

COMMENTARIO PAIDEIA

Nuovo Testamento

COMMENTARIO PAIDEIA

NUOVO TESTAMENTO

22

Hans-Josef Klauck
Lettere di Giovanni

PAIDEIA EDITRICE

LETTERE DI GIOVANNI

Hans-Josef Klauck

PAIDEIA EDITRICE

SCHEDA BIBLIOGRAFICA CIP

Klauck, Hans-Josef

Lettere di Giovanni / Hans-Josef Klauck

Ristampa. – Torino : Paideia, 2017

543 p., [1] carta di tav. ripieg. ; 22 cm – (Commentario Paideia. Nuovo Testamento ; 22)

ISBN 978-88-394-0843-3

1. Bibbia. Nuovo Testamento. Lettere di Giovanni – Commenti

227.9407 (ed. 23) – Nuovo Testamento. Epistola di Giovanni 1. Commenti

ISBN 978 88 394 0843 3

Titolo originale dell'opera:

Hans-Josef Klauck

Der erste Johannesbrief

Der zweite und dritte Johannesbrief

(Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament)

Traduzione italiana di Cristina Esposto

© Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1991 e 1992

© Patmos Verlag & Benziger Verlag, Düsseldorf und Zürich 1991 e 1992

© Paideia Editrice, Brescia 2013

© Claudiana srl, Torino 2017

PREMESSA
ALL'EDIZIONE ITALIANA

Il commento alle lettere di Giovanni che qui si pubblica è uscito in prima edizione tedesca negli anni 1991 (1 *Gv.*) e 1992 (2 e 3 *Gv.*). Per l'edizione italiana le due parti dell'opera sono state riunite in un unico volume. Nonostante il tempo trascorso confido che questo commento possa fare ancora il suo servizio, se non altro per i brevi excursus che costellano il testo, dedicati alla storia dell'esegesi e degli effetti.

Negli anni che ci separano dall'edizione tedesca è successo qualcosa anche nell'esegesi delle lettere di Giovanni, ma la tesi che di nuovo si trova a essere sostenuta dell'antiorità delle lettere rispetto al vangelo, allora come oggi non posso dividerla, così come mi pare eccessivo vedere negli avversari unicamente dei meri giudeocristiani interessati come sempre esclusivamente alla questione del messia.

Delle convenzioni della tecnica epistolare mi sono in anni vicini largamente occupato in un'opera ora edita anche in italiano: *La lettera antica e il Nuovo Testamento. Guida al contesto e all'esegesi* (Paideia, Brescia 2011, spec. pp. 30-56), ma non potrei non richiamare l'attenzione su un'imponente quanto impressionante impresa dedicata alla letteratura giovannea, edita di recente da Urban C. von Wahlde: *The Gospels and Letters of John* (Eerdmans Critical Commentary), 3 voll., Grand Rapids, Mich. 2010, dove il commento alle lettere occupa il volume terzo. Per sapere se il postulato che vi si sostiene di tre diverse edizioni del vangelo possa imporsi, non resta che attendere. A quanto si vede, il dibattito è in pieno svolgimento, e che il consenso che momentaneamente si è raggiunto venga sempre di nuovo rimesso in questione è nella natura dell'esegesi di ricerca.

Questa versione italiana non può che rendermi molto felice, e non posso che essere grato a Cristina Esposito per la grande fatica che si è sobbarcata. Paideia, che tanti meriti ha da tempo acquisito nell'ambito dell'esegesi biblica, e qui in particolare il suo direttore, Marco Scarpat, ha reso possibile l'edizione italiana. A loro va la mia riconoscenza più sincera.

Chicago, febbraio 2012.

Hans-Josef Klauck

A
PROLOGO
PAROLA DI VITA
(1,1-4)¹

J. Blank, *Was von Anfang war. Zum Proömium des Ersten Johannesbriefes*, in *Anfänge der Theologie* (Fs J.B. Bauer), Graz 1987, 65-79; Conzelmann, *Anfang*; J.H. Dobson, *Emphatic Personal Pronouns in the New Testament*: BiTr 22 (1971) 58-60; G.G. Findlay, *The Preface to the First Epistle of John*: Exp. iv,7 (1893) 97-108; Francis, *Form*; K. Grayston, «Logos» in *1 Jn 1¹*: ET 86 (1974-75) 279; M. de Jonge, *An Analysis of 1 John 1,1-4*: BiTr 29 (1978) 322-330; J. de Keulenaer, *De interpretatione prologi I Joannis (1,1-4)*: CMech 21 (1932) 167-173; H.J. Klauck, *Der «Rückgriff» auf Jesus im Prolog des ersten Johannesbriefes*, in *Vom Urchristentum zu Jesus* (Fs J. Gnilka), Freiburg 1989, 433-451; I. de la Potterie, *La notion de «commencement» dans les écrits johanniques*, in *Die Kirche des Anfangs* (Fs H. Schürmann), Leipzig-Freiburg 1978, 379-403; le Fort, *Structures*, 58-62; P. Perkins, *Koinonia in 1 John 1:3-7. The Social Context of Division in the Johannine Letters*: CBQ 45 (1983) 631-641; G. Segalla, *Annuncio e comunione nella prima lettera di Giov. 1,1-7*: Parole di vita 18 (1973) 35-50; Theobald, *Fleischwerdung*, 422-431; J.E. Weir, *The Identity of the Logos in the First Epistle of John*: ET 86 (1974-75) 118-120; H.H. Wendt, *Der «Anfang» am Beginne des I. Johannesbriefes*: ZNW 21 (1922) 38-42.

