolare, è detto che non è lui la luce (οὐκ ἦν ἐκεῖνος τὸ φῶς), ma è per mezzo di lui che la luce può trovare testimonianza (ἀλλ' ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός);
- al versetto 9, dopo la grande insistenza sul rapporto della luce con Giovanni, il *focus* attentivo dell'agiografo torna sulla luce stessa a dire qualcosa di nuovo. Infatti, la riflessione sulla luce si espande ulteriormente attraverso l'associazione con la verità (τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν) che subentra alla figura di Giovanni. Agganciando il discorso alle precedenti definizioni della luce (ossia quelle offerte nel versetto 4, τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων, e nel versetto 5, τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει), è possibile parlare ora di un vero e proprio trionfo, nel mondo terrestre, della luce autentica che illumina ogni uomo (ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον);
- dal versetto 10 fino al 13 (Ἐν τῷ κόσμῳ ἦν, καὶ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω. εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν, καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον. ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν, ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι, τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ, οἳ οὐκ ἐξ αἱμάτων οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκὸς οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρὸς ἀλλ' ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν.), il discorso ruota tutto intorno alla luce e al modo in cui il mondo degli uomini reagisce ad essa, accogliendola o rifiutandola. Personalmente, suggerisco di analizzare il versetto 10 e il versetto 11 insieme, poiché essi vanno chiaramente a proporre un progressivo restringersi del campo visivo e attentivo: infatti, la frase καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω pare indicare che sia l'umanità in generale che non riconosce la luce, mentre la frase εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν, καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ

παρέλαβον sembra affermare che è il suo popolo, verosimilmente quello di Israele, a rifiutarla. Di contro, però, vi sono comunque alcuni uomini che hanno accolto la luce e, con essa, il λόγος: a questi è fatto dono di diventare figli di Dio (τέκνα θεοῦ γενέσθαι).

Il progredire delle diverse manifestazioni della luce sottoforma di ζωή, φῶς e ἀλήθεια, costituisce l'anticamera per la manifestazione del *Logos - Verbum* nella carne. In particolare, alla componente a del versetto 14 (Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο), è possibile assistere a un superamento della fase di quello che, utilizzando un'espressione extra - biblica, potremmo chiamare λόγος ἄσαρκος passando finalmente, al cosiddetto λόγος ἔνσαρκος, come lo definiscono alcuni studiosi. La carne, però, così come suggeriscono nel testo greco l'assenza dell'articolo per σὰρξ e l'utilizzo del verbo γίγνομαι, non va intesa alla maniera della vita, della luce e della verità, ossia in qualità di entità contigue al *Logos - Verbum* e, parimenti, indipendenti da esso. Piuttosto, occorre pensare alla carne in funzione della presenza attiva del λόγος, che agisce attraverso di essa fino a renderla materia viva. Senza il λόγος, quindi, la σὰρξ non è che materia sterile, non troppo diversa dalla polvere (ἡμῶν) con cui viene plasmato il corpo dell'uomo in *Gn 2:7* o dalla terra desolata e deserta (ἡ ἐρημία τῆς γῆς) descritta in *Gn 1:2*. Questa mia interpretazione, per quanto potrebbe apparire azzardata, può trovare una giustificazione nelle componenti b e c del versetto 14 (καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, καὶ ἔθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός, πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας). In questo passo, si specifica, infatti, che è solo con la presenza del λόγος tra la gente (καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν), in quel sacro incontro dell'uomo con il *Logos - Verbum* e con Dio mediante quest'ultimo, che diventa possibile gustare l'essenza del λόγος stesso, ossia la sua gloria (ἡ δόξα).

La gloria proveniente dal *Logos - Verbum* che scende nella carne è, così, la manifestazione tangibile della potenza e dello splendore della parola di Dio quando agisce tra i suoi, ossia una vera e propria esperienza del λόγος. Proprio per questa ragione, essa diventa oltremodo evidente quando è messa in relazione all'unigenito, ossia colui che discende dal Padre a portare e a rendere fattiva la sua parola tra gli uomini (ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός).

È con questa consapevolezza che possiamo interpretare in maniera più precisa sia le successive menzioni della verità, al versetto 14 e 17, sia il termine χάρις, ai versetti 14 e 16. Come la gloria, anche la grazia e la verità vengono qui presentate in funzione del cosiddetto

λόγος ἔνσαρκος e, più precisamente, del λόγος che agisce attraverso l'unigenito, ora identificato esplicitamente in Ἰησοῦς Χριστός.

Pertanto, in conclusione, si può affermare che è proprio la manifestazione del λόγος nella carne di Ἰησοῦς Χριστός che garantisce agli uomini la pienezza e l'abbondanza dei doni di gloria, grazia e verità.

d. La menzione di Ἰωάννης

Come ho dimostrato in precedenza, la duplice menzione di Giovanni non va intesa come una sorta di parentesi o digressione testuale, bensì quale parte integrante del Prologo a tutti gli effetti. Anche se alcuni parlano di un cambiamento di stile, da quello ritmico – poetico a quello narrativo, infatti, c'è evidentemente una chiara continuità tematica che non può in alcun modo essere sottovalutata.

È interessante specificare, a tal proposito, che tanto nei versetti 6 – 9 (Ἐγένετο ἄνθρωπος ἀπεσταλμένος παρὰ θεοῦ, ὄνομα αὐτῷ Ἰωάννης· οὗτος ἦλθεν εἰς μαρτυρίαν, ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός, ἵνα πάντες πιστεύσωσιν δι' αὐτοῦ. οὐκ ἦν ἐκεῖνος τὸ φῶς, ἀλλ' ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός. ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον.) quanto nel 15 (Ἰωάννης μαρτυρεῖ περὶ αὐτοῦ καὶ κέκραγεν λέγων· Οὗτος ἦν ὃν εἶπον· Ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἔμπροσθέν μου γέγονεν, ὅτι πρῶτός μου ἦν), Ἰωάννης viene presentato non come il Battista o il precursore, ossia attraverso quei titoli che gli sono generalmente attribuiti all'interno dei Vangeli, bensì in qualità di testimone (μαρτυρίαν).

La testimonianza resa da Giovanni, però, si muove su un duplice piano:

1. in occasione della prima menzione, infatti, egli si rivolge alla luce che procede dal *Logos* – *Verbum* originario (ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός). Di conseguenza, l'importanza di Giovanni è qui strettamente correlata alla sua missione di testimoniare la luce, tant'è che la sua stessa venuta si verifica in un momento ben preciso del progetto creativo (cosa suggerita, al versetto 6, dal verbo all'aoristo 'εγένετο, che si pone in netta contrapposizione con il verbo all'imperfetto ἦν dei versetti precedenti). Ἰωάννης, in questo modo, si configura come il primo vettore umano (ἄνθρωπος) in carne ed ossa (ὄνομα αὐτῷ Ἰωάννης) di cui Dio si serve (ἀπεσταλμένος) per iniziare (si noti l'aoristo

ingressivo πιστεύσωσιν) tutta l'umanità (πάντες) ad un cammino di fede. Tale cammino, come vedremo in seguito, non si pone come un'alternativa a quello sancito dall'Antica Alleanza, rappresentata dalla figura di Mosè, ma va in qualche modo a rinnovarla, fino a renderla Nuova. Il fatto che Giovanni portasse una simile testimonianza, però, avrebbe potuto alimentare un facile fraintendimento: l'umanità, infatti, avrebbe potuto pensare che fosse proprio lui la luce, laddove, invece, è un semplice messaggero investito da Dio di renderne testimonianza. Con ogni probabilità, è proprio per evitare una confusione tra le due cose che l'evangelista interviene, al versetto 8, ad offrire una doverosa precisazione (οὐκ ἦν ἐκεῖνος τὸ φῶς, ἀλλ' ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός). Quanto affermato qui, tuttavia, è funzionale anche per l'introduzione di una nuova concezione della luce stessa, caratterizzata dall'ormai noto abbinamento con la verità. In particolare, al versetto 9, l'aggettivo τὸ ἀληθινὸν ci ricorda che solo quella che procede direttamente dal λόγος è la luce vera, mentre tutto il resto, incluso Giovanni, va inteso come una sorta di emanazione o testimonianza, appunto, della stessa;

2. in occasione della seconda menzione, invece, la testimonianza di Giovanni si rivolge più propriamente a quel che abbiamo chiamato λόγος ἔνσαρκος e, per la precisione, al *Logos - Verbum* veicolato da Gesù (Οὗτος ἦν ὃν εἶπον· Ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἔμπροσθέν μου γέγονεν, ὅτι πρῶτός μου ἦν). Questa espressione, che è una chiara anticipazione di *Gv* 1:30, offre numerose ed interessanti indicazioni circa la figura di Gesù rispetto a lui. In particolare, partendo dall'espressione Ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος, come suggerisce la preposizione ὀπίσω seguita da genitivo, essa può avere valore locale o temporale. Il senso locale potrebbe alludere a una sorta di discepolato di Gesù presso Giovanni, mentre quello temporale costituisce una logica indicazione cronologica. I commentatori sembrano propendere per quest'ultima interpretazione, sicché essa occorrerebbe nel testo ad indicare che la venuta di Gesù nel mondo è seguente a quella di Giovanni. Anche la successiva espressione ἔμπροσθέν μου γέγονεν, in considerazione della preposizione ἔμπροσθέν seguita dal genitivo, può avere un senso locale (davanti a me) o temporale (prima di me); tuttavia, oltre a ciò, possiede pure un senso metaforico (avanti a me, ossia più importante). Ritengo che quest'ultima interpretazione sia preferibile non solo in considerazione dell'indicazione temporale già offerta dal primo stico, ma anche in relazione al significato espresso in quello seguente. Nell'espressione ὅτι πρῶτός μου ἦν, infatti, si può individuare l'anticipazione della motivazione che sta alla base della superiore dignità di Gesù rispetto a Giovanni:

Gesù, in particolare, occupa un posto speciale nel seno del Padre (come si evince anche dal versetto 18).

e. La menzione di Μωυσής

Al versetto 17 (ὅτι ὁ νόμος διὰ Μωϋσέως ἐδόθη, ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο.) si rileva una menzione di Mosè particolarmente complessa ed affascinante. Dal punto di vista retorico, essa si sviluppa mediante una perfetta corrispondenza tra elementi, che riporto, per comodità, nella seguente tabella.

Movimento del versetto 17		
(ὅτι ὁ νόμος διὰ Μωϋσέως ἐδόθη, ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο)		
	17 a	17 b
	(ὅτι ὁ νόμος διὰ Μωϋσέως ἐδόθη)	(ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο)
Parallelismo 1	La legge (ὁ νόμος)	La grazia e la verità (ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια)
Parallelismo 2	Per mezzo di Mosè (διὰ Μωϋσέως)	Per mezzo di Gesù Cristo (διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ)
Parallelismo 3	Fu data (ἐδόθη)	Ci furono (ἐγένετο)

La prima riflessione da compiere è quella relativa al parallelismo tra ὁ νόμος e ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια. Esso viene ad esporre quelle che Hengel chiama, in lingua tedesca, le due economie, vale a dire i due doni che Dio offre all'umanità o, più precisamente, i due momenti della rivelazione divina: da un lato quella sinaitica con le Scritture d'Israele che è alla base della Vecchia Alleanza, dall'altro quella del *Logos – Verbum* con il Quarto Vangelo che è alla base della Nuova Alleanza. Secondo alcuni studiosi, la seconda rivelazione dovrebbe essere intesa come un superamento della precedente. Personalmente, ritengo che ciò potrebbe anche avere una sua logica, se non fosse per il riferimento alla tenda al versetto 14. Questa tenda, al tempo dell'Esodo, simboleggiava proprio la presenza viva ed attiva di Dio nel suo popolo. Pertanto, affermare che il λόγος si sia attendato tra coloro che lo hanno accolto (καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν) porta a pensare che Dio è parimenti partecipe nella vita dei credenti al tempo di Mosè come a quello di Gesù. Al massimo, si potrebbe affermare che la Legge sia una sorta di preparazione o presupposto per la carità e la verità e che queste ultime, di conseguenza, siano la dimostrazione di una rivelazione divina più piena o completa. Tale considerazione, in

effetti, è coerente con quanto affermato al versetto 14 (πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας) e al 18 (θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε· μονογενὴς θεὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς ἐκεῖνος ἐξηγήσατο).

La seconda riflessione da compiere è quella relativa al parallelismo tra διὰ Μωϋσέως e διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ. In questo caso, come suggerisce la preposizione διὰ seguita dal genitivo, bisogna notare che tanto Mosè quanto Gesù sono presentati in qualità di strumenti di Dio. Tuttavia, rispetto a Mosè, Gesù si configura in qualità di mediatore eccellente, giacché la prospettiva escatologica non è contenuta nella Legge donata attraverso Mosè, ma solo nella grazia e nella verità che provengono dal λόγος che si manifesta pienamente nella persona di Gesù Cristo. Questa particolare considerazione dei due individui potrebbe far eco, a mio parere, a quanto si afferma nel capitolo 18 di Deuteronomio. In particolare, in Dt 18:15 si dice che Dio non farà mai mancare dei portavoce della sua parola tra il suo popolo, mentre nei successivi versetti 18 – 19 si specifica che, tra i profeti da lui inviati, ve ne sarà uno in particolare che dirà tutto ciò che gli verrà ordinato. L'uomo di cui si sta parlando, in un'ottica cristiana, sarebbe proprio Gesù, quel nuovo Mosè che può comunicare il *Logos – Verbum* direttamente, ossia attraverso la propria persona.

