

LA BIBBIA COMMENTATA DAI PADRI

Nuovo Testamento

4/1

GIOVANNI 1-10



A cura di Joel C. Elowsky

Edizione italiana a cura di Stefano Poletti

Traduzioni di Idalgo Baldi (1, 1 - 5, 29)

e Stefano Poletti (5, 30 - 10, 42)



CITTÀ NUOVA

Pubblicato per la prima volta da InterVarsity Press
John 1-10
(Ancient Christian Commentary on Scripture, New Testament, IVa)
curato da Joel C. Elowsky
© 2006, Institute of Classical Christian Studies,
Thomas C. Oden e Joel Elowsky.
Tradotto e pubblicato su autorizzazione della Inter Varsity Press,
P.O. Box 1400, Downers Grove, IL 60515-1426, USA

Traduzioni di Idalgo Baldi e Stefano Poletti

In sovraccopertina:
Veduta dell'abside
Ravenna, Chiesa di San Vitale.
Archivio Scala, Firenze.
Grafica di Rossana Quarta

© 2017, Città Nuova Editrice
Via Pieve Torina, 55 - 00156 Roma
Tel. 063216212

Con approvazione ecclesiastica

ISBN 978-88-311-9396-2

Finito di stampare nel mese di maggio 2017
dalla tipografia Arti Grafiche La Moderna
Guidonia (Roma)

INTRODUZIONE GENERALE

La religione cristiana, in tutte le sue manifestazioni, ha bisogno del Libro per eccellenza, la Bibbia¹. Quello che vi è scritto è la parte fondante del cristianesimo. Essa è il referente costante nella storia delle comunità cristiane, in particolare nei primi secoli del loro sviluppo, ma anche dei fedeli di ogni tempo, che vogliono fare esperienza di fede nel Dio di Abramo e nel suo Figlio Gesù Cristo. Essa viene letta sia in privato sia nelle comunità oranti, nelle quali è per di più proclamata solennemente.

La Bibbia inoltre esiste anche come documento interpretato e utilizzato nei secoli. Ogni lettura di tale testo, scritto ma dinamico, significa continua interpretazione e confronto con il presente vissuto dai lettori e dai credenti. La Bibbia può perciò essere letta come documento storico, culturale e religioso, ma anche come un testo fondante di tutta la cristianità che con essa si deve continuamente confrontare.

Generazioni di cristiani – e di ebrei per l'Antico Testamento – pregano, piangono e gioiscono da sempre leggendola: nelle grandi cattedrali, nella solitudine di una cella monastica, nel deserto assolato dell'Egitto, nell'intimità di una famiglia o in comunità: a volte anche inconsciamente ci accostiamo alla Bibbia alla luce di una lunga storia scritta e vissuta prima di noi.

Ma la riscoperta del Libro suscita anche l'interesse alla storia dell'interpretazione che nel tempo e nello spazio si è data di esso.

L'esegesi biblica, nei primi secoli cristiani, era la base della predicazione, della catechesi, della elaborazione dottrinale, dell'etica, delle istituzioni ecclesiali e della liturgia, persino delle controversie. Per questo i testi biblici, sia dell'Antico sia del Nuovo Testamento, si rivelano indispensabili per la comprensione stessa della storia del cristianesimo. Anche l'arte cristiana antica era una rappresentazione di episodi biblici a fini didattici: le pitture delle catacombe, ad esempio, comunicavano un messaggio biblico. Origene, quando commenta un testo biblico, si pone soprattutto questa domanda: «Che interesse ha per me questa storia?» (Omelia su Geremia 1, 2).

Lo studio dei Commenti patristici condotti sulla Scrittura per molto tempo è stato trascurato perché l'esegesi appariva troppo intessuta di interpretazioni allegoriche talvolta fantasiose, e perché considerata senza valore per lo studio e la comprensione della Scrittura stessa – oggi che possediamo altri strumenti per una sua maggiore intelligenza

¹ «Bibbia» è una parola di origine greca usata per designare l'insieme dei libri contenuti nella Sacra Scrittura (Antico e Nuovo Testamento). Nell'antichità, fino alla fissazione del canone e anche dopo, il termine veniva adoperato per indicare semplicemente l'Antico Testamento nella sua triplice divisione: Legge, Profeti e altri scritti.

contestuale —. La storia dell'esegesi trovava solo un interesse esclusivamente storico: come una sorta di archeologia interpretativa senza alcun risvolto sia per il presente, per la vita delle comunità cristiane, sia per lo studio biblico.

In realtà, anche se in qualsiasi scuola esegetica antica c'era un'attenzione alla interpretazione storica e filologica per la comprensione piena del senso biblico — l'allegoria oscillava secondo i tempi e i luoghi predominando in ambiente alessandrino —, la maggior parte dei testi conservati fino ai nostri giorni è frutto della predicazione che mirava alla edificazione e alla formazione cristiana del popolo cristiano, e non di un'opera di studio o di ricerca. Dall'esperienza quotidiana si evince che, ancor oggi, ogni predicatore, nell'ambito di una celebrazione liturgica, tende a una esegesi allegorica adatta al pubblico presente e alle circostanze di vita degli uditori, forma comune dell'antica esegesi, che è in misura ridotta anche dell'esegesi pastorale odierna.

Oggi un'esigenza culturale, insieme a un concreto bisogno sentito nell'attività di predicazione, ha suscitato l'idea, in ambiente protestante americano, di non limitarsi a ricerche e commenti biblici di carattere scientifico, ma di utilizzare la grande ricchezza di interpretazione accumulata nei primi secoli della storia del cristianesimo, il periodo detto dei Padri della Chiesa: da Clemente Romano (fine del sec. I) fino a Giovanni Damasceno (morto nel 749ca in Palestina) e Beda il Venerabile (morto nel 735 in Inghilterra). Sono gli ideatori della *Ancient Christian Commentary on Scripture* — edita negli USA presso la InterVarsity Press, la cui pubblicazione in più volumi è ancora in corso —, ad affermare che il progetto «ha come scopo la rivitalizzazione dell'insegnamento cristiano fondato sulla esegesi classica cristiana, un più intenso studio della Scrittura da parte dei laici, che desiderano pensare insieme con la primitiva Chiesa sul testo canonico, ed essere di stimolo per gli studiosi cristiani nell'ambito storico, biblico, teologico e pastorale, ad approfondire la ricerca dell'interpretazione scritturistica degli antichi scrittori cristiani... La parola predicata nel nostro tempo è restata largamente beneficiaria della precedente influente ispirazione patristica»², ma senza sapere la provenienza del suo repertorio interpretativo. Si è costatato lo strano fenomeno secondo il quale il predicatore (specialmente protestante) utilizza tutta una strumentazione espositiva che viene da molto lontano senza la coscienza riflessa della sua origine. Non è più profittevole allora attingere direttamente alle fonti primarie? Non ne riceverebbero un vantaggio lo studio, la meditazione e la predicazione?

Il pubblico al quale ci si è rivolti è primieramente quello non specialistico, ma che tuttavia è desideroso di nutrirsi della Bibbia sotto la guida delle grandi menti del primo cristianesimo. Non si trascurano comunque i lettori qualificati ed esigenti che solo da epoca recente cominciano a disporre di alcuni strumenti adeguati. L'Italia in tal senso è più fortunata, rispetto al pubblico americano, sia per una diversa tradizione culturale e sia per l'incremento dell'interesse e delle pubblicazioni, tra le quali si distingue il ricchissimo catalogo di *Testi Patristici di Città Nuova* che ci mette alla scuola dei Padri.

² Introduzione all'edizione americana, p. XI.

Ora Città Nuova aggiunge al suo catalogo la collana *La Bibbia Commentata dai Padri*, edizione italiana dei volumi americani. Essa raccoglie la ricchezza seminata in tante opere, spesso non facilmente accessibili, sia in lingua greca che latina, come nelle altre lingue cristiane: il copto, il siriano e l'armeno. Ogni singolo libro biblico viene commentato seguendo l'antica tecnica catenaria che fa scorrere, concatenati fra loro, i brani che i Padri scrissero o pronunciarono su quel determinato passo. I commenti patristici sono affiancati da altre fonti, come le poesie di Efrem e di Prudenzio. L'opera che qui si presenta è corredata da introduzioni, sommari e note, che guidano per i percorsi, talvolta tortuosi, delle interpretazioni. Tuttavia il lettore moderno rimane libero di intrattenere un contatto diretto con il testo e con l'esegeta antico. Inoltre non tutti i libri biblici hanno un commento continuo; in tal caso si è ritenuto necessario ricorrere a un più ampio uso di opere di diversa provenienza. Le note, non abbondanti, hanno lo scopo di contestualizzare quei brani che necessitano di una chiarificazione.

Anche se l'interpretazione proposta da un autore cristiano dei primi secoli oggi può o non essere più accettata o ritenuta errata, il brano viene riportato perché si "ascolti" la sua voce, perché se ne colga la mentalità e il suo tentativo interpretativo. I commenti, sovente, venivano pronunciati di fronte a una assemblea riunita in preghiera e desiderosa di ricevere la parola di istruzione, di incoraggiamento e di consolazione dell'omileta. Essa veniva ripresa da qualche stenografo, che registrava il sermone dalla viva voce del predicatore; a noi il sermone è giunto talvolta rivisto dall'autore, talaltra così come era stato predicato e senza alcuna revisione. Lo stenografo, che usava un sistema di scrittura veloce, si limitava in un secondo momento a trascrivere delle note personali. Origene, secondo Eusebio, solo in età avanzata permise ai tachigrafi di trascrivere le sue omelie (*Historia Eccl.* VI, 36, 1). Il vescovo rimaneva di fatto il *tractator divinatorum eloquiorum* (*Contra duas epi. Pelag.* IV, 8, 24), cioè l'interprete qualificato nella spiegazione della Scrittura al popolo cristiano.

Nelle assemblee liturgiche normalmente esisteva un ciclo continuo di letture di un testo, a scelta del presidente, e che il predicatore commentava; non è facile ricostruire questo ciclo, è parzialmente possibile solo per i grandi predicatori. Nel periodo post-pasquale normalmente si leggevano gli Atti degli Apostoli. Un'opera biblica veniva letta a brani in occasioni successive e il predicatore allora svolgeva un commento continuo. Naturalmente ogni predicatore aveva delle preferenze per opere bibliche da commentare per i fedeli. Nelle grandi feste il tema era d'obbligo.

La gran parte dei commenti biblici non sono nati come opere scolastiche o di studio — come avviene normalmente oggi —, ma come omelie realmente predicate a credenti che interagivano con il predicatore con l'applauso, con il chiacchiericcio, con la contestazione. L'omelia risente del dialogo diretto o indiretto con il pubblico.

Nella predicazione solitamente gli oratori citavano i passi biblici a memoria, oppure utilizzavano delle antologie tematiche. Non di rado il predicatore improvvisava il suo discorso di commento al brano biblico letto. Origene, in un sermone pronunciato a Gerusalemme alla presenza del vescovo Alessandro, chiede a lui quale passo deve commentare della lunghissima lettura proclamata dal lettore (*l'omelia sul Primo libro dei Re*): si scelse di commentare solo 1 Re 25-28.

Talvolta il lettore, per errore, proclamava un brano diverso da quello previsto. Agostino accenna a questo inconveniente e confessa che, pur avendo preparato un altro argomento, propone all'assemblea una diversa riflessione. Il predicatore è cosciente che la sua spiegazione è frutto della illuminazione divina e l'ascoltatore può comprenderla solo se anch'egli riceve una illuminazione: è il pensiero di Origene (Omelia su Geremia 19, 11; Omelia su Genesi 12, 5) e di Agostino (Dottrina cristiana IV, 16, 32).

Altrove Agostino dice: «Felice l'anima che si purifica con la limpidezza della verità (...). Colui che, invece, si compiace della legge di Dio e ne riceve tanto diletto da trovarsi al di sopra di tutti i godimenti della dissolutezza, non attribuisca a sé tale ricreante esperienza: Il Signore elargirà il suo bene (Salmo 84, 15). Quale chiederò? Signore, dammi quel bene, oppure quell'altro? Tu sei buono, o Signore, e nella tua bontà insegnami la tua giustizia (Salmo 118, 68). Nella tua bontà insegnami e istruiscimi. Allora apprendo ad operare, quando nella tua bontà tu mi istruisci» (Sermone 153, 8, 10).

Pur non dando troppa importanza alla retorica, i Padri ne utilizzavano i canoni per costruire i discorsi e per convincere insegnando. Scrive Agostino: «Per l'esposizione delle Scritture ci sono delle norme che, a quanto mi sembra, possono essere presentate validamente a chi si dedica al loro studio. Con esse lo studioso potrà ricavare profitto non solo dalla lettura di quel che scopersero altri nei passi oscuri delle sacre Lettere, ma egli stesso potrà diventarne interprete per altri ancora. Mi sono pertanto deciso a comporre questa trattazione per coloro che vogliono e sono in grado d'apprendere tali norme, e mi auguro che Dio, nostro Signore, non mi neghi nello scrivere i doni che è solito elargirmi allorché penso a tale argomento» (Dottrina cristiana, prol. 1). Le norme retoriche che si insegnavano a scuola dovevano servire come guida, ma il predicatore cristiano doveva fare molta attenzione al pubblico e alla sua capacità di ricezione e di comprensione. Agostino dice: «Lo ripeto con parole un po' più chiare per quei nostri fratelli che hanno più difficoltà a capire. Coloro invece che hanno già capito sopportino la lentezza degli altri e imitino il Signore il quale, pur possedendo la natura divina... annientò se stesso... facendosi obbediente fino alla morte (Fil 2, 6-8)» (Sermone 264, 4).

La correttezza linguistica è importante, ma la comprensione dell'uditorio era la preoccupazione maggiore del predicatore: «Così dunque non rideranno se per caso abbiano sentito qualche responsabile e ministro della Chiesa invocare Dio, usando barbarismi e solecismi, o non comprendere il significato delle parole stesse che pronunzia e separarle in modo scorretto. Non che questi errori non debbano essere corretti (sì che il popolo possa dire amen a ciò che comprende pienamente); nondimeno, devono essere tollerati in spirito di carità (...). Per i più lenti occorre invece condurre la spiegazione in modo più articolato e con un maggior numero di similitudini, sì che tengano nel dovuto conto ciò a cui assistono» (L'istruzione dei semplici 9, 13). L'uditore va accettato così com'è, ma va istruito nella parola della salvezza e per questo i grandi Padri non hanno esitato a usare il sermo humilis per essere capiti, ad adoperare le lingue locali o i dialetti. Quando era possibile e necessario anche dei traduttori. A Gerusalemme il vescovo parlava in greco, ma qualche persona competente traduceva in latino o in altre lingue.

Ho rivolto l'attenzione su questi aspetti, perché spesso si dimentica che la grande produzione esegetica è di carattere omiletico. La lingua della predicazione, il tono della pronuncia del discorso, recitato di fronte all'assemblea, influisce anche sull'esegesi. L'oralità era ben curata. Il sermone non veniva solo pronunciato come facciamo noi, ma in qualche modo musicalizzato.

I testi selezionati in questi volumi hanno tale provenienza.

I Padri hanno commentato la Bibbia non sui testi originali, ma su traduzioni. La Bibbia cristiana per eccellenza era la traduzione greca dei LXX³, quella usata dai Padri greci. Le prime traduzioni in latino erano fatte oralmente, come avveniva anche nel IV e nel V secolo per alcune lingue o dialetti, e come sempre è avvenuto nella storia della missione cristiana. Tali traduzioni nei primi tempi erano improvvisate all'interno della celebrazione liturgica, dopo aver ascoltato il testo letto, per esempio, in greco. Anche quelle scritte venivano eseguite dal testo greco dei LXX (non dall'ebraico) e dal testo greco del Nuovo Testamento.

Altrettanto avvenne inizialmente ai tempi più antichi per i parlanti latino. Ben presto i latini traducono opere intere, che costituiscono la base di tutti i rimaneggiamenti successivi. Essi sorgono perché si è di fronte a un testo letto e riletto, per cui i nuovi lettori non erano contenti della traduzione e volevano introdurre dei miglioramenti. Così sorse quella complessa traduzione denominata *Vetus latina* e dalla fine del IV secolo si diffonde la traduzione di Girolamo, detta *Vulgata* dal XVI secolo. Per questo Agostino può dire: «Si possono contare i traduttori della Scrittura dall'ebraico al greco, ma in nessun modo i traduttori latini» (Dottrina cristiana 2, 11). Lo stesso fenomeno si ripeteva dove si parlavano altre lingue: prima abbiamo delle traduzioni orali e poi scritte. Inoltre, delle revisioni o edizioni cristiane si può ricordare la monumentale opera di Origene, gli *Hexapla*, che riportavano su sei colonne: il testo ebraico, la sua traslitterazione in caratteri greci, e quattro differenti traduzioni. Inoltre la Bibbia fu tradotta anche nelle lingue antiche orientali (siriaca, copta, armena, georgiana, etiopica, araba): traduzioni normalmente fatte dal greco dei LXX e talvolta dall'ebraico. Tra le traduzioni siriane la più importante è detta *Peshitta*, eseguita in tempi diversi e parzialmente dall'ebraico. La traduzione gotica nel IV secolo fu fatta da Ulfila, l'evangelizzatore dei goti.

Un commento, o meglio un sermone, fatto su una traduzione, che a sua volta è una interpretazione, è naturale che differisca da uno elaborato sul testo originale. Le parole e le loro etimologie hanno sfumature diverse, che influiscono sulla elaborazione della riflessione.

I commenti cristiani, in qualunque lingua siano stati fatti e tramandati, si fondano sulle traduzioni nelle rispettive lingue. Lo studio dell'esegesi patristica e delle opere dei Padri deve tenere conto anche di questa complessa storia delle traduzioni. Talvolta

³ Con il termine «Settanta» (Septuaginta) s'intende la traduzione dei LXX, riferendoci alla totalità dell'Antico Testamento in lingua greca. Tale traduzione greca, primo grande tentativo di esprimere in un altro linguaggio il pensiero religioso ebraico per un'altra cultura, fu fatta in un arco di tempo alquanto esteso. Tuttavia, da parte ebraica, vengono fatte revisioni o "edizioni" della traduzione dei LXX, come quelle di Teodoziona, di Aquila (fine I secolo) e di Simmaco (fine II secolo).

si trovano divergenze di lingua e di metodo in uno stesso libro biblico sia perché opera di vari traduttori, sia perché emendato o completato con altre traduzioni. Il libro di Giobbe, per esempio, il cui testo al tempo di Origene era più breve, è stato da lui completato con la versione di Teodoziona. Cosa avvenne quando questo libro venne tradotto in altre lingue?

Gli Antichi Commenti Patristici alla Scrittura hanno avuto immediatamente un grande successo negli Stati Uniti, specialmente in ambiente protestante. Thomas Oden, della Drew University, ha mirato ad una collaborazione ecumenica, per provenienza e confessione di fede, e a che l'opera venisse tradotta anche in altre lingue. L'edizione italiana sostanzialmente assume come base di partenza l'edizione americana. Differisce da essa perché si è preferito rielaborare le introduzioni, selezionare e ampliare i testi e le annotazioni. Gli americani, per individuare i brani da pubblicare, hanno lavorato molto con la ricerca digitale mediante i nuovi strumenti informatici. Gli italiani, per formazione e cultura, hanno preferito il sistema tradizionale del contatto diretto con le opere antiche. Per i brani riportati si è fatto spesso ricorso a traduzioni esistenti, eventualmente migliorate, ma anche a traduzioni dai testi originali.

ANGELO DI BERARDINO

PREMESSA DEL CURATORE

La bibliografia sul Vangelo di Giovanni (in special modo quella italiana) ha conosciuto negli ultimi anni un notevole incremento, soprattutto per quanto riguarda le opere di commento¹. In tale contesto ben si inserisce un'edizione italiana dei volumi dell'Ancient Christian Commentary on Scripture dedicati all'opera giovannea. Se infatti la qualità dei commenti recentemente pubblicati appare fuori discussione, di necessità essi non possono rendere conto, se non in piccola parte, dell'affascinante storia dell'esegesi del profondo ed enigmatico "Vangelo spirituale", soprattutto per quanto riguarda i Padri della Chiesa. Troppo spesso, in effetti, si ha l'impressione di trovarsi davanti a un'interpretazione tutta moderna, che non permette al lettore di apprezzare il lascito dell'esegesi patristica, che rappresenta le radici del nostro modo di interpretare il Vangelo, a tutti i livelli (storico-letterale, letterario, teologico). Quando si leggono, per esempio, certe dense pagine di Agostino di commento all'arduo testo giovanneo, si resta spesso stupiti nel constatare non solo l'acume di certe sue soluzioni interpretative, ma anche l'attualità della sua interpretazione.

Come sa chi ha familiarità con la serie della Bibbia commentata dai Padri, scopo della presente antologia non è quello di fornire uno studio monografico sul complesso tema della ricezione patristica del Vangelo (a riguardo la breve Introduzione riesce comunque a fornire un ottimo orientamento). Si vuole piuttosto offrire un campione rappresentativo delle tendenze esegetiche e interpretative dei Padri su ogni singolo passo evangelico. Il senso di questa raccolta di testi si coglie al meglio se essa viene letta in parallelo a un commento moderno², non solo perché il Vangelo di Giovanni necessita di un solido sussidio alla lettura, ma anche per poter comprendere appieno, per così

¹ S. Grasso, *Il Vangelo di Giovanni. Commento esegetico e teologico*, Città Nuova, Roma 2008; G. Zevini, *Vangelo secondo Giovanni*, Città Nuova, Roma 2009 (1984¹); R. Infante, *Giovanni: introduzione, traduzione e commento*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2015. Per quanto riguarda le traduzioni di commenti stranieri, da segnalare Y. Simoens, *Secondo Giovanni. Una traduzione e un'interpretazione*, EDB, Bologna 2000; K. Wengst, *Il Vangelo di Giovanni*, Queriniana, Brescia 2005; R.E. Brown, *Giovanni: commento al Vangelo spirituale*, Cittadella, Assisi 2005 (1979¹ it.); F.J. Moloney, *Il Vangelo di Giovanni*, Elledici, Torino 2007; J. Beutler, *Il Vangelo di Giovanni. Commentario*, Pontificio Istituto Biblico, Roma 2016.

² Fra i vari commenti citati, consigliereerei a tal fine S. Grasso, *Il Vangelo di Giovanni*, cit., o R. Infante, *Giovanni*, cit. Per comodità e necessità di sintesi, farò tendenzialmente riferimento a questi due volumi per ulteriori approfondimenti, pur avendo tenuto conto dei commentari classici (Barrett, Bultmann, Schnackenburg, Metzger e gli altri menzionati nella nota precedente).

dire, l'antichità dell'interpretazione moderna e l'attualità dell'esegesi antica³. D'altro canto, non bisogna dimenticare che queste opere sono pur sempre figlie della loro epoca⁴: si inseriscono in scottanti controversie teologico-dottrinali e utilizzano peculiari categorie e strumenti interpretativi. Per il lettore più esperto, dunque, questa meditata antologia può rappresentare un buon punto di partenza per ulteriori approfondimenti dell'interpretazione patristica del Vangelo e del sostrato storico, culturale e teologico ad essa sotteso.

Qualche considerazione sui criteri dell'edizione italiana. Come anticipato, l'Introduzione dell'editore americano, Joel C. Elowsky, offre un quadro d'insieme, in una forma sintetica e il più possibile fruibile anche da parte del lettore non specialista, sulla ricezione patristica dell'opera di Giovanni (lo scopo del suo Vangelo, analizzato in rapporto ai Sinottici e alla questione della divinità di Cristo; autore, data, luogo di composizione) e si sofferma in particolare sui commenti antichi fino al V secolo. Al di là di qualche taglio e aggiustamento rispetto all'originale, ho introdotto una serie di integrazioni e aggiornamenti, necessari per chiarire alcuni punti poco perspicui o poco sviluppati dall'editore americano, per fornire un quadro più aggiornato su molte questioni e per indicare le edizioni italiane delle opere citate. Questi interventi sono segnalati fra parentesi quadre o, nel caso dell'aggiunta di intere note, con [N.d.C.] alla fine della nota.

Per quanto riguarda la scelta dei brani⁵, pur usando come base l'edizione americana, in numerosi punti sono intervenuto per rimodellarla, riorganizzando le introduzioni, eliminando i passi meno significativi o aggiungendone di nuovi per mettere in rilievo questioni a mio parere meritevoli di attenzione.

Inoltre, a integrazione del resoconto dell'esegesi patristica, in una serie di note al testo ho fornito un'accurata descrizione dei problemi testuali del Vangelo giovanneo e delle varianti presentate dai Padri⁶. Un tale approfondimento filologico rappresenta una sostanziale novità per questa serie, nonché un'aggiunta significativa rispetto

³ Su questo aspetto cf. T. Rasmus (ed.), *The Legacy of John: Second-Century Reception of the Fourth Gospel*, Brill, Leiden-Boston 2010, p. 2.

⁴ A questo proposito, vale la pena di citare la premessa di Mark Edwards al suo *John Through the Centuries*, «Blackwell Bible Commentaries», Blackwell, Oxford 2004, p. xii: «Spero si tenga sempre a mente che, se questo libro deve rispecchiare secoli [di storia della ricezione di Giovanni], non può che riflettere una gran quantità di materiale che a noi può apparire come marginale, errato, fuorviante o bizzarro» (traduzione mia).

⁵ Per le traduzioni dei brani si veda l'Indice delle traduzioni utilizzate. Per le opere non citate in tale elenco, la traduzione è mia. Per i testi siriaci mi sono basato sulle traduzioni inglesi. Ringrazio il dott. Idalgo Baldi per avermi gentilmente messo a disposizione buona parte delle traduzioni per la sezione 1, 1 - 5, 29.

⁶ Si tratta delle note segnalate con lettere dell'alfabeto all'interno del testo del Vangelo all'inizio di ogni sezione. Ho cercato di presentare e discutere le varianti testuali più significative, indicando soprattutto quale sia il testo presentato dai Padri; per evitare di appesantire troppo le note, si è rinunciato, dunque, a un preciso resoconto della tradizione diretta, così come della bibliografia sui singoli problemi. In queste note mi sono basato sull'edizione critica Nestle-Aland (*Novum Testamentum Graece*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2012²⁸), sui commenti a Giovanni (cf. note 1 e 2), cui rimando per ulteriori approfondimenti, e sui nuovi strumenti per indagare la tradizione diretta e indiretta del Vangelo giovanneo (da segnalare almeno <http://www.iohannes.com/>).

all'edizione americana. Un'indicazione precisa di varianti o traduzioni alternative è spesso fondamentale per capire i passi dei Padri, che in più occasioni testimoniano interpretazioni diverse rispetto al testo riprodotto all'inizio di ogni sezione (CEI 2008). D'altra parte, più punti del testo del Quarto Vangelo sono tuttora oggetto di dibattito e di revisione e, anche in questo campo, l'interpretazione dei Padri offre a volte spunti di grande interesse.

STEFANO POLETTI

INTRODUZIONE A GIOVANNI

Fra le quattro creature viventi dell'Apocalisse (Ap 4, 6-7), il Vangelo secondo Giovanni viene solitamente identificato con l'aquila¹. Agostino paragona Giovanni a un'aquila che «spazia nel firmamento riportando le sublimi parole di Cristo e solo raramente, diciamo così, posa i piedi sulla terra»². L'aquila è simbolo di un Vangelo tanto sublime che «coloro che accolgono la sua voce e la conservano devotamente nel cuore non sono più semplici uomini, non restano più attaccati alla terra, ma, elevandosi sopra tutte le cose terrene e divenendo partecipi della vita degli angeli, abitano sulla terra come se fossero in cielo»³. La natura stessa di questo Vangelo ha portato l'esegesi cristiana antica a dare il meglio di sé. Un approccio di tipo meramente storico-grammaticale o storico-critico al testo costituirebbe uno strumento interpretativo utile, ma sarebbe un po' riduttivo, certo non in sintonia con questo «Vangelo spirituale», secondo la famosa definizione di Clemente Alessandrino⁴. In effetti, la prima esegesi cristiana penetrò ben più a fondo nel significato del Vangelo giovanneo grazie a «una certa comprensione intuitiva e simpatetica»⁵. I principali interpreti dell'opera sono gli autori cristiani contenuti nel presente volume. Questa introduzione ha lo scopo di orientare il lettore nel panorama dei commenti antichi a Giovanni. Notevole fu l'interesse degli antichi autori cristiani per il confronto fra il Vangelo giovanneo con i Sinottici. Ciò portò, inevitabilmente, a speculare sul perché Giovanni scrisse un altro Vangelo, un Vangelo che è così diverso dagli altri⁶. Lo scopo di Giovanni e i suoi criteri compositivi hanno prodotto ulteriori speculazioni circa il luogo e la data di composizione così come sull'autore, il che influì direttamente sulla ricezione del Vangelo nella

¹ Contrariamente agli altri Padri, Ireneo di Lione (*Contro le eresie* 3, 11, 8) identifica Giovanni con il leone e Marco con l'aquila: «Così il Vangelo di Giovanni racconta la sua preminente, potente, gloriosa generazione, che è dal Padre (Gv 1, 1 e 1, 3). [...] Perciò questo Vangelo si presenta come pieno di ogni specie di fiducia: tale è infatti il suo aspetto».

² Agostino, *Il consenso degli evangelisti* 4, 10, 11; cf. anche Agostino, *ibid.* 1, 6, 9 e *Commento al Vangelo di Giovanni* 36.

³ Giovanni Crisostomo, *Commento al Vangelo di Giovanni* 1, 1.

⁴ Clemente Alessandrino, *Ipotiposi* 6.

⁵ M.F. Wiles, *The Spiritual Gospel. The Interpretation of the Fourth Gospel in the Early Church*, CUP, Cambridge 1960, p. 1.

