

Lettura continua con notazioni di esegesi del Vangelo di Giovanni

NB. Le notazioni qui proposte sono mirate soprattutto ad evidenziare lo sviluppo narrativo e figurativo del testo. Per le altre questioni, si rimanda ai commenti o alle note delle Bibbie di studio.

Il primo anno. 1,1-2,25. Questa parte iniziale del vangelo sta insieme da un punto di vista temporale: dall'inizio fino alla prima Pasqua (1,1-18; 1,19-2,11; 2,12-22).

La scansione accentuata su una successione di giorni non può essere casuale: *In principio* (1,1)... *E questa è la testimonianza di Giovanni...* *Il giorno dopo* (29) ... *Il giorno dopo* (35) ... *e quel giorno* rimasero con lui (1,39)... *Il giorno dopo* (43)... *Al terzo giorno* (2,1)... *Dopo questo...* (2,12)... *là rimasero pochi giorni* (2,12)... *Si avvicinava intanto la Pasqua* dei Giudei e Gesù salì a Gerusalemme (2,13)... *in tre giorni lo farò risorgere* (2,19) ... *e in tre giorni tu lo farai risorgere?* (2,20)... *Quando poi fu risuscitato dai morti* (2,22)... L'indicazione temporale è ripetuta all'inizio di ogni episodio; è inopportuno interrompere questa serie esplicita con l'aggiunta di un giorno in più non nominato per i vv. 40-42 (se si rompe un paradigma così esplicito bisogna darne adeguata spiegazione); la continuità tra "il terzo giorno" (2,1) e i "tre giorni" (2,19-20), espressioni non più riprese in seguito, conferma la coerenza delle indicazioni temporali, come tecnica per organizzare una continuità narrativa.

Il riferimento al racconto della creazione, oltre che nascere dall'uso del medesimo termine iniziale (*In principio*), viene anche dall'uso del medesimo paradigma di sei giorni, interrotto da un giorno diverso: il settimo, alla fine, nel racconto della creazione, in cui *Dio riposò* (κατέπαυσεν), e il giorno centrale (1,35-42), nel racconto giovanneo, sottolineato dalla ripresa "in quel giorno", giorno in cui "i discepoli rimasero con lui" (ἔμειναν), come in una prima parentesi al di fuori del flusso degli avvenimenti, quasi un anticipo della situazione di comunione finale con i discepoli (cf 6,56; 8,31.35; 14,17; 15,4-7.10).

L'inizio e la fine di questa unità temporale (*In principio: 1,1... Dopo questo: 2,12...*) mantengono una coerenza, come riferimento all'origine di ogni tempo e come introduzione al nuovo futuro che incomincia nella successione delle prossime Pasque (che scandiranno gli anni della vita di Gesù: 1,1-2,22; 2,23-6; 7-12; 13-21. Per quanto riguarda l'organizzazione degli spazi, si noti che Gesù sale a Gerusalemme sempre in occasione della prima festa contenuta in queste sezioni, mentre tutto il vangelo segna un passaggio da Gerusalemme verso la Galilea).

Per una lettura dei primi sette giorni sullo sfondo della preparazione alla festa della Pentecoste (dono della Legge), cf *avanti*, nota a 1,19-2,11.

1,1-18 Prologo poetico

Uno sguardo sul movimento generale dell'intero Prologo mostra che in esso si intrecciano due piani: quello dell'essere e dell'eterno (piano della Parola cosmica di Dio), e quello del divenire e del temporale (piano di Giovanni Battista, del mondo, e della Parola incarnata). La relazione fra questi due piani, comprendente la risposta contrastata da parte degli uomini (vv. 5, 10-13, 15) costituisce il cuore del prologo (rivelazione).

La strutturazione in parti e le relazioni fra di esse dipendono in genere dalle decisioni che si prendono su tre problemi: 1) la storia della composizione; 2) la relazione tra i versi che riguardano Giovanni Battista e il resto del prologo; 3) il punto in cui il prologo comincia a parlare del Logos Incarnato. Noi seguiremo una strutturazione fondata su criteri formali di tipo discorsivo (situazioni discorsive come abbinamento di attori-tempo-spazio) e narrativo (unità corrispondenti a uno dei fattori dell'algoritmo narrativo, manipolazione, competenza, azione, sanzione), senza trascurare i cosiddetti fattori di superficie (indicatori sintattici, riprese di parole ecc.).

1) *Circa la composizione ci si interroga:* a) Se e quali parti provengono da un inno primitivo: la grande varietà di ricostruzioni, non solo fra gli approcci storico-critici ma anche fra quelli di tipo letterario e narrativo, consiglia di non basare mai l'interpretazione su una particolare ricostruzione dello stato originario dell'inno. C'è discordanza anche su ciò che è poesia, prosa o prosa ritmica. b) Quale origine per l'inno primitivo: ba) origine gnostica, posizione ormai superata: post-data il vangelo (Bultmann); bb) origine giudaica: predata il vangelo (Dodd); bc) origine nella stessa comunità giovannea (Haenchen, Brown, Kysar); c) Alcuni studiosi rifiutano il concetto stesso di inno primitivo e ritengono che il prologo sia stato scritto apposta per il vangelo, con al massimo qualche citazione di testi innici precedenti (Barrett, Carson).

2) *Chi sceglie per un inno primitivo*, ritiene i vv. 6-8 e 15 sul Battista come secondari e indipendenti nell'interpretazione (sarebbero stati spostati dalla loro sede originaria in 1,19ss.); chi rifiuta l'idea di inno originale, ritiene gli stessi versetti come essenziali per l'interpretazione (M. Hooker).

3) Da ciò deriva una conseguenza per il terzo problema: dove si inizia a parlare del Gesù storico, del Logos incarnato? Il v. 14 è forse la prima menzione dell'incarnazione? Chi elimina le "interpolazioni" su Giovanni, può sostenere che 1-5 riguarda la Parola cosmica; che 9-13 riguardano il rapporto della Parola di Dio con Israele; e che il Gesù storico inizia ad apparire come soggetto soltanto al v. 14.

Chi ritiene la figura di Giovanni essenziale al prologo (con eventuale conseguente suddivisione in 1-5 l'essere del Verbo in relazione all'essere di Dio, del mondo e degli uomini; 5-14 l'incarnazione del Verbo; 15-18 l'opera di rivelazione del Verbo), vede invece tale inizio fin dal v. 5, oppure dal v. 10. Considerato lo stretto intreccio fra i due piani, probabilmente le due figure del Logos eterno e del Logos incarnato non sono così facilmente isolabili nelle allusioni del testo, e questo a partire proprio dal suo stesso "inizio".

Visione unitaria. L'evangelista (come del resto altri scrittori neotestamentari) ha potuto fare uso di materiale innico a lui anteriore, ma ha creato qualcosa di nuovo a partire dai due filoni di tradizione già conosciuti, riguardanti Gesù e Giovanni. Del resto, anche i vangeli di Matteo e Luca avevano seguito una strada simile, collegando il materiale riguardante le origini di Gesù con quello che riguardava Giovanni. Solo che il Quarto Evangelista non ha semplicemente collegato i due filoni di tradizione, ma li ha strettamente tessuti insieme per formare un unico "testo", in modo da orientare il suo racconto sul punto iniziale teologicamente necessario del ministero di Gesù: il suo inizio *oltre* il tempo congiunto al suo inizio *nel* tempo. I due inizi si appartengono reciprocamente nel vangelo. Continuare a distinguere tra versetti innici e versetti interpolati ha sicuramente un effetto negativo su una lettura teologicamente coerente del Prologo. La interconnessione della tradizione innica e della tradizione giovannea, insieme con il filone delle immagini sulla sapienza prese dalle Scritture, è parte di una deliberata strategia per stabilire la cornice entro cui si sviluppa l'intero vangelo.