La terza riflessione da compiere è quella relativa al parallelismo tra ἐδόθη ed ἐγένετο. Rispetto a ἐδόθη, il verbo ἐγένετο, in particolare, sta a sancire una sorta di cambiamento che consisterebbe, appunto, nel passaggio dalla prima alla seconda economia. Questo scenario del divenire, come potremmo definirlo in relazione al significato tipico del verbo γίγνομαι, si adempie proprio grazie all'azione del *Logos – Verbum* e, più nello specifico, nella parola di Dio che passa nella carne di Gesù Cristo.

In conclusione, la menzione di Mosè è molto più che un dotto *excursus* sulle Scritture Ebraiche: essa sta a dimostrare, piuttosto, il valore di quel λόγος operante tra gli uomini attraverso colui che la teologia cattolica definisce ultimo profeta.

f. La menzione di Ἰησοῦς Χριστός

Il Prologo Giovanneo presenta diverse menzioni di Gesù. Possiamo considerare diretta o esplicita la menzione offerta dalla componente b del versetto 17 (Ἰησοῦ Χριστοῦ), mentre

sono indirette o esplicite le menzioni presenti al versetto 15 (Οὗτος ἦν ὃν εἶπον· Ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἔμπροσθέν μου γέγονεν, ὅτι πρῶτός μου ἦν·) nonchè alla fine del versetto 14 (μονογενοῦς παρὰ πατρός) e nella seconda metà del 18 (μονογενῆς θεός ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς).

Riprendendo quanto detto in precedenza, la menzione di Gesù al versetto 17 risulta funzionale per stabilire una continuità tra la storia del popolo ebraico e quella del popolo cristiano. Attraverso il parallelismo tra Gesù e Mosè, infatti, si simboleggia un passaggio tra due epoche che, però, non va inteso alla stregua di una rottura, bensì di una evoluzione. Il fatto che Gesù non venga ad abolire la legge o i profeti, bensì per portare a compimento gli stessi (come sostenuto in *Mt* 5:17 – 20) trova conferma anche in *Gv* 4:19 e 6:30 – 33. Questi riferimenti, peraltro, sono gli stessi addotti dai cattolici a riprova della già citata considerazione del Messia come ultimo profeta oppure come secondo Mosè.

Le due menzioni dell'unigenito (ossia μονογενοῦς παρὰ πατρός e μονογενῆς θεός), invece, pongono Gesù in strettissima relazione con la divinità, che comincia ad essere intesa anche in qualità di πατήρ. Incredibilmente, l'attenzione verso questa variazione linguistica viene ampiamente sottovalutata (per non dire tralasciata) nei commenti al Prologo Giovanneo, verosimilmente perché la forma μονογενῆς θεός è assente sia in alcuni codici onciali di riferimento (come lo 01) sia in moltissimi codici minuscoli (che presentano la *lectio facilior* μονογενῆς υἱός, peraltro riscontrabile anche in *Gv* 3:16; 18). In ogni caso, la menzione dell'unigenito in relazione al Padre e a Dio rappresenta comunque uno dei momenti più salienti del testo greco così come riportato in questa sede. Infatti, relegare la condizione della divinità a quella di θεός, implica una considerazione della stessa come un'entità immobile e, soprattutto, distante dal mondo degli uomini. Al contrario, parlare esplicitamente di Dio come Padre costituisce una perfetta apertura a una considerazione più intima e personale della divinità, che si pone per l'umanità come una presenza straordinariamente viva ed attiva. In relazione a tutto questo, si può pensare che il termine μονογενῆς venga utilizzato da Giovanni proprio per esaltare quell'aspetto misericordioso di Dio che emerge solo con la rivelazione del *Logos – Verbum* nella carne di Gesù Cristo.

Quanto detto finora a proposito dei termini μονογενῆς, θεός e πατήρ è confermato anche dall'espressione εἰς τὸν κόλπον. Infatti, il termine κόλπος, in greco, indica il seno o il grembo, due attributi solitamente riferiti alla donna ma che, metaforicamente, possono indicare anche

la parte più profonda di un individuo o di un oggetto. Affermare che Gesù Cristo è *dentro* il seno del padre (come dimostra la costruzione della preposizione εἰς con l'accusativo), significa riconoscere che egli intrattiene una relazione particolarmente profonda con lo stesso, una relazione di tipo viscerale. Tutto ciò, richiamando espressamente la collocazione del λόγος offerta in apertura del Prologo (πρὸς τὸν θεόν) è utile per sancire in via definitiva l'importanza di Gesù.

A conclusione del discorso, credo sia opportuno fare quantomeno accenno ad una questione volutamente tralasciata fino a questo momento. In alcune traduzioni italiane del Quarto Vangelo, come la CEI 2008, il versetto 18 del Prologo figura come segue:

Dio, nessuno lo ha mai visto: il Figlio unigenito, che è Dio ed è nel seno del Padre, è lui che lo ha rivelato.

Questa versione del passo è, chiaramente, la prova incontrovertibile del fatto che Giovanni consideri Gesù Cristo e la divinità in base ad una relazione identitaria. Tuttavia, occorre precisare che la locuzione “che è Dio” non è presente nel testo originale. Si tratta, pertanto, di una vera e propria aggiunta che, a mio parere, manipola violentemente il senso del Prologo Giovanneo.

Il quarto livello di lettura del Prologo

In definitiva, possiamo affermare che il Prologo Giovanneo sia davvero un Inno al *Logos* – *Verbum*, ossia alla parola di Dio. Tuttavia, nella moltitudine dei significati attribuiti al greco λόγος e in considerazione dell'impiego del corrispondente ebraico דבר all'interno delle Scritture Ebraiche, è opportuno intendere questo termine non solo come un mero mezzo linguistico, bensì in qualità di strumento che esprime il desiderio, la volontà e, più in generale, l'intelligenza della divinità fino a renderli fattivi. È in ordine a ciò che si può parlare del *Logos* – *Verbum* non solo in qualità di esistenza trascendente ma anche di evento esperibile.

Il *Logos* – *Verbum* in Giovanni, infatti, è l'elemento fondante della rivelazione e, da ciò, il presupposto della creazione come pure l'opportunità privilegiata per fare esperienza di Dio. Non a caso, solo coloro che accolgono il λόγος e, più nello specifico, ciò che abbiamo chiamato

λόγος ἔνσαρκος, hanno la possibilità di gustare appieno i doni di ζωή, φῶς, ἀλήθεια, δόξα e χάρις.

Il λόγος ἔνσαρκος, vale a dire il *Logos – Verbum* che si manifesta al di fuori della dimensione trascendente fino a discendere nella σὰρξ, trova il suo principale testimone in Giovanni, che costituisce il primo vettore umano di cui Dio si serve per condurre l'umanità alla fede. A lui segue, in linea di tempo e di importanza, Gesù Cristo, vale a dire l'ultimo profeta o il secondo Mosè.

Rispetto a Mosè, però, Gesù riveste un ruolo privilegiato, quello di mediatore eccellente della divinità. Infatti, è proprio attraverso di lui che il λόγος vive ed opera, cosa che permette una più piena rivelazione di Dio.

Ecco, allora, che è proprio con Gesù che Dio si pone agli uomini, finalmente, in qualità πατήρ, secondo una modalità che domina l'intero Quarto Vangelo. Questo rapporto di figliolanza, colmo di amore misericordioso, viene riproposto anche tra il Messia e l'evangelista che, in occasione dell'ultima cena, si appoggia con la testa sul petto di Gesù a evocare una condizione di intima e indissolubile familiarità (*Gv 13:23 – 26*).

In conclusione di tutto ciò, non posso che condividere le parole di Martini, il quale guarda al λόγος sotto i seguenti profili:

1. la parola creatrice;
2. la sapienza divina che presiede la creazione, ossia principio ordinatore della realtà;
3. il significato di ogni cosa o ragione della realtà;
4. la fonte di luce e di vita degli uomini;
5. la rivelazione della divinità.

Allo stesso modo, trovo condivisibile anche la visione per cui nel λόγος del Prologo siano ravvisabili tutte le sfumature di senso che questo termine assume nel resto del Vangelo di Giovanni, ossia:

- parola rivelata (si guardi a *Gv 14: 23 – 24* o a *Gv 17: 14 – 17*, giusto per citare un paio di esempi);
- parola testimoniata (riscontrabile, ad esempio, in *Gv 4:39* e *Gv 17:20*);
- parola accolta (si pensi, ad esempio, a *Gv 2:22* e a *Gv 4:50*);

- parola interiorizzata (di cui si parla, ad esempio, anche in *Gv* 5:38 e in *Gv* 15:3);

Quando la parola viene accolta ed interiorizzata ecco allora che emerge un ulteriore connotazione della stessa: la parola, infatti, diviene addirittura salvifica (un esempio su tutti, a tal proposito, è costituito da *Gv* 12:46 – 50).

Ulteriori spunti di riflessione

In considerazione di quanto ho affermato a proposito del quarto livello di lettura del Prologo, ritengo sia utile proporre alcuni ulteriori spunti di riflessione in merito a questioni ampiamente dibattute in ambito teologico, ossia:

- la concezione cristologica del *Logos – Verbum*;
- la concezione della preesistenza ontologica di Gesù;
- la concezione della consustanzialità del Padre e del Figlio;
- la concezione della Trinità.

Tali questioni risultano oltremodo interessanti se si pensa che nel cattolicesimo si configurano in qualità di veri e propri principi di verità su cui si fonda l'intero *corpus* dottrinale.

a. La concezione cristologica del *Logos – Verbum*

Ho ampiamente dimostrato che il *λόγος* del Prologo giovanneo non va inteso nell'ottica di una identificazione con Gesù Cristo, come spesso accade in ambito teologico (si vedano, a tal proposito, il recente contributo del prete cattolico Heller e ancora, quello del conterraneo Botta). Piuttosto, il testo greco suggerisce che il *λόγος*, già esistente *ἐν ἀρχή*, ad un certo punto della storia sia sceso nella carne e abbia cominciato a manifestarsi proprio in tal forma nel mondo degli uomini. In questo contesto, Gesù si colloca in qualità di semplice mediatore del *λόγος*, per quanto eccellente rispetto a chi lo ha preceduto (infatti, a differenza degli altri profeti, primo fra tutti Mosè, egli si pone in una relazione filiale con Dio, come chiarito nel versetto 18 dall'ormai nota espressione *μονογενῆς θεὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς*). Di conseguenza, è proprio attraverso di lui che il *λόγος* può esprimersi pienamente, garantendo a chi lo accoglie i doni della grazia e della verità (*ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια*).

Poiché il Prologo costituisce il fondamento di tutto il Quarto Vangelo, come ho sostenuto in precedenza, è proprio in considerazione del messaggio in esso contenuto che dovremmo intendere tutte le menzioni del λόγος all'interno dello scritto giovanneo. In ogni caso, il testo greco non fa mai esplicito riferimento a un'identità tra il *Logos – Verbum* e Gesù; al massimo, si afferma che il *Logos – Verbum* appartenga a Gesù perché dimora in lui ed agisce per mezzo di lui. Un esempio significativo, a tal proposito, è dato da *Gv* 8:31 – 32:

Ἔλεγεν οὖν ὁ Ἰησοῦς πρὸς τοὺς πεπιστευκότας αὐτῷ Ἰουδαίους· Ἐὰν ὑμεῖς μείνητε ἐν τῷ λόγῳ τῷ ἐμῷ, ἀληθῶς μαθηταὶ μου ἔστε, καὶ γνώσεσθε τὴν ἀλήθειαν, καὶ ἡ ἀλήθεια ἐλευθερώσει ὑμᾶς.

Gesù allora disse a quei Giudei che gli avevano creduto: "Se rimanete nella mia parola, siete davvero miei discepoli, conoscerete la verità e la verità vi renderà liberi.

Nel passo in oggetto, Giovanni riporta che è lo stesso Gesù a chiarire che lui non è la parola, semmai la parola è in lui (ἐν τῷ λόγῳ τῷ ἐμῷ). È proprio in ragione di ciò che Gesù può affermare che la parola gli appartiene ed è sempre in ragione di ciò che la parola può agire a beneficio degli uomini (Ἐὰν ὑμεῖς μείνητε... μαθηταὶ μου ἔστε... καὶ γνώσεσθε τὴν ἀλήθειαν...).

Un discorso simile si può fare anche per un versetto precedente, vale a dire *Gv* 5:24, che recita:

Ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι ὁ τὸν λόγον μου ἀκούων καὶ πιστεύων τῷ πέμψαντί με ἔχει ζωὴν αἰώνιον, καὶ εἰς κρίσιν οὐκ ἔρχεται ἀλλὰ μεταβέβηκεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωὴν.