⁶ Il materiale comune fra il Vangelo giovanneo e i Sinottici si aggira intorno al 10%. [Sulla questione, cf. M. Mazzeo, *Vangelo e Lettere di Giovanni. Introduzione, esegesi e teologia*, Paoline, Milano 2007, cap. 1; S. Grasso, *Il Vangelo di Giovanni. Commento esegetico e teologico*, Città Nuova, Roma 2008, pp. 831-838; R. Infante, *Giovanni: introduzione, traduzione e commento*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2015, pp. 23-24; S.E. Porter - H.T. Ong (ed.), *The Origins of John's Gospel*, Brill, Leiden-Boston 2016; M. Grilli, *Il Vangelo secondo Giovanni. Elementi di introduzione e teologia*, EDB, Bologna 2016, pp. 11-48.]

tradizione esegetica, omiletica e liturgica dei primi secoli. La presente introduzione vuole esplorare tali questioni, che sono fondamentali per comprendere l'approccio degli antichi scrittori cristiani.

LO SCOPO DI GIOVANNI E GLI ALTRI VANGELI

La prima esegesi cristiana considera la questione dello scopo del Vangelo di Giovanni sullo sfondo degli altri Vangeli. Questo è evidente, per esempio, nel seguente frammento tratto dal Canone muratoriano (II secolo), uno dei primi resoconti sulla composizione del Quarto Vangelo: «Il Quarto Vangelo è quello di Giovanni, uno dei discepoli. Quando i suoi condiscipoli e vescovi lo esortavano, disse: "Digiunate con me da oggi per tre giorni e raccontiamoci poi l'un l'altro qualunque cosa ci sarà stata rivelata". Quella stessa notte venne rivelato ad Andrea, uno degli apostoli, che Giovanni doveva scrivere ogni cosa a suo nome, mentre tutti lo avrebbero esaminato. E perciò, anche se nei singoli libri dei Vangeli vengono insegnati diversi principi, non c'è però nessuna differenza per la fede dei credenti, dato che in ognuno di essi ogni cosa viene spiegata dall'unico e potente Spirito. [...] Che c'è da meravigliarsi che Giovanni con tanta coerenza esponga le singole cose nelle sue epistole dicendo di se stesso: Quello che abbiamo veduto con i nostri occhi e udito con le orecchie e toccato con le nostre mani, lo abbiamo scritto per voi (cf. 1 Gv 1, 1-3)? Così, infatti, Giovanni si professa non solo testimone oculare e auricolare, ma anche scrittore di tutte le meraviglie del Signore, secondo il loro ordine»⁷. Il frammento rappresenta parte di una tradizione testimoniata e sviluppata da interpreti cristiani nei primi secoli della Chiesa. Secondo questa tradizione, due furono i motivi per cui Giovanni scrisse il suo Vangelo. Il primo motivo riguarda il carattere storico di Giovanni. Come notato fin da Papia, gli scrittori degli altri Vangeli scrissero «con precisione, seppur non in ordine, le cose dette e fatte da Cristo»⁸. Nel frammento, invece, Giovanni viene considerato come «testimone oculare», come «lo storico» fra gli evangelisti. Il Quarto Vangelo, cioè, forniva un inquadramento storico alla narrazione della vita di Gesù⁹. Secondo la maggior parte degli autori cristiani, Giovanni disponeva degli altri tre Vangeli mentre componeva il suo: completava le informazioni lasciate da parte dagli altri o, quando includeva episodi simili, cercava di metterne in rilievo il significato teologico (così accadrebbe, per esempio, in Gv 6: la moltiplicazione dei pani e dei pesci è connessa al discorso sul pane della

⁷ Cf. S.P. Tregelles (ed.), *Canon Muratorianus. The Earliest Catalogue of the Books of the New Testament*, Clarendon Press, Oxford 1867; *Fragmentum Muratorianum*, in A. Filippi - E. Lora (edd.), *Enchiridion Biblicum. Documenti della Chiesa sulla Sacra Scrittura*, EDB, Bologna 1993, pp. 2-7.

⁸ Papia in Eusebio di Cesarea, *Storia ecclesiastica* 3, 39 (il passo si riferisce a Marco). [Cf. *Papia di Hierapolis. Esposizione degli oracoli del Signore. I frammenti*, traduzione, introduzione e note a cura di E. Norelli, Paoline, Milano 2005 (frammento 5; n. 25).]

⁹ Cf. Teodoro di Mopsuestia, *Commento al Vangelo di Giovanni, Prefazione*: «Giovanni tesse la sua narrazione in modo estremamente preciso e ordinato».

vita)¹⁰. I primi commentatori erano però consapevoli delle difficoltà che comportava il confronto fra Giovanni e gli altri Vangeli.

Una setta di eretici chiamati alogi rifiutava il Quarto Vangelo sulla base delle discordanze cronologiche con i Sinottici¹¹. D'altra parte, queste discrepanze vennero considerate una preziosa risorsa da autori come Ireneo. Proprio il vescovo di Lione notò che i tre riferimenti alla Pasqua contenuti nel Vangelo giovanneo permettono di postulare che il ministero di Cristo durò due o tre anni – dai Sinottici si dedurrebbe un anno¹². I Sinottici non contengono molti dei segni che Giovanni include nella sua opera per dimostrare che Gesù è il Messia, il Figlio di Dio: il miracolo delle nozze di Cana (Gv 2, 1-11), la guarigione del cieco dalla nascita (Gv 9) e la risurrezione di Lazzaro (Gv 11). Giovanni tralascia invece altri eventi centrali, come la trasfigurazione o il racconto dell'istituzione della Cena del Signore – o forse vi si riferisce in un modo più indiretto, ma non meno pregnante dal punto di vista teologico¹³. Nel Vangelo giovanneo sono riportati, poi, alcuni episodi e discorsi memorabili: il buon pastore (Gv 10), la vite e i tralci (Gv 15), la preghiera sacerdotale (Gv 17), la lavanda dei piedi (Gv 13) e l'incontro fra Maria di Màgdala e Gesù al sepolcro (Gv 20). Tutti questi brani permettono di cogliere aspetti fondamentali della figura di Cristo. Si tenga presente, peraltro, che per stessa ammissione di Giovanni il resoconto dei segni è incompleto (Gv 20, 30).

Se le differenze più macroscopiche potevano essere facilmente ricondotte agli scopi e ai criteri compositivi dell'autore, le discrepanze più minute risultavano più difficili da spiegare. Il Diatessaron di Taziano (fine del II secolo) rappresenta un precoce tentativo di ridurre i quattro resoconti a un'unica narrazione¹⁴. Sono però le opere successive di

¹⁰ Cf. la riflessione di Teodoro di Mopsuestia riportata *infra* a Gv 6, 1.

¹¹ Epifanio di Salamina, *Panarion* 51, 4.

¹² Cf. Ireneo di Lione, *Contro le eresie* 2, 22 (si veda il commento a Gv 5, 1 e 8, 57). Riferimenti alla Pasqua sono in Gv 2, 13-23; 6, 4; 11, 55; 12, 1; 13, 1; 18, 28-39; 19, 14. [Cf. S. Grasso, *Il Vangelo di Giovanni*, cit., p. 127 n. 48. Alcuni (così Ireneo) identificano la «festa dei Giudei» di Gv 5, 1 con la Pasqua: si veda la nota *ad loc.*] La maggior parte dei Padri della Chiesa (Clemente Alessandrino, Tertulliano, Origene, Lattanzio e altri) sembra accettare l'idea di una durata annuale del ministero di Gesù. Secondo Eusebio di Cesarea (*Storia ecclesiastica* 3, 24, 8; 12-13), «i tre evangelisti hanno dato inizio alla loro narrazione soltanto a partire da ciò che fece il Salvatore in un solo anno, dopo la detenzione in carcere di Giovanni il Battista. [...] Dunque Giovanni, nel suo Vangelo, riferisce le azioni di Cristo anteriori all'arresto del Battista, mentre gli altri tre evangelisti riportano gli avvenimenti successivi alla sua detenzione in carcere». Più probabilmente, tuttavia, il racconto dei Sinottici contiene eventi afferenti al ministero triennale delineato da Giovanni, anche precedenti, dunque, all'incarceramento del Battista. [Teodoro di Mopsuestia, in effetti, contempla la possibilità che gli altri evangelisti non siano particolarmente interessati all'ordine cronologico (cf. *infra*, n. 20); interessante anche la riflessione sulla «mancanza di ordine» del Vangelo di Marco nel frammento di Papia sopra citato.] Sulla cronologia e la posizione dei Padri, cf. E.F. Sutcliffe, *A Two-Year Public Ministry Defended*, Burns, Oates & Washbourne, London 1938; G. Ogg, *The Chronology of the Public Ministry of Jesus*, CUP, Cambridge 1940.

¹³ Cf. i commenti a Gv 1, 14 e 6.

¹⁴ Il termine *Diatessaron*, di origine matematico-musicale, significa «attraverso quattro» e indica proprio l'«armonia evangelica», la fusione armonica dei quattro Vangeli; cf. A. Di Berardino (ed.), *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane, A-E*, Marietti, Genova-Milano 2006, p. 1398ss. [N.d.C.]

Eusebio di Cesarea, Epifanio di Salamina e Agostino¹⁵ che affrontano il problema di queste discordanze in modo più significativo, sebbene le loro soluzioni non risultino sempre soddisfacenti¹⁶.

Nel suo commento, Origene, uno degli interpreti più rappresentativi dell'esegesi alessandrina, non ha alcun problema a riconoscere le notevoli discrepanze fra Giovanni e i Sinottici al livello storico-letterale del testo – un livello che Origene prende ben più seriamente di quanto gli sia stato riconosciuto. Egli crede che le effettive discrepanze furono concepite dal divino evangelista per mettere in luce alcune sublimi verità teologiche e che gli ispirati autori erano liberi di rimodulare la sequenza degli eventi per comunicare più profondi messaggi spirituali; arriva a sostenere che la verità spirituale è stata spesso conservata in un'apparente falsità materiale, sempre allo scopo di condurre al più eccelso senso spirituale¹⁷. A suo parere, il fatto che le discrepanze non potessero essere sempre risolte rendeva necessario l'uso dell'allegoria per raggiungere le più recondite verità spirituali insite in esse. Tali discordanze fungevano da segni divini che avvertivano il lettore della necessità di ricercare qualcosa sotto la superficie del testo.

Teodoro di Mopsuestia è un rappresentante della scuola esegetica di Antiochia. Anche questa era interessata a tali problemi; vi rispondeva, però, non con l'allegoria, ma con una più accurata analisi storico-grammaticale. Teodoro postula che gli eventi narrati in Gv 1-3 debbano essere accaduti prima dei racconti del ministero di Gesù contenuti negli altri tre Vangeli¹⁸. Rileva inoltre che la precisa indicazione cronologica fornita da Giovanni per le nozze di Cana dimostra che la tentazione di Cristo non sarebbe potuta seguire direttamente al battesimo di Gesù, da un punto di vista storico¹⁹. Anche la purificazione del tempio riportata da Giovanni deve essere un evento diverso da quello riportato dai Sinottici²⁰. Teodoro attribuisce altre discrepanze al fatto che Matteo e Giovanni erano testimoni oculari, mentre Marco e Luca si basavano su testimonianze altrui. Questo è particolarmente vero per il racconto della passione, cui Giovanni assistette personalmente, al contrario degli altri che fuggirono. Secondo Teodoro, i singoli punti di disaccordo sarebbero segno della veridicità dei racconti, perché dimostrerebbero che non c'è stata influenza fra i diversi scrittori.

¹⁵ Eusebio di Cesarea, *Quaestiones Evangelicae* (PG 22, 877-1016); Epifanio di Salamina, *Panarion* 51; Agostino, *Il consenso degli evangelisti*.

¹⁶ Spesso si ipotizza che fatti simili siano accaduti in momenti diversi o, nel caso della predicazione di Gesù, si postula che simili discorsi o frasi siano stati ripetuti in più di un'occasione con qualche modifica. Eusebio, come *extrema ratio*, ammette perfino la possibilità di un errore del copista.

¹⁷ Cf. Origene, *Commento al Vangelo di Giovanni* 10, 18-20, e *passim* 10, 10-209.

¹⁸ L'affermazione di Gv 3, 24 («Giovanni, infatti, non era ancora stato gettato in prigione») offre un appiglio importante a Teodoro a sostegno della sua ipotesi: gli eventi dei capitoli 2 e 3, in questo caso, devono essere avvenuti prima dell'inizio del ministero descritto nei Sinottici. [Cf. il commento di Teodoro *ad loc.*; in tale direzione anche i commentatori moderni.]

¹⁹ Cf. Gv 2, 1ss. («Il terzo giorno...») con i commenti di Teodoro. Cf. anche Epifanio, *Panarion* 51, 13-20.

²⁰ Una simile ipotesi di una doppia purificazione del tempio in Crisostomo (*Commento al Vangelo di Giovanni* 23, 2) [e Agostino (*Il consenso degli evangelisti* 2, 67, 129)]. Cf. il commento a Gv 3, 24, dove Teodoro considera anche la possibilità che gli altri evangelisti, al contrario di Giovanni, non riportino gli eventi secondo un'esatta cronologia].

In generale, gli scrittori patristici intesero quanto narrato nei Vangeli come «spiegato dall'unico e potente Spirito»²¹. Dato che i racconti dei Vangeli ricevettero ispirazione dall'unico Autore divino, non potevano essere in contraddizione fra loro. Forse il resoconto giovanneo della vita di Cristo non sarebbe sopravvissuto né avrebbe goduto di tanto successo se non fosse stato considerato in armonia con i Sinottici. L'accuratezza storica del Quarto Vangelo, la sua attenzione ai dettagli e i suoi racconti e discorsi che non si trovano nei Sinottici si guadagnarono l'approvazione della Chiesa, anche se non era sempre facile trovare delle soluzioni convincenti – almeno per gli standard odierni. Altri, però, erano gli scopi della Chiesa. Cirillo di Alessandria, per esempio, dedica ben poco spazio alla conciliazione dei diversi racconti e ignora largamente i problemi di cronologia. Eppure, quando rileva alcune discordanze minute, si dilunga a risolverle, perché, se gli evangelisti sono d'accordo fra loro su questioni rilevanti, saranno anche d'accordo, a maggior ragione, su questioni di scarso valore²². Come nota Wiles, «la forza di Cirillo come esegeta consiste non tanto nel modo in cui egli affronta lo sfaccettato problema del rapporto fra Giovanni e i Sinottici, quanto nella sua relativa prontezza a ignorarlo»²³. L'attenzione di Cirillo era catturata da qualcosa di diverso e più profondo.

LA DIVINITÀ DI CRISTO IN GIOVANNI

Clemente Alessandrino riesce a cogliere il vero fascino del Quarto Vangelo: «Avendo visto che nei Vangeli erano già stati esposti gli eventi materiali, esortato dai discepoli e divinamente ispirato dallo Spirito, compose un Vangelo spirituale»²⁴. Un'espressione come «Vangelo spirituale» potrebbe avere molti significati al giorno d'oggi – così come ai tempi di Clemente nella tradizione alessandrina. Là e altrove, il Vangelo giovanneo era molto popolare fra gli gnostici, che, grazie allo strumento dell'allegoria, riuscirono in diverse occasioni a sfruttare Giovanni per le loro speculazioni cosmologiche; d'altro canto, né Clemente né il suo allievo Origene erano ostili all'allegoria perché essa permetteva di corroborare le loro concezioni cosmologiche. Fu l'enfasi di Giovanni sulla divinità di Cristo che spinse Origene a definire il Quarto Vangelo la «primizia (aparché) dei Vangeli». Come dice il commentatore, «colui che si adagiò sul petto di Gesù» offrì i discorsi più grandiosi e completi su Cristo: «Nessuno, infatti, degli altri ha mostrato la sua divinità perfettamente come Giovanni»²⁵. Ciò appare abbastanza in linea con quanto Giovanni afferma della sua opera: Questi sono stati scritti perché crediate che Gesù è il Cristo, il Figlio di Dio, e perché, credendo, abbiate la vita nel suo nome (Gv 20, 31). Il dibattito dei Padri sullo scopo del Vangelo giovanneo si concentra principalmente sulla prima parte di questa dichiarazione programmatica,

²¹ Cf. il *Canone muratoriano* sopra citato.

²² Cf. il commento di Cirillo a Gv 19, 29 sul tipo di supporto per la spugna intrisa di aceto (*Commento al Vangelo di Giovanni* 12).

²³ M.F. Wiles, *The Spiritual Gospel*, cit., p. 19.

²⁴ Così si esprimeva Clemente nell'*Ipotiposi*, citata da Eusebio di Cesarea (*Storia ecclesiastica* 6, 14, 7).

²⁵ Cf. Origene, *Commento al Vangelo di Giovanni* 1, 22 (riportato *infra* a Gv 1, 1).

sulla credenza che Gesù sia il Cristo, il Figlio di Dio²⁶. I Padri presumevano, infatti, che Giovanni fosse impegnato a combattere nozioni eretiche sulla natura di Cristo già ai suoi tempi, alla fine del I secolo.

Policarpo di Smirne, un discepolo di Giovanni, raccontava il seguente aneddoto: l'evangelista, una volta, se ne andò di corsa dalle terme di Efeso non appena sentì che vi era entrato lo gnostico Cerinto; se ne andò perché temeva che crollasse tutto l'edificio, perché dentro c'era Cerinto, «il nemico della Verità»²⁷. Anche Girolamo accenna a questa ostilità fra Giovanni e Cerinto, dicendo che i vescovi dell'Asia chiesero a Giovanni di scrivere un Vangelo «contro Cerinto e altri eretici, ma soprattutto contro l'eresia allora diffusa degli ebioniti, i quali sostengono che Cristo non esisteva prima di Maria: anche da ciò egli fu spinto a proclamare la sua origine divina»²⁸. Ireneo credeva che Giovanni avesse scritto il suo Vangelo anticipando le dispute della fine del II secolo contro gli gnostici valentiniani, «vedendo in anticipo le teorie blasfeme che dividono il Signore» in due esseri differenti, uno umano, l'altro divino²⁹.

La divinità di Cristo era di fondamentale importanza, non solo nella Chiesa del II e III secolo, ma anche più tardi, quando la Chiesa era alle prese con le controversie trinitarie e cristologiche del IV e V secolo. Teodoro sostiene che i cristiani d'Asia, «poiché credevano che Giovanni sarebbe stato superiore agli altri in autorità e fede come evangelista, [...] gli portarono i libri dei Vangeli per sentire la sua opinione sulle cose scritte in essi». Giovanni ne approvò il contenuto come veritiero, ma rilevò che «alcuni dettagli erano stati trascurati – soprattutto certi miracoli che avrebbero meritato di essere narrati – e che la dottrina era quasi del tutto assente dai loro libri. Aggiunse anche che, dato che gli evangelisti avevano discusso dettagliatamente la venuta del Signore nella carne, la questione della divinità non poteva essere lasciata da parte; altrimenti, con il passare del tempo, la gente si sarebbe abituata alla loro testimonianza e avrebbe pensato al Signore solo per come appare nei loro racconti»³⁰. La versione di Cirillo è simile; secondo lui, però, le concezioni fallaci sull'eterna generazione del Figlio e sulla preesistenza del Logos erano pericoli reali e presenti già alla fine del I secolo e Giovanni decise di combatterle³¹. Cirillo sostiene che Giovanni, lasciando agli altri evangelisti il compito di descrivere dettagliatamente la genealogia secondo la carne, si concentrò sulla divinità di Cristo con l'intento di correggere le eresie, presenti e future³². Anche Crisostomo credeva che Giovanni fosse «più elevato degli altri»³³ – eppure, proprio le omelie di Crisostomo, più di ogni altro commento, esaltano l'umanità di Cristo³⁴.

²⁶ M.F. Wiles, *The Spiritual Gospel*, cit., pp. 10-11.

²⁷ L'aneddoto è riportato da Ireneo di Lione, *Contro le eresie* 3, 3, 4.

²⁸ Girolamo, *Gli uomini illustri* 9.

²⁹ Ireneo di Lione, *Contro le eresie* 3, 16, 5.

³⁰ Teodoro di Mopsuestia, *Commento al Vangelo di Giovanni*, Introduzione.

³¹ Cirillo di Alessandria, *Commento al Vangelo di Giovanni* 1, Prologo.

³² Id., *Commento al Vangelo di Giovanni* 1, 1. [Sull'omissione della genealogia secondo la carne, già narrata dagli altri evangelisti, cf. anche Eusebio di Cesarea, *Storia ecclesiastica* 3, 24, 13.]

³³ Giovanni Crisostomo, *Omelie sul Vangelo di Matteo* 1, 3.

³⁴ Id., *Commento al Vangelo di Giovanni* 63, 2. Crisostomo nota, per esempio, l'emozione mostrata da Gesù al risveglio di Lazzaro, mentre durante la passione Cristo mantiene totalmente il controllo.

Questa distinzione fra elementi umani e divini nell'unica persona di Gesù Cristo diventò uno strumento ermeneutico fondamentale nell'interpretazione cristologica di Giovanni, utilizzata dagli ortodossi per ribattere alle dottrine delle varie sette eretiche. Ci volle un po' di tempo perché questa distinzione venisse enunciata con chiarezza, ma alla fine divenne un elemento unificante delle confessioni ortodosse della Chiesa, come dimostrano il Credo niceno e i successivi concili ecumenici. Quei passi che suggerivano l'inferiorità di Gesù rispetto al Padre vennero connessi all'umanità conseguente all'incarnazione; quei passi, invece, che illustravano in toni sublimi la gloria e la potenza di Cristo vennero ricondotti alla sua natura divina. Quando si parla di uno dei due aspetti, tuttavia, si parla in realtà dell'unica persona di Gesù Cristo, che è al contempo umano e divino – un concetto che gli esegeti vedevano enucleato nella frase di Gesù: Io e il Padre siamo una cosa sola³⁵.

La Chiesa antica, pertanto, individuava come scopo primario del Vangelo secondo Giovanni quello di allontanare ogni dubbio circa la verità dottrinale della divinità di Cristo, un aspetto non enfatizzato dagli altri evangelisti. Il Vangelo giovanneo, così, occupò un posto centrale nei dibattiti trinitari e cristologici.

DATA, PROVENIENZA, AUTORE³⁶

Data e provenienza

Per ragioni che saranno spiegate fra breve, nei primi anni della Chiesa il Vangelo di Giovanni non venne citato così spesso, se confrontato con quello di Matteo³⁷. Ciononostante ha alcune delle prime attestazioni nei papiri del Nuovo Testamento. Il più antico manoscritto del Nuovo Testamento, il P⁵², risalente agli inizi del II secolo, contiene Gv 18, 31-33 e Gv 18, 37-38³⁸. Questa "traccia testuale" prova che Giovanni veniva letto in Egitto, lontano da Efeso, forse già verso il 130 d.C., contraddicendo così l'opinione di quei critici novecenteschi (come Ferdinand Christian Baur) che postulavano una datazione più bassa per la composizione dell'opera, il 160 d.C.³⁹. Contando il

Così, dopo il prologo sublime e prima della trionfale crocifissione e della risurrezione, viene presentata l'immagine di un Gesù umile, che pure offre così evidenti segni della sua divinità.

³⁵ Gv 10, 30. Per una dettagliata discussione dell'interpretazione cristologica giovannea, cf. M.F. Wiles, *The Spiritual Gospel*, cit., pp. 112-147. [Quadro sintetico e aggiornato in S. Grasso, *Il Vangelo di Giovanni*, cit., pp. 867-871.]

³⁶ La trattazione dell'editore americano su questi temi, pur precisa e stimolante, appare un po' semplificata su diversi punti, anche per necessità di sintesi. Per un quadro più dettagliato ed equilibrato sull'identità del discepolo amato e dell'autore del Quarto Vangelo, sulla datazione e sul milieu culturale in cui si originò, si rimanda alle opere citate alla nota 6. [N.d.C.]

³⁷ Cf. M. Simonetti (ed.), *La Bibbia commentata dai Padri. Nuovo Testamento (vol. 1.1), Matteo 1-13*, Città Nuova, Roma 2004, p. 11.

³⁸ Frammento 457, John Rylands Library, Manchester.

³⁹ Cf. B. Metzger, *The Text of the New Testament*, OUP, New York 1968, pp. 38-39. Metzger riporta l'opinione di Diessmann, secondo cui il papiro fu scritto durante il regno di Adriano (117-138 d.C.) o forse durante il regno di Traiano (98-117 d.C.). Cf. anche Nestle-Aland, *Novum Testamentum Graece*, cit., p. 687; A. Di Berardino (ed.), *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, F-O, Ma-

tempo necessario per la copia e la circolazione, il Vangelo dovrebbe essere stato composto verso la fine del I secolo a.C., ovvero all'epoca indicata concordemente dagli antichi scrittori e storici cristiani. Girolamo definisce ulteriormente la scansione temporale nel suo scritto *Gli uomini illustri*: «Dopo l'uccisione di Domiziano e l'abrogazione dei suoi decreti da parte del Senato a motivo dell'eccessiva crudeltà, sotto il principato di Nerva⁴⁰ Giovanni tornò a Efeso e, restandovi sino al principato di Traiano, fondò e diresse le varie Chiese dell'Asia. Stremato dalla vecchiezza, morì a sessantotto anni di distanza dalla morte del Signore, e fu sepolto nella stessa Efeso»⁴¹. Ciò porterebbe a collocare la data di morte di Giovanni verso il 100 d.C., terminus ante quem della composizione dell'opera, se si accetta che Giovanni sia l'autore del Vangelo.

Difficile, invece, trovare un terminus post quem a causa delle ambiguità delle testimonianze interne ed esterne. Come abbiamo visto, nella Chiesa antica era idea diffusa che Giovanni avesse scritto il suo Vangelo dopo gli altri tre, il che implica una datazione più tarda rispetto ai Sinottici⁴². Si può essere più precisi se si dà credito alla succitata testimonianza di Girolamo. Questi riporta che Giovanni scrisse l'Apocalisse sull'isola di Patmos e poi tornò a Efeso sotto Nerva, imperatore dal 96 al 98 d.C. Inoltre sappiamo da Ireneo che «Giovanni, il discepolo del Signore, quello che riposò sul suo petto, pubblicò anch'egli un Vangelo, mentre dimorava a Efeso in Asia»⁴³. Di conseguenza, secondo queste testimonianze di Ireneo e Girolamo⁴⁴, si potrebbe collocare la composizione del Vangelo a Efeso nell'ultimo quinquennio del I secolo (96-100 d.C.). I Padri sono concordi sul luogo di composizione, Efeso, a eccezione di Efrem il Siro, che riporta una tradizione secondo cui Giovanni scrisse il suo Vangelo ad Antiochia, dove visse alla fine del regno di Traiano⁴⁵.

rietti, Genova-Milano 2007, p. 2182; R.E. Brown, *Giovanni: commento al Vangelo spirituale*, cit., pp. xciii-xcvii (in part. xcvii). Due altri papiri, il P⁶⁶ (datato da alcuni alla prima metà del II secolo d.C.) e il P⁷⁵ (seconda metà del II secolo d.C.), includono una quantità di testo giovanneo ancora maggiore. I papiri non appaiono connessi fra loro, a riprova della precoce e ampia circolazione del Vangelo nella prima metà, se non nel primo quarto, del II secolo d.C. Cf. H. Hunger, *Zur Datierung des Papyrus Bodmer II (P66)*, in «Anzeiger der Österreichischen Akademie der Wissenschaften» 4 (1960), pp. 12-33. [Cf. anche S. Grasso, *Il Vangelo di Giovanni*, cit., p. 866.]

⁴⁰ La lezione Pertinace non può essere accettabile per ragioni cronologiche. [Di norma si tende a considerare «Pertinace» una corruzione del titolo di Nerva, «principe»: cf. la recente edizione di C. Barthold, *Hieronymus. De viris illustribus - Berühmte Männer*, Carthusianus Verlag, Mühlheim an der Mosel 2010, che stampa *sub Nerva principe*, «sotto il principato di Nerva».]

⁴¹ Girolamo, *Gli uomini illustri* 9. Cf. anche il frammento 6 Lightfoot di Papia. [Su tale frammento cf. E. Norelli, *Papia di Hierapolis. Esposizione degli oracoli del Signore*, cit., pp. 435ss. Bisogna specificare che Girolamo sembra dipendere da Eusebio (cf. *Storia ecclesiastica* 3, 20, 8-9; 23, 1-2).]

⁴² La datazione degli altri Vangeli è pure questione assai dibattuta.

⁴³ Ireneo di Lione, *Contro le eresie* 3, 1, 1.

⁴⁴ Cf. anche *ibid.* 2, 22, 5; 3, 3, 4; 5, 8, 4; i *Prologhi antimarcionita e monarchiano*; Clemente Alessandrino, *Quale ricco si salverà?* 42.

⁴⁵ M.F. Wiles, *The Spiritual Gospel*, cit., p. 8. J.N. Sanders, *The Fourth Gospel in the Early Church*, CUP, Cambridge 1943, pp. 39-41, postula come luogo di composizione Alessandria. Questa sua ipotesi, che non ha trovato sostenitori, si basa su argomenti fragili (i manoscritti egizi di Giovanni, il suo uso da parte degli gnostici alessandrini, Alessandria come patria di Filone, la cui dottrina del Logos verrebbe riecheggiata nel prologo).