1,1-5: Dio, il Verbo, il mondo, l'umanità: una relazione svelata e aperta, condivisa (1,1-2.3-4), ma che l'umanità vive nel contrasto (1,5) del suo giorno fatto di luce e di tenebra (cf 9,1-5; 11,8-10; 13, 30).	
1,1 In principio ¹ era il Verbo, il Verbo era con ² Dio e il Verbo era Dio 2 Egli ³ era, in principio, con Dio.	Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. 1.2 οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν.
3 tutto ⁴ è stato fatto per mezzo di lui e senza di lui nulla di ciò che esiste è stato fatto. [opp. e senza di lui nulla è stato fatto.]	1.3 πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν.

¹ **1,1-2:** Cf Gen 1,1 LXX Ἐν ἀρχῇ. Il tema dell' «inizio» è visto nel prologo sul piano divino (1,1) e sul piano cosmico-umano. Cf 1,3 ("tutto è stato fatto per mezzo di lui") e 10b ("e il mondo è stato fatto per mezzo di lui"), ma anche il v. 9 nella traduzione alternativa "Era nel mondo la luce vera che illumina ogni uomo veniente nel mondo".

² Indipendentemente dal senso di πρὸς ("presso" con senso equivalente, nel greco ellenistico, a παρα cf. 17,5; "rivolto a" mantenendo il senso dinamico di πρὸς nel greco classico; "appartenente a" facendo equivalere πρὸς al "le" ebraico: "la parola era di Dio", cf Es 32,26 LXX; cf Gv 13,28; Rm 15,17; Eb 2,17; Mt 27,4; vari passi con senso di appartenenza anche nel greco classico), 1b parla della relazione quanto mai intima fra Dio e la Parola, implicando una differenza fra i due "soggetti" (cf θεὸς senza articolo in 1c). La relazione "dinamica" è anzitutto contestuale: progressione non solo formale o verbale (costruzione "a tegola": ultima parola del verso precedente = prima parola del verso seguente), ma concettuale: dall'esistenza, alla relazione, all'identità, all'azione di creazione e di sostentamento della vita, pur in un contesto di avversità; progressione da πρὸς (vv. 1-2), a δὲ (v.3), a ἐν (v. 4).

³ **1,2:** οὗτος "costui" (cf. trad. Cei 97 del v. 15: "Ecco l'uomo"!): cf 1,7 (Giovanni).15 (il Verbo). Dopo la scelta del termine Logos (che punta in avanti: su ciò che si dirà e su chi dirà: cf 3,11.34; 4,26; 6,63; 7,17-18; 8,28.38.40.43; 9,37; 12,49-50; 14,10), l'uso del pronome houtos ("costui, quest'uomo"!)" offre un altro riferimento anche in avanti, al Verbo incarnato, e non solo all'indietro, al Logos preesistente di 1,1: indice dell'intreccio dei due piani dell'eterno e del tempo: è difficile quindi non sentire un'allusione al Logos incarnato, almeno nel testo greco (in questo senso reso meno bene nelle traduzioni).

Sarà uno dei centri del vangelo, dove il Logos (incarnato) è ciò che Dio è e ciò che Dio fa (10,30: "Io e il Padre siamo una cosa sola"; 5,37-38; 8,19; 14,9-11). L'unità (non l'identità) del Logos e di Dio assicura che il Logos è la rivelazione di Dio (cf 1,18: dove però le figure sono quelle di Figlio e di Padre).

cf Fil 2,6. Alcuni testi del NT testimoniano del cammino che può aver portato l'autore giovanneo a parlare di Gesù Cristo come Logos: cf 1Cor1,24.30 ("sapienza di Dio"); Col 1,15 ("il primogenito" della creazione, cf Pr 8,22-31; Eb 1,3 "irradiazione della sua gloria e impronta della sua sostanza", cf. Sap 7,25). Il termine "logos" è più universale del termine "sophia" (cf. Pr 8,22-31; Sir 24,1-12).

⁴ **1,3-4 πάντα** ... senza articolo: "ogni cosa"; si introduce un nuovo "attore" e un nuovo tempo verbale, l'aoristo ("divenne"), ciò che giustifica dal punto di vista formale una suddivisione tra 1-2 e 3, anche se dal punto di vista concettuale è ovvio che si possono evidenziare dei collegamenti tra "in principio" e "tutto" (cf Léon-Dufour). I collegamenti concettuali sono tanto più possibili quanto più si mantengono chiare le distinzioni formali. Cf. 1Cor 8,6; Col 1,16.

<p>⁴ In lui era la vita [opp. Ciò che è avvenuto, in ciò (Egli) era vita, opp. : Ciò che è avvenuto in lui era vita] ⁵ e la vita era la luce degli uomini; ⁶ ⁵ la luce splende nelle tenebre, ma le tenebre non l'hanno soprafatta (opp. accolta). ⁷</p>	<p>ὁ γέγονεν 1.4 ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων· 1.5 καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν.</p>
---	--

<p>1,6-8: La testimonianza di Giovanni apre alla piena rivelazione ⁸ (“competenza” per la scelta positiva dell’accoglienza tra tenebra e luce).</p>	
<p>6 Venne un uomo mandato da Dio: il suo nome era Giovanni. 7 Egli venne come testimone per dare testimonianza alla luce, perché tutti credessero per mezzo di lui (opp. di lei). ⁹ 8 Egli non era la luce, ma doveva dare testimonianza alla luce. ¹⁰</p>	<p>1.6 Ἐγένετο ἄνθρωπος, ἀπεσταλμένος παρὰ θεοῦ, ὄνομα αὐτῷ Ἰωάννης· 1.7 οὗτος ἦλθεν εἰς μαρτυρίαν ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός, ἵνα πάντες πιστεύσωσιν δι’ αὐτοῦ. 1.8 οὐκ ἦν ἐκεῖνος τὸ φῶς, ἀλλ’ ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός.</p>

⁵ **1,3c-4.** Le traduzioni alternative (a) “Ciò che è avvenuto era vita in lui” opp. (b) “Ciò che è avvenuto, in ciò Egli era la vita” rispettano meglio alcune caratteristiche formali del testo: ζῶῃ è senza articolo, quindi è predicato, non soggetto (come invece nella trad. Cei); ὁ γέγονεν è un perfetto, e vista l’attenzione del testo ai cambiamenti di tempo, sembra meglio rispettarne la valenza di passato con effetto perdurante; inoltre, ὁ γέγονεν continua la costruzione “a tegola”, riprendendo le ultime parole del verso precedente; il soggetto della frase, come in tutto il prologo, resta il Logos (qui sottinteso come in 2.9.10.11), perciò ἐν αὐτῷ va meglio riferito al *casus pendens* ὁ γέγονεν (cf altro *casus pendens* nei vv. 12 e 18).

Nella traduzione (a) sembra meglio non introdurre il concetto di “vita spirituale” comunicata da Cristo ai credenti, in quanto in contrasto con il contesto universale immediato. Meglio vedere qui il concetto biblico di vita non solo come esistenza, ma anche come relazione dialogale con Dio (cf Sap 1,13s; 2,23; Dt 30,15-16; Sal 16,11): cf Gv 5,26; 10,10; 14,6.

Il piano della creazione-sostentazione e quello della redenzione si intrecciano così come i due piani dell’essere e del divenire (cf 1,10b). La “redenzione” storica in Gesù porta a compimento la “creazione” cosmica (la include, non la nega in nessun modo).