In verità, in verità io vi dico: <<chi ascolta la mia parola e crede a colui che mi ha mandato, ha la vita eterna e non va incontro al giudizio, ma è passato dalla morte alla vita.>>

Pure in questo caso, l'evangelista riporta che Gesù non sostiene di essere la parola, ma riconosce piuttosto che essa è sua (ὁ τὸν λόγον μου). Di conseguenza, anche qui la parola figura come un'entità diversa da Gesù, un'entità che gli appartiene in quanto sta in lui e si manifesta per mezzo di lui secondo la volontà di chi lo ha mandato (τῷ πέμψαντί με). È in tale modalità che la parola agisce a garantire la salvezza (ἔχει ζωὴν αἰώνιον, καὶ εἰς κρίσιν οὐκ

έρχεται ἀλλὰ μεταβέβηκεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωὴν) a chi la ascolta (ἀκούων) e crede (πιστεύων).

Il senso di questi passi, quindi, è pienamente coerente con la concezione del λόγος espressa nel testo greco del Prologo. Di conseguenza, sostenere che Giovanni riconosca che il *Logos – Verbum* sia Gesù (e non che il *Logos – Verbum* sia *in* Gesù) costituisce una vera e propria forzatura interpretativa non solo del testo, ma dell'intera teologia giovannea.

b. Dalla concezione cristologica del *Logos – Verbum* alla concezione della preesistenza ontologica di Gesù

L'identificazione del λόγος giovanneo con Gesù va a fornire una prova che concorre in maniera significativa alla dimostrazione della preesistenza ontologica di quest'ultimo. Infatti, affermare che il *Logos – Verbum* coincida con Gesù significa riconoscere che quest'ultimo era già ἐν ἀρχῇ, ossia in quella dimensione puramente e pienamente trascendente che precede la creazione. Tutto ciò, però, non è in alcun modo veicolato nel Prologo, che si limita ad indicare una provenienza divina di Gesù (μονογενῆς θεός), collocandola non sul piano ontologico bensì su quello dell'intenzionalità (εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς).

Della concezione della preesistenza ontologica di Gesù non vi è traccia neanche nel resto del Quarto Vangelo. Eppure, molti teologi, perlopiù cattolici, continuano ad argomentare tale convinzione facendo riferimento, ad esempio, a *Gv* 8:23 – 25, a *Gv* 8:58 o ancora a *Gv* 17:5. A mio parere, però, anche in questo caso, così come si è visto per i passi citati a provare la concezione cristologica del *Logos – Verbum*, abbiamo a che fare con delle forzature interpretative del testo greco.

Per quanto riguarda *Gv* 8:23 – 25 e *Gv* 8:58 ritengo sia opportuno esaminarli insieme. Essi recitano, rispettivamente:

καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς· Ὑμεῖς ἐκ τῶν κάτω ἐστέ, ἐγὼ ἐκ τῶν ἄνω εἰμί· ὑμεῖς ἐκ τούτου τοῦ κόσμου ἐστέ, ἐγὼ οὐκ εἰμί ἐκ τοῦ κόσμου τούτου.
εἶπον οὖν ὑμῖν ὅτι ἀποθανεῖσθε ἐν ταῖς ἁμαρτίαις ὑμῶν· ἐὰν γὰρ μὴ πιστεύσητε ὅτι ἐγὼ εἰμι, ἀποθανεῖσθε ἐν ταῖς ἁμαρτίαις ὑμῶν.

ἔλεγον οὖν αὐτῶ· Σὺ τίς εἶ; εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· Τὴν ἀρχὴν ὃ τι καὶ λαλῶ ὑμῖν;

εἶπεν αὐτοῖς Ἰησοῦς· Ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, πρὶν Ἀβραὰμ γενέσθαι ἐγὼ εἰμί.

La traduzione italiana CEI 2008 riporta:

E diceva loro: "Voi siete di quaggiù, io sono di lassù; voi siete di questo mondo, io non sono di questo mondo.

Vi ho detto che morirete nei vostri peccati; se infatti non credete che Io Sono, morirete nei vostri peccati".

Gli dissero allora: "Tu, chi sei?". Gesù disse loro: "Proprio ciò che io vi dico.

Rispose loro Gesù: "In verità, in verità io vi dico: prima che Abramo fosse, Io Sono".

In tutti questi versetti, Giovanni riporta alcuni dettagli che Gesù fornisce circa la propria identità. Anzitutto, egli dice di essere di lassù (ἐγὼ ἐκ τῶν ἄνω εἰμί), ossia di non essere di questo mondo (ἐκ τοῦ κόσμου τούτου). Successivamente, egli si riferisce a sé stesso utilizzando un'espressione, "io sono", che pare faccia eco a quel "Io sono colui che sono" (in greco ἐγὼ εἰμι ὁ ὢν) con cui Dio si presenta a Mosè in *Es* 3:14. Tutto ciò è sovente interpretato dai cattolici come una dichiarazione di Gesù di essere il principio di ogni cosa e, da qui, addirittura Dio. Basta pensare a quanto afferma Sant'Agostino nella sua trentottesima omelia, intitolata appunto *Io sono il Principio che vi parlo*:

Voi siete di quaggiù; io sono di lassù; voi siete di questo mondo, io non sono di questo mondo (*Gv* 8, 23). Come poteva essere di questo mondo colui per mezzo del quale il mondo è stato fatto? Son tutti del mondo quelli che sono venuti dopo che fu creato il mondo. Il mondo fu creato prima dell'uomo, e quindi l'uomo fa parte del mondo. Ma Cristo era prima, e il mondo è venuto dopo; Cristo era prima del mondo, ma prima di Cristo non c'era niente, perché in principio era il Verbo; e tutte le cose sono state fatte per mezzo di lui (*Gv* 1, 1 3). Sicchè egli era di lassù.

(...)

Nessuno dunque, fratelli, dica: Io non sono del mondo. Chiunque tu sia, per il fatto che sei uomo, appartieni a questo mondo; ma è venuto a te colui che ha creato il mondo, e ti ha liberato da questo mondo.

(...)

Che significa se non credete che io sono? Io sono che cosa? Non ha aggiunto nulla; e siccome non ha aggiunto nulla, è molto ciò che ha voluto richiamare. Ci si aspettava che dicesse che cosa egli era e non l'ha detto. Che cosa ci si aspettava che dicesse? Forse: Se non credete che io sono il Cristo; oppure se non credete che io sono il Figlio di Dio? Oppure che io sono il Verbo del Padre, o il creatore del mondo, o il creatore e salvatore dell'uomo, il creatore e il rigeneratore, colui che lo ha fatto e lo rifà: se non credete che io sono tutto questo morrete nei vostri peccati.

Tralasciando la questione dell'identificazione con Dio, di cui parlerò in seguito, è evidente che il testo manca di qualsivoglia riferimento esplicito circa il fatto che Gesù consideri sé stesso in qualità di *Logos - Verbum* o, addirittura, come principio di ogni cosa. Allo stesso modo, non vi è alcuna evidenza in grado di provare che egli riconosca la sua effettiva presenza 'εν ἀρχῇ. Infatti, quando dice di essere di lassù (ἐγὼ ἐκ τῶν ἄνω εἰμί), ossia di non essere di questo mondo (ἐγὼ οὐκ εἰμί ἐκ τοῦ κόσμου τούτου), Gesù si sta semplicemente riferendo alla sua provenienza divina (si noti la costruzione ἐκ più genitivo), il che è assolutamente coerente con quanto affermato già nel Prologo (si ricordino, a tal proposito, le espressioni μονογενοῦς παρὰ πατρός al versetto 14 e μονογενῆς θεὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς al 18). Di conseguenza, l'affermazione "io sono" nei versetti che seguono, il 24 e 25, non può che riferirsi a questo: al fatto che Gesù sta dicendo di essere il Figlio di Dio. Questo discorso, peraltro, è coerente con il contenuto di Gv 15:19 e 17:14, ove si afferma che persino i discepoli non sono di questo mondo.

Un ragionamento simile vale anche per Gv 8:58. In questo caso, coerentemente con quanto detto finora, Gesù non sta necessariamente rivendicando la sua preesistenza sul piano ontologico, mentre potrebbe sottolineare, più semplicemente, che la sua esistenza nelle intenzioni del Padre fosse prevista persino prima che fosse generato Abramo (πρὶν Ἀβραὰμ γενέσθαι).

Per quanto riguarda l'ultimo passo citato, ossia Gv 17:5, esso recita:

καὶ νῦν δόξασόν με σύ, πάτερ, παρὰ σεαυτῷ τῇ δόξῃ ἣ εἶχον πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι παρὰ σοί.

In italiano è tradotto così:

E ora, Padre, glorificami davanti a te con quella gloria che io avevo presso di te prima che il mondo fosse.

Il riferimento alla preesistenza ontologica di Gesù sarebbe certamente indiscutibile se quest'ultimo pronunciasse la stessa espressione utilizzata da Giovanni nel suo Prologo per indicare quel che era nel principio (έν αρχή). Nel caso in oggetto, però, ci troviamo di fronte ad una perifrasi che, di fatto, apre a un'interpretazione alternativa: nello specifico, si potrebbe pensare che Gesù stia semplicemente rivendicando di essere glorificato con quella stessa gloria che aveva già nel disegno del Padre prima che esso venisse a compimento. Questa proposta appare decisamente plausibile se consideriamo questo versetto all'interno del più ampio contesto del capitolo 17, che in italiano recita così:

1 Così parlò Gesù. Poi, alzati gli occhi al cielo, disse: "Padre, è venuta l'ora: glorifica il Figlio tuo perchè il Figlio glorifichi te. 2 Tu gli hai dato potere su ogni essere umano, perché egli dia la vita eterna a tutti coloro che gli hai dato. 3 Questa è la vita eterna: che conoscano te, l'unico vero Dio, e colui che hai mandato, Gesù Cristo. 4 Io ti ho glorificato sulla terra, compiendo l'opera che mi hai dato da fare. 5 E ora, Padre, glorificami davanti a te con quella gloria che io avevo presso di te prima che il mondo fosse. 6 Ho manifestato il tuo nome agli uomini che mi hai dato dal mondo. Erano tuoi e li hai dati a me, ed essi hanno osservato la tua parola. 7 Ora essi sanno che tutte le cose che mi hai dato vengono da te, 8 perché le parole che hai dato a me io le ho date a loro. Essi le hanno accolte e sanno veramente che sono uscito da te e hanno creduto che tu mi hai mandato. 9 Io prego per loro; non prego per il mondo, ma per coloro che tu mi hai dato, perché sono tuoi. 10 Tutte le cose mie sono tue, e le tue sono mie, e io sono glorificato in loro. 11 Io non sono più nel mondo; essi invece sono nel mondo, e io vengo a te. Padre santo, custodiscili nel tuo nome, quello che mi hai dato, perché siano una sola cosa, come noi. 12 Quand'ero con loro, io li custodivo nel tuo nome, quello che mi hai dato, e li ho conservati, e nessuno di loro è andato perduto, tranne il figlio della perdizione, perché si compisse la Scrittura. 13 Ma ora io vengo a te e dico questo mentre sono nel mondo, perché abbiano in se stessi la pienezza della mia gioia. 14 Io ho dato loro la tua parola e il mondo li ha odiati, perché essi non sono del mondo, come io non sono del mondo. 15 Non prego che tu li tolga dal mondo, ma che tu li custodisca dal Maligno. 16 Essi non sono del mondo, come io non sono del mondo. 17 Consacrali nella verità. La tua parola è verità. 18 Come tu hai mandato me

nel mondo, anche io ho mandato loro nel mondo; 19 per loro io consacro me stesso, perché siano anch'essi consacrati nella verità. 20 Non prego solo per questi, ma anche per quelli che crederanno in me mediante la loro parola: 21 perché tutti siano una sola cosa; come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch'essi in noi, perché il mondo creda che tu mi hai mandato. 22 E la gloria che tu hai dato a me, io l'ho data a loro, perché siano una sola cosa come noi siamo una sola cosa. 23 Io in loro e tu in me, perché siano perfetti nell'unità e il mondo conosca che tu mi hai mandato e che li hai amati come hai amato me. 24 Padre, voglio che quelli che mi hai dato siano anch'essi con me dove sono io, perché contemplino la mia gloria, quella che tu mi hai dato; poiché mi hai amato prima della creazione del mondo. 25 Padre giusto, il mondo non ti ha conosciuto, ma io ti ho conosciuto, e questi hanno conosciuto che tu mi hai mandato. 26 E io ho fatto conoscere loro il tuo nome e lo farò conoscere, perché l'amore con il quale mi hai amato sia in essi e io in loro".