Tutto ciò induce anche a considerare il rapporto fra Vangelo e Apocalisse, che, a nostro parere, è stata scritta da Giovanni. Secondo Clemente di Alessandria, Giovanni fu esiliato sull'isola di Patmos e tornò a Efeso «dopo la morte del tiranno»⁴⁶. Se l'Apocalisse fu composta dunque sull'isola di Patmos e il Vangelo a Efeso, o Giovanni scrisse il Vangelo a Efeso prima di essere esiliato – il che è improbabile, a giudicare dalle testimonianze discusse – oppure il Vangelo fu scritto quando Giovanni tornò a Efeso dopo il suo esilio. Pertanto, la composizione del Quarto Vangelo sarà da considerare successiva a quella dell'Apocalisse sull'isola di Patmos. Questa ipotesi aiuterebbe a rispondere a una serie di problemi interpretativi, come quelli posti dal denso prologo (Gv 1, 1-18), in termini che vadano al di là dei semplici influssi ellenistici o giudaici, che pure sono sicuramente presenti⁴⁷. Se letti sullo sfondo dell'Apocalisse, lo sguardo cosmologico nell'eternità del Verbo del prologo e le altezze celesti raggiunte da Giovanni passando attraverso la porta nel cielo⁴⁸ appaiono espressione di una ben più profonda consapevolezza. Questa ipotesi permetterebbe anche di considerare sotto una nuova luce la certezza e la convinzione che Gesù sia davvero Dio e uomo. Abbiamo un testimone oculare che ha visto la sua gloria non solo sulla terra, ma forse anche in cielo.

L'Autore

Il testo del Vangelo non indica mai esplicitamente il nome dell'autore, il che ha provocato gran dibattito sulla sua identità, ma, a dire il vero, non nella Chiesa antica. Nel Vangelo stesso ci sono riferimenti enigmatici all'«altro discepolo, conosciuto dal sommo sacerdote» (Gv 18, 15-16) e al «discepolo che Gesù amava» (Gv 20, 2; 21, 7.20), che fu testimone oculare (Gv 1, 14)⁴⁹. Questo discepolo era ovviamente un compagno fidato di Gesù e fu presente alla sua crocifissione, dando testimonianza del ferimento del suo fianco (Gv 19, 35). Questi riferimenti hanno portato i più antichi commentatori (e quasi tutti i moderni) a identificare Giovanni, il discepolo di Gesù, come autore del Vangelo⁵⁰. I commenti antichi danno per scontata questa identifica-

⁴⁶ Clemente Alessandrino, *Quale ricco si salverà?* 42. Cf. la *Storia ecclesiastica* di Eusebio e i passi di Egesippo ivi riportati (3, 18, 1-4; 3, 20, 8-9; 3, 23, 1ss.). Cf. S.J. Kistemaker, *Revelation*, «The New Testament Commentary», Baker, Grand Rapids 2001, p. 28.

⁴⁷ Su tali influenze cf. S. Grasso, *Il Vangelo di Giovanni*, cit., pp. 39ss. [N.d.C.]

⁴⁸ Ap 4, 1.

⁴⁹ Cirillo menziona il versetto alla forma singolare («io contemplai»), ma lo considera connesso non alla testimonianza storica, bensì alla contemplazione spirituale. Cf. M.F. Wiles, *The Spiritual Gospel*, cit., p. 10. [Sul sottile problema del «noi» di Gv 1, 14 («autore, cerchia di credenti o testimone oculare?») cf. S. Grasso, *Il Vangelo di Giovanni*, cit., p. 56. Sulla testimonianza oculare si ricordi il già citato passo di 1 Gv 1, 1-3.]

⁵⁰ Diversi commentatori moderni postulano una scuola giovannea o una rielaborazione di materiale precedente. Molti ipotizzano che il «discepolo amato» sia da identificare con qualcuno al di fuori della cerchia degli apostoli, per es. Lazzaro (pure «amato» da Gesù: cf. Gv 11, 3.5) o Paolo. [L'elenco delle possibili identificazioni potrebbe essere lungo: cf. S. Grasso, *Il Vangelo di Giovanni*, cit., pp. 814-815.] Nel complesso, queste ipotesi, per quanto ingegnose, non riescono a dar conto degli elementi interni al Vangelo e trovano scarso appoggio esterno, nella prima tradizione esegetica o nelle fonti storiche. Sul problema cf. C.S. Keener, *The Gospel of John. A Commentary*, 2 voll., Hendrickson, Peabody

zione, pur soffermandosi sul fatto che Giovanni, con molta umiltà, non faccia esplicitamente il proprio nome⁵¹.

Sebbene sulla questione non ci fosse consenso unanime, la maggioranza dei Padri (Giustino, Ireneo, Tertulliano, Ippolito e Origene) e degli interpreti moderni identifica questo Giovanni con l'autore dell'Apocalisse⁵². Papia di Ierapoli, considerato da molti un discepolo di Giovanni, venne perfino considerato suo scriba⁵³. Molto si è speculato, pertanto, sull'affermazione di Eusebio secondo cui Papia identificò due Giovanni a Efeso: Giovanni l'apostolo, che scrisse il Vangelo, e Giovanni il presbitero, cui si riferiscono χ^1 Gv e χ^2 Gv e che, secondo Eusebio, avrebbe scritto l'Apocalisse⁵⁴. Tuttavia, nulla impedirebbe di pensare che questi due Giovanni elencati in Papia siano la stessa persona, considerato che Eusebio era riluttante a includere l'Apocalisse nel canone⁵⁵.

Teofilo di Antiochia identifica l'autore del prologo con Giovanni, uno degli uomini «ispirati dallo Spirito Santo», ma non si riferisce esplicitamente all'apostolo Giovanni⁵⁶. Due valentiniani, Tolomeo ed Eracleone, considerano chiaramente «Giovanni, il discepolo del Signore» quale autore del prologo⁵⁷. Sia Ireneo che Clemente Alessandrino vengono citati da Eusebio come sostenitori dell'idea che Giovanni, discepolo di Gesù, sia l'autore del Vangelo⁵⁸. Tertulliano, il padre della teologia cristiana latina, si colloca sulla stessa linea⁵⁹. Policrate, vescovo di Efeso, conferma che l'apostolo Giovanni è il discepolo amato, «colui che posò il capo sul petto del Signore, che fu sacerdote e portò il petalon, che fu martire e maestro»⁶⁰. Bisogna poi considerare due altre testimonianze, risalenti probabilmente allo stesso periodo: il Prologo antimarcionita e il

(Mass.) 2003, I, pp. 81-139. [Da considerare anche Gv 21, 20ss., tralasciato dall'editore americano: cf. S. Grasso, *Il Vangelo di Giovanni*, cit., pp. 829ss.]

⁵¹ Si vedano, ad esempio, Giovanni Crisostomo, *Commento al Vangelo di Giovanni* 83, 2; Cirillo di Alessandria, *Commento al Vangelo di Giovanni* 11, 12.

⁵² Giustino Martire, *Dialogo con Trifone* 81; Ireneo di Lione, *Contro le eresie* 4, 20, 11; Tertulliano, *Contro Marcione* 3, 24; Ippolito, *Sull'anticristo* 36; Origene, *Commento al Vangelo di Giovanni* 2, 45. I riferimenti sono tratti da W.C. Weinrich (ed.), *La Bibbia commentata dai Padri. Nuovo Testamento* (vol. 12), *Apocalisse*, edizione italiana a cura di C. Spuntarelli, Città Nuova, Roma 2008, pp. 13ss. [Diversi critici sono contrari a questa identificazione: cf. E. Lupieri (ed.), *L'Apocalisse di Giovanni*, Mondadori, Milano 1999, p. lxvi; D. Tripaldi, *Apocalisse di Giovanni*, Carocci, Roma 2012, pp. 24ss.]

⁵³ Frammenti 19 e 20. [Cf. il commento di E. Norelli, *Papia di Hierapolis. Esposizione degli oracoli del Signore*, cit., ad loc. (frammenti 20a-c).]

⁵⁴ Eusebio di Cesarea, *Storia ecclesiastica* 3, 39, 1-8.

⁵⁵ Cf. C.S. Keener, *The Gospel of John*, cit., I, 95-98. Il fatto che Eusebio presupponga due Giovanni è da mettere in relazione ai suoi dubbi sulla canonicità dell'Apocalisse: non ha infatti alcun problema ad attribuire il Vangelo all'apostolo Giovanni.

⁵⁶ Teofilo di Antiochia, *Ad Autolico* 2, 30.

⁵⁷ Tolomeo è citato da Ireneo di Lione (*Contro le eresie* 1, 8, 5), Eracleone da Origene (*Commento al Vangelo di Giovanni* 6, 13). Origene sta polemizzando con Eracleone, secondo cui Gv 1, 18 viene detto dal discepolo piuttosto che da Giovanni Battista. Su tale questione Eracleone appare più in linea con l'interpretazione dei Padri. [Parte dell'argomentazione origeniana è riportata *infra* nel commento a Gv 1, 16.]

⁵⁸ Eusebio di Cesarea, *Storia ecclesiastica* 3, 23, 1-5.

⁵⁹ Tertulliano, *Contro Marcione* 4, 2, 5.

⁶⁰ Policrate, contemporaneo di Ireneo, scrive così in una lettera a papa Vittore I (citata da Eusebio di Cesarea, *Storia ecclesiastica* 5, 24, 3).

Canone muratoriano. Nel primo si dice che il Vangelo fu dettato da Giovanni a Papia «finché era ancora nel corpo», quasi fossero le ultime volontà di un discepolo ormai anziano⁶¹. Il già citato Canone muratoriano si riferisce all'autore come «Giovanni, uno dei discepoli», che fu indotto a scrivere dall'incoraggiamento dei condiscipoli. I commenti del IV e V secolo sposano concordemente l'idea che Giovanni, apostolo e discepolo di Gesù, fu l'autore del Vangelo.

LA RICEZIONE DI GIOVANNI NEL II SECOLO⁶²

Considerati i dati della tradizione manoscritta e l'idea dominante che Giovanni, discepolo e apostolo, fu autore del Vangelo, le sue prime attestazioni pongono non pochi problemi. Il Vangelo giovanneo viene raramente citato dai Padri prima della seconda metà del II secolo. Ignazio di Antiochia (morto nel 107 o nel 112), per esempio, che scrisse una lettera ai cristiani di Efeso, dove il Vangelo sarebbe stato composto, non vi fa riferimento⁶³. Nonostante la sua concezione del Logos, Giustino Martire presenta solo una citazione completa da Giovanni, oltre a diverse allusioni⁶⁴. Bisogna aspettare Teofilo di Antiochia per avere un'altra citazione del Vangelo giovanneo⁶⁵. Mentre in questi testi si trovano abbondanti riferimenti e citazioni testuali dei Sinottici, la testimonianza di Giovanni viene passata praticamente sotto silenzio fino al tempo di Ireneo. Che cosa può spiegare questo «ritardo»?

Un fattore potrebbe essere la composizione più tarda del Vangelo, alla fine del I secolo: l'opera avrebbe impiegato tempo a diffondersi. Contro questa spiegazione, però, c'è la ricca testimonianza manoscritta, che dimostra che il Vangelo ebbe una precoce e ampia circolazione, arrivando fino in Egitto. Forse la composizione tarda ha com-

⁶¹ M.F. Wiles, *The Spiritual Gospel*, cit., p. 7. [Cf. ancora E. Norelli, *Papia di Hierapolis. Esposizione degli oracoli del Signore*, cit., ad loc.]

⁶² Probabilmente l'editore americano non ha potuto tener conto del fondamentale studio di C.E. Hill (*The Johannine Corpus in the Early Church*, OUP, Oxford 2004), che ha ridimensionato la tesi vulgata della «Giovannofobia» degli autori cristiani ortodossi del II secolo d.C. Da segnalare, inoltre, la pubblicazione di due volumi sul tema: K. Keefer, *The Branches of the Gospel of John: the Reception of the Fourth Gospel in Early Church*, Clark, London 2006; T. Rasimus (ed.), *The Legacy of John*, cit. [N.d.C.]

⁶³ Cf. M. Edwards, *John Through the Centuries*, cit., p. 2. Tuttavia, Edwards rileva che negli scritti di Ignazio sono molto diffusi due elementi fondanti del Vangelo di Giovanni: Cristo come Logos del Padre e le opere imperscrutabili dello Spirito. Cf. anche A. Di Berardino (ed.), *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, F-O, cit., p. 2182.

⁶⁴ La citazione completa è Gv 3, 5, nella sua *Prima apologia* 61. Il concetto di Logos era un principio molto diffuso – nella tradizione giudaica, in Filone, contemporaneo di Giovanni, nello stoicismo e nel medioplatonismo. Ciononostante è sorprendente che Giustino non faccia appello al Vangelo giovanneo per sostenere la sua dottrina del Logos. Forse non era interessato ad attribuirne la paternità a Giovanni. C'è un forte dibattito sulla fonte della dottrina del Logos di Giustino: cf. D.T. Runic, *Philo in Early Christian Literature: A Survey*, Van Gorcum, Assen 1993, pp. 97-105; M. Edwards, *Justin's Logos and the Word of God*, in J ECS 3 (1995), pp. 262-267. [Un quadro più aggiornato in C.D. Allert, *Revelation, Truth, Canon and Interpretation. Studies in Justin Martyr's Dialogue with Trypho*, Brill, Leiden 2002, pp. 177-179, e nel citato volume di Hill.]

⁶⁵ Gv 1, 1-3 in *Ad Autolico* 2, 22 (circa 170 d.C.).

portato tentennamenti nell'accettare la sua autorità. Tuttavia, la sua connessione con Efeso e con un apostolo come Giovanni andrebbe contro tale ipotesi. Qualche indizio si potrebbe trovare in un enigmatico passo di Epifanio di Salamina, che menziona gli alogi, la già citata setta del II secolo, secondo i quali né il Vangelo né l'Apocalisse erano «opera di Giovanni, ma di Cerinto, e non avevano diritto a un posto nella Chiesa. [...] Cerinto sostiene che Cristo è di recente origine e un mero uomo. [...] Gli alogi sembrano credere le stesse cose che crediamo anche noi; ma [...] non si attendono alle certezze del messaggio che Dio ci ha rivelato attraverso san Giovanni. [...] Dicono, infatti, [...] che le opere di Giovanni non si accordano con quelle degli altri apostoli»⁶⁶. Epifanio ci offre uno sguardo sulla ricezione dell'opera giovannea agli inizi del II secolo, almeno in alcune parti del mondo antico. La «reticenza» nei confronti di Giovanni può essere almeno in parte spiegata con le notevoli differenze di contenuto fra il Quarto Vangelo e gli altri tre, ma l'associazione con Cerinto costituì un ostacolo ancor maggiore. Da Ireneo sappiamo che Cerinto era considerato uno gnostico che insegnò «quella che è detta erroneamente "gnosi"»⁶⁷. Secondo Ireneo, come visto sopra, Giovanni si sarebbe impegnato in una lotta dottrinale proprio contro Cerinto. Possiamo forse pensare che Cerinto stesse usando il Vangelo di Giovanni come se fosse opera sua, distorcendone il messaggio⁶⁸. Ciò spiegherebbe l'animosità di Giovanni contro di lui. Sappiamo anche che il Vangelo giovanneo ebbe nei circoli gnostici e montanisti una popolarità maggiore di quanta ne avesse nei circoli ortodossi dello stesso periodo⁶⁹. I codici di Nag Hammadi, fra cui c'è una collezione di testi gnostici del II e del III secolo, quali il Vangelo della Verità, l'Apocrifo di Giovanni, il Vangelo di Tommaso, il Vangelo di Filippo e il Trattato tripartito, contengono abbondanti allusioni, riferimenti e citazioni del Vangelo di Giovanni, al contrario di quanto accade nello stesso periodo sul versante ortodosso⁷⁰.

Il primo commento noto su un testo del Nuovo Testamento è, in effetti, un commento a Giovanni scritto da Eracleone, discepolo dello gnostico Valentino, intorno al 160-180 d.C. Tale commento gnostico ebbe grande successo, come si può dedurre dal fatto che Ambrogio di Alessandria, uno gnostico valentiniano convertito, commissionò al suo talentuoso amico e protetto, Origene di Alessandria, un commento che esponesse

⁶⁶ Cf. Epifanio di Salamina, *Panarion* 51, 3-4. Il nome della setta (*a-logoi*: «non Logos») deriva proprio dal rifiuto del Vangelo di Giovanni e della sua teologia del Logos.

⁶⁷ Ireneo di Lione, *Contro le eresie* 3, 11, 1.

⁶⁸ Eusebio di Cesarea, *Storia ecclesiastica* 3, 28, 1-2 cita la testimonianza di Gaio, secondo cui Cerinto diceva falsità «sulla base di rivelazioni che sarebbero state scritte da un grande apostolo». Probabilmente la gente del tempo identificava questo «grande apostolo» con Giovanni. La dottrina millenaristica di Cerinto, inoltre, poteva essere facilmente collegata all'Apocalisse di Giovanni.

⁶⁹ I montanisti erano particolarmente interessati a quei passi sul Paracleto che potevano rafforzare il loro carismatico ministero. Cf. R. Heine, *The Role of the Gospel of John in the Montanist Controversy*, in «Second Century» 6 (1987-1988), pp. 1-19.

⁷⁰ Cf. J.M. Robinson (ed.), *The Nag Hammadi Library*, HarperSanFrancisco, San Francisco 1990 (fra i vari testi citati, il *Vangelo della Verità* costituisce una lettura accessibile). Impiego il termine «gnostico» in senso lato, consapevole che gli studi più recenti hanno dimostrato che è difficile parlare di uno gnosticismo monolitico.

se e confutasse gli errori di Eracleone⁷¹. Origene menziona estesamente il commento di Eracleone e pertanto è stato possibile ricostruirlo parzialmente (resta però incerto se lo gnostico abbia scritto un commento completo)⁷². Un dato rilevante è che Eracleone e altri valentiniani, come Tolomeo e i suoi seguaci⁷³, derivavano la conoscenza dell'opera giovannea da Valentino, che era contemporaneo di Policarpo.

In definitiva, dobbiamo ammettere la nostra incertezza sul perché Giovanni fu utilizzato così poco dagli antichi autori cristiani postapostolici. È probabile, tuttavia, che alla base ci sia la combinazione di due fattori: la composizione tarda dell'opera giovannea e la sua popolarità negli ambienti gnostici. Presto, però, anche gli ortodossi incominciarono a impiegare in modo significativo il Vangelo di Giovanni.

Ireneo⁷⁴, che scrisse il suo trattato *Contro le eresie* probabilmente fra il 175 e il 185 d.C., cercò di riappropriarsi del Quarto Vangelo riportandolo in campo ortodosso. In quest'opera ribadisce a più riprese che l'opera è stata scritta dall'apostolo Giovanni e la cita più di sessanta volte, polemizzando proprio contro quegli gnostici che l'avevano utilizzata così ampiamente⁷⁵. Secondo Ireneo, Giovanni scrisse il Vangelo per porre fine a dottrine gnostiche quali quelle sostenute da Cerinto e Valentino, affermando la divinità di Cristo e stabilendo «la regola della verità nella Chiesa»⁷⁶. Così, con Ireneo inizia la riappropriazione del Quarto Vangelo, che si farà sempre più forte man mano che la Chiesa antica scoprirà i tesori in esso contenuti.

I COMMENTI DEL III SECOLO

Si sa che furono scritti due commenti a Giovanni nel III secolo: quello, già citato, di Origene e quello di Ippolito, andato perduto⁷⁷. Entrambe le opere erano finalizzate a confutare le interpretazioni eretiche del Vangelo e a chiarirne l'ortodossia. Ippolito contrastò gli alogi, mentre Origene gli gnostici e, in special modo, la loro negazione dell'integrità dell'incarnazione, fondamentale nella concezione cristologica della Chiesa.

⁷¹ Cf. l'Introduzione di R. Heine *Origen. Commentary on the Gospel According to John, Books 1-10*, trad. di R. Heine, Catholic University of America, Washington D.C. 1989, pp. 5-7. [Si consultino a riguardo anche le edizioni italiane di Origene citate *infra*.]

⁷² Ci sono una cinquantina di citazioni dell'opera di Eracleone in Origene. Per il testo si veda A.E. Brooks, *The Fragments of Heracleon*, «Text and Studies» I/4, CUP, Cambridge 1891, rist. Gorgias Press, Piscataway (N.J.) 2004.

⁷³ Cf. Ireneo di Lione, *Contro le eresie* 1, 8, 5; 1, 12, 1.

⁷⁴ A. Cosentino (ed.), *Ireneo di Lione. Contro le eresie. Smascheramento e confutazione della falsa gnosi*, Città Nuova, Roma 2009, con ricca introduzione. [N.d.C.]

⁷⁵ Ireneo di Lione, *Contro le eresie* 3, 11, 7.

⁷⁶ *Ibid.* 3, 11, 1.

⁷⁷ Il commento di Ippolito è menzionato in una lista di sue opere riportata su una statua che lo raffigura; ne possediamo anche alcuni estratti per tradizione indiretta. [Su Ippolito cf. almeno B.M. Metzger, *The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance*, OUP, Oxford 1988, pp. 149-151.]

Origene di Alessandria⁷⁸

Origene scrisse i primi cinque libri del suo commento ad Alessandria e completò il resto dell'opera a Cesarea, dove si trasferì nel 231 d.C. a causa dei conflitti con il suo vescovo, Demetrio. Il testo pervenutoci è incompleto: non solo sono presenti ampie lacune, a causa della natura frammentaria del testo superstite, ma per di più il commento si ferma al libro XXXII, arrivando a commentare Gv 13. Con ogni probabilità, Origene non completò mai quelle che lui definì le "primizie" del suo lavoro esegetico⁷⁹. Ciononostante, il materiale che ci è pervenuto basta per dimostrare quanto il Vangelo di Giovanni fosse diventato importante per la Chiesa del tempo, soprattutto ad Alessandria, uno dei più grandi centri ecclesiastici e filosofici dell'epoca. L'opera origeniana ci aiuta a capire l'importanza di questo Vangelo nel lezionario della Chiesa, nella liturgia e nelle formulazioni dogmatiche.

Il commento di Origene – al contrario, per esempio, delle omelie di Crisostomo o di Agostino sul Quarto Vangelo – si concede una certa libertà nel tralasciare esortazioni e spiegazioni omiletiche per portare fino in fondo trattazioni specifiche, a volte fin quasi all'esaurimento. Si ha l'impressione che Origene avesse così tanto da dire e così tanti confronti con altri passi scritturistici da proporre che non ebbe né il tempo né lo spazio di inserirli nei suoi 32 libri, che coprono a stento metà del Vangelo. Ecco perché le citazioni contenute nel suo commento sono spesso tagliate o condensate per mettere in rilievo i punti della sua argomentazione, spesso in sé alquanto acuti, ma che altrimenti si perderebbero nei dettagli. Origene dimostra una notevole attitudine critico-testuale, fornendo una delle più attente trattazioni del testo di tutti gli interpreti, e rileva problemi testuali o fattuali su cui altri sorvolano. I fatti storici erano ovviamente importanti per Origene, ma non costituivano l'interesse primario della narrazione scritturistica o della sua interpretazione: per lui il compito dell'interprete era svelare il significato spirituale nascosto nel testo⁸⁰. Questo "Vangelo spirituale" offre larghi spazi a una siffatta esegesi, che però Origene, in definitiva, piega al servizio della Chiesa, sotto l'invito (e grazie alla generosità) del suo amico Ambrogio. Come primo commento ortodosso a Giovanni, i tomi di Origene hanno gettato le basi per gran parte della successiva tradizione esegetica.

⁷⁸ C. Blanc (ed.), *Origène. Commentaire sur Saint Jean*, Editions du Cerf, Paris 1966-1992 costituisce la più recente edizione critica del commento a Giovanni. Un'ottima edizione italiana è quella di E. Corsini (ed.), *Commento al Vangelo di Giovanni di Origene*, UTET, Torino 1968, con esauritivo saggio introduttivo. Il commento origeniano è stato oggetto negli ultimi tempi di vivace interesse: oltre alla nuova edizione a cura di V. Limone, *Commento al Vangelo di Giovanni*, Bompiani, Milano 2012, da segnalare E. Prinziavalli (ed.), *Il commento a Giovanni di Origene: il testo e i suoi contesti*, Pazzini Editore, Villa Verrucchio 2005; M. Maritano - E. Dal Covolo (edd.), *Commento a Giovanni. Lettura origeniana*, Libreria Ateneo Salesiano, Roma 2006; D. Pazzini, *Lingua e teologia in Origene. Il commento a Giovanni*, Paideia, Brescia 2009. [N.d.C.]

⁷⁹ La critica tende a pensare che Origene si fermò proprio al XXXII libro, lasciando l'opera incompleta. [N.d.C.]

⁸⁰ Cf. Origene, *Commento al Vangelo di Giovanni* 10, 10-14.

I COMMENTI DEL IV SECOLO

Abbiamo notizia di quattro commenti scritti nel IV secolo, ma solo uno di loro è sopravvissuto nella sua interezza: si tratta dei commenti di Asterio il Sofista, di Teodoro di Eraclea, di Didimo il Cieco, appartenente alla scuola catechetica di Alessandria, e di Giovanni Crisostomo, rappresentante della corrente interpretativa antiochena.

I commenti perduti: Asterio il Sofista, Teodoro di Eraclea, Didimo il Cieco⁸¹

Asterio il Sofista era un ariano, motivo per cui, molto probabilmente, il suo commento andò perduto – la Chiesa era solita distruggere le opere di coloro che erano stati condannati come eretici. Nell'introduzione al suo commento a Giovanni, Teodoro di Mopsuestia (V secolo) afferma: «Non guardo con invidia al sofista Asterio né lo imiterò; invero, considerando l'opera che scrisse sul Vangelo di Giovanni, mi sembra che egli punti più alla sua propria gloria che all'edificazione. L'unico effetto del suo libro è stato portare il lettore a trascurare tutto ciò che c'è di utile alla comprensione del Vangelo, perché si sofferma solo su questioni ovvie e, in maniera disonesta, si sforza di esporre le sue triviali argomentazioni con una profusione di parole»⁸².

Teodoro di Eraclea (morto fra il 351 e il 355 d.C.), un semiariano, nemico di Atanasio, fu condannato nel concilio di Sardica (343 d.C.). È considerato anch'egli autore di un commento al Quarto Vangelo, pure andato perduto. Girolamo e Teodoreto di Cirro, che menzionano tale opera, hanno per lui parole di lode⁸³. Il suo commento è sopravvissuto solo frammentariamente nelle catenae dei Padri greci.

Girolamo ci parla anche di Didimo il Cieco (nato nel 310/313 d.C.; morto nel 398 d.C.), capo della scuola catechetica di Alessandria, che scrisse «moltissime opere illustri», fra cui un commento al Vangelo di Giovanni⁸⁴. Anche quest'opera è sopravvissuta solo nei frammenti traditi nelle catenae. Palladio di Elenopoli, una delle fonti più importanti sulla vita e sulle opere di Didimo, afferma che «interpretò l'Antico e il Nuovo Testamento parola per parola e rivolse grande attenzione ai dogmi, spiegando la loro ragione in modo elegante e potente, sì da superare per sapienza tutti gli antichi»⁸⁵.

Le catenae che citano questi commenti del IV secolo includono anche quello di Apollinare di Laodicea. Difensore delle tesi del concilio di Nicea, fu poi giudicato

⁸¹ I passi tratti da questi testi frammentari appaiono per la prima volta in traduzione nel presente volume. Edizione di tali frammenti in J. Reuss, *Johannes-Kommentare aus der griechischen Kirche*, Akademie-Verlag, Berlin 1966 (Apollinare di Laodicea: pp. 3-64; Teodoro di Eraclea: pp. 65-176; Didimo il Cieco: pp. 177-186).

⁸² Teodoro di Mopsuestia, *Commento al Vangelo di Giovanni*, Prefazione.

⁸³ Girolamo, *Gli uomini illustri* 90 («Teodoro, vescovo di Eraclea in Tracia, dotato di uno stile elegante e perspicuo, ma, più ancora, mirante al senso letterale, pubblicò, sotto l'imperatore Costanzo, dei *Commenti a Matteo, a Giovanni, a San Paolo e ai Salmi*»); Teodoreto di Cirro, *Storia ecclesiastica* 2, 2 («Teodoro di Perinto, che era un eccezionale studioso, aveva scritto il commento ai santi vangeli da molti era chiamato Eracleota»).

⁸⁴ Girolamo, *Gli uomini illustri* 109.

⁸⁵ Palladio, *Storia lausiaca* (PG 34, 1012-1017; il brano citato è a p. 1017).

eretico per il suo tentativo di risolvere le disquisizioni cristologiche postulando che il Logos avesse preso il posto dell'anima razionale di Cristo: in questo modo arrivava a dimostrare come umano e divino potessero coesistere nella stessa persona.

Giovanni Crisostomo⁸⁶

Quello di Giovanni Crisostomo non è tanto un vero e proprio commento quanto una serie di 88 omelie pronunciate due volte alla settimana, di prima mattina, davanti a un pubblico selezionato, che possedeva una buona conoscenza della Bibbia⁸⁷. Tali omelie coprono l'intero Vangelo⁸⁸. Il fine principale di Crisostomo è combattere gli anomei (ariani estremi), che negavano la vera divinità di Cristo. Queste omelie, però, servono anche a istruire il pubblico sulla vita cristiana, che rende uguali agli angeli⁸⁹. Esse ci portano nel vivo dell'Antiochia del tardo IV secolo, con il loro frequente riferimento a teatri, musica e spettacoli atletici, con i quali Crisostomo si contendeva l'attenzione del suo pubblico. Pienamente in linea con la tradizione antiochena appare la sua cristologia, imperniata sulla distinzione delle due nature. All'interno di tale distinzione, Crisostomo si concentra spesso sull'umiltà di Cristo nei suoi incontri con gli altri e sulla sua condizione servile: Gesù si mette al servizio del mondo con la sua vita, la sua morte e la sua risurrezione. Nelle sue esortazioni al pubblico a non limitarsi ad ascoltare la Parola, ma a metterla in pratica nella vita di ogni giorno, l'intento pastorale si fa sentire più vivamente rispetto agli altri commentatori.