Le due affermazioni, positiva e negativa (cf costruzione simile in 15,5), sottolineano l’universalità e l’unità dell’opera di Dio (creazione e redenzione; cf 1Cor 8,6; Col 1,16-17; Ef 1,9-10; Eb 1,3). Il punto di vista centrale del Prologo resta quello della rivelazione (che porta ad unità i due temi della creazione e della redenzione).

L’ambiguità della punteggiatura tra il v. 3 e il v. 4 con il punto prima (trad. CEI) o dopo ὁ γέγονεν (la maggior parte dei critici oggi) può essere vista come espressione a livello formale della continuità dei due piani, creativo e redentivo.

⁶ **1,4-5:** cf Gen 1,3-5. Un altro tema centrale del vangelo: cf 5,26; 6,35; 11,25; 14,6. La luce rappresenta la capacità di dare e sostenere la vita (cf 8,12; 9,5; 11,9). Il contrasto tra i tempi dei verbi pone in gioco già ora il momento passato in cui la luce venne nel mondo e insieme la continuità fino al presente del suo splendere (il discorso di addio parlerà di “rimanere”).

⁷ **1,5** Per il senso ostile di “sopraffare” riferito alle tenebre, cf Gv 12,35. Il conflitto fra tenebre e luce (cf. Is 45,7; 60,19s; Zc 14,7; Ap 21-22) introduce la figura giuridica del testimone, tipica di Giovanni nel Quarto Vangelo.

⁸ **1,6-8.** Con l’apparire della figura di Giovanni, quanto detto in modo speculativo nei versetti precedenti (1-5) viene trasportato esplicitamente nella storia, sia nel senso di dimensione temporale in genere, sia nel senso di storia veterotestamentaria che Giovanni conclude e apre verso il periodo esplicitamente neotestamentario (v. 14ss), e che inaugurerà al v. 19. La fede (v.7) attraverso la verità “divenuta” in Gesù Cristo (v. 7.17), e di cui Giovanni è testimone (come lampada rispetto a luce, cf. 5,35) è la via di una nuova esistenza per tutti (v. 7.12). Giovanni nel quarto vangelo non è “il Battista” o “il Precursore”, ma “il Testimone”, “mandato da Dio” (perciò la sua testimonianza è vera e apre ad una risposta di discernimento). Cf 1,19-39; 3,25-30; 5,35. Comincia l’“atmosfera giudiziaria” del quarto vangelo (cf 1,19.24.34; 5,32), già inclusa del resto nel tema della luce (cf 3,19-21). L’attività di “battezzatore” è introdotta solo indirettamente o in modo controverso (1,25; cf. descrizioni indirette: 1,28; 3,23; 4,1; 10,40; cf. riconoscimenti da parte di Giovanni stesso: 1,26.31.33). Anche le figure di “profeta” (1,23.29.36; 3,26) e di “martire” appaiono in secondo piano. L’apparire in questo momento della figura umana e storica di Giovanni induce ad intendere il v. 5 anche come allusione ai fatti di Gesù.

⁹ **1,7:** δι’ αὐτοῦ : Giovanni o lo stesso Logos incarnato, nel senso del v. 17?

¹⁰ **1,8:** L’enfasi sulla negazione non sposta l’attenzione su Giovanni (supposta interpolazione), ma accresce la progressione (“suspense”) verso la piena “nominazione” di colui che era la vera luce, e il cui nome apparirà solo alla fine (v. 17).

1,9-13.14: Piena rivelazione che avviene nell'Incarnazione e duplice scelta. (v. 14). ¹¹	
⁹ Veniva nel mondo la luce vera, [lett. : (Egli) era la luce vera] ¹² quella che illumina ogni uomo veniente nel mondo ¹⁰ Egli ¹³ era nel mondo ¹⁴ e il mondo è stato fatto per mezzo di lui; eppure il mondo non lo ha riconosciuto. ¹⁵ ¹¹ Venne fra la sua gente, ma i suoi non l'hanno accolto	1.9 Ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον, ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον. 1.10 ἐν τῷ κόσμῳ ἦν, καὶ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω. 1.11 εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν, καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον.
12 A quanti ¹⁶ però l'hanno accolto,	1.12 ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν,

¹¹ **1,9-13.14.** Il testo passa a esplicitare ciò che era implicito nei vv. 6-8: dopo il testimone, il testimoniato. La “ripresa” dei vv. 3-5, come in una “rincorsa”, permette un maggiore approfondimento sul tema del rapporto luce-tenebra (1,9): si riprende il tema del rifiuto (il fatto 1,10c e il come 1,11) e si sviluppa il tema dell'accoglienza (il fatto 1,12 e il come 1,13), per arrivare infine a dire chiaramente ciò che era già implicito nei versi precedenti: l'Incarnazione del Logos. I vv. 9-13 sono da leggere valorizzando la loro caratteristica di ambiguità e di polisemia: il rifiuto e l'accettazione di cui essi parlano possono riferirsi sia alla storia della creazione in genere (cf vv. 4-5; Rm 1,18-32), sia alla storia veterotestamentaria in particolare, sia alla storia evangelica di Gesù stesso (dove i termini del prologo saranno ripresi). La loro posizione intermedia tra 1-5 (piano anzitutto della creazione) e 14-18 (piano esplicito dell'incarnazione di Gesù) orienta a una interpretazione che riguardi anzitutto il progressivo “divenire” del Logos-luce e del popolo verso la luce nell'Antico Testamento (ambiguità del v. 9), ma che resti anche sempre aperta agli altri due piani di significato, uno rivolto soprattutto verso i vv. 1-5 e l'altro soprattutto verso i vv. 14-18.

1,10-11: Dopo l'affermazione (1,9) dell'ingresso del Logos nella storia come luce, nei vv. 10-13 si esplicita in termini storici quanto nei vv. 4-5 veniva detto in termini metaforici: si afferma il fatto del rifiuto (10c) e se ne sviluppa il come (11).

1,12-13: La possibilità e la realtà di una risposta positiva si era già intuita fin da 1,5.7: ora si esplicita in termini storici (cf aoristi) il fatto dell'accettazione (12) e si sviluppa il come, descrivendo la modalità di dono della nuova nascita (13). Resta in sospeso la questione del nome.

Accento sulla interazione tra “eterno” e “temporale”: gli uomini che “sono divenuti” nel tempo (10) hanno una vita che dipende non dalle condizioni temporali, ma dalla fede. Nonostante il rifiuto del v. 11, la sequenza progredisce su una nota positiva.

1,14: Ricompare dopo 1,1 il termine il Logos, che pure era stato il soggetto principale di tutti i versetti, ma ora è unito con il verbo “divenire” (tipico del “temporale”). Prima si era usato sempre il verbo “essere”.

Si tratta di un culmine, ma non del culmine del prologo. Per molti aspetti è un versetto di sintesi, che esplicita quanto nei versetti precedenti si era detto in modo speculativo, o metaforico, o allusivo. L'Incarnazione era presupposta in 3-5 (ma in certo modo anche in 1-2), ed era già affermata sul piano storico in 9-13, piano storico introdotto esplicitamente con la figura di Giovanni (6-8).