Gesù chiede di essere glorificato non perché ritenga di essere il *λόγος* né perché riconosce una sua effettiva presenza sul piano ontologico; al contrario, egli chiede di essere glorificato in virtù della sua provenienza divina, del compimento della missione per cui era stato inviato nonché dell'amore che da sempre lo unisce a Dio (come si evince chiaramente dal versetto 24).

c. La consustanzialità del Padre e del Figlio e il diofisismo di Gesù

Affermare che il Prologo di Giovanni parli dell'identità tra il *Logos – Verbum* e Gesù costituisce un presupposto fondamentale per rintracciare già in questa sede una prova della consustanzialità del Padre e del Figlio. Tale consustanzialità finisce per essere intesa, da parte della chiesa romana, nell'ottica di una piena identificazione tra le due entità. Infatti, l'applicazione del meccanismo ormai noto dell'arrangiamento sillogistico ai tre termini di *Logos – Verbum*, Gesù Cristo – Unigenito di Dio e Dio – Padre, ha portato molti Padri della Chiesa ad affermare quanto segue: 1. il *Logos – Verbum* è Dio – Padre → 2. Gesù Cristo – Unigenito di Dio è il *Logos – Verbum* → 3. Gesù Cristo – Unigenito di Dio è Dio – Padre.

Si pensi, a tal proposito, al già citato Sant'Agostino che, nella sua *Omelia 48*, scrive:

Il Verbo di Dio è da sempre col Padre, e da sempre è Verbo; e appunto perché Verbo è Figlio. Da sempre dunque è Figlio e da sempre uguale al Padre. Non è uguale per essere cresciuto, ma per nascita, colui che è nato da sempre: Figlio dal Padre, Dio da Dio, coeterno dall'eterno. Il Padre è Dio, ma non da parte del Figlio; il Figlio è Dio, procedente dal Padre, perché il Padre, generandolo, ha dato al Figlio di essere Dio, generandolo gli ha dato di essere con lui coeterno, a lui uguale.

Coerentemente con questo, al punto 242 della Costituzione Apostolica *Fidei Depositum* redatta dopo il Concilio Ecumenico Vaticano II si può leggere:

Sulla loro scia (quella degli Apostoli, *ndr*), seguendo la Tradizione apostolica, la Chiesa nel 325, nel primo Concilio Ecumenico di Nicea, ha confessato che il Figlio è «consostanziale al Padre», cioè un solo Dio con lui. Il secondo Concilio Ecumenico, riunito a Costantinopoli nel 381, ha conservato tale espressione nella sua formulazione del Credo di Nicea ed ha confessato «il Figlio unigenito di Dio, generato dal Padre prima di tutti i secoli, Luce da Luce, Dio vero da Dio vero, generato non creato, della stessa sostanza del Padre».

Tale visione, che peraltro rafforza la già citata concezione della preesistenza ontologica di Gesù e getta le basi per il principio della Trinità, tuttavia, non trova alcuna effettiva giustificazione né nel Prologo Giovanneo né nel resto del Quarto Vangelo (che, come ho dimostrato, chiarisce espressamente l'individualità di suddette entità). L'evangelista, infatti, contempla certamente una consustanzialità tra il Padre e il Figlio, ma la inquadra sempre tenendo in considerazione la duplice natura divina e umana di Gesù, ossia il suo diofisismo. In questo modo, il Padre è *nel* Figlio, che ne porta l'essenza divina senza per questo essere identico a lui.

A tal proposito, si riprendano i già citati passi *Gv* 8:23 – 25 e a *Gv* 8:58. Tenendo in considerazione il più ampio contesto del capitolo, l'espressione *ἐγὼ εἰμί*, presente in entrambi, potrebbe sembrarci davvero un riferimento ad *Es* 3:14. Tuttavia, occorre considerare che nella versione greca della Bibbia ebraica il versetto di Esodo contiene l'espressione *ἐγὼ εἰμι ὁ ὢν* e non la semplice locuzione *ἐγὼ εἰμί*. Di conseguenza, non basta che Gesù dica "Io sono" per poter affermare che egli stia effettivamente rivendicando una sua preesistenza ontologica o una sua piena identità con Dio. In considerazione di ciò, pare proprio che le parole del Messia siano state male interpretate e questo non solo dai teologi cattolici, ma anche da alcuni

tra giudei presenti a quel tempo davanti a lui (i quali, coerentemente con la Legge, volevano lapidarlo, come si evince dal versetto 59). Anche questi ultimi, a quanto pare, pensarono che Gesù facesse riferimento a una sua identificazione divina, senza considerare che l'intento del Messia potesse volgere più semplicemente a ribadire la propria provenienza divina (si ricordi, a tal proposito, quanto detto a proposito delle espressioni ἐγὼ ἐκ τῶν ἄνω εἰμί e ἐγὼ οὐκ εἰμί ἐκ τοῦ κόσμου τούτου). Tale provenienza divina giustifica certamente il riconoscimento della sua componente divina, ma non prova necessariamente che egli si stia identificando con Dio.

In ogni caso, ad escludere categoricamente questa possibilità sono i versetti 28 e 29 del capitolo ottavo e, più in particolare, l'espressione τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου (al versetto 28). Essa non è certamente una prova che consente di parlare di una piena identificazione di Gesù con Dio, ma è certamente una prova a favore del suo diofisismo.

È alla luce di questo che si deve intendere anche l'espressione ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἓν ἐσμεν, in *Gv* 10:30. Qui Gesù non sta dicendo che lui e Dio sono la stessa cosa, ma sta anticipando quanto specificherà meglio in seguito, riportato in *Gv* 14:11, ossia che il Padre è *in* lui e lui è *nel* Padre (ἐν ἐμοὶ ὁ πατὴρ κάγω ἐν τῷ πατρὶ.) alla luce della loro medesima essenza divina. Tutto ciò, peraltro, è coerente pure con *Gv* 17:21, in cui Gesù, pregando a favore dei suoi discepoli, afferma ἐν ὧσιν, καθὼς σύ, πατήρ, ἐν ἐμοὶ κάγω ἐν σοί, ἵνα καὶ αὐτοὶ ἐν ἡμῖν ὧσιν.

Un ultimo, interessante esempio a riprova del diofisismo di Gesù in Giovanni è rappresentato da *Gv* 20:27 – 29, che recita:

εἶτα λέγει τῷ Θωμᾷ· Φέρε τὸν δάκτυλόν σου ὧδε καὶ ἴδε τὰς χεῖράς μου, καὶ φέρε τὴν χεῖρά σου καὶ βάλε εἰς τὴν πλευράν μου, καὶ μὴ γίνου ἄπιστος ἀλλὰ πιστός.
ἀπεκρίθη Θωμᾶς καὶ εἶπεν αὐτῷ· Ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου.
λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· Ὅτι ἐώρακάς με πεπίστευκας; μακάριοι οἱ μὴ ἰδόντες καὶ πιστεύσαντες.

In italiano, il passo è tradotto come segue:

Poi disse a Tommaso: "Metti qui il tuo dito e guarda le mie mani; tendi la tua mano e mettila nel mio fianco; e non essere incredulo, ma credente!".

Gli rispose Tommaso: "Mio Signore e mio Dio!".

Gesù gli disse: "Perché mi hai veduto, tu hai creduto; beati quelli che non hanno visto e hanno creduto!".

Questa scena, che da molti teologi viene interpretata come la prova definitiva dell'identificazione di Gesù con Dio, in realtà non è che l'ennesima conferma della sua duplice natura. Gesù, infatti, si sta presentando a Tommaso nel cosiddetto corpo glorioso, ossia in una particolare condizione che contempla la resurrezione in materia e spirito. Tuttavia, per cogliere tutto ciò, l'apostolo Tommaso ha bisogno di vedere e toccare i segni della passione (in particolare, il riferimento è al segno dei chiodi e al segno della lancia). È solo andando oltre la componente corporea, ossia "toccando con mano" per utilizzare un'espressione moderna, che gli diventa possibile una visione più profonda delle cose, una visione tale da consentirgli di riconoscere, finalmente, la divinità del Cristo. Ecco, allora, che il termine ὁ θεός non appare come un grido di sorpresa (come sostenuto dai Testimoni di Geova) o una blasfemia (come sostenuto dagli ebrei) e men che meno come una dichiarazione di identità tra Gesù e Dio (come sostenuto dai cattolici); piuttosto, in esso vi è l'indiscutibile e definitiva constatazione che in Gesù vi è davvero la divinità.

d. Dalla consustanzialità del Padre e del Figlio alla Trinità

Come ho anticipato nel precedente paragrafo, la concezione della consustanzialità del Padre e del Figlio è stata sviluppata dal cattolicesimo nell'ottica di una identificazione tra le due entità. Tutto questo, oltre a confermare la preesistenza ontologica di Gesù, pone un fondamento necessario per la concezione della Trinità, ossia quella particolare visione di Dio Padre, suo Figlio Gesù e lo Spirito Santo come la stessa medesima entità manifestata secondo un diverso profilo.

A tal proposito, la chiesa cattolica fornisce una spiegazione tanto interessante quanto discutibile, a mio parere personale. Infatti, Padre, Figlio e Spirito Santo sono consustanziali nel senso che sono lo stesso e unico Dio. Ciò non toglie che si tratti comunque di tre persone diverse, essendo diversa la loro rappresentazione concreta o ipostasi. Come si evince più precisamente dal punto 259 del *Fidei Depositum*:

Tutta l'economia divina, opera comune e insieme personale, fa conoscere tanto la proprietà delle Persone divine, quanto la loro unica natura. Parimenti, tutta la vita cristiana è comunione con ognuna delle Persone divine, senza in alcun modo separarle. Chi rende gloria al Padre lo fa per il Figlio nello Spirito Santo; chi segue Cristo, lo fa perché il Padre lo attira (Gv 6,44) e perché lo Spirito lo guida (Rm 8,14).

Secondo i teologi cattolici, anche la Trinità, come tutto il resto, sarebbe riscontrabile in Giovanni. Tuttavia, questa convinzione viene meno già per il fatto che l'evangelista non ci offre alcuna prova effettiva circa l'identificazione di Gesù con Dio. Resta da capire se in Giovanni vi siano quantomeno dei riferimenti allo Spirito Santo e, in caso affermativo, quali siano le modalità con cui esso va collocato in relazione al Padre e al Figlio.

Il Prologo Giovanneo non fa alcuna menzione dello Spirito Santo e, in vero, vi è una sola menzione dello stesso all'interno del Quarto Vangelo. In particolare, in Gv 14:26 leggiamo:

ὁ δὲ παράκλητος, τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ὃ πέμψει ὁ πατήρ ἐν τῷ ὀνόματί μου, ἐκεῖνος ὑμᾶς διδάξει πάντα καὶ ὑπομνήσει ὑμᾶς πάντα ἃ εἶπον ὑμῖν.

In italiano, il versetto in oggetto risulta come segue:

Ma il Paràclito, lo Spirito Santo che il Padre manderà nel mio nome, lui vi insegnerà ogni cosa e vi ricorderà tutto ciò che io vi ho detto.

È proprio grazie all'identificazione dello Spirito Santo (τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον) con il Paràclito (παράκλητος) che è possibile rintracciare altri tre riferimenti alla questione, in Gv 14:16 – 17, 15:26 e Gv 16: 7. Dalla lettura integrata di questi passi è possibile desumere che il Paràclito, ossia lo Spirito Santo o Spirito di verità, è un vero e proprio consolatore, il cui arrivo è subordinato all'andare via di Gesù. Proprio per queste caratteristiche distintive, esso non può essere posto in alcuna relazione di identità con Gesù né, tantomeno, con Dio. Questa cosa, per ovvie ragioni di logica, esclude definitivamente l'idea per cui Giovanni alluda a Padre, Figlio e Spirito Santo come la stessa identica cosa.

Brevi considerazioni conclusive

L'indagine sul Prologo rivela tutta una serie di elementi particolarmente interessanti per comprendere più a fondo l'intera teologia giovannea.

Applicando sul testo una mia proposta originale, ossia quella delle quattro letture, in particolare, è possibile individuare tutta una serie di motivi tematici cari a Giovanni fino a coglierne il loro senso più profondo. Tutto ciò, chiaramente, non può prescindere dalla considerazione del *Logos – Verbum* come vero protagonista del testo, cosa che è ampiamente giustificata già dalla sua presenza *ἐν ἀρχή* insieme a Dio.

Riflettere sulla questione teologica del *Logos – Verbum* diventa un presupposto necessario e fondamentale anche per capire meglio il senso della venuta di Gesù Cristo. Quest'ultimo, infatti, si pone come mediatore eccellente del λόγος, essendo che è proprio nella sua carne che il *Logos – Verbum* viene a manifestarsi pienamente.

L'idea che il λόγος trovi un veicolo d'espressione privilegiato nel secondo Mosè, tuttavia, non giustifica certi voli pindarici del pensiero che la dottrina cattolica riassume nella concezione cristologica del *Logos – Verbum*, nella concezione della preesistenza ontologica di Gesù, nella concezione della consustanzialità del Padre e del Figlio e nella concezione della Trinità. Tutte queste idee sono, infatti, assolutamente estranee non solo al Prologo del Vangelo di Giovanni, ma all'intero *corpus* della teologia giovannea.

PARTE V

L'IMPIEGO DEL PROLOGO GIOVANNEO

L'importanza trasversale del Prologo

Il Prologo Giovanneo è un inno alla parola di Dio che, ponendosi come evento, consente la rivelazione della divinità, lo svolgersi della creazione e il dispiegarsi della prospettiva di salvezza.