COMMENTI DEL V SECOLO

Nel V secolo si registrano quattro commenti a Giovanni: quello di Teodoro di Mopsuestia (ca. 350-428); quello di Agostino di Ippona (354-430), scritto nel primo decennio del V secolo; quello di Cirillo di Alessandria (morto nel 444), composto nel primo periodo della sua attività letteraria, prima che scoppiasse la questione nestoria-

⁸⁶ Testo greco in PG 59, 23-482. [Nel presente volume si è utilizzata di norma la traduzione di A. Del Zanna (*Giovanni Crisostomo. Commento al Vangelo di Giovanni*, trad. di A. Del Zanna, Città Nuova, Roma 1969-1970). Fra gli studi più recenti sul Crisostomo si segnalano A.J. Naidu, *Transformed in Christ: Christology and the Christian Life in John Chrysostom*, Wipf and Stock Publishers, Eugene (Oregon) 2002 e D. Rylaarsdam, *John Chrysostom on Divine Pedagogy: The Coherence of his Theology and Preaching*, OUP, Oxford 2014.]

⁸⁷ Alcuni studiosi credono che le *Omelie su Giovanni* precedano le *Omelie sul Vangelo di Matteo* e seguano le *Omelie sull'incomprensibilità di Dio* (contro gli anomei); altri sostengono che esse seguano le *Omelie sul Vangelo di Matteo*. Di conseguenza vengono datate fra il 387 e il 389 oppure fra il 390 e il 394. [L'editore americano propone una classificazione dei commenti per secoli, ma si tenga presente che Giovanni Crisostomo fu molto legato a Teodoro di Mopsuestia, la datazione del cui *Commento a Giovanni* risulta incerta (cf. *infra*).]

⁸⁸ Non è commentato l'episodio dell'adultera (Gv 7, 53 - 8, 11). [Sulla tradizione incerta di questo brano, cf. *infra* la nota al testo di Gv 8, 1-11.]

⁸⁹ Giovanni Crisostomo, *Commento al Vangelo di Giovanni* 1, 2.

na (428); quello di Ammonio Alessandrino (V-VI secolo), scritto nella seconda metà del V secolo. A quel tempo, il valore del Vangelo di Giovanni nei dibattiti trinitari e cristologici era aumentato, come testimoniano la tradizione esegetica e omiletica, le opere dottrinali e dogmatiche. I trattati di Ilario di Poitiers e di Agostino sulla Trinità si basano largamente su Giovanni e, pertanto, sono stati inclusi in questo volume, perché le loro argomentazioni dogmatiche hanno, nella sostanza, una funzione esegetica⁹⁰. Interpreti come Atanasio, Ambrogio e Basilio hanno composto trattati sullo Spirito Santo che si appoggiano sui testi giovannei: sono stati inclusi anche passi da queste opere. Nella presente introduzione ci concentreremo sulla tradizione esegetica e omiletica.

Teodoro di Mopsuestia⁹¹

Nella sua prefazione, Teodoro dedica l'opera a un certo Porfirio, «ammirevole e glorioso fra i vescovi», che gli ordinò «di spiegare il senso del santo evangelista Giovanni, perché la comprensione del suo pensiero è più utile di quella degli altri Vangeli». Questo ritratto lusinghiero di Porfirio e la presentazione dell'opera come atto di obbedienza a lui inducono a credere che chi commissionò il commento fu Porfirio di

⁹⁰ La traduzione utilizzata per il trattato di Ilario è quella curata da A. Orazio (*Ilario di Poitiers. La Trinità*, a cura di A. Orazio, Città Nuova, Roma 2011); la traduzione dell'opera agostiniana è di G. Beschin (*Agostino. La Trinità*, introduzione di A. Trabè e M.F. Sciacca, traduzione e note di G. Beschin, indici di F. Monte Verde, Città Nuova, Roma 2006, ristampa dell'Opera omnia di Agostino pubblicata da Nuova Biblioteca Agostiniana-Città Nuova, Roma 1987², vol. IV). [N.d.C.]

⁹¹ L'originale testo greco sopravvive solo in frammenti, editi in PG 66, 728-785, poi in R. Devreesse, *Essay sur Théodore de Mopsueste*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1948, pp. 289-419 e, più recentemente, in G. Kalantzis, *Theodore of Mopsuestia: Commentary on the Gospel of John*, St Pauls, Strathfield (NSW) 2004 (con trad. inglese e commento). Un manoscritto contenente una traduzione siriana dell'intero commento di Teodoro fu scoperto nel 1868. Prima edizione del testo in J.B. Chabot (ed.), *Commentarius in Evangelium D. Iohannis in libros VII partitus*, Leroux, Paris 1897; J.-M. Vosté (ed.), *Theodori Mopsuesteni commentarius in evangelium Iohannis Apostoli*, CSCO 115/116 Peeters, Leuven 1940 offre una nuova edizione con traduzione latina. [Da segnalare che, quando il testo siriano è lacunoso, Vosté propone una ricostruzione sulla base dei frammenti greci e di altre testimonianze siriane. M. Conti ha recentemente realizzato una traduzione inglese del testo siriano edito da Vosté (*Theodore of Mopsuestia. Commentary on the Gospel of John*, traduzione, introduzione e note di M. Conti, a cura di J.C. Elowsky, InterVarsity Press, Downers Grove 2010, alla cui introduzione si rimanda per approfondimenti). L'unica traduzione italiana è a cura di L. Fatica (*Teodoro di Mopsuestia. Commentario al Vangelo di Giovanni apostolo libri VII*, a cura di L. Fatica, Borla, Roma 1991), che tende a seguire la traduzione latina di Vosté. Per un quadro recente sull'opera cf. F. Thome, *Studien zum Johanneskommentar des Theodor von Mopsuestia*, Borengässer, Bonn 2008.] Sopravvivono anche frammenti latini del commento di Teodoro, derivati dagli Atti del II concilio di Costantinopoli (V ecumenico), che condannò i suoi scritti (J. Straub, *Acta Conciliorum Oecumenicorum* 4.1, De Gruyter, Berlin 1971, pp. 49, 50, 55, 58, 59) e dal *Constitutum*, una traduzione latina degli Atti ordinata da papa Vigilio (O. Günther, CSEL 35, F. Tempsky, Wien 1895, 1, 248-250, 261, 266, 267). [Si ricordino anche i frammenti contenuti nella difesa scritta da Facondo di Ermiana (*Difesa dei tre capitoli* 9, 3, 5-6).]

Antiochia (404-408), suo compagno di studi all'Asketerion di Diodoro di Tarso. Ciò porterebbe a datare l'opera nel periodo dell'episcopato di Porfirio⁹².

Nell'introduzione, Teodoro dichiara di aver adottato un certo tipo di approccio. La sua opera si concentra su quei punti che appaiono più difficili da capire, «senza soffermarsi su questioni di interpretazione univoca», in cui non c'è nulla da discutere. Così, il suo commento ora si dirada, dedicando una o due note per passo, ora si infittisce, impegnandosi in discussioni approfondite, come quella sul Logos del prologo. Alcuni hanno visto nella cristologia di Teodoro una precoce tendenza al nestorianesimo, in cui la natura umana e quella divina di Cristo sono nettamente distinte; tuttavia, questo commento, come quello di Cirillo, fu composto prima dello scoppio della controversia (questa distinzione, in effetti, è assente nella maggior parte dei frammenti greci superstiti)⁹³.

Abbiamo già discusso l'approccio storico-grammaticale di Teodoro e il suo tentativo di armonizzare il racconto di Giovanni con quello dei Sinottici. Quando, in una sua limpida nota, dimostra che Gv 21, 25-26 non fu scritto da Giovanni, la sua precisione raggiunge quella che noi oggi potremmo chiamare "critica delle forme". Nel complesso,

⁹² George D. Dragas ha suggerito all'editore americano questa ipotesi sulla datazione e sul destinatario. Già J.-M. Vosté (*Le commentaire de Theodore de Mopsueste sur saint Jean d'après la version syriaque*, in «Revue Biblique» 32 [1923], pp. 335ss.), passando in rassegna i vari "Porfiri" dell'epoca di cui abbiamo notizia, scartava con decisione Porfirio, vescovo di Antiochia dal 404 al 414, dipinto da Palladio come personaggio di dubbia moralità e acerrimo nemico del Crisostomo, e propendeva per Porfirio, vescovo di Gaza dal 395 fino alla morte nel 420 (così anche G. Kalantzis, *Theodore of Mopsuestia*, cit.; Conti non si esprime; scettico R. Devreesse, *Essay sur Théodore de Mopsueste*, cit., p. 290 n. 5). Vosté considerava anche il «Porfirio, sapiente della sapienza di Cristo», compagno di Teodoro nella vita ascetica, citato in Giovanni Crisostomo, *A Teodoro* 4. La critica, insomma, sembra orientarsi sui primi decenni del V secolo (R. Devreesse, *Essay sur Théodore de Mopsueste*, cit., p. 52, però, colloca il *Commento a Giovanni* al 385 ca.). La questione cronologica, insomma, resta aperta: cf. F. Thome, *Studien zum Johanneskommentar*, cit., pp. 30, 70. [N.d.C.]

⁹³ F.A. Sullivan, *The Christology of Theodore of Mopsuestia*, Università Gregoriana, Roma 1956, p. 200, mostra come Teodoro sia interessato a salvaguardare «la divinità del Verbo contro la dialettica ariana di esegeti come Asterio». Per il dibattito sulla cristologia di Teodoro cf. M. O'Carroll, *Verbum Caro: An Encyclopedia on Jesus, the Christ*, Liturgical Press, Collegeville 1992, pp. 180-182, e l'introduzione di G. Kalantzis, *Theodore of Mopsuestia*, cit. Secondo l'editore del testo siriano, J.-M. Vosté, *Commentarius*, cit., pp. 6-7, la cristologia di Teodoro cerca di dimostrare che i Giudei, privi di fede, riescano a percepire solo l'umanità di Cristo, mentre chi ha fede ne vede chiaramente la divinità. Nella questione entra in gioco anche la tradizione del testo. G. Kalantzis, *Theodore of Mopsuestia*, cit., p. 153, nella sua appendice considera i frammenti greci più affidabili, perché la traduzione siriana potrebbe rappresentare un testo rielaborato «per andare incontro ai bisogni e alle aspettative teologiche delle Chiese siriane nestoriane». D'altro canto, M.F. Wiles, *The Spiritual Gospel*, cit., pp. 5-6 n. 3, fa notare che alcuni frammenti della seconda parte del commento di Teodoro sembrano «un'epitome più che citazioni dirette e sono chiaramente meno affidabili del testo siriano». Nel presente volume sono stati inclusi frammenti greci considerati affidabili, ma il grosso dei testi qui citati proviene dal testo siriano. [Si veda l'introduzione di M. Conti *Theodore of Mopsuestia. Commentary on the Gospel of John*, cit., pp. xxv-xxix (con bibliografia) per un quadro sintetico ed equilibrato delle diverse questioni: se non si può negare che nella cristologia di Teodoro sia presente un certo dualismo tipico della scuola antiochena, appare eccessivo enfatizzarne la mancanza di ortodossia, considerato il contesto storico-culturale; la tradizione siriana è nel complesso affidabile, mentre i frammenti greci dalle *catenae* sono stati senz'altro manipolati.]

il commento di Teodoro appare ben più conciso, a tratti quasi "chirurgico", se lo si confronta con quello di Cirillo.

Cirillo di Alessandria⁹⁴

Il Commento al Vangelo di Giovanni appartiene al primo periodo dell'attività letteraria di Cirillo, che precede lo scoppio della controversia nestoriana. Può essere datato, con ogni probabilità, fra il 425 e il 428. Il commento, diviso in 12 libri, è da considerarsi un esempio di "esegesi dogmatica": propone un'interpretazione dottrinale e teologica di Giovanni per confutare le eresie di Ario, Eunomio, Aezio e dei loro discepoli, con le loro idee fallaci sulla seconda e terza persona della Trinità. Le sue ricerche per due opere precedenti (Tesoro sulla santa e consustanziale Trinità; Dialoghi sulla santa e consustanziale Trinità), in cui aveva discusso sistematicamente le loro opinioni, gli risultarono molto utili per il commento a Giovanni. L'incombente polemica con Nestorio, che esplose nel 428/429 e raggiunse l'apice nel concilio di Efeso del 431, non è presente nel commento, tanto che esso in diversi punti concorda con Teodoro, maestro di Nestorio⁹⁵. Grazie alla scrittura di quest'opera, però, Cirillo arrivò senz'altro preparato alla controversia cristologica sulle due nature nell'unica persona di Cristo.

Al primo impatto, l'esegesi dogmatica di Cirillo può apparire rivolta più allo studioso che al profano. Questa impressione, tuttavia, è assolutamente falsa. Se il suo commento è dotto, Cirillo rivela, d'altro canto, una preoccupazione tutta pastorale per la salvezza dei suoi ascoltatori. Cirillo considera l'incarnazione di Cristo il nucleo fondante del Vangelo di Giovanni e, di conseguenza, anche del suo commento e della sua teologia. Nell'incarnazione Cristo si è unito alla natura umana, risanandola e richiamandola all'immortalità, in modo tale che «la carne, una volta che fosse diventata il Verbo, divenisse partecipe della sua immortalità»; l'incarnazione è un profondo mi-

⁹⁴ I libri VII e VIII del commento sono andati perduti. Nel 1638 J. Aubert pubblicò il commento nell'opera omnia di Cirillo, aggiungendo per la prima volta frammenti dal libro VII e VIII, che aveva trovato in una catena. Da altre *catenae* Angelo Mai trasse nuovi frammenti (1844-1845). Il testo di Aubert, con il materiale aggiuntivo di Mai, fu riportato da J.P. Migne nella sua edizione del 1859 (PG 74, 9-104). Pusey fornì una nuova edizione del testo (P.E. Pusey [ed.], *Sancti patris nostri Cyrilli arch. Alexandrini in d. Joannis evangelium*, Clarendon Press, Oxford 1872). Nuovi frammenti sono stati editi da J. Reuss, *Johannes-Kommentare*, cit., pp. 188-195. Il commento venne tradotto in inglese da Pusey e Randell per la *Library of the Fathers* (vol. 43, Oxford 1874; vol. 48, London 1885). [È ora disponibile una nuova traduzione inglese a cura di D. Maxwell (*Commentary on John: Cyril of Alexandria*, traduzione di D.R. Maxwell, a cura di J.C. Elowsky, InterVarsity Press, Downers Grove 2013-2015). Nel presente volume, per i passi di Cirillo si è utilizzata la traduzione italiana a cura di L. Leone (*Cirillo di Alessandria. Commento al Vangelo di Giovanni*, traduzione, introduzione e note a cura di L. Leone, Città Nuova, Roma 1994). Per ulteriori approfondimenti, si vedano le introduzioni di Maxwell e Leone e la monografia di N. Russell, *Cyril of Alexandria*, Routledge, London-New York 2000, pp. 96ss.]

⁹⁵ Per un confronto fra l'esegesi di Cirillo e quella di Teodoro cf. M.F. Wiles, *The Spiritual Gospel*, cit., pp. 129-147. [Negli studi, di norma, vengono sottolineate le differenze fra la scuola antiochena e la scuola alessandrina: cf. J.W. Trigg, *Origen and Cyril of Alexandria: Continuities and Discontinuities in their Approach to the Gospel of John*, in L. Perrone (ed.), *Origeniana octava*, Peeters, Leuven 2003, pp. 955-956, nn. 3-4 (con bibliografia).]

stero in cui «la comune persona dell'umanità fruisce della sua vita in lui», che risana ciò che ha assunto⁹⁶. A questo riguardo, Cirillo si colloca sulla stessa linea di Atanasio. Al contempo, però, arriva a considerare quegli aspetti dell'umanità di Cristo che sembrano implicare un' inferiorità al Padre. Egli sostiene che elementi come le emozioni e la sofferenza, l'opera dello Spirito in lui e la gloria che egli riceve dal Padre non tolgano nulla alla sua divinità, ma siano una forma di adattamento alla vita vissuta come un vero essere umano, frutto della sua interazione con la creazione. Il commento di Cirillo offre al lettore una profonda riflessione sulle profondità teologiche del Quarto Vangelo.

Agostino di Ippona⁹⁷

Come nel caso di Crisostomo, anche l'opera di Agostino non è un vero commento, quanto una serie di 124 omelie, o trattati, pronunciati a Ippona dopo il 416. C'è grande dibattito fra gli studiosi sulla data, sul genere letterario e su varie altre questioni (le omelie vennero pronunciate nello stesso momento o in gruppi? Estemporanee o dettate?)⁹⁸. Agostino chiama la sua opera "trattati" più che "omelie". In latino tractatus indica un tipo di sermone che non solo spieghi l'intenzione del testo, ma anche la interpreti alla luce dei vari casi della vita – a questo fine, l'autore usa spesso l'allegoria. Agostino affronta anche questioni teologiche e polemiche del tempo, confutando le dottrine eretiche di manichei, donatisti, ariani e pelagiani che potevano influenzare il suo gregge. A questo proposito, John Rettig offre un memorabile ritratto della predica agostiniana: «Seduto sulla sua cathedra nella sua chiesa a Ippona, con la Bibbia aperta su un leggìo al suo fianco, Agostino predicava con vigore, con tutta la forza drammatica tipica dell'antico stile oratorio, rivolgendosi, in modo diretto e immediato, al variegato pubblico di fronte a lui. Questi africani, esuberanti e appassionati, rispondevano alle parole del loro vescovo con entusiastiche grida di approvazione, con domande, con lacrime, con gemiti. Il sermone era un vivace scambio fra il pastore e il suo gregge. Egli era molto sensibile alle reazioni degli spettatori e vi rispondeva prontamente, sicché

⁹⁶ Cirillo di Alessandria, *Commento al Vangelo di Giovanni* 1, 9 (cf. *infra* i passi a Gv 1, 14).

⁹⁷ La traduzione italiana utilizzata è di E. Gandolfo (*Agostino. Commento al Vangelo di Giovanni*, introduzione di O. Campana e A. Vita, traduzione e note di E. Gandolfo, Città Nuova, Roma 2005; la traduzione è quella dell'*Opera omnia* di Agostino pubblicata nella Nuova Biblioteca Agostiniana-Città Nuova, Roma 1968, voll. XXIV/1 e 2); si veda anche *Agostino. Commento al Vangelo di Giovanni*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2010. Sulle citazioni del Vangelo di Giovanni in Agostino, cf. H. Houghton, *Augustine's Text of John: Patristic Citations and Latin Gospel Manuscripts*, OUP, Oxford 2008. [N.d.C.]

⁹⁸ Per tutti questi problemi, che l'editore americano presenta in maniera molto schematica, si vedano le introduzioni delle edizioni citate alla nota precedente. In particolare, da segnalare che di norma i tractatus 1-54 sono considerati anteriori al 416. Queste omelie si differenziano dalle successive per stile, contenuto e lunghezza e hanno portato a postulare un diverso genere letterario e diverse modalità di composizione e fruizione: se questo primo gruppo risulta più compatibile con la predicazione ed eventualmente con una trascrizione tachigrafica (cf. *infra*), per le omelie 55-124 c'è maggiore incertezza (improbabile che siano state predicate; forse furono lette davanti a un pubblico di chierici). [N.d.C.]

la predica raggiungeva rapidamente il cuore del pubblico. Emotività, vivacità, buone competenze dottrinali, che permettevano loro di seguire complesse argomentazioni teologiche, e un anelito a una fede ferma e incrollabile: queste erano le caratteristiche della folla degli spettatori⁹⁹. Fra questi c'erano ricchi e poveri, giovani e vecchi, schiavi e liberi, magistrati e cittadini comuni, istruiti e non istruiti. L'interazione fra Agostino e il suo pubblico ha comportato di necessità l'omissione di parti di citazioni. In un contesto del genere, erano inevitabili le interruzioni, così come le lunghe divagazioni tipiche di un predicatore che si fa prendere dalla foga oratoria. Agostino era ovviamente un oratore esperto, ma non sacrificava mai la sostanza allo stile. I suoi trattati erano densi di teologia, anche quando venivano declamati, per lo più in modo estemporaneo, e trascritti da esperti tachigrafi¹⁰⁰. Quest'opera costituisce il primo esempio occidentale di ricca esegesi dottrinale e di uso dell'allegoria¹⁰¹.

Ammonio di Alessandria

Non sappiamo molto del presbitero Ammonio di Alessandria¹⁰² e del suo commento a Giovanni. I frammenti di quest'opera che sono sopravvissuti e sono stati considerati autentici sono raccolti da Reuss¹⁰³. Secondo Reuss, alcuni frammenti offrono indizi sull'identità dell'autore. I suoi commenti a Gv 3, 6 (frammenti 75 e 76) impiegano una terminologia del concilio di Calcedonia sulle due nature nell'unica persona di Cristo¹⁰⁴, mentre la sua nota a Gv 4, 3 (frammento 111) fa riferimento alla condanna di Eutiche nel secondo sinodo di Efeso (449)¹⁰⁵. È presente molta enfasi dogmatica sulla dottrina della Trinità contro eretici come Paolo di Samosata, Marcione, i sabelliani, gli ariani, i messaliani e i manichei; diverse affermazioni cristologiche riflettono la sua opposizione ai Monofisiti. Tutto ciò porterebbe a identificarlo con l'Ammonio citato da Anastasio il Sinaita (morì nell'VIII secolo). È evidente che Ammonio conosceva la tradizione esegetica precedente (Teodoro di Eraclea, Apollinare, Didimo, Crisostomo, Teodoro di Mopsuestia, Cirillo di Alessandria). Da ciò possiamo dedurre che, con ogni probabilità, nacque nella seconda metà del V secolo e visse nella prima metà del VI. Come interprete della Scrittura, segue la scuola di Antiochia nel discutere il senso storico-letterale del testo e nel tentativo di armonizzare i Sinottici con Giovanni. Non tralascia del tutto, però, le tendenze allegoriche alessandrine. La sua familiarità con i precedenti commenti implica che molte delle osservazioni contenute nel suo commento

⁹⁹ J. Rettig, *Tractates on the Gospel of John*, FC 78, Catholic University of America, Washington D.C. 1988, p. 5.

¹⁰⁰ Cf. *ibid.*, p. 9 n. 27.

¹⁰¹ Cf. B. de Margerie, *Introduzione alla storia dell'esegesi. Sant'Agostino*, vol. III, Borla, Roma 1986.

¹⁰² Da non confondersi con Ammonio di Ermia e Ammonio Sacca.

¹⁰³ Cf. J. Reuss, *Johannes-Kommentare*, cit., pp. xxvi-xxx e Id., *Der Presbyter Ammonius von Alexandrien und sein Kommentar zum Johannes-Evangelium*, in «Biblica» 44 (1963), pp. 159-170.

¹⁰⁴ Cf. *infra* i commenti a Gv 3, 6.

¹⁰⁵ Cf. i frammenti 66, 191, 400, 408.

sono già nei suoi predecessori; tuttavia, in questo volume si è cercato di fornire qualche esempio della sua esegesi.

ALTRO MATERIALE

La struttura portante della presente antologia è costituita dai commenti di Origene, Giovanni Crisostomo, Teodoro di Mopsuestia, Cirillo di Alessandria e Agostino (di Agostino importanti anche i Discorsi, in cui pure si sofferma sul commento di passi del Vangelo giovanneo). L'antologia è arricchita da altro materiale di varia natura e provenienza¹⁰⁶: prima di tutto omelie di un ampio spettro di autori; commenti tratti dalle catenae; opere dottrinali, testi catechetici e liturgici. Come sopra anticipato, l'esegesi del Vangelo di Giovanni ebbe un ruolo fondamentale nella trattatistica cristiana, nelle controversie trinitarie e cristologiche. Pertanto, è stato dato dovuto spazio, fra gli altri, a Ireneo di Lione, ad Atanasio, a Ilario di Poitiers, ai Padri Cappadoci, ad Ambrogio e ad Agostino (La Trinità). Sono stati inclusi anche testi poetici, soprattutto di carattere innodico, composti da Romano il Melode, Prudenzio, Ambrogio, Efrem il Siro (di quest'ultimo da segnalare anche il Commento al Diatessaron di Taziano). Insomma, partendo dalla solida base offerta da commenti e omelie, caratterizzati per lo più da temi (e problemi) comuni, si è cercato di includere un'ampia gamma di generi, opere e autori, al fine di fornire un campione rappresentativo della ricca e variegata ricezione delle vertiginose profondità del Vangelo di Giovanni.

JOEL C. ELOWSKY

GIOVANNI 1-10

¹⁰⁶ Per un elenco dettagliato si rimanda all'Indice delle fonti. Le seguenti opere hanno fornito utili spunti: M. Edwards, *John*, cit.; H. Smith, *Ante-Nicene Exegesis of the Gospels*, SPCK, London 1925; H.J. Sieben, *Kirchenväterhomilien zum Neuen Testament*, «Instrumenta Patristica» 22, Abbatia S. Petri, Steenbrugge 1991, pp. 87-129 e Id., *Exegesis Patrum. Saggio bibliografico sull'esegesi biblica dei Padri della Chiesa*, «Sussidi Patristici» 2, Augustinianum, Roma 1983, pp. 78-90; *Orthodox Study Bible - New Testament and Psalms*, Thomas Nelson, Nashville 2001. Una menzione a parte merita la *Catena aurea* di Tommaso d'Aquino, che è stata fonte di ispirazione non solo per la scelta dei passi patristici (la *Catena* è dominata da Agostino e Crisostomo), ma anche per la modalità di compendiare i diversi testi cogliendo il succo dell'argomentazione dei Padri.

IL VERBO IN PRINCIPIO

*In principio era il Verbo,
e il Verbo era presso Dio
e il Verbo era Dio (1, 1).*

La sapienza che Giovanni dimostra non è quella di un'anima semplicemente umana (Crisostomo). Giovanni ci porge le primizie del Vangelo (Origene). Inizia il suo Vangelo con l'eterna generazione del Figlio, con la sua prima nascita, quella divina, mentre gli altri evangelisti cominciano con la nascita umana, quella da Maria (Crisostomo, Agostino, Ilario). Nomina il Figlio come il Verbo "in principio", espressione che indica che nulla può essergli precedente (Cirillo di Alessandria). La Scrittura usa "in principio" in diverse accezioni, ma qui l'apostolo parla del principio eterno, riconducendo la generazione del Verbo alla sapienza presente in principio che, secondo Pr 8, 22, è causa della creazione del mondo (Origene). Lui è la luce prima che il mondo esista, la Sapienza intellettuale e sostanziale preesistente ai secoli (Eusebio), il Verbo vivente che era in principio col Padre e che era esso stesso Dio e voce di Dio (Cosma). "Principio" non va inteso come riferimento temporale, perché il tempo non esisteva (Cirillo di Alessandria). "In principio" indica ciò che è prima di tutto, come scrisse Mosè all'inizio del suo racconto della creazione. In tal senso, al racconto di Mosè dell'inizio delle cose create Giovanni contrappone il suo proprio racconto dell'inizio, indicando nel Verbo il principio primo e fondante, da cui tutte le cose sarebbero state create (Teodoro). Il Figlio era nell'*archē*, cioè nella somma potestà del Padre: il Figlio è nato dalla sostanza divina del Padre e non è inferiore al Padre come fosse una cosa creata (Cirillo di Alessandria). Il Verbo, in quanto Figlio e agente della creazione, è fonte e causa, o "principio", di tutto ciò che esiste (Agostino). La paradossale combinazione dell'"era" con "in principio" ci lascia contemplare niente meno che l'eternità e l'infinità (Crisostomo, Ilario). Nel caso degli esseri umani, la parola "era" indica il passato; in Dio indica eternità (Crisostomo). Il Verbo di Dio in principio era ed era sempre (Ambrogio). Il Verbo sempre è: chi ha in sé l'essere ha in sé anche l'eternità (Ilario). Lo stesso predicato è attribuito al Verbo quando egli "era in principio" e quando "era presso Dio". "Era" non significa che il Verbo viene all'essere dal non essere, perché egli è sempre (Origene). Il termine che Giovanni sceglie di usare, *Logos*, può significare sia "ragione" che "parola", ma qui la traduzione migliore è "parola" per la potenza creatrice che essa implica. Una parola già esiste nelle nostre menti anche prima di essere pronunciata o concepita. Ma non dobbiamo pensare che il Verbo di cui parla Giovanni sia identico alla nostra parola umana, perché è Verbo senza che si possa dire pensiero di Dio, è forma pura uguale a colui che la origina. È incomprendibile perché è la forma che tutto trascende (Agostino). Eppure, come le nostre parole dichiarano quello che c'è nelle nostre menti, così il Verbo dichiara la mente di Dio, rivelando ciò che è nascosto (Basilio, Tertullia-

no, Efrem). Al contrario della parola umana, il Verbo divino non si disperde, bensì permane vivente e sussistente, è una parola eterna che è in grado di creare (Agostino, Cirillo di Gerusalemme, Atanasio). Questo è il motivo per cui il Verbo è separato dalle parole umane che nemmeno esistevano in principio (Basilio). Da sempre il Figlio è stato con il Padre (Gregorio Nazianzeno). Il Verbo viene qui presentato come distinto dal Padre e al contempo consustanziale al Padre (Cirillo di Alessandria). Bisogna tuttavia riconoscere che il nome "Padre" non è ancora usato qui nel prologo e neppure quello di "Figlio", perché Giovanni teme che un lettore poco avveduto possa provare a umanizzare la divinità (Gregorio di Nissa). Inoltre, Giovanni dice che il Verbo era non "in Dio" ma "presso Dio" e dichiara così la sua eternità come persona con il Padre al fine di scongiurare l'interpretazione che il Verbo fosse ingenerato (Crisostomo). In questo modo, il Padre e il Figlio rimangono allo stesso tempo distinti come persone (Cirillo di Alessandria) e uniti in quanto divinità – un'unione, dunque, che non è mescolanza (Ambrogio). In questo senso, il Figlio può essere concepito come Sapienza a fianco del Padre in principio (Metodio). Il Verbo stesso è più della semplice espressione del suono del pensiero nascosto di Dio; è una sostanza, un Essere, è Dio. Altri sono stati chiamati "Dio"; tuttavia questo versetto rivela che il Figlio non è solo chiamato Dio, ma è Dio (Ilario). Chiunque consideri la mancanza dell'articolo come un'indicazione che il Verbo è "un Dio" (cioè una divinità minore e non pienamente Dio) dovrebbe fare la medesima osservazione per quanto concerne il Padre, poiché vi sono occorrenze nella Scrittura in cui viene designato il Padre e manca l'articolo; peraltro, aggiungere qui l'articolo sarebbe superfluo poiché l'articolo era già stato impiegato in precedenza per il Verbo (Crisostomo). Giovanni assicura il fondamento della divinità del Figlio dichiarandolo Dio proprio per prevenire le obiezioni di chi potrebbe negare la divinità del Figlio (Cirillo di Alessandria). Il Verbo era in principio ed era colui che disse a Mosè: *Colui che è mi ha mandato* (Ambrogio).