- 1a Ciò che era dal principio:
- b ciò che abbiamo udito,
- c ciò che abbiamo visto con i nostri occhi,
- d ciò che abbiamo contemplato
- e e (ciò) che le nostre mani hanno toccato
- f riguardo alla parola della vita
- 2a – e la vita si è manifestata,
- b e² noi abbiamo visto³

¹ Sui diversi titoli che i mss. attribuiscono a *1 Gv.* (in parte soltanto nella *subscriptio*) v. Tischendorf II, 317; Thiele, VL 26/1, 241. In A B ricorre la forma breve Ἰωάννου α'. K Ψ attestano invece tra altri Ἰωάννου ἐπιστολὴ α' oppure πρώτῃ, al quale si accompagna spesso la specificazione καθολικὴ (ad es. 614). Tra gli altri titoli si debbono ricordare Ἰωάννου τοῦ εὐαγγελιστοῦ καὶ ἀποστόλου ἐπιστολὴ α' (P); τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ θεολόγου ἐπιστολὴ καθολικὴ α' (133) che prendono posizione riguardo alla questione dell'autore (Giovanni evangelista e apostolo) nonché esprimono giudizi di carattere teologico (Giovanni teologo tra gli evangelisti).

² B inserisce qui ὃ uniformando la costruzione della frase a quella del v. 3. Sulla scorta di B si dovrebbe tradurre: «e ciò che abbiamo visto, noi anche lo testimoniamo e lo annunciamo a voi».

³ Talvolta «abbiamo visto» viene riferito a «la vita» di 2a integrando quindi «ciò» come oggetto (Windisch, 108), il che complica la sintassi della frase seguente «noi annunciamo». È necessario inserire qui di nuovo ciò che probabilmente è suggerito dal cambia-

- c e rendiamo testimonianza
 d e vi annunciamo la vita eterna,
 e che era presso il Padre
 f e si è manifestata a noi –,
 3a ciò che (dunque) abbiamo visto
 b e abbiamo udito
 c lo annunciamo anche¹ a voi,
 d perché anche voi siate in comunione con noi.
 e E la nostra comunione (è comunione)
 con il Padre e col Figlio suo Gesù Cristo.
 4a E (siamo) noi (che) scriviamo queste cose,
 b perché la nostra gioia sia perfetta.²

1. *La struttura.* I vv. 1a-3c formano un'unica e sovraccarica proposizione, caratterizzata da più parti tra loro reciprocamente intrecciate e da frequenti ripetizioni. La sintassi è tutt'altro che perspicua.³ È tuttavia possibile individuare una struttura portante simile a quella che segue:

- proposizione oggettiva (1a): ciò che era dal principio...
 reggente (3b): lo annunciamo anche a voi,
 proposizione finale (3d): perché anche voi siate in comunione con noi.

Il v. 1 contiene quattro proposizioni oggettive,⁴ ciascuna introdotta da ὃ con

mento di tempo? oppure si deve ugualmente presupporre «ciò» (ossia la vita) come complemento oggetto (Marshall, 99; Perkins, 7) o, ancora, ripiegare su un uso senza oggetto (Smalley, 3)? Tenendo conto della costruzione sintattica si dovrebbe preferire con Baumgarten, 189; Thusing, 25 la traduzione riportata sopra, nella quale «vita eterna» alla fine della frase è inteso come oggetto comune alle tre forme verbali, evidenziando il cambiamento di tempo con la ripetizione di «noi».

1 Il testo di maggioranza omette καὶ prima di ὑμῖν. Qui si è davanti a un semplice errore meccanico (cf. καὶ ὑμῖν in 3d che può avere come conseguenza l'omissione del primo καὶ) oppure la sfumatura semantica del doppio καὶ non era più compresa. Non è da escludere infine anche il tentativo di uniformare il testo a quello di 2d.

2 Il testo di maggioranza legge 4a in questo modo: «E questo vi scriviamo», e in più casi al v. 4b prosegue con «affinché la vostra gioia sia piena». La lezione con «a voi» e «vostra» – sostenuta da Lucke, 218 e Düsterdieck I, 61 s. – è penetrata nel *textus receptus*. I mss. della *Vulgata* completano la frase finale con *ut gaudeatis*. Le varianti sono da considerarsi come il tentativo di semplificare il testo e di uniformarlo a *Gv.* 15,11; 16,24; cf. Metzger, *Commentary*, 709. Di diverso parere è Dobson* che difende la lezione «la vostra gioia».

3 *Abrupta est et confusa oratio*, afferma Calvino, 300. Ancor più duro è il giudizio di Lutero: «così si esprimono di solito soltanto i bambini. Non ho mai sentito un discorso tanto semplicistico. Eppure vi è celata tanta grandezza da non riuscire a comprenderlo»; cf. Posset, *Christology*, 145-150.

4 Originale, ma discutibile Drumwright, *Passage*, 54: quattro sarebbe il numero della perfezione retorica; le percezioni sensoriali udire/vedere/toccare andrebbero considerate come tre testimoni indipendenti in senso giuridico; verrebbe addotta una prova formalmente inoppugnabile della realtà dell'incarnazione.

diversa funzione all'interno della singola frase. In 1a funge da soggetto di «era» (imperfetto) nella relativa, in 1b-e da complemento oggetto dei verbi che indicano la percezione sensoriale. 1bc e 1de sono due pezzi largamente paralleli, con un accenno di incrocio chiasmico. Udire e vedere (al perfetto) sono ripresi da contemplare e toccare (all'aoristo). La subordinata appare rinforzata da «con i nostri occhi» (dopo il verbo) oppure da «le nostre mani» (prima del verbo):

ciò che abbiamo udito, ciò che abbiamo visto con i nostri occhi
ciò che abbiamo contemplato e le nostre mani hanno toccato.