È proprio per questo altissimo contenuto teologico che esso diventa una delle pagine più rilevanti del Nuovo Testamento, la cui importanza è riconosciuta in senso trasversale, ossia al di là del tempo e dello spazio oltre che di una mera appartenenza religiosa. Da qui, è possibile comprendere meglio la ragione per cui il Prologo funga tuttora da punto di riferimento nell'ambito di numerose attività svolte sia nel contesto cristiano cattolico sia in quello iniziatico.

Il Prologo Giovanneo in ambito cristiano cattolico

Il cattolicesimo utilizza il riferimento al λόγος di Giovanni e, più in generale, quello al Prologo del Quarto Vangelo sia in occasione del catechismo della chiesa sia all'interno della celebrazione della messa.

Tuttavia, come ho già avuto modo di anticipare e come si vedrà ancor meglio in seguito, il significato originario del testo greco va sovente a perdersi; al contrario, ad essere esaltata è una particolare interpretazione dello scritto, ossia quella verosimilmente più funzionale a dimostrare la validità di certe concezioni religiose.

a. Il Prologo nel catechismo della chiesa cattolica

Quando si parla del catechismo della chiesa cattolica, il punto di riferimento non può che essere la già citata Costituzione Apostolica *Fidei Depositum* redatta dopo il Concilio Ecumenico Vaticano II. Come si evince dalla lettera *Laetamur Magnopere* scritta da Papa Giovanni Paolo II, infatti, suddetto documento costituisce l'edizione tipica del catechismo cattolico, ossia la genuina e sistematica presentazione della fede e della dottrina.

Sin dall'inizio di questo lungo elaborato, si possono trovare innumerevoli riferimenti al Prologo di Giovanni e, più in generale, a tutto il Quarto Vangelo. Questo perché, secondo l'interpretazione cattolica, quanto scritto dall'evangelista contribuirebbe significativamente a validare in qualità di principi di verità la concezione cristologica del *Logos – Verbum*, la concezione della preesistenza ontologica di Gesù, la concezione della consustanzialità del Padre e del Figlio nonché la concezione della Trinità.

In ogni caso, la grande protagonista del documento resta sempre la parola di Dio, di cui viene esaltata anzitutto la funzione rivelatrice e salvifica. Tutto ciò viene argomentato non solo in riferimento a Giovanni, bensì all'interno della più ampia cornice della Bibbia e degli scritti patristici. Ad esempio, al punto 102, con un evidente rimando alle Scritture Ebraiche (*Eb 1: 1 – 3*) e una citazione del testo di Sant'Agostino *Enarratio in Psalmorum* (CIII, 4:1) è scritto:

Dio, attraverso tutte le parole della Sacra Scrittura, non dice che una sola Parola, il suo unico Verbo, nel quale esprime se stesso interamente.« Ricordatevi che uno solo è il discorso di Dio che si sviluppa in tutta la Sacra Scrittura ed uno solo è il Verbo che risuona sulla bocca di tutti gli scrittori santi, il quale essendo in principio Dio presso Dio, non conosce sillabazione perché è fuori del tempo.

Al punto 124, invece, in considerazione dell'intero *corpus* delle Scritture Greche, si riporta:

La Parola di Dio, che è potenza divina per la salvezza di chiunque crede, si presenta e manifesta la sua forza in modo eminente negli scritti del Nuovo Testamento. Questi scritti ci consegnano la verità definitiva della rivelazione divina.

Chiaramente, nella molteplicità di riferimenti alla parola di Dio, non mancano passaggi in cui si fa una più esplicita menzione del Prologo Giovanneo. In questi casi, però, ad essere

evidenziata è perlopiù la relazione tra la parola e Gesù. Ad esempio, al punto 65, tra le tante cose, si riporta anche che il Figlio di Dio è la sua unica e definitiva parola, mentre al 241 si afferma:

Per questo gli Apostoli confessano Gesù come « il Verbo » che « in principio [...] era presso Dio e il Verbo era Dio » (Gv 1,1), come colui che « è immagine del Dio invisibile » (Col 1,15) e « irradiazione della sua gloria e impronta della sua sostanza » (Eb 1,3).

L'identificazione del *Logos – Verbum* con Gesù e la conseguente ammissione di una preesistenza ontologica per entrambi diventano un motivo dominante man mano che si procede con la lettura del *Fidei Depositum*. Ad esempio, nei punti 461 e 479 si afferma rispettivamente:

Riprendendo l'espressione di san Giovanni (« Il Verbo si fece carne »: Gv 1,14), la Chiesa chiama « incarnazione » il fatto che il Figlio di Dio abbia assunto una natura umana per realizzare in essa la nostra salvezza. (...)

Nel tempo stabilito da Dio, il Figlio unigenito del Padre, la Parola eterna, cioè il Verbo e l'immagine sostanziale del Padre, si è incarnato: senza perdere la natura divina, ha assunto la natura umana.

Sono proprio queste considerazioni che aprono la riflessione sulla consustanzialità del Padre e del Figlio da cui consegue, inevitabilmente, un approfondimento della Trinità.

Per quanto riguarda la consustanzialità del Padre e del Figlio in relazione al Quarto Vangelo, essa viene chiarita, in particolare, al punto 151:

(...) Possiamo credere in Gesù Cristo perché egli stesso è Dio, il Verbo fatto carne: « Dio nessuno l'ha mai visto: proprio il Figlio unigenito, che è nel seno del Padre, lui lo ha rivelato » (Gv 1,18). Poiché egli « ha visto il Padre » (Gv 6,46), è il solo a conoscerlo e a poterlo rivelare.

Per quanto riguarda la Trinità, invece, c'è da dire che viene argomentata senza particolari menzioni del Prologo; tuttavia, ciò non toglie che l'opera giovannea resti comunque un riferimento importante per darne prova. Si pensi, a tal proposito, al punto 243, dove si afferma:

Prima della sua pasqua, Gesù annunzia l'invio di un « altro Paraclito » (Difensore), lo Spirito Santo. Lo Spirito che opera fin dalla creazione, che già aveva « parlato per mezzo dei profeti», dimorerà presso i discepoli e sarà in loro, (Gv 14,17) per insegnare loro ogni cosa (Gv 14,26) e guidarli « alla verità tutta intera » (Gv 16,13). Lo Spirito Santo è in tal modo rivelato come un'altra Persona divina in rapporto a Gesù e al Padre.

Allo stesso modo, il punto 263 recita:

La missione dello Spirito Santo, che il Padre manda nel nome del Figlio e che il Figlio manda « dal Padre » (Gv 15,26), rivela che egli è con loro lo stesso unico Dio. « Con il Padre e il Figlio è adorato e glorificato ».

Il fatto che nel *Fidei Depositum* non si ritracci prova della Trinità nel Prologo non toglie, in ogni caso, che quest'ultimo contenga comunque la traccia di quella che potremmo definire un'immagine trinitaria, utilizzando un'espressione ricorrente tra i teologi. Di questo ha ampiamente parlato Papa Giovanni Paolo II in occasione dell'Udienza Generale del 5 marzo 1986, dove arriva addirittura a ricondurre tutta la creazione all'opera del Dio Uno e Trino, ossia di Padre – Figlio – Spirito Santo.

b. Il Prologo nella celebrazione della messa

Il Prologo Giovanneo fu introdotto nella liturgia della messa tra il XIII e il XIV secolo (dapprima faceva parte del ringraziamento personale del sacerdote rientrato in sagrestia). A partire da questo momento e fino alla fine degli anni Sessanta, il testo ha costituito un riferimento privilegiato per la chiusura del rituale, come fosse un perfetto sommario di tutto quanto era stato detto e compiuto in precedenza. Da qui la sua comune denominazione di Ultimo Vangelo.

Tale usanza è tuttavia sparita con la riforma liturgica del Rito Romano avviata dal Concilio Vaticano II. Non a caso, ad oggi, la lettura del Prologo in occasione della messa ricorre nella sola celebrazione del Natale di Cristo, all'interno di un particolare momento noto come

Liturgia della Parola e, più precisamente, in occasione della Seconda Lettura. La ragione che sta alla base di tale scelta appare piuttosto ovvia: essa è dovuta, appunto, alla concezione cristologica del λόγος di Giovanni.

Non a caso, durante la preghiera eucaristica che viene recitata successivamente alla Liturgia della Parola (all'interno della Liturgia Eucaristica), i prefazi alludono tutti a un rapporto di identità tra Gesù e il *Logos – Verbum*, cosa che comporta il riconoscimento della preesistenza ontologica per entrambi. In particolare, si consideri il secondo prefazio di Natale, che si svolge come segue:

(Prefazio di Natale II)

(Nell'incarnazione Cristo reintegra l'universo)

È veramente cosa buona e giusta,
nostro dovere e fonte di salvezza,
rendere grazie sempre e in ogni luogo
a te, Signore, Padre Santo,
Dio onnipotente ed eterno,
per Cristo Signore nostro.
Nel mistero adorabile del Natale,
egli, Verbo invisibile,
apparve visibilmente nella nostra carne,
per assumere in sé tutto il creato
a sollevarlo dalla sua caduta.
Generato prima dei secoli,
cominciò ad esistere nel tempo,
per reintegrare l'universo nel tuo disegno, o Padre,
e ricondurre a te l'umanità dispersa.
per questo dono della tua benevolenza,
uniti a tutti gli angeli,
cantiamo esultanti la tua lode: Santo...

Nei commenti a tale prefazio, in merito all'espressione "egli, Verbo invisibile", si chiarisce che il pronome in terza persona singolare vada a riferirsi proprio a quel "Cristo Signore nostro" che è stato menzionato in precedenza. Di conseguenza, il soggetto dell'intera frase sarebbe

proprio “Cristo Signore nostro” ossia il “Verbo invisibile”. Tali affermazioni pongono “Cristo Signore nostro” e il “Verbo invisibile” in una chiara relazione di identità.

Il fatto che “Cristo Signore nostro”, in quanto “Verbo invisibile”, sia stato “generato prima dei secoli” ma “cominciò ad esistere nel tempo” non costituisce tanto un riferimento al diofisismo di Gesù, quanto piuttosto un richiamo alla già trattata questione della preesistenza ontologica di quest’ultimo. In tal maniera, il testo del prefazio in oggetto va a fornire una spiegazione del Prologo Giovanneo che contempla sia la concezione cristologica del *Logos – Verbum* sia la concezione della sua effettiva presenza ‘εν ἀρχῇ.

c. Il Prologo e il Credo

Per quanto lo si consideri comunemente alla stregua di una preghiera, il Credo cattolico è, più che altro, una professione di fede. Come ci spiega la già citata Costituzione Apostolica *Fidei Depositum* al punto 167:

« Io credo »: è la fede della Chiesa professata personalmente da ogni credente, soprattutto al momento del Battesimo. « Noi crediamo »: è la fede della Chiesa confessata dai Vescovi riuniti in Concilio, o, più generalmente, dall'assemblea liturgica dei credenti. « Io credo »: è anche la Chiesa, nostra Madre, che risponde a Dio con la sua fede e che ci insegna a dire: « Io credo », « Noi crediamo ».

È in considerazione di questo che il Credo viene inserito in alcuni particolari momenti liturgici, ossia nelle celebrazioni eucaristiche della domenica e nelle occasioni solenni. La modalità in cui viene recitato è duplice; tuttavia, sebbene differenti dal punto di vista formale, le due versioni risultano coincidenti per quanto riguarda il contenuto.

La prima versione del Credo è quella apostolica, ossia il *Symbolum apostolorum* o *Symbolum apostolicum*. Si tratterebbe del riadattamento di un testo attribuito agli stessi apostoli (sebbene non esistano fonti scritte a prova di questo), verosimilmente utilizzato già nelle prime comunità cristiane per esprimere la propria fede in occasione del battesimo. Esso recita:

Io credo in Dio, Padre onnipotente,
Creatore del cielo e della terra.
E in Gesù Cristo,
Suo unico Figlio, nostro Signore,
il quale fu concepito di Spirito Santo
nacque da Maria Vergine,
patì sotto Ponzio Pilato, fu crocifisso,
mori e fu sepolto; discese agli inferi;
il terzo giorno risuscitò da morte;
salì al cielo, siede alla destra
di Dio Padre onnipotente:
di là verrà a giudicare i vivi e i morti.
Credo nello Spirito Santo,
la santa Chiesa cattolica,
la comunione dei santi,
la remissione dei peccati,
la risurrezione della carne,
la vita eterna.
Amen.