La sapienza di un pescatore?

Giovanni giunge a portarci una dottrina così eccelsa, un modello di vita così sublime e una sapienza tale, come è naturale per uno che parla attingendo direttamente ai tesori dello Spirito Santo, come se fosse appena disceso dal cielo stesso. Anzi, nemmeno è possibile che coloro che abitano i cieli fossero a conoscenza di tali tesori, come ho appena detto. Ma dimmi, forse tutto ciò è proprio di un pescatore? O lo è in tutto e per tutto di un retore? Forse di un sofista o di un filosofo? O di chiunque abbia goduto di una formazione pagana? Certamente no. Non è infatti possibile che un'anima semplicemente umana discetti in tal modo su quella natura pura e beata, sulle potenze che le sono associate, sull'immortalità e sulla vita senza fine, sulla condizione dei corpi mortali e su quelli che saranno destinati a divenire immorta-

li, sulla pena, sul tribunale futuro, sulla futura necessità di rendere conto di parole e azioni, pensieri e ragionamenti.

Giovanni Crisostomo,
Commento al Vangelo di Giovanni 2, 2

Le primizie del Vangelo

Io penso che la primizia dei Vangeli sia proprio ciò che tu mi hai prescritto di investigare secondo le mie capacità, ovvero il Vangelo secondo Giovanni, che parla di colui di cui si può delineare una genealogia e che allo stesso tempo proviene da Colui che non ha genealogia alcuna. [...] Anche Luca, del resto, riserva le parole più grandi e più perfette a colui che si adagiò sul petto di Gesù: nessuno, infatti, degli altri ha mostrato la sua divinità perfettamente come Giovanni, facendoc-

lo vedere mentre dice. *io sono la luce del mondo* (Gv 8, 12), *io sono la via, la verità e la vita* (Gv 14, 6), *io sono la risurrezione* (Gv 11, 25), *io sono la porta* (Gv 10, 9), *io sono il buon pastore* (Gv 10, 11) [...]. Ebbene, bisogna avere il coraggio di dire che la primizia di tutte le Scritture sono i Vangeli, e che dei Vangeli la primizia è quello secondo Giovanni, il cui pensiero nessuno può comprendere se costui non si sia adagiato sul petto di Gesù o abbia ricevuto da Gesù Maria perché diventi la propria madre.

Origene,
Commento al Vangelo di Giovanni 1, 21-23

1.^a In principio

L'eterna generazione del Figlio

Per quale motivo, mentre tutti gli altri evangelisti cominciano dall'incarnazione [...], Giovanni, tralasciato tutto il resto, il concepimento, la nascita, l'educazione e la crescita, ci espone immediatamente la sua eterna generazione?

Giovanni Crisostomo,
Commento al Vangelo di Giovanni 4, 1

La prima nascita di nostro Signore Gesù Cristo

Due sono le nascite del Signore nostro Gesù Cristo, una divina, l'altra umana [...]. Ecco la prima nascita *In principio era il Verbo e il Verbo era presso Dio e il Verbo era Dio*. Di chi era il Verbo? Del Padre. Chi era il Verbo? Il Figlio. Mai il Padre è stato senza il Figlio. E tuttavia il Padre, benché mai fu senza il Figlio, generò il Figlio. Il Padre lo generò, ma il Figlio non iniziò a esistere. Non ha inizio il Figlio, che è stato generato senza inizio. E tuttavia è Figlio e tuttavia è generato. Dirà qualcuno: Come può essere generato e non avere

inizio? Se è generato ha un inizio; se non ha un inizio, come può essere generato? Come, non te lo so proprio dire. Chiedi a me che sono un uomo come è stato generato Dio? La tua domanda mi mette in difficoltà, ricorro però al profeta: *La sua generazione chi potrà spiegarla?* (cf. Is 53, 8).

Agostino,
Discorsi 196, 1

La nascita di Cristo da Maria

Difatti io non ascolto che Cristo è nato da Maria, se non ascolto anche che *In principio era il Verbo e il Verbo era Dio*.

Ilario di Poitiers,
Sinodi e fede degli orientali 70

Niente precede il principio

Nulla è più antico del principio, se questa parola si considera nella sua definizione. Non vi sarà mai il principio del principio: e se si pensa che vi sia o sorga qualche altra cosa prima di esso, cesserà davvero d'essere principio. D'altronde, se è possibile che esista qualcosa prima di quello che veramente è principio, il nostro discorso andrà all'infinito, giacché sempre viene fuori un altro che mostra, come secondo, quello su cui si sofferma la nostra ricerca. [...] Poiché, dunque, non ha fine un andare sempre a ritroso lungo il percorso dei secoli, si capirà che il Figlio non è esistito nel tempo, ma esiste fin dall'eternità insieme al Padre. Era, infatti, in principio. E se era in principio, quale mente, ditemi, potrà sorvolare sul profondo significato di quella parola «era»? Quando mai la parola «era» si fermerà come alla fine, una volta che il pensiero insegue sempre l'antecedente e precorre la mente che lo segue?

Cirillo di Alessandria,
Commento al Vangelo di Giovanni 1, 1

Differenti modi di intendere "principio" nella Scrittura

Si scoprirà il valore polisemico del termine [«principio»] persino nella parola divina. Un «principio», infatti, è quello del movimento, e in questo caso è «principio» di una strada o di una distanza, come si evince dalla frase: «Agire con giustizia è il principio della retta via» (cf. *Pr* 16, 17). [...] C'è un «principio», poi, che è quello della creazione, che si può cogliere ne *In principio Dio creò il cielo e la terra* (*Gen* 1, 1). Penso, tuttavia, che questo significato sia trasmesso in modo più chiaro nel libro di Giobbe, nel passo: «Questo è il principio della creazione del Signore» (cf. *Gb* 40, 19). [...] Potremo apprendere il significato di «principio» di generazione anche dalle parole della Sapienza nei Proverbi: «Il Signore», dice infatti, «mi ha creata come principio delle sue vie, in vista delle sue opere» (cf. *Pr* 8, 22). [...] Non sarebbe poi strano che qualcuno dica anche che il Dio di tutti quanti gli esseri sia chiaramente un principio, concludendo che principio del Figlio è il Padre, principio delle cose create è il creatore e, in una parola, principio degli esseri è Dio. Come terzo significato c'è quello di principio come «ciò da cui si è», ovvero ciò da cui proviene la materia sottostante, «principio» per quelli che credono che la materia sia ingenerata [...]. Inoltre, «principio» è anche «il modo in cui», ovvero secondo la forma [...], come per esempio anche Cristo è principio di coloro che sono stati fatti secondo l'immagine di Dio. [...] C'è anche un «principio» come principio dell'apprendimento [...], perciò dice l'Apóstolo: *Infatti voi, che a motivo del tempo trascorso dovrete essere maestri, avete ancora bisogno che qualcuno v'insegni i primi elementi delle parole di Dio* (*Eb* 5, 12). Duplice è allora il principio dell'apprendimento; uno è quello secondo natura, l'altro invece è in relazione a noi. [...] Perciò si può dire che principio di ap-

prendimento secondo natura è Cristo, in quanto sapienza e potenza di Dio, in relazione a noi, invece, che *il Verbo si fece carne* (*Gv* 1, 14), per dimorare in mezzo a noi, che possiamo accoglierlo in un primo momento solo così.

Origene,
Commento al Vangelo di Giovanni
1, 90-91, 95, 101-104, 106-107

Cristo come sapienza in principio

Poiché fino a questo momento ci si sono presentate tante e tali accezioni del termine «principio», cerchiamo di capire in quale di esse vada compresa l'espressione *In principio era il Verbo*. È chiaro che non si tratta di «principio» di movimento, di una strada o di una distanza, e non è meno chiaro che non si tratta nemmeno di generazione. Nondimeno è possibile il senso di «ciò da cui si è», ovvero quello di «agente» – se appunto si tiene presente: «Dio comandò e le cose furono create» (cf. *Sal* 148, 5). Creatore, infatti, lo è in qualche modo anche Cristo, a cui il Padre dice *Sia la luce e Sia un firmamento* (*Gen* 1, 3, 6). Ma Cristo è creatore in quanto principio, secondo il quale è Sapienza, anzi è chiamato Principio in quanto è Sapienza. La Sapienza, infatti, dice nel libro di Salomone: «Il Signore mi ha creata come principio delle sue vie, in vista delle sue opere» (cf. *Pr* 8, 22), affinché «in principio fosse il Verbo», vale a dire nella sapienza, intesa da una parte come sostanza della contemplazione degli esseri e dei pensieri, dall'altra come comunione delle cose contemplate in relazione a ciò che è dotato di intelletto, in quanto il Verbo vi è stato ricevuto. [...] Poiché dunque ci siamo proposti di comprendere chiaramente l'espressione *In principio era il Verbo*, e poiché sulla base della testimonianza del libro dei *Proverbi* si è messo in luce che «principio» è detta la Sapienza, e che la Sapienza è originariamente intesa come precedente al Ver-

bo che manifesta, bisogna intendere che il Verbo è sempre nel «principio», ovvero nella Sapienza. Dal momento che è nella Sapienza, chiamata «principio», niente vieta che sia *presso Dio* e che egli sia Dio, e che non sia *presso Dio* senza altri attributi, ma lo sia persistendo nel «principio», cioè nella Sapienza¹.

Origene,
Commento al Vangelo di Giovanni
1, 109-111, 289

Preesistenza e divinità di Gesù Cristo

E chi potrebbe rettamente conoscere, se non il Padre la luce che esisteva prima della creazione del mondo, la Sapienza intellettuale e sostanziale preesistente ai secoli, e il Dio Verbo, che vive ed è in principio presso il Padre? Questi è la prima e unica progenie di Dio anteriore alla creazione delle cose visibili e invisibili, il capo supremo dell'esercito spirituale e immortale che è in cielo, l'angelo del grande disegno, il ministro dell'ineffabile volontà del Padre, il creatore dell'universo insieme con il Padre, la seconda causa di tutte le cose dopo il Padre, il Figlio vero e unigenito di Dio, Signore di tutte le creature, Dio e re, che ha ricevuto dal Padre la signoria e il potere per la sua stessa divinità, potenza e onore.

Eusebio di Cesarea,
Storia ecclesiastica 1, 2, 3

La voce della natura che è stata assunta

Il Padre generò me, sapienza creativa, prima dei secoli, / stabilì me come principio delle sue vie / per le opere che ora, misticamente, si sono compiute (*Pr* 8, 22). / Infatti, sebbene io sia Verbo incre-

ato per natura, / faccio mia la voce della natura che ho ora assunto. // Come umano sono io / per essenza e non per apparenza, / così divina è la natura che, / per la modalità dello scambio, / si è unita a me. / Perciò sappiate che sono un solo Cristo, / venuto per salvare ciò di cui e in cui sono.

Cosma di Maiuma,
Canone per il quinto giorno della grande settimana – Ode 9

«Principio» non può essere un riferimento temporale

Parlando dell'Unigenito non è possibile, d'altronde, pensare a un principio nel tempo. Giacché è prima di ogni tempo, ed esiste prima dei secoli, e inoltre la natura divina non può avere un termine [...]. Un principio infatti non può capirsi per se stesso se non in relazione alla fine, perché il principio in tanto è tale in quanto ha un termine e, viceversa, il termine si capisce se c'è un principio. Per principio, qui, intendiamo quello che è definito nel tempo, e che noi consideriamo quantitativamente. Ma poiché il Figlio è più antico dei secoli, non potrà essere stato generato nel tempo, ma egli era sempre nel Padre come da una sorgente [...]. Paragonando, dunque, il Padre a una sorgente, il Verbo era in lui sapienza, potenza, impronta, splendore e immagine di lui. E se non esisteva in nessun modo il tempo quando, indipendentemente dal Verbo, dalla sapienza, dall'impronta e dallo splendore, era il Padre, bisogna ammettere che era eterno anche il Figlio il quale è, nello stesso modo, eterno con il Padre.

Cirillo di Alessandria,
Commento al Vangelo di Giovanni 1, 1

¹ Anche Atanasio presenta una lunga trattazione sul Verbo inteso come Sapienza (cf. *Trattato contro gli ariani* 2, 18-81), rifiutando l'accusa ariana basata su *Pr* 8, 22 che il Figlio fosse una creatura.

Mosè dà conto delle cose create

Sia nell'uso delle parole sia nell'esposizione della propria dottrina essi² mostrano di chiamare «principio» ciò che è prima di tutto. Né, invero, troverai che la divina Scrittura dice cose diverse da quella sentenza: che anzi piuttosto in questo stesso senso tale parola è adoperata fra gli uomini comuni. Per spiegarmi in breve, tralasciati molti esempi, ne indicherò uno solo: il beato Mosè, stabilendo di istruire il popolo israelita sia intorno a Dio sia intorno alle cose create – che, cioè, quegli era unico, mentre queste sono cose create –; volendo anche richiamare a noi l'ordine della creazione, così dice: *In principio Dio creò il cielo e la terra*. Disse, cioè, che assolutamente non erano «in principio»; riteneva che quella parola non convenisse affatto a cose non esistenti per sé ma create, del creatore delle quali – Dio – non ignorava la preesistenza. E neppure osò dire che «in principio» furono fatte; piuttosto, sicuro dell'opportunità di menzionare anzitutto il loro creatore, dice: *In principio Dio creò*, e successivamente aggiunge quali realtà siano state create in principio. Infatti, menzionato dapprima il loro creatore – Dio – onde elevare la mente dell'ascoltatore in primo luogo a lui, solo in un secondo momento ricordò le realtà portate all'essere.

Teodoro di Mopsuestia,
Commentario al Vangelo di Giovanni 1, 1

Spiegazione di Giovanni riguardo alla preesistenza del Creatore

Dal momento che egli ritiene necessario parlare della divinità dell'Unigenito

e insegnare sia chi sia che la natura della sua esistenza, il beato Giovanni si ispira a quest'uso linguistico, dicendo: *In principio era il Verbo*. Come vedi, dal momento che Mosè ha descritto l'inizio delle cose che furono create mostrando chiaramente che il loro creatore preesisteva a loro, Giovanni ha reputato fosse superfluo per lui raccontare anche il principio di ciò che fu creato e dichiara che il Figlio era il principio delle cose esistenti; in altre parole, lui era in principio perché lui era da sempre. Di conseguenza, se si svolgono indagini su questioni di esistenza, a proposito della creazione non si dovrebbe dire che le cose create esistevano in principio, in quanto non esistevano prima di essere fatte (se esistevano, infatti, non furono fatte). Piuttosto, spingendoci oltre queste cose che, in qualche momento, non sono esistite, dato che troviamo qualcosa che le trascende, dovremmo dire che proprio *questo* è ciò che era in principio. Pertanto, se davvero il Verbo non esisteva – così sostengono i deliranti ariani – ma ha ricevuto la sua esistenza in un momento successivo, allora non era lui “colui che era in principio”, bensì colui che era quando egli ancora non era³. Non posso trascurare ciò che è primo e riferirmi a ciò che è secondo come al “principio”⁴. Questo è dunque il significato del Verbo nel Vangelo di Giovanni, poiché egli è il primo *terminus* delle cose esistenti. Se egli è il primo *terminus*, comunque, non c'è mai stato un momento in cui non fosse, poiché egli era da sempre. Pertanto, nulla gli preesisterà mai: dato che il Padre può essere considerato come precedente a ogni causa, poiché egli stesso esiste in se stesso

² Teodoro si riferisce alle dottrine degli specialisti del linguaggio.

³ R. Devreesse segna una lacuna e il passo appare corrotto. Qui Teodoro fa riferimento alla dottrina ariana secondo cui c'era un tempo in cui Dio non era il Padre, ovvero c'era un tempo in cui il Figlio non esisteva.

⁴ Così la glossa esplicativa della versione siriana chiarisce il punto: «Chiamiamo inizio di qualsiasi cosa ciò che è primo in esse, ma non chiamiamo ciò che è secondo l'inizio. Infatti, se questo è dopo quello, non è primo; e se non è primo, a fortiori, non è il principio».

so, così anche il Figlio esiste. Per questa ragione, Giovanni senz'altro non voleva che la frase *Egli era in principio* fosse intesa nello stesso senso della frase *In principio Dio creò*. Anzi, là (*Gen 1, 1*) l'aggiunta della parola “creò” definisce l'inizio per ciò che riguarda le cose create, in modo tale da significare solo il loro inizio, mentre qui egli dice, in modo semplice e assoluto, *Egli era in principio*. E così è evidente che il Verbo qui discusso è il Verbo che è il principio primo e fondante e nulla di ciò che esiste può essere considerato precedente ad esso. Ed egli aggiunge la parola *era* alla frase *in principio* per mostrare che sta indicando senza ulteriore qualificazione l'inizio delle cose esistenti, che è davvero il “primo essere”, il “sempre essere” e il “mai non essere”.

Teodoro di Mopsuestia,
Commentario al Vangelo di Giovanni,
Frammento 2.1, 1-2

Il Figlio era nella potestà del Padre

Sembra che in questo passo il beato evangelista intenda come principio⁵ la potestà che è al di sopra di tutto, ossia il Padre, affinché appaia posta al di sopra di tutte le cose la natura divina che ha sotto i suoi piedi tutto il creato, e quasi siede sulle cose da lui chiamate a esistere. Pertanto in questo principio, che è in tutti e sopra tutti, era il Verbo, non con tutte le cose che stanno sotto i suoi piedi, ma al di fuori di tutto, nel principio, con la sua esistenza naturale, come un frutto eterno, in un posto, per così dire, più antico di tutti, ossia la natura del Padre. Perciò nato libero dal Padre libero, detiene, insieme a lui, il governo dell'universo. [...] Il beato evangelista rimprovera aspramente gli eretici,

e sottrae il Figlio a ogni servitù, e dimostra che egli proviene dalla sostanza libera e sovrana assoluta, e afferma, con le parole *In principio era il Verbo* che egli esiste, in quella, naturalmente.

Cirillo di Alessandria,
Commento al Vangelo di Giovanni 1, 1

La Genesi si accorda con Giovanni

Argomentano: «Mosè ha detto: *In principio Dio creò il cielo e la terra* e non nomina il Figlio attraverso il quale sono state fatte tutte le cose, mentre Giovanni dice: *In principio era il Verbo e il Verbo era presso Dio e il Verbo era Dio. Egli era in principio presso Dio: tutto è stato fatto per mezzo di lui, e senza di lui nulla è stato fatto*». Quanto detto da Giovanni è contrario a quanto detto da Mosè, o non piuttosto sono essi a contraddirsi, preferendo criticare nella loro cecità quelle cose che non comprendono, anziché studiarle con riverenza? [...] Disse pertanto il Signore agli increduli Giudei: *Se infatti credeste a Mosè, credereste anche a me; perché egli ha scritto di me (Gv 5, 6)*. Come non vederci lo stesso Signore, nel quale in principio Dio Padre ha fatto il cielo e la terra? Infatti la frase: *In principio Dio creò il cielo e la terra* l'ha scritta proprio Mosè, che l'autorità dello stesso Signore ha confermato averla scritta riferendola a lui. O forse anche non è lui il «principio»? Non c'è possibilità di dubitarne; il Vangelo dice chiaro che avendo i Giudei domandato al Signore chi fosse, lui rispose: «Il principio, lo stesso che parlo a voi» (cf. *Gv 8, 25*)⁶. Ecco in quale principio Dio ha fatto il cielo e la terra. Dio perciò ha fatto il cielo e la terra nel Figlio, per mezzo del quale sono state fatte tutte le cose e senza il quale nien-

⁵ La parola greca *archē* può significare sia “principio” che “potenza”: Cirillo usa qui questo secondo significato (“il Figlio era nella potenza del Padre”).

⁶ Sul grave problema interpretativo del passo e sull'interpretazione di Agostino cf. la nota testuale e il commento *ad loc.*

te è stato fatto. Così, concordando il Vangelo con la *Genesis*, conserviamo l'eredità secondo il consenso di ambedue i Testamenti, e lasciamo le pretestuose calunnie agli eretici diseredati⁷.

Agostino,
Discorsi 1, 2

1, 1^b *Era*

Quando l'infinito «principio» si unisce a «era»

Ebbene, come quando uno, allorché abbia condotto in alto mare chi sta di fronte alla riva e riesce a vedere città, coste e porti, lo ha distolto dalle cose che vedeva prima e non ha posto un termine ai suoi occhi, ma ha diretto la sua vista verso l'infinito, così l'evangelista, conducendoci al di sopra di tutta la creazione, fa spaziare la nostra vista sulle realtà celesti [...]. L'intelletto, librandosi verso il «principio», ricerca quale «principio»; allora, quando trova quell'«era», poiché sopravanza la sua comprensione, non è in grado di persistere nella sua riflessione, ma continuando a mantenere il suo sguardo fisso e non potendo assolutamente desistere, spossato si rivolge nuovamente alle realtà inferiori. L'espressione *In principio era*, infatti, non indica nient'altro se non ciò che è sempre ed è senza fine⁸.

Giovanni Crisostomo,
Commento al Vangelo di Giovanni 2, 4

Giovanni ci conduce al di là del «principio»

Cercate e capite se sia stato più degno di ammirazione risuscitare i morti che

⁷ In un altro dei suoi *Discorsi* (117) Agostino replica all'accusa ariana secondo cui un padre, per definizione, è prima del figlio.

⁸ Si veda anche l'*Omelia* 3, 2, dove il Crisostomo si addentra più dettagliatamente nell'esegesi di «era» come espressione dell'eterna Parola creatrice.

comunicare la conoscenza di questa dottrina a un uomo privo di istruzione. Dice infatti: *In principio era il Verbo*. Cos'è questo: *In principio era*? Si oltrepassano i tempi, si risale al di là dei secoli, si cancellano le epoche. Fissa pure un principio qualunque, a tuo piacere: non lo racchiuderai in un tempo, perché già esisteva quello di cui si tratta. Guarda il mondo, e rifletti su quanto di esso è scritto: *In principio Dio creò il cielo e la terra* (*Gen* 1, 1). Ciò che è creato è fatto quindi «in principio», e racchiudi in una durata determinata ciò che è contenuto in un principio perché venisse alla luce. Il mio pescatore, illetterato, ignorante, è libero dal tempo, non legato ai secoli. [Il Verbo] supera ogni principio, perché era ciò che è, e non è legato a qualche tempo per cominciare a essere, perché *era in principio* e non era fatto.

Ilario di Poitiers,
La Trinità 2, 13

Bisogna distinguere «era» e «creò»

[Gli eretici] sostengono che l'espressione: *In principio era il Verbo* non indichi semplicemente l'eternità, poiché sarebbe stata detta anche riguardo al cielo e alla terra [...]. Comunque sia, esaminiamo le testimonianze che essi ci presentano. Dice la Scrittura: *In principio Dio creò il cielo e la terra. La terra era informe e deserta* (*Gen* 1, 1-2), e anche: *C'era un uomo di Ramatàim, un Sufita* (*1 Sam* 1, 1). Questo è ciò che ritengono abbia forza probatoria. E ce l'ha, in effetti, ma per dimostrare la correttezza della dottrina che noi abbiamo esposto, mentre rende assai debole la dimostrazione della loro blasfemia. Che cosa, infatti, dimmi, hanno in comune

creò ed era? Che cosa hanno in comune Dio e l'uomo? Perché pretendi di mescolare ciò che non si può mescolare, confondere ciò che è ben separato e poni in basso ciò che sta in alto? Qui, infatti, non solo il verbo *era* indica l'eternità, ma anche l'espressione *In principio era e il Verbo era*. Come, dunque, il verbo «essere», quando sia predicato dell'uomo, indica solamente il tempo presente, mentre quando lo sia di Dio indica l'eternità, così il verbo «era», detto della nostra natura umana, significa il tempo passato, in sé delimitato, mentre quando sia riferito a Dio rivela la sua eternità.

Giovanni Crisostomo,
Commento al Vangelo di Giovanni 3, 2

La parola di Dio «era» sempre

In principio, disse, *Dio creò il cielo e la terra* (*Gen* 1, 1). Dunque fu creato il mondo e cominciò a esistere, mentre prima non esisteva; invece il Verbo di Dio in principio era ed era sempre.

Ambrogio,
Esamerone 1, 5, 19

Cristo era ed è, proprio come il Padre è sempre

Era dunque ed è, perché proviene da colui che, quello che è, lo è sempre. [...] E dato che è proprio di questo essere sempre Padre è proprio di quello essere sempre Figlio, e dato che nell'essere si esprime l'eternità, colui che ha in proprio l'essere, ha in proprio anche l'eternità. [...] Non si può dubitare che non nasce uno che già esisteva, perché non c'è motivo di nascere per colui che rimane in eterno in virtù di se stesso. Eppure il Dio unigenito [...]

⁹ In latino rispettivamente *ratio* e *verbum*.

nella nascita attesta di avere il Padre come principio.

Ilario di Poitiers,
La Trinità 12, 25

Il Verbo non viene all'essere dal non essere

Lo stesso verbo «era» è predicato del Verbo quando *era in principio* e quando *era presso Dio*, non separato dal principio e non allontanato dal Padre. Inoltre, né viene «nel principio» dal non essere «nel principio», né dal non trovarsi «presso Dio» viene a essere «presso Dio»: infatti, prima di ogni tempo e dell'eternità *in principio era il Verbo e il Verbo era presso Dio*. [...] E forse Giovanni, intuendo un simile ordinamento anche nel Verbo, non collocò l'espressione *il Verbo era Dio* prima di *il Verbo era presso Dio*, per quanto in relazione a queste espressioni nulla nella loro concatenazione impedisce di prendere in esame singolarmente il valore del loro contenuto.

Origene,
Commento al Vangelo di Giovanni 2, 9, 11

1, 1^c *Il Verbo*

«Logos» può significare sia «ragione» che «parola»

Il termine greco *logos* in latino significa sia «ragione» che «parola»⁹. In questo passo però è meglio intendere «parola», per indicare non solo il rapporto al Padre, ma anche alle cose, che sono state fatte per mezzo del Verbo con potenza creatrice. La ragione invece si chiama giustamente ragione, anche se non si fa nulla per mezzo di essa.

Agostino,
Questioni diverse 63

Il verbo esiste prima del suono o del pensiero

Chiunque perciò può comprendere che cosa sia il verbo, non soltanto prima che risuoni al di fuori, ma anche prima che il pensiero si occupi delle immagini dei suoni [...], e può comprendere che cosa sia il verbo, può già vedere, per mezzo di questo specchio e in questo enigma (cf. 1 Cor 13, 12) una certa somiglianza di quel Verbo di cui è detto: *In principio era il Verbo* [...]. Infatti quando diciamo il vero, cioè ciò che sappiamo, è necessario che nasca dalla scienza che conserviamo nella nostra memoria un verbo che sia pienamente della stessa specie della scienza da cui è nato. Il pensiero che si è formato a partire da ciò che già sappiamo è il verbo che pronunciamo nel cuore: verbo che non è né greco, né latino, che non appartiene ad alcun'altra lingua; ma quando c'è bisogno di portarlo a conoscenza di coloro ai quali parliamo, si fa ricorso a qualche segno che lo esprima. [...] Perciò il verbo che risuona al di fuori è segno del verbo che risplende all'interno e che, più di ogni altro, merita tale nome di verbo. Perché ciò che pronunciamo materialmente con la bocca è voce del verbo e si chiama anch'esso verbo in quanto serve al verbo interiore per apparire all'esterno.

Agostino,
La Trinità 15, 10, 19 - 11, 20

Il verbo umano è un'utile, benché imperfetta, analogia

Per questo come la nostra scienza è differente dalla scienza di Dio, così il no-

¹⁰ Agostino impiega qui la concezione neoplatonica del regno delle idee presenti nella mente di Dio, idee che egli chiama "forme". Queste forme sono le essenze immutabili delle cose: sono in sé non formate, sono eterne e sono sempre nella stessa condizione in quanto sussistenti nell'intelletto di Dio. Esse non nascono né muoiono, ma tutto ciò che in potenza o in atto nasce e muore è formato sul loro modello.

stro verbo che nasce dalla nostra scienza è differente da quel Verbo divino che è nato dall'essenza del Padre, che è come se dicessi: «dalla scienza del Padre, dalla sapienza del Padre»; o, in maniera più precisa, «dal Padre che è scienza, dal Padre che è sapienza». Il Verbo di Dio Padre è dunque il suo Figlio unigenito, in tutto simile e uguale al Padre, Dio da Dio, luce da luce, sapienza da sapienza, essenza da essenza; egli è assolutamente ciò che è il Padre, ma non è il Padre, perché questo è Figlio, quello è Padre. Per questo conosce tutto ciò che conosce il Padre, ma per lui il conoscere viene dal Padre, come l'essere. Infatti in Dio conoscere ed essere sono una sola cosa. E dunque come il conoscere non viene al Padre dal Figlio, così nemmeno gli proviene l'essere. Pertanto è come «dicendo» se stesso che il Padre ha generato il Verbo, in tutto uguale a sé. Egli infatti non «avrebbe detto» interamente e perfettamente se stesso, se ci fosse nel suo verbo qualcosa di meno o di più di ciò che c'è in lui. [...] Per quanto concerne questo nostro verbo dunque, se vi abbiamo riscontrato una qualche somiglianza con quello divino, non esitiamo affatto a considerare fino a che punto ne è dissimile, nella misura in cui ci sarà possibile dirlo. [...] Che è, dico, questo qualcosa di formidabile e di non ancora formato¹⁰, se non un qualcosa del nostro spirito che con una specie di movimento incessante portiamo di qua e di là, quando pensiamo ora questo ora quello a seconda che lo scopriamo o ci si presenta spontaneamente? C'è un verbo vero, quando ciò che, come ho già detto, con una specie di movimento incessante portiamo di qua e di là si fissa su ciò che sappiamo, ne trae la sua forma, prendendone la piena rassomiglianza, cosic-

ché quale una cosa si conosce tale anche si pensi, cioè tale sia detta nel cuore, senza pronunciare parola, senza che si pensi a una parola che senza dubbio appartiene a qualche lingua. Di conseguenza, anche se concludiamo – per non dare l'impressione di fare una questione di parola – che si debba già chiamare verbo quel qualcosa del nostro spirito che può ricevere forma dalla nostra scienza e ciò, anche prima che abbia preso forma, perché è già, per dir così, formabile, chi non vedrà quanto grande è qui la somiglianza con quel Verbo di Dio, che è nella forma di Dio in tal maniera che non è stato formabile e poi formato né può mai essere informe, ma è forma pura e veramente uguale a colui dal quale ha origine e al quale essa è mirabilmente coeterna? Perciò quello di Dio si dice Verbo senza che si possa dire pensiero di Dio affinché non si creda alla presenza in Dio di qualcosa che cambi e che ora si dia una forma per essere Verbo, ora la riceva, la possa perdere e possa in qualche modo passare da una forma all'altra.