¹² **1,9:** Ambiguità: τὸ φῶς può essere considerato soggetto (trad. Cei: “la luce... era veniente”) o predicato: “Egli (Logos soggetto sottinteso, come in tutto il prologo, eccetto che in 1.14) era la luce vera che illumina ogni uomo, venendo nel mondo”, con ulteriore ambiguità ancora possibile di riferire il participio sia alla luce sia all'uomo (ma qui tale abituale designazione rabbinica per l'uomo sarebbe pleonastica). La luce (o come soggetto o come predicato), che già nei vv. 4-5 è nominata come figura della vita per gli uomini ed era detta “splendere” (al presente) nelle tenebre, ora entra esplicitamente nel mondo della storia ed è detta “illuminare” (ancora al presente) “ogni persona umana”: nuova allusione sempre più esplicita all'Incarnazione, anche se ci si può riferire all'azione di illuminare del Logos come all'azione della Sapienza che istruisce da sempre ogni uomo (cf Pr 11,2; 16,22; Gb 4,21; Dn 2,21; Qo 2,26; cf Rm 1,19-21). Il testo guida sempre più verso la domanda del quando e del come questo avvenga (cf passaggio dalla perifrastica del v. 9 all'aoristo del v. 11; usi del verbo λαμβανῶ dal negativo dei composti vv. 5.11, al positivo della radice v. 12). L'ambiguità della costruzione greca (luce veniente o popolo veniente) troverà una esplicitazione in 3,21 (“chi fa la verità va verso la luce”), e ben si adatta qui al contesto veterotestamentario (anche se non in modo esclusivo) dei vv. 6-13 (prima della chiara affermazione del v. 14).

¹³ **1,10:** Il testo passa ora dal neutro del soggetto o predicato τὸ φῶς al maschile di Logos (10c). Fluidità di terminologia e ricchezza di allusioni. La polisemia è tipica dei testi “poetici”, e non è detto che la traduzione e la teologia debbano assolutamente disambiguare (e impoverire).

¹⁴ **1,10:** *Mondo:* Prime occorrenze del termine “mondo”: non solo sinonimo di “spazio materiale” (10a, cf 11,9; 17,5.24; 21,25), e non solo sinonimo di “creazione” (10b; cf 3,16; 4,42; 6,51), ma anche sinonimo di “dominio umano” in cui il contrasto luce-tenebra diventa metafora di altre tensioni (10c; cf 1,29; 8,12; 9,5), fino ad indicare un “potere di male” che si oppone a Gesù (cf 7,7; 14,17.22.27.30; 15,18-19; 16,8.20.33; 17,6.9.14-16; cf 12,31; 14,30; 16,11.33). Progresso rispetto al v. 3 (di cui riprende il vocabolario): anche il mondo umano, come il cosmo (v. 3), appartiene alla bontà e unità del creato (diversamente da come pensava la Gnosi); ma ciò rende ancora più drammatico il rifiuto (10c-11: culmine del tema).

¹⁵ **1,10:** *Conoscere* sarà un termine chiave nel vangelo (3,10; 8,27.43.55; 10,6.38; 16,3; 17,23.25a). I termini τα ἴδια e οἱ ἴδιοι hanno qui un senso del tutto opposto a quello che hanno nei testi gnostici (le sfere celesti in cui i redenti ritornano come alla loro casa, i favoriti e gli eletti che ricevono la divina rivelazione). Essi vanno meglio intesi nel contesto dell'umanità in genere, di cui Israele fa parte in modo paradigmatico. Numerosi i temi che ritorneranno nel resto del vangelo: luce, vita, conoscenza, accettazione, rifiuto, mondo, fede, nuova nascita.

¹⁶ **1,12** ὅσοι ... αὐτοῖς *casus pendens* (cf. 1,3c-4)

<p>[ad essi] ha dato potere di diventare figli di Dio: a quelli che credono nel suo nome,¹⁷ 13 i quali¹⁸ non da sangue, né da volere di carne né da volere di uomo, ma da Dio sono stati generati.¹⁹</p>	<p>ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι, τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ, 1.13 οἱ οὐκ ἐξ αἱμάτων οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκὸς οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρὸς ἀλλ' ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν.</p>
---	--

<p>1,14 Il v. 14 è da prendere sempre nella sua totalità (costruzione ternaria simile al v. 1): non è l'affermazione astratta dell'incarnazione, ma la testimonianza di una comunità che ha visto e parla della totalità della vita di Gesù (nascita, durata e conclusione), come rivelazione dell'unità di Dio e con l'umanità (unione secondo l'asse "spaziale" alto-basso, cielo-terra).</p>	
<p>¹⁴E il Verbo si fece uomo²⁰ ed è venuto ad abitare²¹ in mezzo a noi;²² e noi abbiamo contemplato²³ la sua gloria,²⁴ gloria come dell'unico Figlio che viene dal Padre,²⁵ pieno di grazia e di verità.²⁶</p>	<p>1.14 Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός, πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας.</p>

¹⁷ **1,12:** *nel suo nome:* chi pensa che solo dopo il v. 14 il prologo parli del Logos incarnato (cf. Léon-Dufour), applica qui al Logos eterno la formula usata in genere per Dio, facendola equivalere genericamente a "credere in lui". Ma è una scelta in cui appare la forzatura di voler introdurre schemi rigidi in un testo poetico, che fin dall'inizio suppone con tutta evidenza la memoria dell'incarnazione del Logos.

¹⁸ **1,13** *Ὅλ' i quali:* sulla lettura al singolare ("il quale... fu generato") attestata da alcuni padri latini e preferita da alcuni critici moderni cf. critica testuale. La lettura al plurale viene preferita per motivi esterni (manoscritti greci e versioni) ed interni (coerenza con il pensiero giovanneo).

¹⁹ **1,13:** ἔλαβον... ἐγεννήθησαν.: stesso tempo: sinergia tra azione umana e azione divina.

²⁰ **1,14a:** σὰρξ *carne:* la trad. Cei del 97 sostituendo "uomo" a "carne" toglie la differenza che il testo ha volutamente cercato con "uomo" usato per Giovanni nel v. 6 e oscura il senso di debolezza che il termine *sarx* implica per la condizione umana (cf Sal 56,5; 78,39; Gv 6,51.53). il v. 14a è da leggere in successione con il v. 1 (il termine "Logos" appare solo in questi due versetti e come soggetto riferito al "Verbo" non ricomparirà più né nel Prologo né nel Vangelo). Al cuore del quarto vangelo sta la convinzione che la "gloria" di Dio è rivelata nella "carne" di Gesù, nella sua "piena umanità" (cf 2,11). I v. 1 e 14 sono la base di tutto il vangelo.

²¹ **1,14b:** *pose la tenda.* Il verbo "porre la tenda" è ricco di allusioni alle Scritture, poiché richiama la promessa di Dio di abitare stabilmente con il suo popolo (cf Ez 37,27 LXX: "In mezzo a loro sarà la mia dimora (καὶ ἔσται ἡ κατασκήνωσίς μου ἐν αὐτοῖς) : io sarò il loro Dio ed essi saranno il mio popolo (καὶ ἔσομαι αὐτοῖς θεός καὶ αὐτοὶ μου ἔσονται λαός) ").

Richiama anche la "tenda" dove Dio parlava a Mosè (Es 33,9), e dove si manifestava la "gloria" del Signore (Es 40,34). Prepara l'ultima affermazione "noi abbiamo contemplato la sua gloria" e inizia la serie delle immagini che richiameranno l'esperienza del Sinai (Es 19-40), esplicita nei versi conclusivi del Prologo ("gloria" 14c, "legge" 17, Mosè 17). Contemporaneamente, si aggiunge un'ulteriore ambiguità: oltre la presenza di Dio (shekinah), la tenda richiama anche la fragilità dell'uomo. Cf Ger 10,20; 2Cor 5,1-5.

²² **1,14b:** *in mezzo a noi:* anche il v. 14b è da leggere in stretta connessione con il v. 1: il Logos che era "con Dio" ora "ha posto la sua tenda in mezzo a noi". L'apparire della 1a pers. pl. "noi" fa passare l'inno dalla osservazione impersonale alla confessione della comunità dei "figli" (1,12-13). Interpretare il "noi" come riferito all'umanità in genere (Léon-Dufour), è contro l'immediato contesto e prosegue la forzatura di uno schema che distingue rigidamente un senso universale del Logos non incarnato prima del v. 14, opposto al Logos incarnato dopo il v. 14.