Da questa prima versione del Credo scaturisce la seconda, ossia quella niceno – costantinopolitana o *Symbolum Nicaenum Costantinopolitanum*. Come suggerisce il titolo, la sua stesura definitiva attraversò due fasi differenti, vale a dire quella del Primo Concilio di Nicea, noto per aver riconosciuto la questione della consustanzialità del Padre e del Figlio, e quella del Primo Concilio di Costantinopoli, determinante per stabilire una volta per tutte la questione trinitaria e quella cristologica. Il testo, così come lo conosciamo oggi, recita:

Credo in un solo Dio,
Padre onnipotente,
Creatore del cielo e della terra,
di tutte le cose visibili e invisibili.
Credo in un solo Signore, Gesù Cristo,
unigenito Figlio di Dio,
nato dal Padre prima di tutti i secoli:
Dio da Dio, Luce da Luce,

Dio vero da Dio vero,
generato, non creato,
della stessa sostanza del Padre;
per mezzo di lui tutte le cose sono state create.
Per noi uomini e per la nostra salvezza discese dal cielo,
e per opera dello Spirito Santo
si è incarnato nel seno della Vergine Maria
e si è fatto uomo.
Fu crocifisso per noi sotto Ponzio Pilato,
mori e fu sepolto.
Il terzo giorno è risuscitato,
secondo le Scritture, è salito al cielo,
siede alla destra del Padre.
E di nuovo verrà, nella gloria,
per giudicare i vivi e i morti,
e il suo regno non avrà fine.
Credo nello Spirito Santo,
che è Signore e dà la vita,
e procede dal Padre e dal Figlio.
Con il Padre e il Figlio è adorato e glorificato,
e ha parlato per mezzo dei profeti.
Credo la Chiesa,
una santa cattolica e apostolica.
Professo un solo Battesimo
per il perdono dei peccati.
Aspetto la risurrezione dei morti
e la vita del mondo che verrà.
Amen.

In questa sede, ciò che ci interessa è proprio la versione niceno – costantinopolitana del Credo e, in particolare, la sua prima sezione o sezione dogmatica. Infatti, come dimostrano i commentari teologici, pur non parlando della parola di Dio, esso fa riferimento al Prologo di Giovanni per altre questioni: la preesistenza ontologica di Gesù, da cui la natura trascendente di quest'ultimo, e la consustanzialità del Padre e del Figlio, intesa alla luce di una vera e propria relazione di identità. In particolare, si presti attenzione al seguente passaggio:

Credo in un solo Signore, Gesù Cristo, unigenito Figlio di Dio, nato dal Padre prima di tutti i secoli: Dio da Dio, Luce da Luce, Dio vero da Dio vero, generato, non creato, della stessa sostanza del Padre; per mezzo di lui tutte le cose sono state create.

Esso è una traduzione tutto sommato aderente con quanto afferma il testo originario del Credo niceno – costantinopolitano, ossia:

Καὶ εἰς ἓνα Κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν ἐκ τοῦ Πατρὸς γεννηθέντα πρὸ πάντων τῶν αἰώνων· [θεὸν ἐκ θεοῦ,] φῶς ἐκ φωτός, Θεὸν ἀληθινὸν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ Πατρί, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο.

Un altro elemento che indica palesemente il riferimento al Prologo Giovanneo è il termine unigenito. Infatti, quest'ultimo è utilizzato in riferimento a Gesù soltanto da Giovanni (*Gv1:14;18; Gv 3:16; 1Gv 4:9*). Tuttavia, a tal proposito, occorre tener presente che esso non allude mai alla preesistenza ontologica o alla natura propriamente trascendente di Gesù né alla questione della consustanzialità così come esposta dalla chiesa cattolica. Infatti, come ho già spiegato, per quanto Gesù provenga da Dio e per quanto ne sia il Figlio, egli possiede una duplice componente, umana e divina, che rende impossibile la sua collocazione sul piano ontologico e, di conseguenza, la concezione di una natura propriamente trascendente. Da questo punto di vista, anche nel testo del Credo niceno – costantinopolitano può essere individuata una forzatura della teologia giovannea, verosimilmente necessaria alla chiesa cattolica per contrastare tutte quelle concezioni che si discostano dalla sua visione.

Il Prologo Giovanneo in ambito iniziatico

La tradizione esoterica occidentale, a cui fanno capo numerosi ordini iniziatici tuttora all'attivo, utilizza il Prologo Giovanneo come un riferimento imprescindibile per lo svolgimento dei propri lavori rituali cerimoniali. Non a caso, tutti i rituali prevedono, all'inizio dei lavori, l'apertura della Bibbia, precedentemente collocata sull'altare sacro o ara del tempio, alla prima pagina del Quarto Vangelo.

Questo modo di procedere all'interno di logge massoniche e colline martiniste è dovuto alla considerazione del Prologo Giovanneo come il simbolo per eccellenza del sapere iniziatico universale ossia come il manifesto compiuto e perfetto della cosiddetta dottrina del *Logos*. Non a caso, come suggerisce Vitellaro Zuccarello, in esso sono contenuti ed espliciti i costituenti fondamentali di ciò che Ambelain definisce Essere Manifestante e Manifestato, ossia la triade *Verbum – Lux – Vita*.

Il verbo, la luce e la vita costituiscono le tre qualità sostanziali o gli strumenti fondamentali del Grande Architetto, ossia della divinità orientata alla creazione o, ancora, della divinità che rivelando sé stessa fa ogni cosa. In particolare:

- il verbo è la parola divina agente;
- la luce è la potenza creativa manifestante;
- la vita è la canalizzazione della potenza creativa all'interno di una forma.

È orientando la propria ricerca nella considerazione del verbo, della luce e della vita così intese che ciascun iniziato può aspirare alla Sapienza, ossia a una più piena conoscenza del Mistero di Dio o Suprema Intelligenza.

Una visione sostanzialmente simile la si incontra anche in certi orientamenti cabalistici moderni e, in particolare, come si vedrà in seguito, nella visione sincretica proposta dalla Kabbala Occulta.

a. Il Prologo nei rituali di massoneria e martinismo

Come ho detto in precedenza, qualsivoglia rituale cerimoniale, sia in massoneria che nel martinismo, prevede l'apertura della Bibbia (detta anche Libro Sacro, Libro della Legge, Libro della Rivelazione o Libro ideale) alla prima pagina del Quarto Vangelo (o Esoterico di Giovanni). Questa operazione, pur svolgendosi all'interno di un copione differente a seconda del caso specifico, mantiene sempre lo stesso valore simbolico, ossia quello di rammentare all'iniziato da dove egli provenga, ossia la causa prima, e dove debba orientare la propria ricerca, ossia il fine ultimo. Come scrive il già citato Vitellaro Zuccarello:

La presenza sull'ara del Vangelo Giovanneo è strettamente legata al suo carattere iniziatico, gnostico ed esoterico, e all'universalità dei suoi contenuti, che vanno ben al di là di una prospettiva religiosa e confessionale.

In considerazione di ciò, come recita una tavola della teverendissima Loggia di Gallura 1060, è evidente che il Prologo Giovanneo <<non deve rappresentare per il Massone un legame con la religione quale istituzione ecclesiastica e di conseguenza terrena, temporale e profana, bensì un simbolo di accettazione del rapporto tra l'Essere Supremo, il Grande Architetto dell'Universo e l'uomo>>; in questo modo, << Rappresenta per noi il concetto di elevazione della spiritualità, nel continuo sforzo di sgombrare l'ordine dal caos. Bisogna quindi allontanarsi dalla sua valenza di mero strumento di fede dogmatica.>>

È in linea con quanto detto che, sulla pagina del Prologo, possono trovare collocazione i principali strumenti o simboli dell'arte, vale a dire quegli attrezzi o dotazioni primarie che, oltre a richiamare una precisa appartenenza iniziatica, rimandano anche alle specifiche modalità con cui ciascun iniziato deve condurre il proprio lavoro di crescita e perfezionamento. Nel caso della massoneria si tratta della squadra e del compasso (sistemati l'uno sull'altro in posizioni differenti a seconda dei casi), mentre nel caso del martinismo del relativo pentacolo (che assume delle caratteristiche particolari a seconda dell'ordine di riferimento). Talvolta, soprattutto in occasione di certe cerimonie di iniziazione, è previsto il ricorso ad altri strumenti, come ad esempio la daga, preferibilmente avvolta nel cuoio e generalmente rivolta con la punta verso il nord.

Tutti questi elementi, insieme a moltissimi altri, sono quelli che caratterizzano il tipico altare sacro o ara del tempio. Per meglio comprendere quale sia lo scenario in questione, si rivelano certamente utili le indicazioni di Mackey:

La forma debita di un altare è quella di un cubo, alto circa un metro, con quattro punte, una ad ogni lato. Su di esso è aperta la Santa Bibbia, la squadra e il compasso, mentre attorno vi sono poste, in forma triangolare, le tre luci minori.

Secondo alcuni, nella gran varietà di significati attribuibili alle tre luci minori sopra citate vi sono proprio quelli di verbo, luce e vita. In questo modo, se il Prologo Giovanneo si configura

come l'emblema della dottrina del *Logos* nella sua integrità, le tre luci ne rappresentano simbolicamente la manifestazione particolare e differenziata.

A questo punto del discorso, è bene precisare che alcuni rituali prevedono persino un momento per la recitazione del Prologo Giovanneo. Essa viene svolta sempre nella fase di apertura dei lavori, ma seguendo modalità differenti a seconda dei casi. In particolare, si può avere una recitazione di tipo mentale o orale, individuale o collettiva, integrale o parziale (generalmente i primi cinque versetti). Per quanto riguarda la lingua, la maggior parte delle logge e delle colline, quantomeno in Italia, pare prediligere il latino, certamente più familiare del greco e comunque parimenti efficace per esprimere l'unità, l'antichità e la permanenza della tradizione iniziatica in occidente.

b. Il Prologo nei rituali delle comunità gnostiche moderne e contemporanee

Rudolph, uno dei più stimati studiosi contemporanei dello gnosticismo, sostiene che nel Prologo di Giovanni <<il riferimento al *Logos* segnala uno sfondo gnostico ed è stato certamente ripreso da un inno gnostico>>. È proprio questa la ragione che giustifica l'utilizzo del Prologo Giovanneo in apertura di una serie di rituali cerimoniali riconducibili ad alcune comunità gnostiche tuttora presenti sul nostro territorio.

In effetti, tra i testi di *Nag Hammadi*, vi è uno scritto gnostico, ossia la *Protennoia trimorfica* (codice XIII, trattato I), che pare richiamare in un certo qual modo i principali contenuti della prima pagina del Quarto Vangelo. In tale scritto, Pretennoia, ossia il primo pensiero divino, recita:

Io sono la Parola che dimora nella Voce ineffabile. Io dimoro nella luce incorrotta e un Pensiero si rivelò attraverso il grande Discorso della Madre, benchè sia una discendenza maschile che supporta me come mio fondamento. Ed esso (il Discorso) esiste dall'inizio nella fondazione del Tutto. Ma c'è una Luce che dimora nascosta nel Silenzio, e fu la prima a venire avanti. Mentre essa (la Madre) sola esiste come Silenzio, io sola sono la Parola, ineffabile, incontaminata, incommensurabile, inconcepibile. Essa (la parola) è una Luce nascosta che porta un Frutto di Vita, che riversa un'Acqua Viva dall'invisibile, incontaminata, incommensurabile Sorgente,

cioè, la Voce irriproducibile della gloria della Madre, la gloria della discendenza di Dio; un maschio vergine per virtù di un Intelletto nascosto, cioè, il Silenzio nascosto dal Tutto, che è irriproducibile, una Luce incommensurabile, la fonte del Tutto, la radice dell'intero Eone. È il Fondamento che sostiene ogni movimento degli Eoni che appartengono alla Gloria possente. È il Fondamento di ogni fondamento. È il Respiro delle Potenze. È l'Occhio delle Tre Permanenze, che esiste come Voce per virtù del Pensiero. Ed è una Parola in virtù del Discorso; fu inviata per illuminare coloro che dimorano nelle tenebre. Adesso mira! Io ti rivelerò i miei misteri, poiché tu sei mio fratello, e li conoscerai tutti. Io parlai a tutti loro dei miei misteri che esistono negli incomprensibili, inesprimibili Eoni. Io insegnai loro i misteri attraverso la Voce che esiste in un perfetto intelletto, e io divenni un fondamento per il Tutto, e conferii loro potere. La seconda volta io venni nel Discorso della mia Voce. Io detti forma a coloro che presero forma, fino al loro compimento. La terza volta io mi rivelai nelle loro tende come Parola, e io mi rivelai in una forma simile alla loro. Ed indossavo degli abiti comuni, e mi nascosi in mezzo a loro, ed essi non conoscevano colui che mi dà potere. Poiché io dimoro in tutte le Potestà e le Potenze, e in mezzo agli angeli, ed in ogni movimento che esiste nella materia tutta. E io mi nascosi fra loro finché non mi rivelai ai miei fratelli. E nessuna di esse (le Potenze) mi conobbe, benché sia io che opero in loro. Invece, esse pensano che il Tutto sia stato creato da loro, poiché sono ignoranti, non conoscendo le loro radici, il posto in cui crebbero. Io sono la Luce che illumina il Tutto. Io sono la Luce che dà gioia ai miei fratelli, poiché io scesi nel mondo dei mortali per conto dello Spirito che rimane in ciò che discende (e) procedette da Sofia l'innocente... e detti a lui dall'Acqua della Vita, che lo libera dal Caos che è nell'estrema oscurità che esiste nell'intero abisso, cioè, il pensiero del corporeo e dello psichico. Tutte queste cose io posi in essere. E lo liberai da esso, e posi sopra di lui una Luce splendente, cioè, la conoscenza del Pensiero dell'Origine Paterna.