Agostino,
La Trinità 15, 13, 22 - 16, 25

L'incomprensibilità di una forma immutabile

Non trattiamo ora, fratelli, come si possa intendere quel che è stato affermato: *In principio era il Verbo, e il Verbo era presso Dio e il Verbo era Dio* (Gv 1, 1). Può essere inteso in modo inevitabilmente inesperto: non dipende dalle parole dell'uomo l'intellezione di esso. Trattiamo del Verbo di Dio ed esponiamo la ragione per la quale non si può intendere. Con questo nostro dire non vogliamo darne comprensione, ma spieghiamo che cosa può impedire di raggiungerla. È infatti una pura forma, non ha ricevuto forma, ma è la forma di tutti i formati: forma immutabile, perfetta, indefettibile, eterna, invisibi-

le, forma che tutto trascende, che è l'esistenza di tutte le cose, quale fondamento al loro sussistere, dispiegata su di esse. Se affermi che tutto sussiste in lui, non sei nel falso. È stato infatti affermato che proprio il Verbo è la Sapienza di Dio; d'altra parte troviamo scritto: *Hai fatto ogni cosa con Sapienza* (cf. Sal 103, 24). Dunque, tutte le cose sussistono in lui; nondimeno, essendo Dio, tutte le cose gli sono soggette.

Agostino,
Discorsi 117, 2, 3

La somiglianza del nostro verbo col Verbo

[Il Verbo] è immagine di colui che l'ha generato, lo rivela in tutta la sua completezza, poiché in nulla è separato da lui pur sussistendo perfettamente da sé. Allo stesso modo il nostro verbo è immagine del nostro pensiero in tutta la sua interezza. Ciò che, infatti, pensiamo nel nostro cuore, lo esprimiamo con le parole, e ciò che diciamo è immagine del pensiero che dimora nel cuore. [...] Il nostro cuore è dunque come una sorgente, e il verbo che esprimiamo è come un corso d'acqua che promana da quella sorgente.

Basilio di Cesarea,
Omelia su In principio era il Verbo 16, 3

Il Verbo rivela ciò che è nascosto

Il termine *Verbo* significa anche che le cose nascoste sono state rivelate per mezzo di lui, proprio come i segreti del cuore sono rivelati dalle nostre parole.

Efrem il Siro,
Commento al Diatessarom 1, 2

Il Verbo come pensiero di Dio

Affermano anche che in ebraico la Genesi inizi con le parole: *In principio*

Dio creò per sé il Figlio. Dal momento che, credo, ciò non è certo, ci sono altri argomenti che mi convincono, argomenti che provengono dalla stessa disposizione di Dio, nella quale si trovava prima della fondazione del mondo fino alla generazione del Figlio. Prima di tutte le cose, infatti, Dio era solo, egli era per se stesso mondo, luogo, totalità. Solo in quanto nulla v'era, oltre a lui, al di fuori di lui. Ma a ben vedere, nemmeno allora era davvero solo: aveva con sé la ragione che dimora in lui stesso, la sua ragione. Dio, infatti, è razionale e la ragione fin dal principio è in lui e da lui deriva ogni cosa. Ma questa ragione è il suo stesso intelletto. I Greci la chiamano *logos*, termine con cui indichiamo anche la parola, cosicché ormai è invalso nel nostro uso la traduzione letterale per cui diciamo che *la parola in principio era presso Dio* (Gv 1, 1), benché sia più adeguato ritenere cronologicamente anteriore la ragione, poiché Dio non è in principio dotato di parola, ma è prima del principio dotato di ragione, e poiché la stessa parola, avendo fondamento nella ragione, dimostra che quest'ultima le è anteriore in quanto sua sostanza. [...] Affinché tu possa comprendere più facilmente, o uomo, guardando in te stesso, riconosci che non solo sei stato creato a immagine e somiglianza di Dio da un creatore dotato di ragione, per il fatto che tu stesso possiedi in te, che sei un animale razionale, la ragione, ma anche che sei stato animato dalla sua stessa sostanza. Vedi come ciò si verifica dentro di te, quando in silenzio, grazie alla ragione, discuti con te stesso, quando essa ti viene incontro con la parola a ogni moto del tuo pensiero, a ogni stimolo della tua coscienza. [...] Così, si potrebbe dire, in te la parola è come una seconda persona tramite la quale parli mentre pensi e pensi mentre parli: la parola stessa è altro da te. Ebbene, quanto più compiutamente ciò si verifica in Dio, del quale tu ti consideri a im-

magine e somiglianza, ovvero il fatto che ha in sé la ragione senza parlare e la parola nella ragione? Posso dunque non senza ragione porre come premessa il fatto che anche allora, prima della costituzione dell'universo, non fosse solo, dal momento che aveva con sé la ragione e nella ragione la parola che aveva creato a partire da sé come secondo sé operando dentro se stesso.

Tertulliano,
Contro Prassea 5

L'uso comune delle parole nasconde la loro forza

A forza di parlare, le parole perdono valore: risuonano, passano e perdono valore, e non sembrano altro che parole. C'è però anche nell'uomo una parola che rimane dentro: il suono solo infatti esce dalla bocca. È la parola che viene pronunciata autenticamente nello spirito, quella che tu percepisci attraverso il suono, ma che non si identifica col suono. Quando, ad esempio, io dico: Dio, pronuncio una parola. È una parola tanto breve: tre lettere e due sillabe! Forse che Dio è tutto qui, tre lettere e due sillabe? Quanto è insignificante la parola, altrettanto è grandioso il significato che essa esprime. [...] Che c'è dunque nel tuo cuore quando pensi a una realtà viva, eterna, onnipotente, infinita, ovunque presente, ovunque tutta intera, in nessun modo circoscritta? Quando pensi a queste cose, c'è nel tuo cuore la parola di Dio. Questa parola è, allora, solo quel suono formato da tre lettere e due sillabe? Tutto ciò che si dice passa, è un insieme di suoni, di lettere, di sillabe. Questa parola che risuona, passa: ma ciò che il suono significa è nella mente sia di chi l'ha pronunciata, sia di chi l'ha udita; esso rimane anche quando è cessato il suono.

Agostino,
Commento al Vangelo di san Giovanni 1, 8

La parola che non si disperde

Il Padre genera il Figlio non come la mente sussistente in noi uomini genera parole inconsistenti, che una volta pronunziate si disperdono per l'aria. Del Cristo invece sappiamo che è Parola generata sussistente e vivente nel Padre che la genera in modo ineffabile e sostanziale da sempre, non come la parola proferita dalle nostre labbra che appena pronunciata si disperde. Sta scritto infatti: *In principio era il Verbo, e il Verbo era presso Dio e il Verbo era Dio* (Gv 1, 1). Era il Verbo che da sempre siede alla destra del Padre; il Verbo che comprendendo la volontà dal Padre, la esegui nel creare tutte le cose; il Verbo che discende e ascende, non come la parola che pronunciata non discende per ascendere a noi che l'abbiamo proferita; il Verbo eloquente del Padre, che di sé disse: *Io dico quello che ho visto presso il Padre* (Gv 8, 38); il Verbo che regna sovrano sull'universo che il Padre gli ha dato in potere assoluto.

Cirillo di Gerusalemme,
Le catechesi 11, 10

Il divino verbo creatore del Padre

E di nuovo [gli ariani] mormorano: «Come può il Figlio essere Logos, o il Logos essere immagine di Dio? Le parole e il logos degli uomini, composti di sillabe, non fanno altro che indicare il volere del parlante, e subito cessano e svaniscono». [...] Ma il ragionamento vero li confuta a questo modo. Se discutono di un uomo, conducano procedimenti umani a proposito del suo Logos e del suo figlio; ma se discutono di Dio che ha creato gli uomini, non nutrano pensieri umani, ma diversi e superiori alla natura degli uomini. Quale è colui che genera, tale per necessità deve essere anche colui che è generato, e quale è il padre del logos, tale deve essere anche il suo logos. L'uomo, infat-

ti, che è stato generato nel tempo, genera anch'egli, a sua volta, dei figli nel tempo, e poiché ha avuto origine dal nulla, anche il suo logos e la sua parola cessano e non perdurano. Ma *Dio non è come un uomo* (Gdt 8, 16) ma è colui che è (cf. Es 3, 14) ed è eternamente: per questa ragione il suo Logos è esistente e, come lo splendore con la luce, coesiste eternamente insieme al Padre. Il logos e la parola degli uomini sono composti di sillabe, non vivono né compiono una qualche attività, ma indicano soltanto il pensiero del parlante, quindi escono e passano per non riapparire mai più, dato che non esistevano affatto, prima di essere pronunciati. Per questa ragione il logos e la parola degli uomini non vivono né compiono una qualche attività né sono un uomo: questo avviene, come ho già detto, perché anche l'uomo che li genera ha una natura derivante dal nulla. Il Logos di Dio, al contrario e a differenza di quanto si potrebbe dire, non è proferito, non è costituito da un suono di parole, né il Figlio è ciò che Dio comanda, ma come lo splendore con la luce, è generato, perfetto e derivato da colui che è perfetto. Per questa ragione è Dio anche l'immagine di Dio (*Il Logos* – dice infatti la Scrittura – *era Dio*) mentre le parole e il logos degli uomini non sono capaci di produrre un'attività. Per questa ragione l'uomo non compie delle opere tramite le proprie parole, ma tramite le proprie mani, perché, cioè, queste ultime esistono, mentre le sue parole non hanno reale sussistenza. *Ma la parola di Dio*, come dice l'Apostolo, è viva ed energica e più tagliente di ogni spada a doppio taglio; essa penetra fin nell'intimo dell'anima e dello spirito, delle giunture e delle midolla, discernendo i sentimenti e i pensieri del cuore. Non c'è creatura che resti invisibile di fronte a lei, ma tutte le cose sono nude e scoperte agli occhi di colui al quale renderemo conto (cf. Eb 4, 12-13). Egli è dunque creatore e senza di

lui nulla è stato fatto né poteva essere fatto senza di lui. Non bisogna indagare per quale ragione il Logos di Dio non è come il nostro, poiché, come si è già detto, Dio non è come siamo noi.

Atanasio,
Trattati contro gli ariani 2, 34-36

L'unico Verbo unigenito¹¹

Come poteva esserci in principio un verbo umano, se l'uomo ricevette il principio della sua esistenza solo in seguito? [...] In principio dunque non c'era né un verbo degli uomini, né uno degli angeli, poiché ogni creatura è posteriore al tempo, avendo ricevuto il principio della propria esistenza dal creatore. [...] Suvvia, ascolta degnamente la parola di Dio: ti parla, infatti, dell'Unigenito, e lo chiama Verbo.

Basilio di Cesarea,
Omelia su In principio era il Verbo 16, 3

1. ^{1d} *Il Verbo era presso Dio*

Eternamente immutabile

Non ci fu mai un tempo in cui il Padre fu irrazionale, né un tempo in cui il Padre non fu il Padre.

Gregorio Nazianzeno,
Discorsi 29, 17

Il Figlio è distinto e consustanziale al Padre

Prima ha insegnato che il Verbo era nel principio, ossia in Dio Padre, come abbiamo sottolineato. E poiché l'occhio

della sua mente era luminosissimo, e intuiva, verosimilmente, che sarebbero sorti alcuni a dire, spinti dalla loro ignoranza, che il Padre e il Figlio sono una sola e identica cosa, distinguendo le persone della santa Trinità solo nominalmente, e non ammettendo, invece, che ognuna è una persona distinta, sicché il Padre è veramente il Padre e non il Figlio; e il Figlio è propriamente il Figlio e non il Padre (come oggettivamente noi dobbiamo necessariamente ritenere), si accinge a controbattere anche questa eresia che già serpeggiava in quel tempo, o che egli prevedeva che sarebbe venuta fuori. E perciò, per distruggerla, subito all'espressione: *In principio era il Verbo* aggiunge l'altra: *e il Verbo era presso Dio*, apponendo necessariamente il verbo *era* per definire la sua eterna generazione. Dicendo poi che *il Verbo era presso Dio*, dimostra che il Figlio esiste per se stesso, e che un altro è Dio Padre, presso il quale era il Verbo. Come, infatti, in definitiva, si potrà pensare che ciò che è uno numericamente esista lui stesso presso lo stesso o in se stesso? [...] Il Figlio è consustanziale al Padre e il Padre al Figlio. Perciò essi si incontrano in una somiglianza strettissima, sì da vedere il Padre nel Figlio e il Figlio nel Padre, e l'uno risplende nell'altro, come egli stesso dice in un luogo: *Chi ha visto me ha visto il Padre* (Gv 14, 9); e ancora: *Io sono nel Padre e il Padre in me* (Gv 14, 10).

Cirillo di Alessandria,
Commento al Vangelo di Giovanni 1, 2

Nessun riferimento al Padre e al Figlio

Poi dice *e il Verbo era presso Dio*. A tal punto l'evangelista teme il nostro in-

gegno inesperto, a tal punto teme la nostra mente infantile e ignorante. Non affida ancora al nostro udito l'appellativo di Padre, affinché nessuno di coloro che sono più carnali sentendo la parola Padre si figurino di conseguenza nella sua mente anche una madre. Eppure, in questo prologo non chiama nemmeno il Figlio: sospetta, infatti, la nostra familiarità con la natura inferiore, affinché nessuno sentendo la parola Figlio umanizzi Dio per un'insana congettura suscitata dalle passioni. Per questo motivo, riprendendo il discorso, lo chiama di nuovo Verbo, tentando di spiegare alla tua incredulità questo concetto. Come infatti la tua parola scaturisce dalla tua mente e non si mischia alle tue passioni, così, sentendo nominare il Verbo, non ne intenderai la natura a partire dalle tue passioni.

Gregorio di Nissa,
Contro Eunomio 4, 1

Giovanni mette in guardia chiunque creda che il Verbo sia ingenerato

Il primo *era*, detto del Verbo, indica solo il suo essere eterno: infatti *In principio*, dice, *era il Verbo*. Il secondo *era*, invece, indica il suo essere presso qualcuno. Del resto, poiché l'essere eterno e senza principio è proprio solamente di Dio, questo ha posto in primo luogo. Poi, affinché nessuno, sentendo le parole *in principio era*, sostenesse che il Verbo è anche ingenerato, risolve immediatamente la questione affermando, prima di dire che cosa era, che *era presso Dio*. Inoltre, affinché nessuno pensasse che tale Verbo è un mero suono pronunciato o una semplice locuzione interiore, rimuove il problema con l'aggiunta dell'articolo, come ho già detto, e con questo secondo pre-

dicato. Non dice infatti che egli era «in Dio», ma che *era presso Dio*, mostrandoci la sua eternità in quanto ipostasi.

Giovanni Crisostomo,
Commento al Vangelo di Giovanni 3, 3

Padre e Figlio sono persone distinte

Ma noi confesseremo l'identità della natura in tutti e due, e tutti e due continuano a esistere nella propria esistenza, sicché il Padre è ritenuto veramente Padre, e il Figlio veramente Figlio. In questo modo, annoverato e collocato tra le divine persone anche lo Spirito Santo, la santa Trinità, degna d'essere adorata, avrà la sua pienezza.

Cirillo di Alessandria,
Commento al Vangelo di Giovanni 1, 2

Distinzione delle persone e unità della divinità

Infatti ciò che *era in principio* non è incluso nel tempo, non è preceduto da un principio. Dunque, Ario taccia. Inoltre ciò che *era presso Dio*, non si confonde in una mescolanza, ma si distingue in virtù dell'assoluta perfezione del Verbo che rimane presso il Padre, così che Sabellio deve tacere. *E il Verbo era Dio*. Dunque il Verbo non consiste nell'emissione della parola, ma designa la potenza celeste, così che si confuta Fotino. Poi per il fatto che *era in principio presso Dio* (Gv 1, 2) ci viene insegnata l'unità inseparabile dell'eterna divinità nel Padre e nel Figlio, così che Eunomio deve arrossire.

Ambrogio,
La fede 1, 8, 57¹²

¹¹ Giovanni Crisostomo nota che l'uso dell'articolo nell'espressione «*il Verbo*» distingue questo Verbo da tutti gli altri «verbi».

¹² Cf. *ibid.* 5, 1, 18.

La sapienza era con Dio in principio

Dice, inoltre, riguardo alle parole *In principio creò il cielo e la terra* (Gen 1, 1), che non sbaglierebbe chi identificasse il *principio* con la Sapienza. È detta, infatti, presso uno dei divini coreuti parlare di se stessa in questo modo: *Il Signore mi ha creato come inizio della sua attività, prima di ogni sua opera, nel principio* (Pr 8, 22). Ne consegue in modo del tutto conveniente che tutto ciò che venne alla luce è posteriore alla Sapienza, poiché fu fatto per mezzo suo. Si esamini, poi, se le parole dell'evangelista *In principio era il Verbo e il Verbo era presso Dio e il Verbo era Dio*, si accordino con quelle della Genesi. Bisogna infatti affermare che il principio, da cui germogliò il verissimo Verbo, è il Padre e il Creatore di tutto, nel quale era. Inoltre, le parole *Egli era, in principio, presso Dio* (Gv 1, 2) sembra che intendano significare l'autorità del Verbo, che possedeva presso il Padre e prima della creazione dell'universo, chiamando la sua potestà *principio*. Dunque, il Principio dopo il proprio "principio senza principio", ovvero il Padre, diventa principio degli altri esseri lui stesso, attraverso il quale tutto è stato creato¹³.

Metodio di Olimpo,
Estratti dall'opera *Sulle cose create* 8

1, 1c *Il Verbo era Dio*

Il Verbo è più che l'espressione di un suono

Dirai infatti: «Il Verbo è il suono della voce, la denominazione delle cose e l'espressione dei pensieri [...]». Appartiene alla natura della parola di poter esistere e, dopo essere stata pronunciata, di essere esistita; invece, esiste di fatto solo quan-

do viene ascoltata. In che senso allora *era in principio* quello che non esiste né prima né dopo il tempo? E non so neppure se possa esistere nel tempo, visto che la parola di coloro che parlano non esiste prima che parlino, e dopo che hanno parlato non esisterà più; anzi, nell'atto stesso del parlare, essa alla fine non sarà più ciò che era all'inizio. [...] Difatti, anche se da uditore disattento avevi trascurato la prima frase: *In principio era il Verbo*, cosa ti si chiede con quella successiva: *E il Verbo era presso Dio*? Avevi forse inteso "in Dio" [...]? O forse, nella tua semplicità, ti era sfuggita l'importante distinzione tra "essere in" ed "essere presso"? Si proclama infatti che quello che *era in principio* non era in un altro, ma presso un altro. [...] Bada alla condizione e al nome del Verbo. Dice infatti: *E il Verbo era Dio*. Non è il suono di una voce o l'espressione di un pensiero. Il Verbo qui è una realtà, non un suono; una natura, non un'espressione; è Dio, non qualcosa di inconsistente.

Ilario di Poitiers,
La Trinità 2, 15

La divinità è la proprietà specifica della natura di Cristo

Colui quindi che è Dio, non è altro che Dio. Difatti, quando ascolto *e il Verbo era Dio*, non ascolto solo che la Parola è Dio, ma capisco che si mostra che è Dio. Come prima abbiamo visto, nel caso di Mosè che fa le veci di Dio e degli uomini soprannominati dèi, il nome era stato aggiunto come puro appellativo; qui invece quando si dice *era Dio*, viene indicata la realtà di una sostanza. Il termine "essere" non designa infatti qualcosa di accidentale, ma una realtà che sussiste, un'origine

¹³ Cf. anche Ambrogio, *Lo Spirito Santo* 1, 120, e Basilio di Cesarea, *Omellerie sull'Esamerone* 3, 2.

che permane, la proprietà specifica di una natura.

Ilario di Poitiers,
La Trinità 7, 11

Non c'è bisogno di nessun articolo per affermare la divinità del Verbo

Ebbene, non vedi, dice, che il Padre è nominato con l'aggiunta dell'articolo, mentre il Figlio senza? Che bisogna pensare allora quando l'Apostolo dice *del nostro grande Dio e salvatore Gesù Cristo* (Tt 2, 13) e anche *Dio che è sopra ogni cosa* (Rm 9, 5)? Anche in questi passi si fa menzione del Figlio senza l'articolo. Ma questo accade addirittura per il Padre. Infatti, rivolgendosi ai Filippesi dice: *Egli, pur essendo nella condizione di Dio, non ritenne un privilegio l'essere come Dio* (Fil 2, 6), e ai Romani: *Grazia a voi e pace da Dio, Padre nostro, e dal Signore Gesù Cristo!* (Rm 1, 7). Ma soprattutto sarebbe stato superfluo preporre questo articolo in questo punto, dal momento che prima è stato sempre preposto a «il Verbo». Come anche parlando del Padre dice *Dio è spirito* (Gv 4, 24), non per il fatto che davanti a «Spirito» non c'è l'articolo noi non neghiamo che Dio sia incorporeo; così, anche in questo passo, sebbene davanti a «Figlio» non ci sia l'articolo, non per questo il Figlio è meno Dio. E perché questo? Perché dicendo Dio e poi ancora Dio, non vuole mostrarci una differenza di divinità, ma il contrario. Avendo infatti detto prima *e il Verbo era Dio* affinché nessuno pensasse che la divinità del Figlio è inferiore, aggiunge immediatamente anche gli elementi utili a conoscere questa divinità, richiamando il concetto di eternità: dice, infatti: *Egli era in principio presso Dio* e gli conferisce poi la qualifica di creatore.

Giovanni Crisostomo,
Commento al Vangelo di Giovanni 4, 3

Giovanni previene coloro che negano la divinità del Figlio

L'evangelista, divinamente ispirato, intuì che negli ultimi tempi si sarebbero sollevati alcuni per impugnare la natura dell'Unigenito, e per rinnegare il Signore dal quale erano stati redenti (2 Pt 2, 1): essi avrebbero affermato che il Figlio non è Dio per natura, e non è stato generato da Dio Padre, ma l'avrebbero sbugiardato come figlio spurio e detentore di un falso nome, in quanto era, sì, onorato nominalmente come Figlio e come Dio, ma non lo era affatto realmente. [...] È come se uno insorgesse contro le parole della verità, e si rivolgesse al santo evangelista con queste parole: il Verbo era presso Dio, o caro; lo ammettiamo: crediamo alle tue affermazioni scritte su questo argomento. Ammettiamo pure che il Padre sussista nella propria persona, e così similmente il Figlio: ma secondo quale natura conviene credere che sussista il Verbo? Poiché, il fatto di essere presso Dio non significa necessariamente che abbia la stessa sostanza. E poiché le divine Scritture parlano di un solo Dio, attribuiamo questa realtà solo al Padre, presso il quale era il Verbo. Che cosa, dunque, risponde a queste insinuazioni l'araldo della verità? Non solo: *il Verbo era presso Dio*, ma era anche Dio, affinché, dal fatto che era presso Dio, sia riconosciuto come un'altra persona presso il Padre, e si creda che il Figlio sussiste propriamente e per se stesso; dal fatto poi che è Dio, sia riconosciuto consustanziale, sussistente per se stesso per natura, in quanto Dio lui stesso, e proveniente da Dio. Non è possibile infatti che, mentre da tutti gli uomini è professata una sola divinità, la santa Trinità non risulti di un'unica e identica natura e, in questo modo, non risulti riferita all'unica ragione della divinità. Era, dunque, e non divenne Dio in seguito, ma era già prima, per il fatto che, essendo Dio, necessariamente doveva esistere fin dall'eternità. Infatti, ciò che è nato nel tempo o

fu portato a esistere dal nulla, non potrebbe essere naturalmente Dio. Ma poiché il Verbo di Dio, in virtù di quell'era, ha l'eternità, e, per essere Dio, ha la consustanzialità con il Padre, di quali castighi e pene non bisogna ritenere meritevoli coloro i quali pensano che il Verbo sia, in qualche modo, inferiore o dissimile al Padre?

Cirillo di Alessandria,
Commento al Vangelo di Giovanni 1, 3

Il Verbo di Dio è Yahweh, colui che è

L'anima nostra, dunque, che vuole avvicinarsi a Dio, si elevi dal corpo,

sia sempre unita a quell'Essere sommo, a quel Bene che è divino, che sempre è e che era dal principio ed era presso Dio, cioè il Verbo di Dio. Egli è quell'Essere divino nel quale *viviamo e siamo e ci muoviamo* (At 17, 28). Egli è quello che era in principio, egli è quello che è. *Infatti*, dice, è in voi il Figlio di Dio Gesù Cristo, nel quale *non fu «sì» e «no», ma in lui fu il «sì»* (2 Cor 1, 19). Egli ordinò a Mosè di dire: *Colui che è mi ha mandato* (Es 3, 14).

Ambrogio,
Lettere 29, 14

IL VERBO CREATORE COME VITA E LUCE

*Egli era, in principio, presso Dio:
 tutto è stato fatto per mezzo di^a lui
 e senza di lui nulla è stato fatto di ciò che esiste^b.
 In lui era^c la vita
 e la vita era la luce degli uomini;
 la luce splende nelle tenebre
 e le tenebre non l'hanno vinta (1, 2-5).*

Se il lettore leggesse che *il Verbo era Dio* senza alcun ulteriore chiarimento, potrebbe essere indotto a credere che Giovanni stia contraddicendo la fede in un solo Dio; Gv 1, 2, tuttavia, chiarisce l'eternità e la divinità di quello stesso Verbo, preservando nel contempo la sua distinzione come persona, coeterna con il Padre (Ilario, Crisostomo). Il Verbo non è privo di principio, ma è da sempre coesistente con il suo principio (Teodoro). Giovanni, in effetti, riassume le prime tre proposizioni di 1, 1 in 1, 2 (Origene). Il pronome "egli" impedisce di pensare a un secondo Verbo o divinità (Cirillo di Alessandria). Ci si potrebbe chiedere perché il Verbo non sia qualificato come "Verbo di Dio". Giovanni omette qui la specificazione per mostrare che questo Verbo non è uno in mezzo a molti, ma è il Verbo che racchiude tutte le altre parole, sapienza e verità (Origene). Cristo in quanto Verbo è l'architetto della creazione, è la sapienza che risiede nel cuore del Padre (Prudenzio). Giovanni distingue qui il creatore dalla sua creazione (Teodoro) e si concentra più sul creatore che sulla creazione: in questo modo si muove al di là del resoconto di Mosè nella Genesi per raggiungere il creatore (Crisostomo). Il suo scopo è inoltre mostrare che il Verbo è increato,

^a La preposizione *diá* con il genitivo può assumere valore strumentale, esemplare o efficiente: «Dal suo significato dipende il ruolo del Logos nell'opera della creazione» (R. Infante, *Giovanni*, cit., p. 42).

^b L'interpretazione tradizionale lega l'espressione *hò gégonen* ("[ciò] che è stato fatto") a quel che precede (così la CEI). Il sintagma può essere però connesso anche a quel che segue: "[...] senza di lui nulla è stato fatto. Ciò che è stato fatto in lui era vita". Tale interpunzione è diffusissima soprattutto negli scrittori antenicensi (Teofilo di Alessandria, Ireneo, Tertulliano, Clemente Alessandrino, Origene) ed è accettata in molte edizioni moderne (Nestle-Aland e, fra i commentatori italiani, Zevini). Come nota R. Infante, *Giovanni*, cit., pp. 42-43, la questione va contestualizzata nella controversia ariana.