Piuttosto isolato appare «sulla parola di vita» in 1f. Lo si potrebbe far dipendere dal verbo principale «annunciamo» in 3c che avrebbe poi, oltre all'oggetto all'accusativo «ciò che era all'inizio» e all'oggetto al dativo «voi», un'ulteriore determinazione avverbiale con *περί*. È tuttavia preferibile considerarla una prima osservazione incidentale che riassumerebbe il contenuto dei vv. 1a-e e alla quale con il v. 2 viene ad affiancarsi con il termine chiave «vita» una seconda e più ampia parentesi.

I due elementi costitutivi di 2a, ζωή ed ἐφανερώθη, ricorrono entrambi nella medesima sequenza in 2df, fungendo così da parentesi all'incidentale. Diverse sono le linee di collegamento con il v. 1 e il v. 3: ἐωράκαμεν in 2b ricorre già in 1c. Con «lo testimoniamo e lo annunciamo a voi» in 2cd seguono due forme al presente di cui la seconda anticipa il verbo reggente in 3c. Infine ἦτις ἦν in 2e rimanda a ὃ ἦν iniziale.

Dopo questa amplificazione eccessiva di ciò che fin dall'inizio s'intende affermare, al v. 3 all'autore non resta che ricorrere alla ripetizione per dare un ordine approssimativo a quanto fin qui si è detto. Nuova è la finalità nella proposizione finale del v. 3d in cui «voi» (ὅμις enfatico) ricorre per la prima e unica volta nel prologo come soggetto e dove con κοινωνία s'introduce un concetto ancor più pregnante sul piano teologico. Il v. 3e definisce più precisamente *koinonia* fornendo una sorta di glossa che, solo integrando copula e nome del predicato, arriva a formare una frase completa. L'articolazione del v. 4 sta in parallelo con quella di 3a-d:

v. 3 ὅ... ἀπαγγέλλομεν..., ἵνα...
v. 4 καὶ ταῦτα γράφομεν..., ἵνα...

Sul piano formale colpisce al v. 4 la ripetuta insistenza delle forme con «noi» che dà il tono a tutto il passo (v. excursus 1). Ancora una parola sui livelli temporali. Per il passato sono usati l'imperfetto, il perfetto e l'aoristo. I perfetti ricorrono tutti, senza eccezione, alla prima plurale. L'imperfetto ἦν ha come soggetti soltanto λόγος (1a) e ζωή (2e). I quattro aoristi sono equamente ripartiti fra il gruppo delle prime persone plurali (1de) e la vita (2af). Le forme al passato si riferiscono alle azioni compiute da questi ultimi (testimoniare, annunciare, scrivere). Manca il futuro, ma i congiuntivi nelle due finali di 3d e 4b hanno un che di futuro. Quanto al significato, è evidente che i soggetti alla prima persona plurale sono collegati in modo di-

retto (aoristo) e continuativo, duraturo (perfetto) a un evento passato (imperfetto, aoristo). L'esperienza fatta in passato rende possibile l'annuncio attraverso il quale essi avvicinano al contempo il passato al presente e ai destinatari (presente) con una finalità ben definita (coniuntivo).

2. *La genesi*. Questa struttura complessa ha avuto origine tutt'a un tratto o presuppone uno sviluppo altrettanto intricato? Alcuni commentatori vedono l'intervento di una seconda mano.¹ Il v. 2 viene spesso considerato interpolato, ma di conseguenza si dovrebbe espungere 1f-3b come aggiunta, ottenendo in tal modo un passaggio più scorrevole da 1e a 3c.² Il tentativo più generale è quello di Grayston: un testo di partenza costituito da 1a.3abc, in un secondo momento sarebbe stato redazionalmente sviluppato in tre nuovi inizi. Il risultato finale verrebbe letto come «esempio d'intervento redazionale».³ Ma Grayston non fornisce una motivazione adeguata a sostegno di questa ipotesi di tanto grande portata.

Non ci sono ragioni convincenti che giustifichino la scomposizione del testo in un'ottica letteraria. Lo stile ridondante è riconducibile alle intenzioni espressive dell'autore che preferisce enunciare in una sola volta tutto ciò che ritiene d'importanza fondamentale. D'altro canto potrebbe avuto qualche parte il richiamo consapevole al modello del prologo più esteso del vangelo di Giovanni.

3. *Confronto con Gv. 1,1-18*. Già nel III secolo il vescovo Dionigi di Alessandria commentava così la stretta affinità tra *Gv. 1* e il prologo del vangelo: «il vangelo e la lettera concordano tra loro e iniziano allo stesso modo... Ovunque ricorrono gli stessi concetti fondamentali e le stesse espressioni».⁴ I punti di contatto più significativi sono riuniti nel prospetto che segue, nel quale si ripropone per intero la sequenza di *1 Gv. 1,1-4* con l'aggiunta di 1,5:

<i>1 Gv. 1,1-5</i>		<i>Gv. 1,1-18</i>	
1a	Ciò che <i>era</i> da <i>principio</i>	1a	In <i>principio era</i> la parola
1c	Ciò che noi abbiamo <i>visto</i> ⁵ (cf. 3a)	18a	Nessuno ha mai <i>visto</i> Dio
1d	Ciò che <i>abbiamo contemplato</i>	14c	E <i>abbiamo visto</i> la sua gloria
1f	Sulla ⁶ <i>parola della vita</i>	4a	In lui (nella <i>parola</i>) era la <i>vita</i>

¹ Cf. E. Schwartz, *Aporien im vierten Evangelium 1* (NGWG.PH), 1907, 342-372: la parte iniziale «è stata giustapposta alla lettera in un secondo momento»; essa appare irrimediabilmente «confusa a causa di anacoluti e dittografie» (p. 366).

² A ragione Bultmann, 13 n. 2.