Questo testo, incompleto e criptico, non è certo sufficiente per attribuire al Prologo Giovanneo un'origine o un'impostazione gnostica, tanto più che esso postula tutta una serie di concetti e concezioni che non trovano accenno alcuno nella teologia giovannea. Ciò nonostante, c'è chi continua a ravvedere nel Prologo di Giovanni una traccia importante della *Pretennoia* e di altre svariate idee gnostiche, il che spiega chiaramente la ragione per cui anche gli gnostici, nei loro rituali, utilizzino il riferimento alla prima pagina del Quarto Vangelo.

c. Il Prologo nei rituali della Kabbalah Occulta

Con i termini Kabbalah o Qabbala o Cabalà si indica generalmente il patrimonio delle dottrine mistiche ed esoteriche giudaiche relative a Dio e al cosmo. Esse sono riscontrabili, essenzialmente, a partire da un attento e meditato studio della *Torah* scritta ed orale. Sebbene molti kabbalisti ebrei neghino la possibilità di un qualunque sviluppo del *corpus* sapienziale kabbalistico, rimanendo ancorati all'idea di una sua immutabile rivelazione primordiale, l'indagine storiografica dimostra un'evoluzione lunga e complessa della Kabbalah che affonda le sue radici nella conclusione del giudaismo del secondo tempio per poi aprirsi a tutta una serie di influenze provenienti da ambienti ben lontani da quello giudaico. In questo modo, a partire dal medioevo sino ad oggi, si è giunti inevitabilmente ad uno scenario variegato e complesso, caratterizzato dal fiorire di innumerevoli tradizioni sincretiche, dal sapore cristiano, ermetico e magico, che reinterpretano non solo i testi ebraici ma l'intero canone biblico cristiano in maniera nuova ed originale, inevitabilmente influenzata da tendenze di pensiero più moderne. È in questo contesto che si colloca la Kabbalah Occulta, un meta – sistema conoscitivo di carattere teoretico ed applicativo che si propone di sostenere ciascun individuo nel suo percorso evolutivo alla scoperta di Dio, dell'universo e di sé nonché di quel cosiddetto mondo invisibile che l'approccio scientifico non è ancora in grado di spiegare pienamente.

La Kabbalah Occulta utilizza ampiamente il riferimento al Prologo Giovanneo sia per l'orientamento della ricerca speculativa che per l'apertura di molteplici rituali cerimoniali. Questo perché lo scritto in questione si pone come una vera e propria guida che consente di riflettere ed operare sul famoso albero kabbalistico, ossia il più sacro tra i glifi dell'Essere Manifestante (macrocosmo) e Manifestato (microcosmo).

Generalmente, il Prologo viene recitato ad alta voce, in latino, dopo lo svolgimento di una serie di operazioni preliminari specifiche che includono il segno della croce kabbalistica e la preghiera al Padre. Tuttavia, generalmente ci si sofferma ai soli versetti 1 – 5 e questo non solo per la menzione della triade *Verbum – Lux – Vita*, ma anche perché essi contengono le cosiddette Dieci Chiavi della Conoscenza di Dio, del mondo e di sé. In particolare:

- l'espressione 'Εν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος predispone all'attività sulla prima *Sephirah* o nucleo essenziale dell'Albero Kabbalistico, *Kether* o Corona. Essa è la Chiave della Co(no)scienza Superiore o Assoluta;
- l'espressione καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν predispone all'attività sulla seconda *Sephirah*, *Chokmah* o Saggezza. Essa è la Chiave dell'Intuizione/Apertura;

- l'espressione καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος predispone all'attività sulla terza *Sephirah, Binah* o Intelligenza. Essa è la Chiave della Razionalità/ Comprensione;
- l'espressione οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν predispone all'attività sulla quarta *Sephirah, Chesed* o Amore. Essa è la Chiave della Misericordia;
- l'espressione πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο predispone all'attività sulla quinta *Sephirah, Geburah* o Forza. Essa è la Chiave della Giustizia/ Rigore / Rettitudine;
- l'espressione καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν predispone all'attività sulla sesta *Sephirah, Tiphereth* o Bellezza. Essa è la Chiave dell'Armonia/ Equilibrio;
- l'espressione ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν predispone all'attività sulla settima *Sephirah, Netzach* o Vittoria. Essa è la Chiave dell'Onore;
- l'espressione καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων predispone all'attività sull'ottava *Sephirah, Hod* o Splendore. Essa è la Chiave della Gloria;
- l'espressione καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει predispone all'attività sulla nona *Sephirah, Yesod* o Fondamento. Essa è la Chiave della Stabilità;
- l'espressione καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν predispone all'attività sulla decima *Sephirah, Malkuth* o Regno. Essa è la Chiave della Spiritualità.

Ciascun passo riportato può essere utilizzato anche singolarmente nell'ambito di lavori rivolti a una specifica *Sephirah*. In questi casi, la tendenza è generalmente quella di recitarlo come un mantra, ossia un'espressione sacra che si rivolge a uno specifico aspetto della divinità.

Altri utilizzi del Prologo Giovanneo

Secondo il noto esorcista statunitense Grob, il Prologo di Giovanni è un vero e proprio esorcismo. In un suo studio del 2007, infatti, egli scrive che << il Salmo 90 e il Prologo del Vangelo di Giovanni (1:1-14) (...) hanno svolto un ruolo singolare nei riti esorcistici per molti secoli, già prima del Medioevo>>.

In particolare, nei casi di infestazione e possessione si rivelerebbe assai efficace la citazione del versetto 5 e, più nello specifico, l'espressione *et lux in tenebris lucet*. Questo perché tali parole, come ci ha già insegnato Papa Benedetto XVI in un discorso riportato dal Card. Suenes, non si limitano a parlarci del binomio luce – oscurità, ma vanno a sancire definitivamente il trionfo di Dio su Satana.

In ogni caso, sono molti gli esorcisti che hanno dichiarato pubblicamente di recitare il Prologo Giovanneo prima dello svolgimento dell'apposito Rituale. Pare addirittura che alcuni lo abbinino ancora alla famosa Preghiera a San Michele Arcangelo composta da Papa Leone XIII, nonostante la Chiesa abbia soppresso quest'ultima nel 1964, con l'istituzione *Inter Oecumenici* da parte del Concilio Vaticano II.

Brevi considerazioni conclusive

Il Prologo Giovanneo è un testo il cui valore supera le barriere spazio – temporali e persino i limiti dettati da una specifica appartenenza religiosa. In questo modo, possiamo giustificarne un significativo impiego tanto da parte del cattolicesimo che dei diversi ordini iniziatici. Persino le comunità gnostiche e i più recenti orientamenti di matrice kabbalistica riconoscono a questo testo un valore più profondo di quanto si potrebbe immaginare: esso, infatti, aprirebbe le porte ad una conoscenza superiore che valica ciò che comunemente chiamiamo realtà fino a rivolgersi verso l'assoluto.

In considerazione di tutto questo, ritengo sia prevedibile che il Prologo rimanga una pagina di riferimento importante per tutti coloro che intendono riflettere non solo sul valore della parola divina, ma anche sul proprio percorso esistenziale di crescita personale ed elevazione spirituale. Esso, infatti, ci sostiene significativamente in quel particolare processo volto alla scoperta, nel nostro intimo, della cosiddetta scintilla di divinità.

CONCLUSIONE

Ho svolto il mio ultimo rituale di Kabbalah Occulta ormai diversi giorni fa. Come da consuetudine, mi sono preoccupata di preparare un ambiente adeguato alle operazioni, ponendo la mia Bibbia personale sull'altare alla prima pagina del Quarto Vangelo. Dopo il segno della croce kabbalistica e la preghiera al Padre, ho recitato i primi cinque versi del Prologo Giovanneo a memoria, come di solito in latino, utilizzando lo stesso tono solenne di sempre. Tuttavia, questa volta, ho prestato attenzione a concentrarmi sul significato di ogni termine che fuoriusciva dalla mia bocca, oltre che sull'effetto che tale pratica provocava nel mio cuore.

In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum.

Hoc erat in principio apud Deum.

Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil, quod factum est;

in ipso vita erat, et vita erat lux hominum,

et lux in tenebris lucet, et tenebrae eam non comprehenderunt.

Celebrando il *Logos – Verbum* con le parole di Giovanni, risuonava in me un potentissimo richiamo alla scoperta di Dio, del cosmo e di me stessa. Allo stesso tempo, nella mia mente ritornava tutto quel che avevo appreso nel corso dell'indagine sintetizzata in questa sede. Per un momento, mi sono sentita parte integrante di un qualcosa di più grande: la rivelazione dell'Essere, che si spiegava dinnanzi a me in potenzialità e potenza attraverso la sua parola, nonché l'intero progetto dell'esistenza, che parte in un tempo fuori dal tempo e culmina nella sua evoluzione in una prospettiva di salvezza. Insomma, sembrava proprio che i dubbi di un tempo avessero lasciato il posto ad una nuova consapevolezza, la qual cosa mi riempiva di gioia e gratitudine.

Oggi, mentre mi accingo a scrivere le ultime righe di questo elaborato, mi trovo a dover ammettere che l'indagine che ho condotto sul Prologo Giovanneo non è che il punto di partenza per un percorso conoscitivo più complesso e ben lontano dalla sua definitiva conclusione. Le informazioni che ho trovato, studiato, organizzato e meditato, infatti, sono state certamente utili in tal senso ma non sono comunque sufficienti ed esaustive in quanto tali. Sarebbe opportuno che sforzi condotti da ogni studioso venissero integrati una volta per

tutte, magari potenziati attraverso l'adozione di una chiave di lettura universale o persino superati mediante intuizioni nuove ed originali. Dal mio canto, quel che posso fare, è continuare a pormi delle domande, riconoscendomi il diritto e il dovere di trovare delle risposte.

BIBLIOGRAFIA

PRINCIPALI FONTI DI RIFERIMENTO

Agostino (sant'), *Commento al Vangelo di Giovanni*, Città Nuova, Roma, 2012

Adinolfi F., *Il Vangelo di Giovanni tra giudaismo e antigiudaismo*,

https://www.academia.edu/42045061/Il_Vangelo_di_Giovanni_tra_giudaismo_e_antigiudaismo

Amadori C., Lorenzini E., *Analisi linguistiche sul Vangelo di Giovanni*, Il Ponte Vecchio, Cesena 2000

Ambelain R., *La cabala operativa*, edizione privata, 1984

Barbaglia S., *Il tempio di Eliopoli e i rotoli del Mar Morto. Nuova ipotesi sulle origini di Qumran*, Claudiana, Torino, 2020

Barrett C.K., Chiavarino R., *Il Vangelo di Giovanni e il giudaismo*, Editrice, Cesena, 2000

Beutler J., *L'ebraismo e gli ebrei nel Vangelo di Giovanni*, Pontificia Università Gregoriana, Roma, 2006

Beutler J., *Il Vangelo di Giovanni – Commentario*, Pontificio Istituto Biblico, Roma, 2016

Biagini V., *Giovanni: Vangelo dell'uomo, Vangelo della donna – Inedito sguardo cristologico – mariologico sul Quarto Vangelo*, LAS Editrice, Roma, 2020

Biguzzi G., *Introduzione al Vangelo di Giovanni, alle Lettere di Giovanni e all'Apocalisse. Dispense del prof. Giancarlo Biguzzi*, <https://www.gliscritti.it/blog/entry/1500#h46>

Biguzzi G., *L'Apocalisse e i suoi enigmi*, Paideia Editrice, Brescia, 2004

Bini M., *Il Vangelo di Giovanni. Inno a Dio, Parola Incarnata*,

<https://reginapacis.it/studiodellabibbia/VangelodiGiovanni/2%20scheda%20prologo.pdf>

Boismard M. E., Lamouille A., Rochais G., *Synopse des Quatre Evangiles en francais*, vol. 3: *L'evangile de Jean*, Les Editions du Cerf, Paris, 1977

- Boismard M. E., Cothenet E. et al., *Introduzione al Nuovo Testamento. La tradizione giovannea*, vol. IV, Borla, Roma, 2000
- Borgen P., *Bread from Heaven: an exegetical study of the concept of manna in the Gospel of John and the Writings of Philo*, Brill, Leiden, 1981
- Botta M. G., *In lui era la vita. Lectio sul Vangelo di Giovanni*, Editrice Domenicana Italiana, Napoli, 2010
- Brown R. E., *Commento al Vangelo spirituale*, Cittadella Editrice, Assisi, 2005
- Brown R. E., *Introduzione al Vangelo di Giovanni*, Queriniana Editrice, Brescia, 2007
- Bultmann R., *Cristianesimo primitive e religioni antiche*, ECIG, Genova, 2005
- Burrus V., *Creatio ex Libidine: Reading Ancient Logos Differantly*, in Hart K. – Sherwood Y., *Derrida and Religion: Other Testaments*, Routledge, Londra, 2005
- Carmignac J., *La nascita dei Vangeli Sinottici*, San Paolo Edizioni, Roma, 2009
- Cavicchia A., *La Scrittura nel Quarto Vangelo: una tappa della storia della ricerca (1860 – 2004)*,
[https://www.academia.edu/36197325/La Scrittura nel Quarto Vangelo una tappa della storia della ricerca 1860 2004](https://www.academia.edu/36197325/La_Scrittura_nel_Quarto_Vangelo_una_tappa_della_storia_della_ricerca_1860_2004)
- Cothenet J., Boismard M. E., *La tradizione Giovannea*, Borla, Roma, 1978
- Crisostomo G., *Omellerie sul Vangelo di Giovanni*, vol. I, Città Nuova, Roma, 2021
- De Faveri P. E., *I simboli massonici disvelati*, Edizioni Mediterranee, Roma, 2017
- De La Potterie I., *Studi di cristologia giovannea*, Editrice Marietti, Milano, 1986
- Destro A., Pesce M., *Come nasce una religione. Antropologia ed esegesi del Vangelo di Giovanni*, Laterza, Roma, 2000
- Di Castiglione R., *Corpus Massonicum. Introduzione ai miti, riti e simboli della libera muratoria*, Atanor, Roma, 1989
- Dodd C. H., *La tradizione storica nel Quarto Vangelo*, Paideia Editrice, Cesena, 1983
- Doglio C., *Il quarto Vangelo*, Edizioni Messaggero, Padova, 2015