^c Nel v. 4 diversi testimoni presentano "è" al posto di "era" – un problema che può considerarsi collegato a quello della punteggiatura: «Se si unisce *hò gégonen* a quanto segue [...] invece di *èn* [era] nel v. 4 ci si aspetterebbe *estìn* [è], come è stato fatto nel Sinaitico, nel Claromontano, nella Vetus latina e in molti gnostici e Padri della Chiesa antenicensa» (Infante, *ibid.*). Fra i Padri hanno "è" Ireneo e Clemente Alessandrino; Origene conosce la lezione (cf. *infra*).

poiché esso ha creato tutto. Se il Verbo non è una creatura, allora deve essere consustanziale col Padre, poiché «ogni sostanza che non è Dio è creatura, e quella che non è creatura è Dio» (Agostino). Alcuni pensano erroneamente che il Verbo venga rappresentato come subordinato, essendo solo l'agente della creazione piuttosto che il creatore (Cirillo di Alessandria). L'espressione *per mezzo di lui* serve a evitare che si pensi che il Figlio sia ingenerato (Crisostomo). Non bisogna contrapporre una persona all'altra nell'atto della creazione: la creazione, così come qualsiasi atto di Dio, è un'attività trinitaria (Ambrogio). Giovanni racchiude nella parola "tutto" non solo la creazione delle cose visibili descritte da Mosè, ma anche la creazione delle cose invisibili (Crisostomo). Giovanni specifica la sua prima affermazione *tutto è stato fatto per mezzo di lui* precisando che *senza di lui nulla è stato fatto*, tracciando così la distinzione fra il creatore e il suo compagno entrambi presenti alla creazione (Ilario). Il peccato, la malvagità e il male rientrano nel novero delle cose che sono state fatte senza il Verbo, sono il nulla di cui parla Giovanni, ciò che non è (Origene). Il peccato è nulla poiché viene al mondo senza il Verbo; nulla è quello che noi diventiamo quando commettiamo peccato. Il Verbo, per mezzo del quale tutto è stato fatto, ha desiderato farsi povero per noi (Agostino). Il v. 4 presenta due possibili letture: "Ciò che è stato fatto in lui era vita" (Ilario) oppure semplicemente "in lui era la vita". Alcuni modificano la punteggiatura nello sforzo di provare che lo Spirito Santo è una creatura creata dal Verbo (Crisostomo) o per enfatizzare l'attività creatrice del Verbo alle spese di quella del Padre e dello Spirito (Girolamo). Anche se si segue il testo "ciò che è stato fatto in lui era vita", la frase può essere correttamente intesa come riferita al Figlio: egli dà la vita, che è luce per gli uomini che credono in lui (Origene). "In lui" non va legato a "ciò che è stato fatto". Tutte le cose che sono state create sono vita *in lui*, poiché l'idea di loro era in lui, come un progetto di un oggetto è nella mente di un artigiano, e furono create *per mezzo di lui*, perché egli è l'agente della creazione (Agostino). Il Verbo è fonte di vita, che, per quanto vi si possa attingere, resta inesauribile e rende possibile la nostra risurrezione (Crisostomo). Egli è colui che ci ha dato la vita e, al contempo, ha accettato la nostra morte (Agostino). Quando riceviamo quella vita, essa diventa anche il fondamento della luce della conoscenza (Origene). Il Verbo di Dio non è solo vera luce, ma è anche dispensatore di luce (Cirillo di Alessandria). Il sole può essere presente a una persona cieca, ma ella è assente al sole a causa della propria cecità. Allo stesso modo, i cuori degli stolti sono ciechi di fronte a questa luce (Agostino). Noi non dobbiamo rimanere nella tenebra, convinti che essa sia parte della nostra natura (Origene). Nessuno si può nascondere nelle tenebre sfuggendo alla luce del Signore (Ambrogio). Dio ha sconfitto il Nemico affinché noi ci accostassimo alla luce e diventassimo sue creature (Gregorio Nazianzeno). La tenebra non prevarrà: se Dio è con noi, chi ci può sconfiggere? (Origene). Il testo può anche essere interpretato nel seguente modo: la tenebra non ha compreso la luce poiché non riconosce il Creatore, né riceve i suoi raggi (Cirillo di Alessandria). Per la profonda sapienza che offrono, questi cinque versetti dovrebbero essere scolpiti a lettere d'oro in ogni chiesa (Agostino).

^{1,2} *Egli era, in principio, presso Dio*

Un unico Dio

Ma dico questo con trepidazione e mi emoziono per un linguaggio inusuale.

Ascolto: *E il Verbo era Dio*, e i profeti mi hanno annunciato che c'è un solo Dio. Ma perché la mia trepidazione non si protragga oltre, spiegami, mio pescatore, l'economia di un così grande mistero. E rapporta tutto al Dio unico, senza arrecargli offe-

sa, senza sopprimerlo, senza assoggettarlo al tempo. Dice: *Egli era in principio presso Dio*. Essendo in principio, non è racchiuso nel tempo. Essendo Dio, non ci si riferisce a un semplice suono. Essendo presso Dio, non gli si fa offesa, non gli si sottrae qualcosa. Difatti, non lo si fa scomparire in un altro, e lo si annuncia come presso l'unico Dio ingenerato, da cui proviene come unico Dio generato.

Ilario di Poitiers,
La Trinità 2, 16

La coeternità del Verbo col Padre

Come dunque l'espressione *In principio era il Verbo* mostra la sua eternità, così le parole *Egli era in principio presso Dio* ci rivelano la sua coeternità. Infatti, affinché sentendo le parole *In principio era il Verbo* non si pensasse che è eterno, ma si sospettasse che per un qualche intervallo di tempo e per una durata maggiore la vita del Padre fosse anteriore e si attribuisse un principio all'Unigenito, aggiunge le parole *in principio era presso Dio*: in tal modo è eterno come lo stesso Padre. Il Padre, infatti, non fu mai privo del Figlio, ma Dio fu sempre presso Dio, naturalmente nella propria ipostasi. [...] Avendo infatti detto prima e *il Verbo era Dio* affinché qualcuno non pensasse che la divinità del Figlio è inferiore, aggiunge immediatamente anche gli elementi utili a conoscere questa divinità, richiamando il concetto di eternità: dice, infatti, *egli era in principio presso Dio* e gli conferisce poi la qualifica di creatore. Poiché *tutto è stato fatto per mezzo di lui*.

Giovanni Crisostomo,
Commento al Vangelo di Giovanni 4, 1; 3

L'esistenza e l'eternità del Verbo in quanto Dio

Il nostro sguardo volto all'indietro non coglie nulla di anteriore a quanto è

proprio di Dio, cioè di essere sempre; anche se si prolunga eternamente nello sforzo di comprendere Dio, null'altro incontra se non che Dio è sempre. Quello dunque che ci è stato rivelato attraverso Mosè e che al senso comune non è permesso di intendere diversamente, questo appunto, secondo la testimonianza dei vangeli, è proprio del Dio unigenito, perché *in principio era il Verbo*, ed egli era presso Dio ed era la luce vera, e perché il Dio unigenito è nel grembo del Padre (Gv 1, 18), e Gesù Cristo è Dio sopra tutte le cose (Rm 9, 5). Era dunque ed è, perché proviene da colui che, quello che è, lo è sempre. L'essere poi da lui, cioè l'essere dal Padre, equivale alla nascita. L'essere sempre da colui che è sempre equivale a eternità, un'eternità che non proviene da sé, ma dall'eterno. Dall'eterno non proviene se non l'eterno. Se poi non è eterno, neppure lo è il Padre, che è il principio eterno della generazione.

Ilario di Poitiers,
La Trinità 12, 24-25

Il Verbo è sempre coesistente col suo principio

Qui, dopo aver detto *In principio era*, aggiungendo il nome *il Verbo*, quasi per analogia ha voluto provare che è possibile che qualcosa proceda da altro senza che sia superato da quello da intervallo di tempo [...] e ha dimostrato anche che dice *In principio era* non perché il Verbo fosse privo di principio, ma perché era dall'eternità coesistente con il suo principio.

Teodoro di Mopsuestia,
Commentario al Vangelo di Giovanni 1, 1, 1

Un riepilogo

L'evangelista, dopo averci insegnato tre ordini attraverso tre proposizioni prima menzionate, li ricapitola tutti e

tre in uno solo dicendo *Egli era in principio presso Dio*. Delle tre proposizioni per prima cosa abbiamo appreso in cosa era il Verbo, cioè *in principio*, poi presso chi egli era, cioè *presso Dio*, e infine chi era il Verbo, cioè *Dio*. Dunque, come se ci mostrasse attraverso il pronome *Egli* il Verbo che è il Dio prima menzionato e riunisse in una quarta proposizione le tre *In principio era il Verbo e Il Verbo era presso Dio e il Verbo era Dio*, dice *Egli era in principio presso Dio*.

Origene,
Commento al Vangelo di Giovanni
2, 4, 34-35

«Egli» è un'aggiunta importante

Qui l'evangelista ripete, in qualche modo, sommariamente ciò che è stato detto prima. E quando aggiunge «egli» [gr. *houtos*], sembra che quasi sottolinei: Quello che era in principio, il Verbo cioè che è presso il Padre, quello che è Dio e proviene da Dio, questi, dico, e non altri, è colui di cui mi sono proposto di parlare in questo venerando libro. E sembra che non invano abbia aggiunto quelle parole *Egli era in principio presso Dio*. Poiché infatti ebbe dallo Spirito Santo il dono della conoscenza del futuro, non ignorò, come mi sembra [...] che sarebbero sorti alcuni che [...] insisteranno e sbatteranno la testa, dicendo che uno è il Verbo, quello insito in Dio Padre, e un altro il Figlio, molto simile a quello insito nel Padre, anche lui Verbo, per mezzo del quale Dio fa tutto, sì da intenderlo Verbo del Verbo, immagine dell'immagine e splendore dello splendore. Come se li ascoltasse, mentre predicavano i loro errori, giustamente indignato contro le assurde fandonie di chi le scriveva, il beato evangelista, dopo aver dichiarato in molti modi, e come

conveniva, che il Verbo è uno solo, e veramente da Dio, in Dio e presso Dio, subito aggiunge: *Egli era in principio presso Dio*, cioè come Figlio presso il Padre, essendo in lui insito, come della sua sostanza, lui come Unigenito, non essendoci un secondo.

Cirillo di Alessandria,
Commento al Vangelo di Giovanni 1, 4

Perché Giovanni non ha detto «il Verbo di Dio»¹⁴?

Non ci sarebbe nulla di strano se qualcuno volesse sapere perché non è detto *In principio era il Verbo di Dio e il Verbo di Dio era presso Dio e il Verbo di Dio era Dio*. Ma colui che pone tale questione [...] conseguentemente suppone l'esistenza di più "Verbi" e forse anche di natura diversa, dei quali uno potrebbe essere il Verbo di Dio, uno quello degli angeli, un altro ancora quello degli uomini [...]. Tuttavia, chiunque ammetterà che la verità è una sola: infatti nessuno oserebbe affermare che la verità di Dio sia una, quella degli angeli altra da questa e quella degli uomini diversa ancora, poiché nella natura degli esseri la verità riguardo ciascuno di essi è unica. [...] Ma se una sola è la verità e una sola è la sapienza, allora anche il Verbo che annuncia la verità e la sapienza a coloro che possono accogliere le cose semplici e manifeste sarà uno solo. E certo non affermiamo questo per negare la verità e la sapienza e il fatto che il Verbo è di Dio, ma per mostrare l'utilità dell'aver taciuto l'espressione «di Dio».

Origene,
Commento al Vangelo di Giovanni
2, 4, 37; 39-41

¹⁴ La specificazione "di Dio" è presente in *Ap* 19, 13.

^{1, 3a} *Tutto è stato fatto per mezzo di lui*

Creare nel seno del Padre

Nato dovunque dall'alto del Padre e generato dal Verbo, tuttavia nel seno paterno già operavi come sapienza, / che pronta creò il cielo, la luce e le altre cose (*Pr* 8, 28-30). Tutto questo è stato prodotto dalla potenza del Verbo, perché il Verbo è Dio. / Avviati i secoli e ordinata la condizione dell'universo, il Creatore e Demiurgo rimase però nel seno del Padre (*Gv* 1, 18), / finché dopo una serie di millenni si degnò di intervenire lui stesso nel mondo, da lungo tempo corrotto dal peccato. [...] / Ma Cristo non permise questa strage di popoli caduti. Affinché l'opera del Padre non perisse impunemente / si rivestì di membra mortali. Così, risorgendo con il corpo, avrebbe infranto la catena della morte e ricondotto l'uomo al Padre. / È oggi quel giorno natale, quando l'altissimo creatore si introdusse nel fango, unendo la carne allo spirito con la sua parola.

Prudenzio,
Gli inni quotidiani. Per il giorno di Natale
11, 5-8; 11-13

Il Figlio a confronto con le cose create

Sforzandosi di parlare in modo più chiaro della divinità del Monogenito, ha voluto ancora manifestarne la differenza nei confronti delle realtà create non solo indicandone la dignità ma anche mostrando che quegli non ha assolutamente alcuna comunione di natura con esse. Dice infatti: *Questo era in principio presso Dio, e Tutto per mezzo di lui è stato fatto*. Dicendo in forma dimostrativa *questo*, l'ha opposto a tutto ciò che è stato fatto. Questo – dice – era in principio presso Dio, mentre tutte le creature sono state

fatte per mezzo di lui. E chiaramente *in principio era* ha comparato e opposto *tutto per mezzo di lui è stato fatto*. Quegli non è stato fatto giacché era in principio; queste invece sono state fatte poiché prima non esistevano. Ciò stesso è anche esplicitazione di quanto detto in precedenza: rende manifesto cosa Giovanni abbia voluto intendere con *In principio era*. In altre parole, insinua con chiarezza l'eternità di quello.

Teodoro di Mopsuestia,
Commento al Vangelo di Giovanni 1, 1, 2-3

Giovanni si muove oltre Mosè e la creazione verso il Creatore

Mosè, dando inizio alla storia e alla scrittura del Vecchio Testamento, ci parla delle cose sensibili e le enumera dilungandosi: dice infatti *In principio Dio creò il cielo e la terra* (*Gen* 1, 1), poi aggiunge che fu creata la luce, per secondo il cielo, poi le stelle, gli svariati generi degli esseri viventi e infine (per non essere prolissi passando in rassegna ciascun elemento) tutto il resto. L'evangelista, invece, saltando tutti i passaggi, in una parola comprende queste cose e quelle al di sopra di esse; verosimilmente lo fa perché ciò era ben noto ai suoi ascoltatori, perché voleva affrettarsi verso un concetto più grande e perché dava inizio a tutta la sua opera parlando non delle creature, bensì del Creatore e di colui che le porta alla luce. È per questo motivo che Mosè, benché abbia preso come oggetto la parte più piccola della creazione, dal momento che non ci dice nulla delle potenze invisibili, si dilunga su quelle cose [cioè sulla creazione visibile]; Giovanni, invece, poiché si affretta a raggiungere il Creatore, è naturale che tralasci tutto il resto, sia queste cose create che quelle taciute da Mosè, e comprenda tutto quanto in una sola e

breve espressione: *Tutto fu fatto per mezzo di lui*.

Giovanni Crisostomo,
Commento al Vangelo di Giovanni 5, 1

Il Verbo non fu creato

Venga fuori adesso un qualsiasi infedele ariano a dire che il Verbo di Dio è stato fatto¹⁵. Come è possibile che il Verbo di Dio sia stato fatto, se Dio ha fatto ogni cosa per mezzo del Verbo? Se lo stesso Verbo di Dio è stato fatto, per mezzo di quale altro Verbo è stato fatto? Se tu dici che c'è un Verbo del Verbo, per mezzo del quale quest'ultimo è stato fatto, ebbene, io dico che esso è l'unigenito Figlio di Dio. Se invece tu dici che non esiste Verbo del Verbo, ammetti che non è stato fatto colui per mezzo del quale tutto è stato fatto; poiché non può essersi fatto da se stesso colui per mezzo del quale tutto è stato fatto¹⁶.

Agostino,
Commento al Vangelo di san Giovanni 1, 11

Il Verbo è della stessa sostanza del Padre

E se non è stato fatto, non è creatura; se non è creatura, è consustanziale al Padre. Infatti ogni sostanza che non è Dio è creatura, e quella che non è creatura è Dio¹⁷. Ma, se il Figlio non è della medesima sostanza del Padre, evidentemente è una sostanza creata; ma se è tale, non *tutte le cose furono fatte per mezzo di lui*. Se però *ogni cosa per mezzo di lui fu fatta*, allora *egli è una sola e medesima sostanza con il*

Padre. E perciò non è soltanto Dio ma anche vero Dio.

Agostino,
La Trinità 1, 6, 9

Cristo solo un agente della creazione?

Ma sebbene il santo evangelista affermi che tutto è stato fatto per mezzo di lui, non penso che l'espressione, che si riferisce a lui, sia quasi una possibile offesa per lui. Giacché, per il fatto che si dice che le cose sono state fatte per mezzo di lui, non ne segue, per questo, che si debba ritenerlo come un servo e ministro di un'altra volontà e, in questo modo, non sia ritenuto creatore per sua natura, oppure sembri che egli riceva la potenza di creare da qualcun altro. Anzi, poiché egli solo è la potenza di Dio Padre, fa tutto come Figlio unigenito, anche se cooperano e coesistono con lui il Padre e lo Spirito Santo: tutto cioè viene dal Padre per mezzo del Figlio, nello Spirito Santo. Pensiamo, poi, che il Padre coesiste col Figlio, non perché questi sia impotente a creare qualcosa, ma perché è tutto in lui per l'assoluta identità di natura.

Cirillo di Alessandria,
Commento al Vangelo di Giovanni 1, 5

L'espressione «per mezzo di lui», la generazione di Cristo, la creazione

E così anche Paolo, ispirato da questa grazia dice *perché in lui furono create tutte le cose* (Col 1, 16). [...] Ma se pensi che l'espressione *per mezzo* sia propria di

un essere inferiore, ascolta cosa dice David: *In principio tu hai fondato la terra, i cieli sono opera delle tue mani* (Sal 102, 26). Ciò che viene detto del Padre come creatore, viene detto anche parlando del Figlio. Non l'avrebbe detto se non pensasse a lui come un creatore ma come un sottoposto al creatore. Se allora qui è impiegata l'espressione *per mezzo*, non lo è per nessun altro motivo se non per evitare che si possa pensare che il Figlio è ingenerato. E relativamente al suo titolo di creatore per nulla inferiore a quello del Padre, lui stesso dice: *Come il Padre risuscita i morti e dà la vita, così anche il Figlio dà la vita a chi egli vuole* (Gv 5, 21). Se poi nel Vecchio Testamento si dice: *In principio tu, Signore, hai fondato la terra* (Eb 1, 10; cf. Sal 102, 26), il suo titolo di creatore è fuori dubbio. Ma se tu sostieni che il profeta si riferiva al Padre e che Paolo attribuisce al Figlio ciò che era detto invece del Padre, anche in questo caso si ottiene la stessa conclusione. Infatti Paolo non avrebbe potuto decidere che la stessa espressione convenisse al Figlio, se non avesse creduto con estrema certezza che entrambi fossero degni dello stesso onore.

Giovanni Crisostomo,
Commento al Vangelo di Giovanni 5, 2

Il Figlio non è in alcun modo separato dal Padre

Chi asserisce che il Figlio di Dio è creatore anche degli esseri celesti, sostiene, evidentemente, che nel Figlio sono state fatte tutte le cose nel senso che nella creazione delle opere non si separa affatto il Figlio dal Padre, ma, al contrario, lo si congiunge al Padre¹⁸.

Ambrogio,
Lo Spirito Santo 3, 11, 83

^{1,3b} *Senza di lui nulla è stato fatto*

Tutto, ovvero il visibile e l'invisibile

Affinché tu non pensi che Giovanni si riferisca solo a ciò di cui parla Mosè, aggiunge *e senza di lui nulla è stato fatto di ciò che esiste*, ovvero che degli esseri creati, siano essi visibili o intelleggibili, niente venne alla luce senza la potenza del Figlio.

Giovanni Crisostomo,
Commento al Vangelo di Giovanni 5, 1

Distinzione tra chi crea e chi interviene nella creazione

L'affermazione che *tutte le cose sono state fatte per mezzo di lui* non ha limiti. È ingenerato colui che non è stato fatto da nessuno, e c'è anche colui che è stato generato dall'ingenerato. Dicendo *tutte le cose*, non si ammette eccezione e non si lascia nulla che sia al di fuori. Ma mentre osiamo dire che nulla è al di fuori – o forse ci sforziamo di dirlo –, vienici incontro: *E senza di lui nulla è stato fatto*. Ti sei riferito al Creatore, quando hai proclamato che ha un compagno. Quando dici che nulla è stato fatto senza di lui, io intendo che non è solo; uno infatti è colui per mezzo del quale tutto è stato fatto, un altro è colui senza il quale nulla è stato fatto. Quando si parla dell'uno e dell'altro, si riconosce un'allusione sia a colui che interviene sia a colui che propriamente agisce.

Ma mentre mi sentivo turbato circa il Creatore, che è uno e ingenerato, come se dicendo "tutte le cose" tu non lo tenessi fuori, hai dissipato il mio timore dicendo: *E senza di lui nulla è stato fatto*. C'è dunque qualcosa che è stato fatto per mezzo di un altro, il quale tuttavia non è stato fatto senza di lui, e se qualcosa è stato fatto

¹⁵ Si vedano anche a tal proposito le obiezioni di Ambrogio, *La fede* 1, 14, 88.

¹⁶ Sullo Spirito "non creato" si veda più avanti il commento del Crisostomo a *Gv* 1, 4.

¹⁷ Agostino postula qui la dottrina teistica delle due sostanze, quella infinita e quella finita, in opposizione al postulato panteistico secondo cui esiste una sola sostanza, quella infinita.

¹⁸ Si veda anche Ambrogio, *Esamerone* 1, 29, e Agostino, *Discorsi* 52, 4.

per mezzo di un altro, benché non senza di lui, non tutto è stato fatto per mezzo di lui. Altro è l'aver fatto, altro è l'essere intervenuto presso chi ha fatto. Su questo punto, o mio pescatore, come negli altri casi, non ho nulla di mio da dire. Da parte tua devi dare subito una risposta: *Tutte le cose sono state fatte per mezzo di lui*. D'accordo. L'Apostolo infatti ha insegnato: *Le cose visibili e invisibili, i Troni, le Dominazioni, i Principati, le Potestà, tutto fu fatto per mezzo di lui e in lui* (Col 1, 16)¹⁹.

Ilario di Poitiers,
La Trinità 2, 18-19

Creato non solo per mezzo ma anche dal Verbo

Vediamo, dunque, per quale motivo sia aggiunta l'espressione *E senza di lui nulla è stato fatto*. A qualcuno potrebbe sembrare superfluo trovare *Senza di lui nulla è stato fatto* posto di seguito a *Tutto fu fatto per mezzo di lui*. Se infatti qualsiasi cosa è stata fatta "per mezzo del Verbo", niente è stato fatto "senza il Verbo". Non consegue certo al fatto che senza il Verbo nulla è stato creato il fatto che tutto è stato creato per mezzo del Verbo: è possibile, infatti, che, poiché nulla è stato fatto senza il Verbo, non solo tutto sia stato fatto "per mezzo" del Verbo, ma anche che qualcosa sia stato fatto "dal" Verbo. Bisogna pertanto sapere com'è necessario intendere le espressioni "tutto" e "niente". Infatti, è possibile che senza una chiarificazione del significato di entrambe le parole si capisca che, se tutto è stato fatto per mezzo del Verbo, di questo "tutto" fanno parte anche il male e ogni manifestazione del peccato e le azioni malvagie, poiché appunto tutto è stato fatto per mezzo di lui. Ma ciò è una menzogna. Infatti, non è assurdo

che tutte le creature siano state fatte per mezzo del Verbo, [...] ma non è possibile che lo siano anche i peccati e le malvagità.

Origene,
Commento al Vangelo di Giovanni
2, 13, 91-92

"Non essere" e "nulla" sono sinonimi

Per quanto riguarda i significati di "nulla" e di "non essere", sembrerà che siano sinonimi, poiché il "non essere" potrebbe essere detto "nulla", e "nulla" potrebbe essere detto "non essere". Ebbene, l'Apostolo chiaramente riferisce l'espressione "le cose che non sono" non a ciò che non si trova in nessun luogo, ma a ciò che è malvagio, identificando "ciò che non è" con il male, dal momento che dice: *Chiamata all'esistenza le cose che non esistono* (Rm 4, 17). [...] Abbiamo detto prima che "non essere" e "nulla" sono sinonimi, perciò "coloro che non sono" sono "nulla", e ogni malvagità è "nulla", perché appunto si trova nella condizione di "non essere", ed essendo chiamata "nulla" è stata fatta senza il Verbo e non è compresa nel "tutto". Per quanto è possibile ho tentato di determinare cosa sia il "tutto" fatto per mezzo del Verbo e cosa sia stato fatto senza di lui, ovvero "ciò che non è" in alcun modo e per questo motivo è detto "nulla".

Origene,
Commento al Vangelo di Giovanni
2, 13, 94; 99

Gli uomini diventano "nulla" quando commettono peccato

Intanto, il peccato non fu fatto per mezzo di lui; ed è chiaro che il peccato è nulla, e a nulla si riducono gli uomini

quando peccano. Così l'idolo non fu fatto per mezzo del Verbo; possiede una qualche forma umana, ma soltanto l'uomo fu fatto per mezzo del Verbo. La forma umana dell'idolo, invece, non fu fatta per mezzo del Verbo. E sta scritto: *Sappiamo che l'idolo è nulla* (1 Cor 8, 4). Queste cose, dunque, non sono state fatte per mezzo del Verbo. Invece, tutto ciò che è secondo natura è stato fatto, senza eccezione alcuna. Tutti gli astri che sono in cielo, tutto ciò che risplende lassù, tutto ciò che vola sotto il cielo, tutto ciò che si muove nell'universo: ogni creatura, senza eccezione è stata fatta. In breve e più chiaramente perché comprendiate meglio, per mezzo del Verbo è stato fatto tutto, dagli angeli al più piccolo verme.

Agostino,
Commento al Vangelo di san Giovanni 1, 13

Cristo, creatore di tutto, è il modello della vera povertà

Abbiamo ora trovato il vero povero, abbiamo trovato il pio umile, che non confida in se stesso, il povero vero, membro di quel Povero che per noi è divenuto povero pur essendo ricco. Guarda il nostro Ricco, che per noi *da ricco che era, si è fatto povero* (2 Cor 8, 9). Vedilo ricco: *Tutto è stato fatto per mezzo di lui e senza di lui nulla è stato fatto di ciò che esiste*. È più creare l'oro che possederlo. Tu sei ricco di oro, argento, bestiame, famiglia, terreni, frutti: ma queste cose non te le sei potute creare tu. Guarda il [vero] ricco: *Tutto è stato fatto per mezzo di lui*. Vedilo povero: *il Verbo si fece carne e venne ad abitare in mezzo a noi* (Gv 1, 14). Chi potrà pensare adeguatamente alle sue ricchezze: come le produca, lui che non diviene; come le crei,

lui che è increato; come dia ad esse una forma, lui che non ha forma; come le faccia mutevoli, lui immutabile; come le faccia temporali, lui eterno? Chi può pensare adeguatamente alle sue ricchezze? Pensiamo piuttosto alla sua povertà, affinché a noi, poveri, sia dato comprendere almeno questa²⁰.

Agostino,
Discorsi 14, 9

1, 4a La vita

In lui e per mezzo di lui

Poiché tutto è stato fatto per mezzo di lui, vieni in aiuto e racconta che cosa è stato fatto non senza di lui²¹. *Quello che è stato fatto in lui, è vita* (Gv 1, 3-4). Pertanto, quello che è stato fatto non senza di lui, è stato fatto in lui, perché quello che è stato fatto in lui, è stato fatto anche per mezzo di lui. Tutto infatti è stato creato per mezzo di lui e in lui (Col 1, 16). In lui tutto è stato creato, perché egli nasceva come Dio creatore. Ma anche per questa ragione quanto è stato fatto in lui, è stato fatto non senza di lui, per il fatto cioè che, nascendo come Dio, egli era la vita; e chi era la vita non poteva diventare vita dopo la nascita. In lui infatti l'essere nato e quanto ha ricevuto dopo la nascita non differiscono tra di loro. Non c'è un tempo intermedio tra la nascita e la crescita. Ma nessuna delle cose che erano fatte in lui era stata fatta senza di lui; quello in cui erano fatte è vita, e Dio, che è nato da Dio, non fu reso tale dopo la nascita, ma fu tale nell'atto stesso di nascere. Nascendo infatti vivente da vivente, vero da vero, perfetto da perfetto, egli è nato non senza il potere proprio della sua nascita, ma sapeva di esse-

¹⁹ Si veda anche *infra* il commento a Gv 1, 4, dove Ilario prosegue la sua argomentazione, e Cirillo di Gerusalemme, *Le catechesi* 11, 21

²⁰ Sulla povertà di Cristo in relazione a questo passaggio giovanneo si vedano anche i discorsi 265/E, 2 e 239, 6.

²¹ Si veda anche *supra* l'argomentazione di Ilario a Gv 1, 3b.

re Dio nell'atto stesso del suo nascere Dio da Dio.

Ilario di Poitiers,
La Trinità 2, 20

Lo Spirito non è compreso tra le cose create

Infatti non aggiungiamo il punto fermo dopo la parola *nulla*, come fanno gli eretici. Costoro, infatti, con l'intenzione di annoverare lo Spirito tra le cose create leggono *Ciò che fu fatto, in lui era la vita*. Ma così il passo non può essere compreso. In primo luogo perché non era il momento di nominare qui lo Spirito [...]. Ma ammettiamo momentaneamente la loro lettura, cosicché ci apparirà ancor più chiara la sua assurdità: *Ciò che fu fatto, in lui era la vita*. Sostengono essi che *la vita* è lo Spirito. Ma questa stessa vita si trova a essere chiamata qui anche *luce*: continua, infatti, e *la vita era la luce degli uomini*. Dunque, stando alla loro interpretazione, qui per *luce degli uomini* si intende lo Spirito. [...] Tuttavia, ciò che all'inizio aveva chiamato Verbo, viene poi chiamato di volta in volta Dio, vita e luce. [...] Se dunque il Verbo è la vita, e questo stesso Verbo e la vita si fecero carne [...] allora è lo Spirito a essersi fatto carne, e non il Figlio. [...] Quindi, abbandonata questa interpretazione, accostiamoci a una lettura e a un'interpretazione consuete. Cosa prevede essa? Che si faccia una pausa dopo *ciò che fu fatto*, e che la frase seguente abbia inizio dalle parole *In lui era la vita*, che significano *Tutto è stato fatto per mezzo di lui e senza di lui nulla è stato fatto*. In altre parole, dice, se qualcosa è stato fatto, non è stato fatto senza di lui. Vedi, dunque, come con una piccola aggiunta l'evangelista abbia corretto quelle assurdità che deformano la verità? Infatti con le parole *senza di*

lui nulla è stato fatto e poi con le seguenti *di ciò che fu fatto* si intendono certo gli esseri intellegibili, ma si esclude lo Spirito. [...] Poiché lo Spirito è increato. Vedi l'esattezza di questa dottrina?