²³ **1,14c:** *abbiamo contemplato... abbiamo ricevuto* (v. 16): cf 19,35; 20,18.25; 21,24; la testimonianza di chi appartiene ai tempi del NT si unisce a quella di Giovanni, voce conclusiva dell'AT (cf ambiguità del soggetto che parla nel v. 16).

²⁴ *la sua gloria:* termine usato nel senso veterotestamentario di presenza manifesta di Dio. Per il quarto vangelo, questa gloria è visibile nell'umanità di Gesù (i segni), anzi la sua più piena manifestazione sarà nella sua "ora" (morte, risurrezione, ascensione: 7,39; 12,16.23.28; 13,31: il segno dei segni, cf 2,1-12 seguito da 2,13-22 e 2,23-25).

²⁵ **1,14d:** *come dell'unigenito che viene dal Padre:* "in qualità di..."; esplicita il collegamento con i vv. 1-2, solo che ora appare la "novità" dei termini "Padre" ("figlio) unigenito" (cf v. 18). "Che viene" è esplicitazione della traduzione. È grammaticalmente più difficile, anche se possibile, riferire *παρὰ πατρός* a *δόξα*, pensiero comunque presente in 5,41-44; 17,22.

²⁶ **1,14e** *pieno di grazia e di verità:* la "novità" sta soprattutto nella "pienezza". Il riferimento al binomio ebraico *hesed we-hemet*: cf Es 34,6, che parla della alleanza di amore e fedeltà, può essere presente, ma non esaustivo e primario (la LXX traduce *πολυέλεος καὶ ἀληθινός*), cioè *charis* non viene usato per tradurre *hesed*, ma *hen*). Si è già parlato di verità nel v. 9, e qui si parla di un "dono che è verità" (*χάρις* in senso letterale oggettivo di "dono", *καὶ* in senso epesegetico, *ἀληθείας* in senso oggettivo di "verità"). Quale verità (la rivelazione di Dio), sarà detto tra poco.

1,14.15-18 L'Incarnazione e la sua gloria, testimoniate da Giovanni-noi, in una ulteriore scelta che unisce Mosè e Gesù (unità secondo l'asse temporale "prima" e "dopo"). ²⁷	
<p>¹⁵ Giovanni²⁸ gli dà testimonianza e proclama:²⁹ «Ecco l'uomo³⁰ del quale ho detto: Quello che verrà dopo di me è avanti a me, perché era prima di me.</p>	<p>1.15 Ἰωάννης μαρτυρεῖ περὶ αὐτοῦ καὶ κέκραγεν λέγων, Οὗτος ἦν ὃν εἶπον, Ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἔμπροσθέν μου γέγονεν, ὅτι πρῶτός μου ἦν.</p>
<p>16 [Poiché] Dalla sua pienezza noi³¹ tutti abbiamo ricevuto: grazia su grazia.³² ¹⁷Perché la Legge fu data per mezzo di Mosè,³³ la grazia e la verità vennero³⁴ per mezzo di Gesù Cristo.</p>	<p>1.16 ὅτι ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν καὶ χάριν ἀντὶ χάριτος· 1.17 ὅτι ὁ νόμος διὰ Μωϋσέως ἐδόθη, ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο.</p>
<p>¹⁸Dio,³⁵ nessuno³⁶ lo ha mai visto: l'unico Figlio, che è Dio ed è in seno al Padre,³⁷ è lui che lo ha rivelato.³⁸</p>	<p>1.18 θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε· μονογενὴς θεὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς ἐκεῖνος ἐξηγήσατο.</p>

²⁷ **1,14.15-18. 1,15:** si sviluppa come espansione della confessione del v. 14c, ma richiama il ruolo secondario di testimonianza di Giovanni e soprattutto la figura eterna del Logos dei vv. 1-2. Giovanni è il primo testimone di Gesù, e la sua testimonianza (espressa al presente) arriva nel testo come prova di ciò che "abbiamo contemplato" (cf 1,30). **1,18.** Conclude il Prologo e introduce il seguito del vangelo, qualificando il ministero storico di Gesù, che, sempre in relazione con il Padre (continua nella storia la relazione eterna del v. 1), apre la strada della sua conoscenza. Questa rivelazione è fondata su tre affermazioni: a) l'antica affermazione delle Scritture che Dio è totalmente "altro" rispetto all'uomo (ciò che resta vero anche in Es 24,9-11; 33,20-23; 34,6); b) l'affermazione tipica del prologo e del vangelo che il Logos è Dio (cf 1,1a) e 3) ed è in relazione intima, anche nel suo ministero storico, con Dio-Padre (cf 1,1b). Ritornano quindi le affermazioni iniziali, ma trasformate dal linguaggio "eterno" Dio-Logos in quello "storico" di Padre-Figlio.

²⁸ **1,15** Anticipa 1,30. I due piani dell'eterno e del temporale si intrecciano nel v. 15: Giovanni, che ha introdotto nel v. 6 una concreta figura temporale, dà una testimonianza profetica al Logos eterno, che "era prima di me", ma che "è divenuto avanti (opp. "sopra") a me". La menzione di Giovanni ritorna come parte della "sanzione" della verità del v. 14 (nei vv. 6-8 era figura della "competenza").

²⁹ **1,15a** μαρτυρεῖ ... καὶ κέκραγεν : notare i tempi pres. e perf. che danno alle parole di Giovanni un valore di permanente annuncio profetico. D'altra parte, κέκραγεν è verbo tipico della proclamazione profetica. Il fatto che il NT in genere presenta l'incarnazione in contesti profetici veterotestamentari, è ulteriore motivo per non considerare "interpolazione estranea" i versetti di Giovanni.

³⁰ **1,15b** Οὗτος ἦν : lett. « Costui era ». La trad. Cei 97 "ecco l'uomo" oscura il gioco tra i verbi di "essere" e "divenire", tipico del prologo. Inoltre, il confronto con il presente della stessa frase nel contesto narrativo di 1,30 conferisce al versetto un senso di memoria post-pasquale e conferma il valore sovratemporale dell'inizio del prologo.

³¹ **1,16-17:** L'ambiguità del soggetto parlante (Giovanni o l'autore) sottolinea la continuità tra l'AT e il NT (cf v. 14c), sviluppata subito dopo nel v. 17, dove diventa esplicito l'interesse, finora abbastanza implicito, sui rapporti con l'AT. Riprende la confessione "pieno di grazia e di verità" di 14e, ma anche il tema dell'accettazione del v. 12.

³² **1,16:** *Grazia su (invece di, dopo) grazia:* è più coerente con il fatto della "pienezza" mantenere il senso di "dono gratuito", annunciato in 14e, ma che adesso si dice arrivare al posto di un altro "dono gratuito": qual è questo dono (la conoscenza della verità) è detto al culmine finale di tutto il prologo, che porterà anche a nominare finalmente il nome (Gesù Cristo) annunciato fin dal v. 12. I due doni sono descritti al v. 17. Il fatto che il nuovo dono è espresso in termini e allusioni veterotestamentari è un motivo in più per privilegiare un rapporto di continuità, piuttosto che di rottura. Voler individuare (Léon-Dufour) i due "doni" nella presenza universale del Logos increato (prima parte del prologo) e nella verità portata dal Logos incarnato (seconda parte), continua la forzatura di uno schema la cui rigidità si fa prevalere sull'immediato contesto (qui il v. 17, introdotto da ὅτι

³³ **1,17:** *Mosè.* Il dono sovrabbondante della grazia è situato sul piano temporale della storia, e se ne sottolinea l'attuale disponibilità in Gesù. Il collegamento con Mosè (cf Es 20,34) sarà esplicitato anch'esso nel vangelo, senza alcuna sfumatura di svalutazione (1,45; 3,14; 5,45-46; 6,14.30-31.58; 7,19.22.23; 8,5; 9,28-29).