³ Grayston, 35; più cauto Theobald*, 422 s., che in un primo tempo identificherebbe in 3a-d un logion più antico di tradizione comunitaria giovannea, confrontabile in particolare con *Gv. 3,11*, per poi (n. 2) considerare sufficiente anche una serie fissa di motivi.

⁴ In Eusebio *Hist. Eccl.* 7,25,18.20 (tr. secondo P. Haeuser).

⁵ «Ciò che abbiamo *udito*» può forse essere messo in relazione con *Gv. 1,15*: «Giovanni gli rende testimonianza e grida: ecco l'uomo di cui *dissi...*».

2ab	<i>E la vita si è manifestata, e noi</i>	14ab	<i>E la parola si fece carne</i>
	abbiamo visto		e venne ad abitare in mezzo
	(cf. 2f: si è manifesta a noi)		a noi
2c	e noi rendiamo testimonianza ¹	7ab	Egli venne come testimone per
			rendere testimonianza riguar-
			do alla luce (cf. 8b.15)
2e	che era presso il Padre	1b	e la parola era presso Dio
		18b	Egli è nel seno del Padre
3c	annunciamo anche a voi	18c	Lui lo ha fatto conoscere
	(cf. 2d)		(lo ha rivelato)
4b	perché la vostra gioia (χαρά)	14e	piena (πλήρης) di grazia
	sia piena (πεπληρωμένη)	16ab	perché dalla sua pienezza
			(πλήρωμα) noi tutti abbiamo
			ricevuto grazia (χάρις) su
			grazia
5de	che Dio è luce e in lui non	4b	E la vita era la luce degli
	ci sono tenebre		uomini
		5ab	E la luce splende nelle tenebre
			e le tenebre non l'hanno
			accolta (cf. 8-9).

Comune ai due testi è che il nome «Gesù Cristo» non viene fatto subito ma avanti nel testo (*Gv.* 1,17b; *I Gv.* 1,3e).² Nel prologo del vangelo gli elementi stilistici più significativi sono *a*) l'imperfetto ἦν, *b*) la coordinazione con il καί e *c*) ai vv. 14.16 la forma con «noi». Questi tratti ricorrono anche nel prologo della lettera. La ripresa dei primi due elementi è in certa misura più evidente, mentre si deve constatare una netta prevalenza del terzo, la forma con «noi», all'inizio della lettera.

Quanto alle differenze, è anzitutto da tener conto della diversa estensione dei due testi. Già questa ragione piuttosto esteriore spiega perché nel breve proemio della lettera è presente solo parte del più ricco patrimonio d'idee del prologo del vangelo. In *I Gv.* 1,1-4, ad esempio, non si menzionano mai la creazione e il mondo, il che significa che nel testo non si riscontra alcun nesso esplicito con *Gv.* 1,3.10-13. All'inizio della lettera non si menziona il Battista benché il tema della testimonianza si ricolleggi a *Gv.* 1,6-8.15 in cui si affronta l'argomento. La missione del Battista, dare testimonianza, viene affidata a coloro che prendono la parola con la prima persona plurale. Questi si presentano diversamente che nel prologo del vangelo, dove la sfera d'azione del gruppo del noi rimane ricettiva (contemplare, accoglie-

¹ Per περί cf. *Gv.* 1,7b.8b.15a.

² *I Gv.* 1,2 è, come s'è detto, una *parentesi*, mentre *Gv.* 1,7-8 un'*aggiunta* nell'inno; cf. Brown, 179.

³ La possibilità di raffrontare anche l'ὄψις di *I Gv.* 1,3 con *Gv.* 1,18 dipende dall'optare per la lezione ὄψις del testo di maggioranza oppure θείας delle edizioni più recenti.

re), anche nell'azione. Essi annunciano e scrivono. L'interesse principale non sta nel rifiuto o nell'accoglienza da parte del mondo. L'uso del «voi» presuppone come destinatari coloro che evidentemente fanno già parte della comunità, dunque coloro che, con *Gv.* 1,12, vengono definiti «credenti» e «figli di Dio». Un termine nuovo, fra i più significativi, è *κοινωνία* in 3de. Senza dubbio *Gv.* 1,18b si serve dell'immagine conviviale del poggiare sul petto del Padre per definire uno stretto rapporto di comunione che corrisponderebbe al concetto di *koinonia*. La comunione è qui quella del Padre col Figlio, mentre la *koinonia* in 1 *Gv.* 1,3 investe più direttamente l'uomo rendendolo partecipe della comunione.¹

Dal confronto emerge come i versetti introduttivi di 1 *Gv.* insistano su una posizione ecclesologica. Nulla impedisce di considerare *Gv.* 1,1-18 il testo più antico, e molto lo fa pensare.² L'autore della lettera commenta il prologo del vangelo nella sua forma definitiva, senza quindi risalire al vangelo che in passato consisteva soltanto dell'inno più antico. Non per questo egli non si mostra selettivo, anzi dà risalto alle parti a suo parere più importanti alla luce della propria situazione e situandone altre sullo sfondo. Sul piano del contenuto il significato di questa ripresa, rilevante per l'esegesi del testo, si potrebbe ricercare nella scelta di mettere il tema dell'incarnazione del logos, attinta dal prologo del vangelo, al centro dell'impegno teologico dell'autore della lettera che tende il più possibile alla concretezza.