- Doglio C., *La testimonianza del discepolo. Introduzione alla letteratura giovannea*, Elledici, Milano, 2019
- Dubourg B., *L'invention de Jésus. L'hébreu du Nouveau Testament*, vol. I, Gallimard, Parigi, 1987
- Dumoulin P., *Giovanni. Il Vangelo dei Segni. Il Vangelo dell'ora*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 2017
- Eckhart (maestro), *Commento al Vangelo di Giovanni*, Bompiani, Varese, 2017
- Eracleone, *Fragments from a Commentary on Gospel of John*, www.earlychristianwritings.com/text/heracleon.html
- Eusebio (di Cesarea), *Storia Ecclesiastica*, voll. I – II, Città Nuova, Roma, 2001
- Farina P. G., Pazzini D., *Il Vangelo di Giovanni nella lettura di Bultmann*, Pazzini Editore, Rimini, 2005
- Farinella P., *DĀBĀR– דבר . PAROLA è FATTO*, <https://paolofarinella.eu/sito/wp-content/uploads/d-DOMENICA-4a-TEMPO-ORDINARIO-C SAN-TORPETE-GE pAOLO-FARINELLA-PRETE 30-01-2022-4.pdf>
- Fortea J. A., *Summa Daemoniaca – Trattato di Demonologia e Manuale dell'esorcista*, Tre Editori, Roma, 2008
- Galizzi M., *Vangelo secondo Giovanni. Commento esegetico – spirituale*, Elledici, Milano, 1992
- Gargano G. I., *Lectio divina sul Vangelo di Giovanni*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 2020
- Gordley M. E., *New Testament Christological Hymns – Exploring Texts, Contexts, and Significance*, IVP Academic, 2018
- Ghiberti G. et al., *Opera Giovannea*, Elledici, Milano, 2003
- Grassi S., *Il Vangelo di Giovanni – Commento esegetico e teologico*, Città Nuova, Roma, 2008
- Grilli M., *Il Vangelo secondo Giovanni – Elementi di introduzione e teologia*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 2016
- Grob G. S., *A major revision of the discipline on exorcism: A comparative study of the liturgical laws in the 1614 and 1998 Rites of Exorcism*, <https://ruor.uottawa.ca/bitstream/10393/29460/1/NR32426.PDF>

- Guenon R., *Considerazioni sull'iniziazione*, Luni Editrice, Milano, 1990
- Hengel M., *La questione giovannea*, Paideia Editrice, Brescia, 1998
- Heller M., *Creative Tension: Essays on Religion and Science*, Templeton Foundation Press, Radnor (PA), 2003
- Leon – Dufour X., *Lettura dell'evangelo secondo Giovanni*, San Paolo Edizioni, Roma, 2007
- Libro (il) sull'ara*, <https://www.gallura1060.it/massoneria-olbia-tavole/massoneria-olbia-massoneria-sardegna-tavole-1/item/31-isciversi-in-massoneria-olbia-massoneria-gallura.html#>
- Lonardi G., *Il Vangelo secondo Giovanni. Commento esegetico e teologico, Questioni Introdotte*, <https://digilander.libero.it/longi48/IL%20VANGELO%20SECONDO%20GIOVANNI%20-%20Parte%20Introdotte.html>
- Manicardi E., *Gesù, la cristologia, le Scritture. Saggi esegetici e teologici*, EDB, Bologna, 2005
- Mannucci V., *Il Vangelo narrante. Introduzione all'arte narrativa del Quarto Vangelo*, EDB, Bologna, 1993
- Mannucci V., *Giovanni. Il Vangelo di ogni uomo*, Queriniana Editrice, Brescia, 1995
- Marchadour A., *I personaggi del Vangelo di Giovanni – Specchio per una cristologia narrativa*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 2007
- Marcheggiani M. R., *Introduzione alla Kabbalah Occulta*, Tiphereth, Roma, 2021
- Marcheselli M., *Introduzione al Prologo di Giovanni*, <https://www.piccolafamigliadellannunziata.it/wp/wp-content/uploads/2013/09/1.1-Introduzione-Prologo.pdf>
- Marconi G., *Le strategie del riconoscimento nel Vangelo di Giovanni – Percorsi di un topos letterario*, Carocci Editore, Roma, 2018
- Martini C. M., *Il giardino interiore – Una via per credenti e non credenti*, Edizioni Piemme, Milano, 2014
- Mateos J., Barreto J., *Il Vangelo di Giovanni. Analisi linguistica e commento esegetico*, Cittadella Editrice, Assisi, 2016

- Mazza E., *Il Logos, software della creazione – Come leggere il Prologo di Giovanni*, EDB, Bologna, 2018
- Moody Smith D., *La teologia del Vangelo di Giovanni*, Paideia Editrice, Cesena, 1998
- Moloney F., *Introduzione al Vangelo di Giovanni*, Queriniana Editrice, Brescia, 2007
- Nardone D., *La basilica di S. Giovanni evangelista a Efeso* ,
<https://www.bisanzioit.blogspot.com/2012/12/la-basilica-di-sgiovanni-evangelista.html>
- Origene, *Commento al Vangelo di Giovanni*, Bompiani, Varese, 2012
- Panimolle S. A., *L'evangelista Giovanni. Pensiero e opera letteraria del Quarto Vangelo*, Borla, Roma, 1985
- Parker D. C., *Codez Bezae: An Early Christian Manuscript and Its Text*, Cmbridge University Press, Cambridge, 1992
- Parravicini L.F., *In principio era il Verbo – Commento al Vangelo di Giovanni*, Mimep – Docete, Milano, 2021
- Pazzini, *In principio era il Logos. Origene e il prologo del Vangelo di Giovanni*, Paideia Editrice, Cesena, 2000
- Perkins P., *Nuovo Grande Commetario Biblico*, Queriniana Editrice, Brescia, 1997
- Pesch R., *Antisemitismo nella Bibbia? Indagine sul Vangelo di Giovanni*, Queriniana Editrice, Brescia 2007
- Potterie I. (de La), *Studi di cristologia giovannea*, Editrice Marietti, Milano, 1986
- Ragon J. M., *Iniziazioni antiche e moderne*, Atanor, Roma, 2014
- Ramelli, I., *I cristiani e l'impero romano*, Editrice Marietti, Milano, 2011
- Ravasi G. , *Giovanni: il discepolo che gesù amava*, pubblicato online su
<https://www.famigliacristiana.it/articolo/san-giovanni-evangelista.aspx>
- Ravasi G., *Il Vangelo di Giovanni. Ciclo di conferenze (Milano, Centro culturale S. Fedele)*, vol. 1, EDB, Bologna, 2000

- Ravasi G., *Il Vangelo di Giovanni. Ciclo di conferenze (Milano, Centro culturale S. Fedele)*, vol. 2, Edizioni Dehoniane, Bologna, 1998
- Rigato, M. L., *Giovanni. L'enigma, il Presbitero, il culto, il Tempio, la cristologia*, EDB, Bologna, 2007
- Rosmini A., *L'Introduzione del Vangelo secondo Giovanni commentata*, Città Nuova, Roma, 2002
- Rudolph K., *La gnosi*, Paideia Editrice, Brescia, 2000
- Salandra S., *Il simbolismo dei due solstizi, da Giano bifronte ai due Giovanni*,
<https://axismundi.blog/2020/06/23/il-simbolismo-dei-due-solstizi-da-giano-bifronte-ai-due-giovanni/>
- Schnackenburg R., *La persona di Gesù Cristo nei quattro vangeli*, Paideia Editrice, Cesena, 1995
- Segalla G., *EVangelo e Vangeli*, EDB, Bologna, 1992
- Segalla G., *Vangelo secondo Giovanni. Traduzione strutturata*, Edizioni San Lorenzo, Reggio Emilia, 1997
- Simoens Y., *Secondo Giovanni. Una traduzione e un'interpretazione*, EDB, Bologna, 1997
- Standaert B., *Il Quarto Vangelo. Un approccio letterario, storico – teologico e interreligioso*, EDB, Bologna, 2021
- Steiner R., *L'iniziazione segreta nelle antiche religioni e nel Cristianesimo primitivo*, Fratelli Melita Editori, La Spezia, 1990
- Theobald M., *Die Fleischwerdung des Logos: Studien zum Verhältnis des Johannesprologs zum Corpus des Evangeliums und zu 1Joh*, Aschendorff, Münster
- Tondelli L., *Gesù secondo San Giovanni*, SEI Editrice, Torino, 1944
- Tresmontant C., *Le Christ Hebreu. La langue et l'âge des Evangiles*, OEIL, Montreuil, 1984
- Tuni J. – O., Alegre X., *Scritti giovannei e lettere cattoliche*, Paideia Editrice, Cesena, 1997
- Vannini M. (a cura di), *Il Vangelo di Giovanni*, Garzanti, Milano, 2016
- Vignolo R., *Personaggi del Quarto Vangelo. Figure della fede in San Giovanni*, Glossa Editrice, Milano, 1994

Vitellaro Zuccarello P., *Perch È i lavori massonici si aprono sulla prima pagina del Vangelo di Giovanni*, <https://www.ritosimbolico.it/rsi/2012/08/perche-i-lavori-massonici-si-aprono-sulla-prima-pagina-del-vangelo-di-giovanni/>

V.: Z.: (fr.:), *Il prologo di San Giovanni*, <https://www.ilcenacolodighiblim.it/il-prologo-di-san-giovanni>

Wirth O., *I misteri dell'arte reale*, Atanor, Roma, 1977

Wirth O., *Il simbolismo ermetico*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1978

Zevini G., *Il testamento spirituale di Gesù*, Queriniana Editrice, Brescia, 2021

Zumstein J., *Il Vangelo secondo Giovanni, 1:1,1 – 12,50*, Claudiana, Torino, 2017

EDIZIONI DI RIFERIMENTO DELLA BIBBIA

La Bibbia. Nuova Versione dai Testi Antichi, Edizioni San Paolo, Milano, 2014

La Bibbia CEI 1974, <http://www.lachiesa.it/bibbia/cei1974/index.htm>

La Bibbia CEI UELCI 2008, CEI – UELCI, Roma, 2008

La Sacra Bibbia. Nuova Diodati (revisione 1991 – 2003), La Buona Novella, Lecce, 2003

La Sacra Bibbia. Nuova Riveduta 2006, <https://www.bible.com/it/versions/122-nr06-nuova-riveduta-2006>

Novum Testamentum Graece et Latine – Augustinus Merk S. J., Sumptibus Pontificii Instituti Biblici, Roma, 1964

Traduzione del Nuovo Mondo delle Sacre Scritture, Congregazione Cristiana dei Testimoni di Geova, Roma, 1987

VOCABOLARI, DIZIONARI ED ENCICLOPEDIAE CONSULTATI LIBERAMENTE

Bertagna M., Giuliani M., *Dizionarietto (Il) di ebraico*, Editrice Morcelliana, Brescia, 2019

Biedermann, *Enciclopedia dei simboli*, Garzanti Editore, 1991

Castiglioni L., Mariotti S., *Vocabolario della lingua latina – IL (Latino – Italiano, Italiano – Latino)*, Loescher Editore, Torino, 1973

Ferrari A., *Dizionario di mitologia greca e latina*, UTET, Brescia, 1999

Lanczkowski G., *Dizionario delle religioni non cristiane*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano, 1991

Leon Dufour X., *Dizionario del Nuovo Testamento*, Queriniana Editrice, Brescia, 1978

Mateos J., Barreto J., *Dizionario teologico del Vangelo di Giovanni*, Cittadella Editrice, Assisi, 2003

Mackey A. G., *Lessico massonico. Vocaboli, simboli, riti, significati e regole*, Atanor, Roma

Riffard P. A., *Dizionario dell'esoterismo*, ECIG, Genova, 1987

Rocci L., *Vocabolario Greco – Italiano*, Società Editrice Dante Alighieri, 1976

Segalla G., *Nuovo Dizionario di Teologia biblica*, San Paolo, Roma, 1998

SITI INTERNET CONSULTATI LIBERAMENTE

www.bibbiaedu.com

www.biblistica.it

www.cathopedia.org

www.lachiesa.it

www.treccani.it

www.vatican.va

www.wikipedia.org