³⁴ **1,17:** ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια : *Il dono della verità divenne* (endiadi). Come "divenne" il Logos in 14e. Ancora il piano del divenire. *Gesù Cristo.* Anche nell'inno di Fil 2,6-11 il nome di Gesù arriva soltanto alla fine. Il Logos di cui si è parlato fin dall'inizio, diventato carne (14a), descritto come "unigenito del Padre" (14d), è infine identificato con Gesù. Come tutto questo sarà vero, come il secondo dono prenderà il posto del primo, il lettore lo scoprirà nel vangelo.

³⁵ **1,18** θεὸν Dio: *Casus pendens* (cf 1,3c-4.12).

³⁶ **1,18:** οὐδεὶς *Nessuno...*: il nuovo livello di rivelazione supera talmente il precedente da rivalutare le pur conosciute "visioni" presenti nell'AT (cf Abramo, Mosè...).

Le “trasformazioni” nel Prologo giovanneo.

Questa pagina è letta nella Liturgia soprattutto nel tempo di Natale, ma essa non contiene niente dell'usuale scenografia natalizia. “Invece di mangiatoia, angeli e magi, Gv 1,1-18 ci presenta la chiesa con la sua esplicita visione teologica della differenza che l'Incarnazione introduce nella vita del mondo” (Gail R. O'Day, *The Gospel of John*, “The New Interpreter's Bible, IX”, Nashville: Abingdon Press, 1995, p. 526).

Dalla diacronia alla sincronia. Finora l'esegesi ha molto lavorato per individuare le “fonti” del prologo, arrivando a distinguere, sia pure sempre ipoteticamente, tra le sue diverse componenti (inno primitivo cristologico, tradizione giovannea, riferimenti veterotestamentari, ispirazioni filosofiche, “gnostiche”, giudeo-ellenistiche). Il problema, oggi, sembra essere non più quello di distinguere, ma quello di vedere come l'evangelista ha creato un nuovo contesto unitario a partire dalle diverse tradizioni a lui disponibili. Le immagini presenti nel Prologo, se si considerano nella loro individualità, erano già conosciute anche dai suoi lettori. Egli però le ha intrecciate insieme nel suo testo, ripresentandole sotto una nuova forma. Ed è sotto questa forma unitaria che il lettore di oggi deve comprenderle, situandole non solo nell'insieme del Prologo, preso nella sua interezza ed unitarietà, ma anche nell'insieme dell'intero vangelo, considerato anch'esso nella sua unità attuale.

Differenza tra inizio e fine: verso un incontro di famiglia. Il cambiamento riscontrabile nel confronto tra il linguaggio finale del Prologo e quello iniziale mostra il punto centrale di questa riformulazione di un materiale preesistente. Dal vocabolario “Dio” e “Logos” (1,1) si arriva a quello di “Padre” e “Figlio” (1,18), passando attraverso una “storia” intermedia, nella quale “il Logos si fa carne” (1,14) e giunge ad avere il nome di “Gesù Cristo” (1,17), solo però dopo aver nominato prima dei “figli di Dio” (1,12), divenuti tali per aver creduto nel suo “nome” (1,11-12) e aver contemplato la sua “gloria di Figlio” (1,14).

La storia del Logos è perciò la storia di Gesù, e la storia di Gesù è la storia del Logos. Per ciò stesso, la storia di Gesù non riguarda soltanto Gesù, ma Dio stesso. E siccome l'Incarnazione trasforma radicalmente le relazioni di Dio con l'umanità e dell'umanità con Dio (1,18), la storia di Dio-Padre e del Logos-Figlio è anche storia dell'umanità che si è trovata anch'essa trasformata nella sua identità, passando in uno stato di “filiazione” che rivela finalmente la pienezza del dono ricevuto e accolto (1,16). Tale pienezza finora era solo intravista e anticipata nelle immagini della vita e della luce, che uniscono l'umanità a Dio e a tutto il creato (1,3-5), e nell'immagine dell'alleanza e della legge, che unisce l'umanità alla storia del popolo eletto, non più per una generazione “di carne e di sangue” (1,13) ma per una generazione di “accoglienza” nell'ascolto, ormai disponibile per tutti.

L'umanità ormai potrà vedere, ascoltare e conoscere Dio in modi finora sconosciuti e impossibili. L'incarnazione della Parola ridefinisce la vita, la creazione, la salvezza.

Dovendo cominciare a raccontare un simile intreccio di storie, che cosa ci poteva essere di più logico che riportare il lettore all'“inizio”, al tempo che precede la creazione, come già avevano fatto gli autori della Genesi? Dalla relazione che “è” fin dal “principio” tra Dio e il Logos l'evangelista vede svilupparsi tutti i “divenire” del racconto. Quello della varietà della creazione, anzitutto, portata ad unità dall'unica parola creatrice, che dispiega nel tempo la sua capacità eterna di vita e di luce. Le due immagini esprimono entrambe il mistero di una rivelazione che, pur giocandosi nel molteplice e nel provvisorio, trascende i limiti di tempo e di spazio. Fra le due immagini, è qui solo quella della luce che esplicita una tale trascendenza, nella sua caratteristica “presente” di splendere nelle tenebre, confermando ogni volta il potere di vita disponibile nel Logos (1,1-5a). Come impedire al lettore di intravedere già ora all'orizzonte la luce del giorno della Risurrezione? Tuttavia, come nella luce che splende nelle tenebre è intravista la risurrezione, ugualmente nelle tenebre che non accolgono la luce è intravista la morte.

Un incontro vissuto nella totalità drammatica di luce e tenebra. È chiaro che l'evangelista sta vedendo la storia veterotestamentaria della creazione attraverso le lenti dell'Incarnazione, attraverso la storia del Logos. Ma in questa storia della Parola cosmica di Dio non tarda ad introdursi il mondo umano, e si introduce proprio sulla scia della drammatica alternanza tra luce e tenebre. Ciò avviene nel passaggio rapidissimo dalla “unità” tra Dio e il Logos nei vv. 1-2 e dall'

³⁷ 1,18: εἰς τὸν κόλπον: cf 13,23; alla fine del prologo si tratta ormai chiaramente del Figlio incarnato e della sua costante relazione con il Padre lungo tutta la storia che comincia a essere narrata (come apparirà nel seguito del vangelo). La traduzione “in seno”, parlando di inabitazione “eterna” e non di relazione nel “divenire”, è più teologica che contestuale, ritornando all'ambiente concettuale dei vv. 1-2 ma ignorando il cammino di incarnazione e di rivelazione fatto lungo tutto il prologo. Alla fine l'espressione di intimità è più forte che in 1,1 (πρὸς τὸν θεόν), ma sottolinea anche di più l'aspetto di “esteriorità” o di “distinzione” tra il Padre e il Figlio. In altre parole, questo richiamo del v. 1 rifà presente nel testo la “distanza” del rapporto Dio-Logos, proprio mentre ne afferma in modo culminante la vicinanza come Figlio-Padre. Il “Padre” è nel vangelo il costante punto di riferimento del “Figlio”.

³⁸ 1,18: ἐξήγησατο. Il verbo, usato sintatticamente in modo difficile senza oggetto, richiede come suo oggetto ciò che segue, e che tutto il prologo intendeva introdurre (il v. 19 inizierà con la congiunzione καὶ). La trad. Cei re-introduce un verbo di visione di tipo apocalittico che il testo sembra aver voluto evitare usando invece un verbo più vicino alla tradizione sapienziale del Logos-Sophia e che già introduce il superamento del “vedere” che il vangelo instaurerà progressivamente.