1a. Il neutro «ciò» in 1a, che continua fino a 3a, desta inevitabilmente perplessità se si considerano le parole a cui è possibile che si riferisca. Possono entrare in questione «parola» in 1f, forma maschile (*λόγος*), e «vita» in 2a, forma femminile (*ζωή*). Proseguendo nella lettura, in 2,13b. 14d ci s'imbatte nella singolare espressione «*colui* che era da principio». Più avanti risulta tuttavia evidente che anche il neutro di 1,1 presuppone che ci si riferisca a persone. Espressioni in cui il neutro è usato con implicazioni simili sono note dal vangelo, ad es. 4,22: «voi adorate *ciò* che non conoscete», e da 6,37: «tutto *ciò* che il Padre mi dà, verrà a me, e *colui* che viene a me non lo respingerò» (cf. anche 3,6; 17,2). Si tratta di un fenomeno della lingua speciale giovannea, alla quale si dà eccessi-

¹ Merita tuttavia attenzione l'ipotesi di M. Theobald, *Im Anfang war das Wort. Textlinguistische Studie zum Johannesprolog* (SBS 106), 1983, 57 n. 90 secondo cui ἡμεῖς πάντες di *Gv.* 1,1 verrebbe ripreso e interpretato «nel proemio della prima lettera in relazione al discorso sulla *koinonia* tra il 'noi' dei primi testimoni e il 'voi' dei successivi destinatari dell'annuncio salvifico».

² Diversamente nel XIX secolo Huther, 35; Hilgenfeld, *Briefe*, 477 s.; di recente Grayson, 40 s.; Strecker, 56 s.; cf. sopra, introduzione, 9.

va importanza quando la s'intende come espressione del mistero che si accompagna a ciò [il rivelato] che per così dire è l'inesprimibile del suo essere.¹ Stando alle regole della grammatica, il neutro può essere usato in relazione a parole di qualsiasi genere quando si tende a generalizzare gli enunciati principali.² Considerando l'evento Cristo nella sua interezza come contenuto di ciò che viene annunciato nel presente, è possibile circoscrivere l'ambito di riferimento del «ciò», che in 3c dipende appunto da «annunciamo». Qualsiasi altra precisazione deve anzitutto render conto dell'estensione temporale che si vuole accordare a «da principio».

Le diverse interpretazioni, a prescindere dalle varie sfumature,³ approdano tutte alla stessa alternativa di fondo, ossia se il principio indichi un momento anteriore all'incarnazione oppure se sia da collocare dopo l'incarnazione o a partire da questa. In altri termini: lo si deve interpretare sulla base di *Gv.* 1,1 oppure di *1 Gv.* 2,24? Nel primo caso ci si troverebbe davanti a un'affermazione di preesistenza. Riprendendo consapevolmente *Gen.* 1,1 e spingendosi al di là di questo, il prologo del vangelo «data» questo particolare principio, oltre il quale non è possibile concepire nessun altro principio, nella causa prima atemporale precedente a qualsiasi creazione. Sicuramente in *Gv.* 1,1 ἐν ἀρχῇ ἦν non ha lo stesso significato che ha qui ἦν ἀπ' ἀρχῆς.⁴ Si veda tuttavia *Gv.* 8,44: il diavolo è omicida «fin da principio», dove con ἀπ' ἀρχῆς s'intende l'epoca della creazione, anche se non in senso così largo come ἐν ἀρχῇ, ossia soltanto fino al racconto del peccato originale di *Gen.* 3. D'altra parte in *Gv.* 15,27 ἀπ' ἀρχῆς segna per i discepoli l'inizio della sequela del Gesù terreno (valenza analoga ha ἐξ ἀρχῆς in *Gv.* 6,64; 16,4). Nelle lettere di Giovanni l'espressione è usata prevalentemente in questa accezione per così dire «di storia della chiesa».⁵ In 2,7.24(bis) e 3,11 (cf. 2 *Gv.* 5-6)

1 Gaugler, 28 s.

2 Kuhner-Gerth II/1, 61: «anche il *pronome relativo* ricorre al *neutro singolare*, indipendentemente dal genere del sostantivo cui è riferito, quando a quest'ultimo si deve attribuire valenza non particolare bensì *generale*» (corsivo nel testo); BDR, § 138,1. È quindi inutile vedere qui e in 2,8 un aramaismo come fa Héring, *Aramaïsmes*, 114-116.

3 Brown, 155-158 elenca sei diverse interpretazioni; de Keulenaer*, 172 distingue fra *initium misterii Christi* (1 *Gv.* 1,1), *initium mundi* (2,13) e *tempus conversionis lectorum ad christianismum*.

4 Ma cf. *Sir.* 24,9: «Prima dei secoli, fin da principio (ἀπ' ἀρχῆς) egli mi credè»; *Mich.* 5,1 LXX; *Sap.* 6,22. Non è possibile definire un riferimento cronologico preciso per tutte le occorrenze dei LXX in Hatch-Redp., 164. Nella maggior parte dei casi ἀπ' ἀρχῆς segna in ogni caso un principio storico-salvifico (età dei padri, elezione del popolo, ecc., ad es. *Gios.* 24,2; *Sal.* 74,2; *Ab.* 1,12 [?]; *Is.* 1,26, ecc.); l'espressione è particolarmente frequente nel Deutero-Isaia). In *Act. Thom.* 102 ἀπ' ἀρχῆς è usato ad esempio per indicare un momento da poco trascorso nell'ambito della narrazione. 5 Wengst, 33.

l'autore ricorda ai lettori l'esperienza che essi hanno già vissuto *all'inizio del loro essere cristiani*, il che significa anche: soltanto dopo pasqua. Ma anche qui – oltre ai passi controversi di 1,1 e 2,13b.14d – fa eccezione 3,8: il diavolo è peccatore «sin da principio» (cf. *Gv.* 8,44).