“unità” “principiale”, sul piano della vita, tra il Logos e tutta la creazione, al contrasto tra “luce e tenebre”, che in realtà allude al contrasto, che sempre sul piano della vita, opporrà Gesù e “i suoi” o “il mondo”. Solo che tale contrasto, del tutto incomprensibile sul piano “principiale” della vita (nel racconto che segue, la vita “creata” metterà a morte la vita “increatea”), è introdotto sull’isotopia più “vivibile” del contrasto luce-tenebra. Un tale contrasto è vissuto da noi quotidianamente, ed è superato proprio nell’accettazione dell’unità temporale del “giorno” che include la notte (nella parlata comune, il termine “giorno” include la “notte”, e non viceversa). L’alternarsi della luce della “giornata” e del buio della “nottata” sarà ripreso, nel corso del racconto, proprio nei momenti in cui Gesù fa i conti con la sua “morte” e, accettandola, dà il senso più pieno alla sua vita, fatta così di luce e di tenebra (cf 9,1-5; 11,8-10; 13, 30), ma di una luce che accetta le tenebre, includendole così in un senso totale, proprio nel momento in cui le tenebre non accettano la luce. In tal senso è risulta accettabile la nuova traduzione della Cei 97 “le tenebre non l’hanno sopraffatta”, anche se di per sé dal punto di vista narrativo una “non sopraffazione” arriva troppo presto, supponendo un tentativo anteriore di “sopraffazione” cui ancora non si è fatta nemmeno allusione, e che forse era meglio espresso dal termine di “non accoglienza”.

La figura di Giovanni (1,6-8) arriva come “competenza”, inviata da Dio all’umanità, per aiutarla verso questa accoglienza, che di per sé doveva essere scontata, e che invece si presenta tragicamente contrastata. Tra i due poli del dramma, egli è colui che non solo prende posizione, ma ha anche il compito di favorire una presa di posizione a favore della luce. È con Giovanni che compare per la prima volta il linguaggio della fede, ma è anche con lui che compare una volta ancora la possibilità di sbagliarsi tra chi è e chi non è la luce vera.

In effetti, nei vv. 9-13 la risposta umana si dispiega in tutta la sua complessa realtà. Nel contesto del Prologo, non accettare il Logos significa non vedere in esso la manifestazione di Dio nel mondo; nel contesto dei vv. 6-8, che introducono questa risposta, non accettare il Logos significa non accettare che Gesù, al quale Giovanni dà testimonianza, è la sorgente di vita e di luce per tutto il popolo (1,4-5).

I vv. 12-13 illuminano il dramma del rifiuto descrivendo le possibilità offerte a coloro che credono “nel suo nome”. Anche se non ancora esplicitato, a questo punto il nome del Logos è già quello di Gesù, e coloro che accolgono Gesù riconoscono che Dio è disponibile in lui. Questa fede è l’inizio di una nuova relazione con Dio, poiché quelli che credono fanno ora l’esperienza di essere “figli di Dio” (1,12).

L’apparire di questo nuovo popolo e di questa nuova vita se da una parte esprime la dimensione antropologica e soteriologica dell’Incarnazione nel quarto vangelo (cf 3,3-8), dall’altra pone davanti al lettore una scelta ormai decisiva: o accettare la Parola e partecipare alla nuova relazione con Dio, o rifiutare la Parola ed escludersi dalla vita e dalla luce che essa offre. Facendo una tale proposta, l’evangelista, e la comunità dei “figli” che egli rappresenta, non possono ormai più nascondersi dietro una scrittura impersonale. Ed è così che al v. 14 egli, e la sua comunità, prendono posizione confessando che essi hanno accolto il Logos “fatto carne in mezzo a noi”. Lo svolgersi stesso dei fatti del racconto, farà tuttavia capire che queste due scelte contrapposte non arrivano a contrapporre in toto i due gruppi che le rappresentano. Quelli che alla fine del racconto si trovano ad accettare “il risorto” sono però passati anch’essi (e Pietro ne è la figura rappresentativa) attraverso il rifiuto. Di nuovo, un’accettazione che include la non accettazione, proprio il giorno include la notte.

L’accoglienza da parte del “noi” che parla nel v. 14 significa l’accoglienza anche della competenza ricevuta da Giovanni, che riappare al v. 15, riproponendo in uno stretto intreccio i due piani del Logos che “è” nell’eternità, prima di Giovanni, e che “diviene” nel tempo o nel discepolato dopo Giovanni.

Mentre il “noi” della comunità resta imprecisato (così come restavano imprecisati “i suoi” che avevano rifiutato al v. 11), il nome di Giovanni in tutta la sua concretezza ha ancora il compito di ancorare il Logos al “divenire” dell’umanità (l’effetto è amplificato dalla traduzione CEI: “Ecco l’uomo...”). Nel mentre, la stessa indeterminazione del “noi” è un rinnovato invito implicito al lettore a sentirsi del gruppo dei “figli”, nati “non da sangue e da carne”, ma dall’ascolto che si è fatto disponibile a tutti e rinnova nel testo stesso la sua disponibilità.

Una tale sovrabbondanza di grazia viene esplicitata nei vv. 16-17: questo popolo, di cui si entra a far parte con una nascita “non da carne e da sangue”, è infatti in un rapporto di continuità con quel popolo dell’alleanza e della legge, di cui invece si entrava a far parte per una nascita “da carne e da sangue”, nascita che certo caratterizza “i suoi” del v. 11 e che nel corso del vangelo arriverà a porsi in contrasto con la nascita “dalla Parola” (cf 8,31-47; 9,28-29). Dopo aver fatto intravedere una “unità” possibile tra Dio e l’umanità (isotopia verticale), adesso si intravede un’altra “unità” possibile, che include tutta l’umanità (isotopia orizzontale), espressa ora nei termini del rapporto tra “popolo eletto” di Dio e “nuovi figli” nel Figlio.

Questa “novità” dell’Incarnazione, nel mentre che si pone in continuità con il passato, pone però anche uno stacco definitivo. “Dio, nessuno lo ha mai visto” (v. 18), è un’affermazione che nel mentre riprende una convinzione del passato, riquifica però anche, a partire dall’Incarnazione del Logos, ogni precedente manifestazione di Dio (cf 9,29).

Appare chiaro che nei vv 14-18 non si tratta di una speculazione teologica circa il carattere del Logos incarnato, ma della testimonianza di quelli che hanno sentito la loro vita trasformata per aver accolto in Gesù la manifestazione piena e definitiva del Padre e insieme della loro stessa umanità.

Le “figure” dell’essere e del divenire nel prologo giovanneo. Inno di «soglia»: introduce il vangelo con il «passaggio» tra ciò che «era» e ciò che «diviene»: *einai* e *ginomai* possono essere considerati come termini «indicatori» di un filo narrativo sempre presente nei racconti e nei discorsi che seguono.

Secondo il modo multidimensionale con cui la poesia usa le parole, le tre occorrenze del verbo «essere» nel v. 1 sono (tradizionalmente) attribuite a tre piani diversi: quello dell’esistenza, della relazione e della predicazione. Il verbo «esse-

re» parla qui dell'eterno alla «soglia» di ciò che non lo è, perché è divenuto o diviene (vv. 3-4). L'«unico» e il «molteplice» stanno da una parte e dell'altra di questa «soglia», ma non sono separati: «ciò che diviene era vita in lui» opp. «in lui era la vita». La «vita» viene ad occupare il posto di un «passaggio» che «separa e unisce» creatore e creatura: ciò che dice la dis-misura della «vita» nella sua dimensione dell'«essere» (creatore), e la sua com-misura nella dimensione del «divenire» (creature).