In altri scritti protocristiani, ad ἀρχή, quando indica il principio alla creazione, segue una determinazione aggiuntiva (*Mc.* 10,6; 13,19; 2 *Pt.* 3,4; *Barn.* 15,3). «Testimoni fin da principio» in *Lc.* 1,2 indica coloro che dal battesimo di Gesù in poi (*Atti* 1,22) ne sperimentano l'attività pubblica. Anche in *Mc.* 1,1 ἀρχή è circoscritto ai tempi di Gesù. Il periodo di transizione all'inizio della predicazione missionaria postpasquale (di qui ἀρχή in *Fil.* 4,15; cf. *Atti* 11,15) non è però ben definito. Il tentativo di consolidare la tradizione ricollegando l'inizio alle origini (cristiane) emerge chiaramente in Polyc. 7,2: «ritorniamo alla parola trasmessaci fin da (ἐξ) principio». Simile è la situazione in 1 *Clem.* 19,2, mentre τὰ ἀπ'ἀρχῆς γεγόμενα in 1 *Clem.* 31,1, a motivo degli esempi veterotestamentari di 31,2-4, potrebbe riferirsi agli eventi del periodo patriarcale.

Riguardo a 1 *Gv.* 1,1 è difficile assumere una posizione netta anche in considerazione delle interpretazioni divergenti fornite negli studi.¹ Non è da escludere che una certa ambivalenza risponda addirittura alle intenzioni dell'autore. Chi ha in mente il primo versetto del vangelo quasi inevitabilmente finisce per associare all'inizio della lettera l'originarietà del logos e a pensare anzitutto alla cristologia della preesistenza. Ma ben presto si manifesta una sensazione di straniamento. Fa riflettere il cambiamento di «in principio» in «da principio». Il neutro dà all'espressione un che di indefinito, di sospeso. Il contesto appare diverso rispetto a quello del prologo del vangelo. Creazione e mondo non vengono più menzionati, così che viene meno una ragione importante per collegare il principio all'origine del mondo. In luogo di questo viene subito in primo piano l'interesse per la comunità e la sua storia.

Quando tuttavia dall'uso «storico-ecclesiale» di ἀπ'ἀρχῆς nel corpo della lettera si torni al proemio, il quadro si fa ancora diverso, dal momento che risulta subito evidente che l'inizio di 1a viene concettualmente prima degli inizi cristiani dei singoli destinatari, perché esso costituiva già l'inizio per i testimoni che stanno all'inizio della storia di fede dei

¹ Su *Gv.* 1,1 si fondano le interpretazioni fornite da Balz, 162; de Jonge*, 328; Findlay*, 101 s.; Conzelmann*, 208. A un momento nella storia protocristiana pensano Paulus, 116 («inizio della predicazione di Gesù ai suoi, che per alcuni ebbe luogo poco prima o poco dopo»); Kohler, 21 s.; Bonnard, 19 («l'origine dell'insegnamento giovanneo»); Wendt*; Blank* 70-73; Cook, *Interpretation*, 445 s.; Vouga, 25. Si omette qui di riferire nei particolari le possibili distinzioni implicite nel secondo modello (incarnazione, evento Gesù in generale, inizio dell'attività pubblica di Gesù, evento della pasqua, nascita della comunità). Cf. sopra, p. 75 n. 3.

lettori. Una possibile spiegazione è fornita da *Gv.* 2,11: «questo *inizio* dei segni fece Gesù in Canaan di Galilea e manifestò la sua gloria e i suoi discepoli giunsero alla fede in lui». Si può ricondurre l'inizio di ciò che viene annunciato ora, al tempo della composizione della lettera, alla fase iniziale dell'autorivelazione del Gesù terreno e alla concomitante presa di coscienza di fede da parte dei discepoli.¹ Ciò significa che ἀπ' ἀρχῆς in 1a sta in una posizione intermedia fra l'ἐν ἀρχῇ della preesistenza nel vangelo e l'ἀπ' ἀρχῆς ecclesiologico della lettera, a ricongiungere al comune luogo storico originario la cristologia sapienziale che attraversa i tempi e la confessione cristologica assunta col battesimo, e questa deve essere la norma in ogni tempo. Dalla prospettiva della pragmatica della lettera, questa strategia argomentativa è diretta contro tendenze che sfruttano il potenziale mitologico della tradizione sapienziale per delineare una cristologia che ha il fascino della novità ma che in definitiva è senza storia.

1b-e. Si sono così poste le basi per capire i quattro verbi di percezione sensoriale in 1b-e. A prescindere da tutti i problemi storici che ne derivano (cf. excursus 1), è da tener conto che chi parla pretende d'essere testimone oculare. La scelta lessicale va chiaramente in tal senso.

La successione è costituita da una climax. Al semplice «udire» in 1b, che ricorre senza ulteriori specificazioni, si potrebbe attribuire anche il significato di udire di seconda mano, di venire a conoscenza dell'annuncio evangelico indirettamente. Da 1c si deduce che s'intendono le parole di Gesù sulla terra. L'espressione «con i nostri occhi» serve qui a chiarire. A parlare così dovrebbe essere chi ha assistito personalmente agli eventi di cui racconta. Quanto al crescendo da «udire» a «vedere», si può pensare alla grande considerazione di cui godeva la testimonianza autoptica presso gli storici greci. Essa trova espressione in affermazioni quali «delle orecchie ci si può fidare meno che degli occhi. Scrivo soltanto ciò che ho visto, non ciò di cui ho sentito parlare».² Distinguendosi sensibilmente dall'A.T., in cui si dà risalto all'ascolto della parola di Dio, Filone si spinge fino a sminuire l'udito a favore della maggior affidabilità della vista.³

¹ Cf. de la Potterie*, 390 s. 397 s.

² Luciano *Hist. Conscrib.* 29, tr. secondo H. Homeyer, München 1965, 133; altra documentazione a p. 233, cf. in particolare Heracl. fr. 22b,101a: «gli occhi sono *testimoni* più affidabili delle orecchie» citato in Polibio 12,27,1; Hdt. 1,8,2; 2,99,1 e inoltre Sen. *Ep.* 6,5: *quia homines amplius oculis quam auribus credunt*. Per una critica si veda Strabone 2,5,11.

³ *Fug.* 208; cf. *Sacr.* 78. Sullo sfondo c'è la visione platonica delle idee come programma gnoseologico.

Controversa è la questione se «abbiamo contemplato» in 1d rappresenti una semplice variante stilistica rispetto ad «abbiamo visto» in 1c ,¹ oppure se a questa si accompagna uno slittamento semantico nel senso che «contemplare» sia da intendere come intensivo e rafforzativo di vedere.² La risposta viene da passi come *Gv.* 1,14 o 2,11. La vista raggiunge meglio lo scopo quando riesce a riconoscere lo splendore della gloria di Dio nell'immagine dimessa del Gesù terreno. «Vedere con i propri occhi» può riferirsi a tutti, anche ai contemporanei non credenti di Gesù, mentre «contemplare» soltanto ai discepoli che approdano alla fede, senza per questo vedere nella «contemplazione» una esperienza meramente visionaria.³

Questa situazione fa sì che in *Gv.* 20,29 «vedere» (non «contemplare») e «credere» abbiano uno sviluppo autonomo in rapporto alla condizione di coloro che dopo la pasqua sono conquistati a Cristo: «Beati quelli che non hanno visto e sono giunti alla fede». Eccoci così al racconto dell'«incredulità» di Tommaso in *Gv.* 20,24-29, al quale viene spontaneo collegare le parole di 1 Gv. 1,1e: «ciò che le nostre mani hanno toccato».

La forma $\psi\eta\lambda\alpha\phi\tilde{\alpha}$ non è presente in *Gv.* 20, ma ricorre in *Lc.* 24,39 in un contesto analogo. È necessario che la corporeità del Risorto sia confermata da prove tangibili (cf. l'esortazione ai discepoli in *Ign. Sm* 3,2: «toccatemi e vedete che non sono un demone incorporeo»). L'interesse per questo aspetto non è riconoscibile in 1 Gv. 1,1, per cui non è opportuno circoscrivere tale espressione solo all'incontro col Risorto.⁴ Eppure l'episodio di Tommaso non è del tutto assente. L'autore della lettera potrebbe averlo in mente, pur volendo spostare l'atto del toccare fino ai giorni stessi di Gesù. È probabile che egli tenga conto allo stesso tempo dell'inizio (*Gv.* 2,11) e della fine del vangelo.⁵ Nei vangeli non s'incontra un motivo simile a quello del contatto diretto con il Gesù terreno, a meno che, con altri commentatori, non si pensi all'immagine del discepolo diletto che nella cena di commiato reclina il capo sul suo petto (*Gv.* 13,23).⁶ Appunto l'assenza di equivalenti in senso stretto rende

¹ Schnackenburg, 60.

² Cf. Baumgarten, 190: «il contemplare che implica estrema attenzione, intenzionalità e profonda concentrazione»; così anche Bruce, 36.

³ Karl, *Studien*, 3 interpreta l'udire e il vedere come esperienza estatica che, ingenuamente, viene scambiata per la verità. Corretta l'interpretazione di Braune, 13 s.

⁴ Belser, 15; Westcott, 5 s.; Haupt, *Brief*, 10.

⁵ Cf. Schwartz, *Aporien* (sopra, p. 72 n. 1), 366; Schunack, 19. V. anche *Gv.* 20,17.

⁶ Così Beda, 284; Estius, 662.

più evidente l'intento dell'autore di rafforzare in questo modo, ancor più che nel vangelo, l'aspetto sensibile del contatto con la persona fisica di Gesù.¹

Nei LXX ψηλαφᾶν ricorre stranamente soprattutto dove il tatto deve supplire ad altri organi di senso quando questi vengano meno (*Gen.* 27,12.21 s.; *Giud.* 16,26). Di qui il termine assume il significato di «brancolare incerti nel buio» (*Deut.* 28,29; *Giob.* 5,14; 12,25; *Is.* 59,10) che è attestato anche in greco classico.² Facendo un ulteriore passo avanti, è possibile estendere in senso gnoseologico questo significato alla condizione di precarietà che caratterizza la percezione di fenomeni spirituali.³ Molto meno pregnante è la valenza del termine in πάντα τόπον ἐψηλαφήσαμεν di *1 Clem.* 62,2, dove significa semplicemente «abbiamo toccato questo punto (nella nostra discussione)».⁴ Con un gioco etimologico Filone interpreta in chiave allegorica il nome di «Mosè» come «colui che ha contatto diretto (ψηλαφῶντος) con il divino e lo tiene in mano» (*Mut.* 126). Per divino s'intende in realtà la legge. Sullo sfondo sta il pensiero stoico,⁵ come nel noto passo di *Atti* 17,27: «... affinché cercassero Dio, se mai potessero a tentoni toccarlo (ψηλαφήσειαν) e trovarlo». Il passo più volte citato di *Corp. Herm.* 5,2 perde pregnanza se con gli editori lo s'interpreta come domanda scettica: «quindi tu puoi vedere il tuo pensiero, afferrarlo (λαβέσθαι) con le tue mani e considerare questa l'immagine di Dio (dentro di te)?»⁶ Tanto meno si può percepire Dio con gli organi di senso.

Per tirare le somme, l'uso metaforico di ψηλαφᾶν è certo sufficientemente attestato, ma a stabilirlo è sempre il contesto, e questo nel nostro ca-

1 Felice è l'osservazione di Schlatter, 6, secondo cui «perplexi dinanzi a ciò che occhio e orecchio ci comunicano, ricorriamo all'aiuto delle mani per avere conferma della realtà delle cose». Nient'altro che una curiosità è il contributo di Karl, *Studien* 4, il quale intende «toccare» come contatto con gli elementi dell'ultima cena (Lutero, 606, lo adduce come tentativo di attualizzazione). Altrettanto singolare, per altri motivi, è il commento di Häring, 17: «la parola 'toccare' ricorda il gesto comune della stretta di mano».