Le varie ambiguità presenti nel testo a livello grammaticale e semantico (ad es., la suddivisione tra i vv. 3-4 e i soggetti dei vv. 3-4 e 9) trovano coerenza, e convergenza, sul piano delle affermazioni generali circa i rapporti fra questi due piani (ed è ancora il piano multidimensionale della poesia: perché la grammatica, o la teologia, vorrebbero scegliere-separare fra **logos** e **theòs** rispetto a **panta** e ad **anthropos**, se la poesia contemporaneamente li «unisce e separa»?). Nella dimensione del «divenire» il *logos*-vita entra, come «luce» degli uomini, nel mondo delle differenze «in contrasto», ma appunto salvando le differenze, «unendo e separando».

La storia di Giovanni, lungi da essere una intrusione estranea, è in perfetta continuità su questa linea: egli appartiene al mondo del **divenire**, testimonia in favore della **luce** (il Verbo che **era**), ma **non è** egli la luce: il racconto e la poesia sono uniti da ciò che Giovanni **non è**.

La «ripresa» della poesia, mentre continua a giocare su piani multidimensionali (v. 9: ambiguità delle relazioni grammaticali), continua ad insistere sui rapporti fra la luce, che è, e il mondo, che **diviene**: la luce è-**illumina**-viene, il mondo-l'uomo **diviene-non conosce**.

Il mondo, che è suo (sua proprietà-fattura e sua gente), non lo riceve: l'«essere» è considerato estraneo da quanti esso stesso ha portato nel «divenire». La creatura rifiuta il creatore.

Quanti invece lo ricevono hanno il diritto di **divenire** figli di Dio, e quindi di **essere**: la figura della **nascita** viene qui ad occupare il posto del «passaggio» dal «divenire» all'«essere», inaugurando il senso che poi il vangelo darà esplicitamente a questa figura: una nascita «dall'alto», «dallo spirito», non «dalla carne»: una nascita verso l'essere, e che contiene fin dall'inizio la potenzialità di portare uno sguardo nuovo sulla «morte»: sarà il cammino del vangelo. Cammino che però viene inaugurato nella paradossale «inversione» del v. 14: appena dopo aver toccato un vertice nel passaggio «dal divenire all'essere», ecco apparire nel testo il passaggio «dall'essere al divenire»: per la prima volta il verbo *ginomai* è riferito a *logos*: il **logos** che **era**, nella molteplicità dei sensi della poesia, ora **diviene**: la figura della **abitazione** (come la tenda dell'Esodo e della Sapienza) parla della provvisorietà di questa unione. È però questa provvisorietà che rende possibile il «**vedere la gloria**»: questa visione della *doxa* (e la poesia gioca ancora con l'ambiguità o multidimensionalità dei termini) parla della **realtà eterna** del **logos**, quella di essere «il Primogenito del Padre, pieno di grazia e di verità», e insieme introduce il **vedere temporaneo** di un **noi**, che diviene nel testo come la figura esplicita dei limiti propri del «divenire», ma anche del loro superamento. Il seguito esplicherà anche un'altra dimensione del termine «gloria»: ci sarà una gloria che viene da Dio e una gloria che viene dagli uomini (cf 5,41.44): una gloria che è la «luce» dell'«essere» nel mondo del «divenire», e una gloria che è un tentativo del «divenire» di sostituirsi all'«essere».

Riappare a questo punto la testimonianza del Battista, espressa sempre con la medesima terminologia: essa parla del *logos* che **era** e che è **divenuto**: solo nell'ordine del «divenire» il *logos*-primogenito appare «**venire dopo**», ma in forza del suo «**essere prima**» egli unisce ciò che è proprio del divenire (il dopo) con ciò che è proprio dell'essere (il prima). Questa figura di strano «sorpasso» che regola i rapporti tra Giovanni e il *Logos*-primogenito-fatto carne introduce altri «sorpassi» nel testo (ancora con la medesima multidimensionalità-ambiguità del linguaggio poetico, che di nuovo né la teologia né la grammatica sono riuscite a far scomparire): facendo però attenzione a notare che si tratta di un «sorpasso» che non nega semplicemente il «passato», ma è con esso in un rapporto di reciprocità, di dare-avere, di «unione-separazione»: si tratta infatti di chi «è passato avanti» perché «viene dopo ed è prima», si tratta di «grazia su grazia» (e le differenze si giocano su un termine uguale!), si tratta infine di uno il cui «nome» non arriva se non in relazione con un altro nome, quello di Mosè, all'interno di un parallelismo che sottolinea nello stesso tempo una continuità e un superamento: «la legge fu data per mezzo di Mosè, la verità fu donata per mezzo di Gesù Cristo (la grazia della verità **divenire**)»

La conclusione della poesia non fa che ripercorrere tutto il cammino: dal momento iniziale (l'«essere», l'invisibile: **Dio**, il **Logos**), al momento finale (il «divenire», l'udibile: il **Padre** così come «**un Dio Figlio unico**» lo **racconta-interpreta**). Al centro della "trasformazione" di questa storia, sta il momento in cui una «gloria» si è resa, per un momento, «visibile» (cf 1,51), da qualcuno che appare, nel testo, come «noi» e che sembra continuare ora, con il suo proprio testo, non solo la «testimonianza» di Giovanni (cf l'incertezza del soggetto parlante dopo il v. 15), ma anche il «racconto» stesso del «Dio figlio unico». La beatitudine finale del vangelo è già implicita: «Beati quelli che senza aver visto crederanno»: essi hanno ormai una «Parola» che unisce il mondo del «divenire» a quello, invisibile, dell'«essere». Disporci ad ascoltare questa Parola è perciò disporci a «passare la soglia».

A partire dal v. 19, si riprende la relazione fra Giovanni e Gesù, espressa ora in termini di «racconto» (prologo narrativo, secondo noi fino a 1,51), ma con le stesse caratteristiche e la stessa terminologia «liminare» del prologo poetico.

Non solo si riafferma il ruolo di testimone del Battista, ma si usa nel testo la figura della citazione diretta dei versetti del prologo: «Ecco l'uomo del quale ho detto: Quello che verrà dopo di me è avanti a me, perché era prima di me» (1.30). «La qualità di soglia, la liminarità dell'inno è ora approfondita nella direzione del mito, e il mito è rivestito con figure

realistiche. Il **Giordano** è una figura archetipa di «soglia»: attraversare le sue acque è il battesimo. La **colomba** che discende è una figura non solo dello spirito dall'alto, ma anche di quello spirito che aleggiava sopra l'informe distesa delle acque del «principio», sulla grande «soglia» tra la luce e le tenebre. La **scala** degli angeli che salgono e scendono (come Gesù dice a Nataniele) è un altro ponte fra il caos e lo spirito. L'«essere» può incrociare o discendere nel divenire; avrà parte comune con il «divenire» fino a quando raggiungerà il termine, la morte che lo reintegrerà nel suo incondizionato stato precedente. Yeats scrisse che l'«essere» era una “proprietà di chi muore, / qualcosa di incompatibile con la vita”: il pensiero è simile, eccetto che per Giovanni questo “qualcosa” è la *vera* vita (“vera” è un'altra delle parole multidimensionali di Giovanni), mentre la “vita” con cui Yeats dice che la vita è incompatibile è di fatto una forma di morte. Così le antitesi liminari del prologo poetico si estendono all'insieme del libro» (F. Kermode, in *The Literary Guide to the Bible*, Fontana Press 1989, p. 448).