2 Hom. *Od.* 9,416; Aristoph. *Eccl.* 315. Con significato puramente letterale in Plut. *San. Praec.* 16 (130b): il corpo degli atleti viene massaggiato (ψηλαφώμενα). In senso letterale anche in Polibio 8,29(31),8.

3 Plat. *Phaed.* 99b; Plut. *Gen. Socr.* 20 (589b); *Amat.* 19 (766a).

4 Cf. Pol. 8,16(18),4: «esaminò (ἐψηλάφα) tutti gli stratagemmi possibili»; Plut. *Exil.* 1 (59). Sulla scorta di *1 Clem.* 62,2 Bonnard, 20 n. 1 postula per *1 Gv.* 1,1ε il significato di «esaminare attentamente».

5 Dio Chrys. *Or.* 12,60: tutti vogliono venerare il divino «accostandovisi e toccandolo (ἀπτομένους)» può quindi essere tuttavia preso soltanto con riserva, perché il contesto mette in discussione la legittimità di statue e immagini divine.

6 Nock-Festugière 1, 61,5 s. Per l'interpretazione opposta di E. Norden, *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*, Darmstadt 1974, 17, il toccare di *1 Gv.* 1,1 va conseguentemente inteso «in senso spirituale». Cf. anche *Od. Sal.* 7,4.

so non consente un'interpretazione in senso spirituale. Toccare con mano e vedere con i propri occhi sono da intendersi in senso proprio.

Storia degli effetti. 1 *Gv.* 1,1e, talvolta in abbinamento con *Gv.* 20,24-29, ha conosciuto sviluppi piuttosto singolari, fra i quali *Ev. Ver.* 30,27-32: «poiché l'hanno visto e udito [sc. il figlio], egli [lo Spirito] fa sì che essi vengano gustati da lui [cf. *Gv.* 52-58], che odorino e tocchino il figlio diletto». L'argomento non è la percezione concreta del Gesù terreno nella sua illusoria dimensione carnale (31,5 s.), ma la capacità cognitiva spirituale propria dello gnostico che giunge all'essenza immateriale delle cose.¹

L'*Epistula Apostolorum*, in cui si sostiene la corporeità del Risorto in polemica con l'orientamento gnostico, riutilizza ampiamente lingua e contenuti dell'opera giovannea. Proprio all'inizio l'autore fa dire agli undici apostoli: «abbiamo scritto [cf. 1 *Gv.* 1,4] alle chiese d'Oriente e d'Occidente, a Nord e a Sud, raccontandovi e annunziandovi [cf. 1 *Gv.* 1,2-3] quanto si riferisce a nostro Signore Gesù Cristo... noi l'abbiamo udito e toccato, dopo che egli era risorto dai morti».²

Fra le notizie conservate per l'esegesi di 1 *Gv.* 1,1, Clemente Alessandrino riferisce che «Giovanni, a dire della tradizione, toccando il corpo esteriore [di Gesù] avrebbe steso la sua mano fin nel profondo, e la consistenza della carne non faceva alcuna resistenza ma cedeva alla mano del discepolo».³ Se il discepolo diletto può cogliere subito in profondità la forza divina del logos, altrettanto immediata dovrebbe apparire l'idea connessa, la quale non pone alcun problema dal punto di vista teologico. Ciò ricorda un aspetto della polimorfia del Signore in *Act. Io.* 93: «Talvolta, toccandolo [sc. Gesù], mi capitava di sentire un corpo concretamente solido. Altre volte, invece, a toccarlo (ψηλαφῶντος) la sostanza era del tutto immateriale e incorporea, come non esistesse affatto». In questa dinamica si manifesta, come in tutti gli altri aspetti, la *doxa* del Signore (*Act. Io.* 88). Le due testimonianze affini potrebbero risalire, indipendentemente l'una dall'altra, a una tradizione orale apocrifa relativa all'apostolo Giovanni, che ha origine in 1 *Gv.* 1,1,⁴ al quale si aggiungono *Gv.* 20,27 e 13,23 e che traspone nel-

¹ Cf. *Ev. Thom.* 17 (basato più su 1 *Cor.* 2,9, ma che per la storia della tradizione intrattiene rapporti anche con 1 *Gv.* 1,1, così almeno T. Onuki, *Traditionsgeschichte von Thomas 17 und ihre christologische Relevanz*, in *Anfänge der Christologie* (Fs F. Hahn), Göttingen 1991, 399-415); *Ep. Iac.* 15,9-11.16 s., in cui ci si discosta dal Risorto come oggetto dell'udire e del vedere; *Act. Thom.* 143 (cf. Loewenich, *Johannes-Verständnis*, 111).

² *Ep. Ap.* 2 (secondo Hennecke-Schneemelcher⁵ 1, 207); cf. 1,3.12.29. In *Ep. Ap.* 11 l'esortazione a toccare le ferite è rivolta anche a Pietro e Andrea. Cf. *Ep. Ap.* 6 con 1 *Gv.* 1,3: «affinché siate partecipi... del nostro ministero». Cf. Loewenich, *Johannes-Verständnis*, 57-59.

³ Cl. Al. 210,12-15; cf. T. Rührer, *Die Leiblichkeit Christi nach Clemens von Alexandrien*: ThQ 107 (1926) 231-254: 252 s.

⁴ Così E. Junod - J.D. Kaestli, *L'histoire des Actes apocryphes des apôtres du III^e au IX^e siècle: le cas des Actes de Jean* (Cahiers de la RThP 7), 1982, 13-16.