Giovanni Crisostomo,
Commento al Vangelo di Giovanni 5, 1-2

La Trinità è coinvolta nella creazione

Devo dire che molti leggono male questa frase. Dicono: tutto ciò che è stato creato era vita in lui. La punteggiatura invece va messa così: ogni cosa è stata fatta per mezzo di lui e di tutto il creato nulla è stato fatto senza di lui. Il senso è questo: ciò che esiste senza di lui vuol dire che non è stato creato. [...] Ma se tutto è stato fatto per mezzo di lui, allora il Padre non c'entra, non c'entra lo Spirito Santo. La creazione dunque apparterebbe soltanto al Figlio? È appunto per questo che dopo aver detto *tutto è stato fatto per mezzo di lui*, per non escludere dalla creazione né lo Spirito Santo né il Padre ha aggiunto: *e senza di lui nulla è stato fatto di ciò che esiste*. Quando si dice che senza di lui nulla è stato fatto, si vuol far capire che un altro l'ha fatto ma che non l'ha fatto senza di questi.

Girolamo,
Omelia sul Vangelo di Giovanni 1, 1-14

Il Verbo, vita e luce per gli uomini

Se il Salvatore è alcune cose per altri, ma forse alcune per sé e per nessun altro [...] poiché è vita fatta nel Verbo, è necessario investigare se egli sia vita per sé e per altri o [solo] per altri, e se per altri, chi siano essi. [...] In quanto vita, il Salvatore dovrebbe esserlo non per sé, ma per gli altri uomini, dei quali è anche lu-

²² Girolamo prosegue, poi, concludendo in accordo con gli altri Padri che lo Spirito è increato.

ce. Questa vita si aggiunge al Verbo e, dopo essergli aggiunta, ne diviene inseparabile. Bisogna, infatti, che il Verbo che purifica l'anima preesista all'anima stessa, affinché, una volta rimossa ogni sua mortalità e debolezza, la vita incontaminata attraverso il Verbo e la purificazione che si ottiene attraverso di lui si ingeneri in chiunque si renda capace di accogliere il Verbo in quanto Dio. Si osservi, poi, [...] che il Verbo non fu fatto *in principio*, dal momento che non ci fu un tempo in cui il principio era senza Verbo, e perciò è scritto *In principio era il Verbo* (Gv 1, 1), mentre la vita non era nel Verbo; la vita, invece, fu fatta poiché *la vita era la luce degli uomini*. Quando, infatti, non c'era ancora l'uomo, nemmeno c'era *la luce degli uomini*, se si intende la luce degli uomini in relazione agli uomini. [...] Alcuni manoscritti, poi, presentano la lezione, forse non proprio da rigettare: "ciò che fu fatto in lui è la vita". Se *la vita* è la stessa cosa che *la luce degli uomini*, nessuno che si trova nelle tenebre vive e nessuno che vive è nelle tenebre, ma chiunque vive si trova anche nella luce e chiunque è nella luce vive.

Origene,
Commento al Vangelo di Giovanni
2, 18; 128-129; 132

Tutto è vita in lui

Ma in che modo tutto fu fatto per mezzo di lui? *Ciò che fu fatto, in lui è vita* (cf. Gv 1, 3-4). Si potrebbe anche dire: *Ciò che in lui fu fatto, è vita*. Seguendo questa punteggiatura, risulta che tutto ciò che esiste è vita. E in verità, quale cosa non è stata creata in lui? Egli è, infatti, la sapienza di Dio, di cui sta scritto in un salmo: *Tutto hai fatto nella tua sapienza* (Sal 104, 24). Se, dunque, Cristo è la sapienza di Dio, e il salmo dice: *Tutto hai fatto nella tua sapienza*, ogni cosa allora

è stata in lui, così come ogni cosa è stata fatta per mezzo di lui. Se tutto, fratelli carissimi, è stato fatto in lui, e se tutto ciò che è stato fatto in lui è vita, allora anche la terra è vita, anche il legno è vita. Sì, diciamo che il legno è vita, ma intendendo il legno della croce, dal quale abbiamo ricevuto la vita. Dunque, anche la pietra sarebbe vita? Ma è sbagliato intendere così [...]. Ebbene, non lasciarti ingannare, segui questa punteggiatura: *Ciò che fu fatto; qui pausa, e poi continua: in lui è vita*. Che cosa vuol dire? La terra è stata creata, ma questa terra creata non è la vita. È che nella sapienza stessa esiste spiritualmente una certa idea secondo cui fu fatta la terra: questa idea è vita. Cercherò di farmi capire meglio che posso alla carità vostra. Un artigiano si mette a fare un armadio. Ma prima l'armadio egli ce l'ha nella mente: se egli prima di fabbricarlo non ne avesse l'idea nella mente, come potrebbe costruirlo? Naturalmente l'armadio che è nella mente dell'artigiano, non è precisamente quello che poi noi vediamo coi nostri occhi. Nella mente c'è l'opera in maniera invisibile e soltanto una volta realizzata sarà visibile. Quando l'armadio sarà costruito, cesserà forse per questo di esistere nella mente? No, l'idea è stata realizzata nell'opera, ma rimane nella mente del costruttore. L'armadio potrà anche marcire, e dall'idea che è nella mente se ne potrà fabbricare un altro. Considerate, dunque, l'armadio come idea e l'armadio come opera eseguita. L'armadio fabbricato non è vita, ma l'armadio come idea è vita, essendo viva l'anima dell'artefice nella quale esistono tutte queste cose, prima che vengano alla luce. Altrettanto si può dire, fratelli carissimi, della sapienza di Dio, per mezzo della quale sono state fatte tutte le cose: come mente creatrice, essa le possiede tutte ancora prima che siano realizzate; di conseguenza quanto è stato fatto per mezzo di quella idea creatrice, non

tutto è vita, ma tutto ciò che è stato fatto è vita in lui.

Agostino,
Commento al Vangelo di san Giovanni
1, 16-17

La sorgente della vita

Parlando della creazione Giovanni dice: *Tutto è stato fatto per mezzo di lui e senza di lui nulla è stato fatto di ciò che esiste*. Poi prosegue dicendo relativamente alla provvidenza: *In lui era la vita*. E infatti proprio perché nessuno dubitasse che per mezzo di lui fossero state fatte così tante e così grandi cose aggiunge: *In lui era la vita*. Come, dunque, per quanto si attinga alla fonte che genera gli abissi non la si diminuisca affatto, così è anche per la potenza creatrice dell'Unigenito: quanto tu possa pensare che è stato condotto alla luce e creato per mezzo di essa, tutto ciò non la renderà mai inferiore. Anzi, per usare un esempio più adatto, mi servirò del paragone con la luce, che lo stesso evangelista aggiunge subito dopo: *e la vita era la luce*. Come dunque la luce, per quanto possa illuminare migliaia di esseri, non perde niente del proprio splendore, così anche Dio, sia prima che dopo la creazione, rimane completo, non perde nulla della sua essenza né si affatica per il molto operare, ma anche qualora dovesse generare migliaia di tali universi, e quand'anche ne dovesse generare infiniti, egli rimarrebbe sufficiente per tutti essi e non solo per crearli, ma anche per governarli dopo la loro creazione. In questo passo, infatti, la parola *vita* non si riferisce solo alla creazione, ma anche alla provvidenza che la creazione stessa fa sussistere.

Giovanni Crisostomo,
Commento al Vangelo di Giovanni 5, 3

Accenni alla risurrezione

Giovanni ci preannuncia anche la dottrina della risurrezione e dà inizio al-

la proclamazione di queste mirabili realtà. Se, infatti, la vita viene in mezzo a noi, il potere della morte viene annientato, e se la luce splende su di noi, allora non ci sono più le tenebre, ma la vita rimane stabilmente con noi e la morte non può sopraffarla. Cioè ciò che è detto del Padre, potrebbe essere detto anche del Signore: *In lui infatti viviamo, ci muoviamo ed esistiamo* (At 17, 28). Lo stesso dichiara anche Paolo, dicendo: *Tutte le cose sono state create per mezzo di lui e tutte in lui sussistono* (Col 1, 16-17). Per questo motivo lo chiama *radice e fondamento*.

Giovanni Crisostomo,
Commento al Vangelo di Giovanni 5, 3

^{1, 4b} La vita era la luce

Lui vita per noi, noi morte per lui

In che modo infatti noi abbiamo acquistato la vita, e perché lui ha subito la morte? Posa lo sguardo su di lui. *In principio era il Verbo, e il Verbo era presso Dio e il Verbo era Dio* (Gv 1, 1). Cerca in lui uno spazio per la morte. Dove? In forza di che? In che maniera egli era il Verbo, Verbo presso Dio, Verbo Dio? Se trovi in lui la carne e il sangue, vi troverai anche lo spazio per la morte. Orbene, su di lui Verbo come poté prevalere la morte? E a noi, uomini di questa terra, mortali, corruttibili, peccatori, come poté pervenire la vita? Lui non aveva possibilità di morire, noi di vivere; ma ecco che egli volle assumere la morte da noi per darci la vita, che apparteneva a lui. In che modo egli prese da noi la morte? *Il Verbo si fece carne e venne ad abitare in mezzo a noi* (Gv 1, 14). Prese da noi ciò che avrebbe offerto per noi. E come a noi ne derivò la vita? *E la vita era la luce degli uomini*. Lui vita per noi, noi morte per lui.

Agostino,
Discorsi 232, 5

Vita come illuminazione

Non lasciamo inosservato che, pur essendo possibile scrivere: "Ciò che fu fatto in lui era la luce degli uomini, e la luce degli uomini era la vita", l'evangelista ha invertito i termini: prepone, infatti, "la vita" a "la luce degli uomini", sebbene "vita" e "luce degli uomini" siano la stessa cosa [...]. Cerchiamo allora il motivo per cui non si dice che il Verbo era la luce degli uomini, bensì la vita, creata nel Verbo. [...] La vita che si menziona qui non è quella degli esseri razionali e irrazionali, ma quella che si aggiunge al Verbo, una volta che questi abbia raggiunto in noi la sua pienezza, dal momento che essa partecipa del primo Verbo. Noi prendiamo parte a questa vita la prima volta nel momento in cui ci distacciamo da quella che ha l'apparenza di vita, ma non la realtà, e desideriamo accogliere la vita vera. È questa vita che, una volta venuta in noi, diviene anche fondamento della luce di conoscenza. E forse questa vita è luce in potenza e non in atto per quelli che non cercano di acquisire con precisione gli elementi della conoscenza, ma sia invece per gli altri luce in atto.

Origene,
Commento al Vangelo di Giovanni
2, 153; 156-157

^{1, 5a} La luce splende nelle tenebre

La luce e il datore della luce

Necessariamente il sapientissimo evangelista si accinge a spiegare, a questo punto, ciò che ha insegnato precedentemente. [...] Il Verbo di Dio è sì veramente luce, non però dispensatore di luce per tutti, ma per quelli ai quali vuole comunicare la luce della conoscenza.

Cirillo di Alessandria,
Commento al Vangelo di Giovanni 1, 7

Un cieco non è in grado di vedere la luce del sole

Ma i cuori degli stolti non sono ancora in grado di accogliere questa luce, perché il peso dei peccati impedisce loro di vederla. Non pensino costoro che la luce non c'è, solo perché essi non riescono a vederla. È che a causa dei peccati essi sono tenebre [...]. Immaginate, fratelli, un cieco in pieno sole: il sole è presente a lui, ma lui è assente al sole. Così è degli stolti, dei malvagi, degli iniqui: il loro cuore è cieco; la sapienza è lì presente, ma trovandosi di fronte un cieco, per gli occhi di costui è come se essa non ci fosse; non perché la sapienza non sia presente a lui, ma è lui che è assente. Che deve fare allora quest'uomo? Purifichi l'occhio con cui potrà vedere Dio (cf. Mt 5, 8).

Agostino,
Commento al Vangelo di san Giovanni 1, 19

Le tenebre non sono una parte irrevocabile della nostra natura

Tuttavia le tenebre degli uomini non sono tali per natura: Paolo dice, infatti: *Un tempo eravate tenebra, ora siete luce nel Signore* (Ef 5, 8), soprattutto se ormai ci chiamiamo santi e spirituali. Come Paolo pur essendo tenebra fu capace di diventare luce nel Signore, così è per chiunque sia tenebra.

Origene,
Commento al Vangelo di Giovanni 2, 134

^{1, 5b} Le tenebre non l'hanno vinta

L'oscurità non offre riparo dalla luce

È stolto dunque chi pensa di essere sicuro nelle tenebre, perché non può evitare *la luce che risplende nelle tenebre, e le tenebre non la comprendono*. Pertanto

vien preso come uno schiavo fuggitivo e un mercenario infedele e viene riconosciuto prima che riesca a nascondersi, perché, ancor prima di farne ricerca, tutto è noto al Signore, non solo ciò che è accaduto, ma anche ciò che dovrà accadere.

Ambrogio,
Le rimostranze di Giobbe e di Davide 1, 3, 6

La luce è perseguitata dalle tenebre

La luce splende nelle tenebre, cioè in questa vita e in questa povera carne; essa è perseguitata dalla tenebra, ma non è afferrata²³, intendo dire dalla potenza del Nemico, che balzò con impudenza su colui che sembrava Adamo, si scontrò con Dio e fu sconfitto, affinché noi, deposta la tenebra, ci accostassimo alla luce e poi diventassimo luce perfetta, generazione della luce perfetta²⁴.

Gregorio Nazianzeno,
Discorsi 39, 2

Le tenebre partono all'attacco

Cristo, per i suoi benefici a favore degli uomini, ha preso su di sé le nostre tenebre, affinché con la sua potenza annientasse la nostra morte (cf. *2 Tm* 1, 10) e dissolvesse le tenebre nella nostra anima, perché si compisse ciò che è detto dal profeta Isaia: *Il popolo che giaceva nelle tenebre ha visto una grande luce* (*Is* 9, 1; *Mt* 4, 16). Questa luce, che è stata fatta nel Verbo, è anche vita, *splende nelle tenebre* delle nostre anime e ha preso dimora dove erano i reggitori di questo mondo di tenebre (cf. *Ef* 6, 12), i quali nella lotta contro il genere umano tentano di sottomettere alle tenebre coloro che non si sforzano in alcun modo di opporsi loro per essere chia-

²³ Cf. Gregorio di Nissa, *Contro Eunomio* 13, 3, dove si dice che le tenebre non sono in grado di accostarsi alla luce.

²⁴ Cf. Gregorio di Nissa, *Sulla verginità* 11.

mati, una volta che siano stati illuminati, *figli della luce* (cf. *Gv* 12, 36). Splendendo, dunque, nelle tenebre questa luce ne è perseguitata, ma non afferrata. [...] Che le tenebre abbiano perseguitato la luce, è chiaro dalle sofferenze subite dal Salvatore e da coloro che hanno accolto i suoi insegnamenti, i suoi figli, dal momento che le tenebre operano contro i figli della luce e vogliono scacciare dagli uomini la luce. Ma poiché *Dio è con noi*, nessuno, pur volendolo, potrà nulla *contro di noi* (cf. *Rm* 8, 31). [...] Sono due i modi in cui le tenebre non hanno afferrato la luce: da un lato sono state lasciate indietro e non hanno potuto in alcun modo, a causa della propria lentezza, stare al seguito della rapidità della corsa della luce, dall'altro la luce ha voluto tendere, da qualche parte, un agguato alle tenebre e ne ha atteso l'arrivo, cosicché le tenebre, accostatesi alla luce, ne sono state dissolte.

Origene,
Commento al Vangelo di Giovanni
2, 166-170

Le tenebre non possono comprendere la luce

Chiama poi tenebre la natura che ha assolutamente bisogno di luce, ossia tutte le creature. [...] Poiché la natura delle creature, che non produce nulla da sé, ha il suo essere e la sua essenza dal Creatore, giustamente sente dirsi *Che cosa possiedi che tu non l'abbia ricevuto?* (*1 Cor* 4, 7). Poiché, oltre al resto, ha anche la luce, avuta da Dio, la riceve appunto perché non ce l'ha. Ma ciò che non ha la luce da se stesso, come è possibile che non sia l'opposto? Come non sarà chiamato tenebra? È una logica, anzi necessaria conseguenza che le creature sono tenebre,

mentre il Verbo di Dio è luce, perché egli risplende nelle tenebre. Se infatti la natura delle creature riceve, per partecipazione, il Verbo come luce, ossia in quanto è luce, essa lo riceve, conseguentemente, in quanto è tenebra. E in essa il Figlio splende come la luce nelle tenebre, sebbene le tenebre non conoscano la luce. Questo infatti significano le parole "le tenebre non l'hanno compresa". Il Verbo di Dio, infatti, illumina tutti quelli che sono capaci di essere illuminati e, in genere, tutte le creature che hanno la natura capace di essere illuminata. Ma è ignorato dalle tenebre. La natura ragionevole che è in terra, cioè l'uomo, talvolta ha adorato la creatura al posto del Creatore. «Non compresero la luce»: infatti, non riconobbero il Creatore, fonte della scienza, principio dell'intelligenza e radice della conoscenza. Hanno

tuttavia la luce per bontà di Dio e hanno la forza dell'intelligenza innata, in un certo modo, fin dalla stessa nascita.

Cirillo di Alessandria,
Commento al Vangelo di Giovanni 1, 7

Il prologo dovrebbe essere inciso in caratteri d'oro in tutte le chiese

È l'inizio del santo vangelo che ha il nome di Giovanni. Un platonico, come ho udito frequentemente dire dal santo vecchio Simpliciano, che poi resse la chiesa di Milano come vescovo, affermava che si doveva scrivere in lettere d'oro ed esporlo presso tutte le chiese in luoghi facilmente visibili.

Agostino,
La città di Dio 10, 29, 2

GIOVANNI TESTIMONE DELLA LUCE

Venne un uomo mandato^a da Dio:
il suo nome era Giovanni.
Egli venne come testimone
per dare testimonianza alla luce,
perché tutti credessero per mezzo di lui.
Non era lui la luce,
ma doveva dare testimonianza alla luce.
Veniva nel mondo la luce vera,
quella che illumina ogni uomo^b (1, 6-9).

Dio manda un uomo, non un angelo o un essere celeste, per testimoniare l'umanità di suo Figlio (Agostino). Quest'uomo, Giovanni Battista, non fu solo un profeta, ma anche un apostolo: non solo profetizzò la venuta del Figlio, ma lo vide e convinse molti a credere in lui (Ireneo). È stato mandato in qualità di apostolo e profeta: cioè ha ricevuto l'autorità del Signore (Girolamo). Giovanni era la voce di Cristo, il quale, a sua volta, è il Verbo del Padre (Origene). L'evangelista ricorre alla testimonianza di Giovanni Battista in modo tale che il suo racconto sia confermato da due o tre testimoni, come vuole la Legge (Cirillo). I miracoli di Cristo possono perdere la loro forza di persuasione con lo scorrere del tempo, ma la parola resta: per questo è importante che la testimonianza di Giovanni e di coloro che lo precedettero si sia aggiunta ai miracoli di Gesù (Origene). Giovanni fu testimone di Cristo, non perché Cristo avesse bisogno della testimonianza, ma perché "tutti credessero per mezzo di lui" dopo aver ascoltato una voce con cui potevano identificarsi (Crisostomo). Il Battista fu testimone e precursore della luce – una luce di cui hanno disperato bisogno gli uomini che abitano nelle tenebre (Origene). Il Figlio è la vera luce che illumina ogni uomo ed è il Verbo per mezzo del quale il mondo venne creato (Atanasio). Giovanni, però, è solo una lampada, Cristo è luce inestinguibile (Agostino). Questa luce illumina chiunque venga al mondo; se qualcuno non vede tale luce, è perché chiude i propri occhi ad essa, ed è colpevole della propria cecità (Crisostomo). Coloro che vedono davvero sono illuminati dalla partecipazione in quella luce, che splendette al momento della creazione come luce increata

^a *Apēstalménos* ("mandato") deriva dal verbo *apostéllō*, connesso etimologicamente al termine "apostolo" (cf. le riflessioni di Ireneo e Girolamo sotto riportate). Nel Vangelo di Giovanni il verbo è spesso impiegato anche per l'invio del Figlio.

^b La maggior parte degli interpreti moderni, legando *erchómenon* (participio presente del verbo *erchomai*, "venire") a *ên* ("era"), traduce "stava venendo/per venire", "veniva" (così la CEI). I Padri, seguiti da qualche moderno, presentano prevalentemente un'altra interpretazione, che lega il participio a "uomo": "Era la luce vera che illumina ogni uomo che viene nel mondo".

e che ci glorifica con i suoi doni (Cirillo). Coloro che sono chiamati a essere le sue lucerne devono risplendere sul candelabro della sua umile croce (Agostino).

1,6 *Giovanni, un uomo mandato da Dio*

Un uomo mandato a dare testimonianza di colui che è più che un uomo

[Cristo] non si può dire che è venuto né che se n'è andato, perché, come Dio, egli è presente ovunque, e non può essere contenuto in alcun luogo. Come è venuto, invece? Nella sua visibile umanità. E siccome era talmente uomo da nascondere la sua divinità, fu mandato innanzi a lui un grande uomo, affinché mediante la sua testimonianza si potesse scoprire colui che era più che un uomo. Chi è costui? Un uomo. E come poteva quest'uomo dire la verità parlando di Dio? Fu *mandato da Dio*. Come si chiamava? *Il suo nome era Giovanni*.

Agostino,
Commento al Vangelo di san Giovanni
2, 4-5

Giovanni è un profeta e un apostolo

Questo Giovanni il Precursore, che rendeva testimonianza alla luce, da quale Dio era stato inviato? Senza alcun dubbio da colui di cui Gabriele era l'angelo, perché è lui che annuncia la buona notizia della sua nascita; quel Dio che già, per mezzo dei profeti, aveva promesso di inviare il suo angelo come messaggero per precedere la persona di suo Figlio (Ml 3, 1), per preparargli la via, cioè per rendere testimonianza alla luce *con lo spirito e la forza di Elia* (Lc 1, 17). Elia a sua volta, di quale Dio fu il servitore e il profeta? Di colui che aveva fatto il cielo e la terra (cf. 1 Re 18, 36), come confessava lui stesso. Se dunque Giovanni era stato inviato

dal Creatore e autore di questo mondo è [...] giudicato *più che un profeta* (Mt 11, 9; Lc 7, 26); perché tutti gli altri profeti hanno annunciato la venuta della luce del Padre, e hanno desiderato di essere giudicati degni di vedere colui che profetizzavano; ma Giovanni, pur annunciando in anticipo come tutti gli altri profeti, lo ha visto presente, lo ha indicato, ha persuaso molti a credere in lui, cosicché può essere considerato allo stesso tempo un profeta e un apostolo.

Ireneo di Lione,
Contro le eresie 3, 11, 4

Mandato col compito di profeta e apostolo

Al nostro termine "mandato" corrisponde il termine greco "apostolo" che vuol dire appunto mandato e che corrisponde a sua volta al termine ebraico *šiloas*. Vedi dunque come questo Giovanni, profeta, non soltanto è profeta ma anche apostolo. Anche Isaia, mandato, fu un apostolo: *Eccomi, manda me* (Is 6, 8). Mandato da Dio. Ben detto quel "mandato". [...] Coloro che si erano presentati a nome proprio senza essere stati mandati furono appunto ladri e predoni (cf. Gv 10, 8). Costui invece è stato mandato da Dio e *il suo nome era Giovanni*. È un nome che si attaglia bene al suo compito. Giovanni infatti vuol dire "grazia del Signore". Io infatti si traduce "Signore" e *anna* "grazia". Il significato dunque di Giovanni è "grazia del Signore". Per il fatto di essere stato mandato ha ricevuto l'autorità del Signore.

Girolamo,
Omelia sul Vangelo di Giovanni 1, 1-14

Giovanni è la voce che annuncia il Verbo

C'è un argomento ancora più stringente per sostenere che Giovanni, incarnatosi per nessun'altra ragione se non per la testimonianza della luce, è stato inviato da un qualche altro luogo²⁵, ovvero il fatto che fosse ripieno di Spirito Santo fin dal grembo materno, come è detto da Gabriele nel momento del lieto annuncio a Zaccaria della nascita di Giovanni (cf. *Lc* 1, 35-36) [...]. Giovanni, in relazione a Cristo, che è il Verbo, è una voce. A questa riflessione mi invita lo stesso Giovanni, quando risponde a coloro che gli chiedono chi egli sia: *Voce di uno che grida nel deserto* (*Mc* 1, 3) [...]. E forse per questo motivo Zaccaria, non credendo alla nascita della voce che annuncia il Verbo di Dio, perde la sua voce, riacquistandola nel momento in cui nasce il Precursore, la voce del Verbo (cf. *Lc* 1, 20.64). Una voce infatti deve essere ascoltata, affinché l'intelletto sia in grado di accogliere il Verbo che la voce ha indicato.

Origene,
Commento al Vangelo di Giovanni
2, 180; 193-194

^{1,7} Giovanni viene per dare testimonianza alla luce

La necessità di due o tre testimoni

Poiché, secondo quanto è stato detto da Dio per mezzo di Mosè, *ogni sentenza sarà stabilita sulla parola di due o tre testimoni* (cf. *Dt* 19, 15), [Giovanni] aggiunge sapientemente come testimone alla sua testimonianza il beato Battista, uomo di grandissima autorità. Non pensava infatti che si dovesse, anche se era degno di fede, richiedere l'assenso, oltre a quel-

²⁵ Origene riteneva che Giovanni potesse essere un angelo inviato come precursore del Salvatore (cf. *Commento al Vangelo di Giovanni* 2, 186).

lo che prescriveva la Legge, a coloro che si fossero incontrati con la storia del nostro Salvatore, credendo a lui soltanto, che esponeva cose superiori alla nostra mente e intelligenza.

Cirillo di Alessandria,
Commento al Vangelo di Giovanni 1, 7

Profezie e miracoli danno testimonianza a Cristo

Alcuni [...] tentano di respingere le testimonianze dei profeti su Cristo, sostenendo che il Figlio di Dio non aveva bisogno di testimoni [...]. A costoro bisogna dire che, poiché le ragioni che invitano alla fede possono essere molte, se talvolta alcuni non sono persuasi da una di queste prove, bensì da un'altra, Dio può offrire agli uomini molte occasioni affinché si accetti che Dio, che è al di sopra di tutte le creature, si è fatto uomo. Chiaramente è possibile vedere che molti giungono all'ammirazione di Cristo sulla base delle testimonianze profetiche, impressionati dal fatto che la voce di così grandi profeti a lui anteriori abbia indicato il luogo della sua nascita [...]. Bisogna anche valutare il fatto che i suoi straordinari miracoli potevano certo indurre alla fede coloro che vissero al tempo del Signore, ma non conservarono la loro vivida forza dopo che fu trascorso molto tempo e poterono essere intesi come miti. Più, dunque, dei miracoli compiuti allora può portare a credere la testimonianza profetica che adesso possiamo associare a quegli stessi miracoli. [...] Pertanto, colui che pretende che non ci sia bisogno di profezie su Cristo, intende anche provare il coro dei profeti della loro grazia più grande. E infatti, che cosa avrebbe di così grande la testimonianza profetica indotta dallo Spirito Santo, se venisse privata di ciò che attiene

all'economia del nostro Signore? [...] Anche Giovanni, dunque, venne per rendere testimonianza alla luce.

Origene,
Commento al Vangelo di Giovanni
2, 199; 202-204; 208; 212

La voce umana di Giovanni è rivolta ad ascoltatori umani

Del resto è chiaro che non aveva affatto bisogno della testimonianza [di Giovanni], sarebbe bastato che si fosse mostrato qual era nella sua nuda essenza e avrebbe gettato nello stupore tutti quanti. Tuttavia non lo fece per il motivo che ho già detto: avrebbe annientato chiunque, poiché nessuno avrebbe potuto sostenere la potenza di quella luce inaccessibile. Per questo si rivestì della carne e affidò la sua testimonianza a uno dei nostri compagni di schiavitù, poiché operò tutto in vista della salvezza degli uomini, e non solo per la sua gloria, ma anche per l'utilità e la disposizione alla fede di coloro che lo avrebbero ascoltato.

Giovanni Crisostomo,
Commento al Vangelo di Giovanni 6, 1

^{1,8} Giovanni non era la luce

Giovanni è un precursore della luce

Il sussulto di gioia del Battista nel ventre di Elisabetta al saluto di Maria (cf. *Lc* 1, 44) era una testimonianza su Cristo, una testimonianza sulla divinità del suo concepimento e della sua nascita. Che cosa, infatti, è Giovanni, se non, in tutto e per tutto, un testimone e un precursore di Gesù? Lui che ne ha previsto la nascita ed è morto poco prima della morte del Figlio di Dio, affinché preparasse ovunque un popolo ben disposto al Signore precedendo Cristo non solo per quelli che nascono, ma anche per quelli che si aspettano la

libertà dalla morte attraverso Cristo. [...] Ma poiché c'è un principio in cui c'era il Verbo [...], e c'è il Verbo e in lui è la vita che è la luce degli uomini, mi chiedo perché [...] egli non venne per dare testimonianza alla vita, oppure per dare testimonianza al Verbo, o per dare testimonianza al principio o a qualsiasi altro aspetto di Cristo? Considera se non è per il fatto che *il popolo che abitava nelle tenebre vide una grande luce* (*Is* 9, 2; *Mt* 4, 16) e per il fatto che *la luce splende nelle tenebre* ma non è catturata da esse, che coloro che si trovano nelle tenebre, cioè gli uomini, hanno bisogno della luce. Infatti, se la luce degli uomini brilla nelle tenebre, là dove in nessun modo le tenebre possono operare, noi parteciperemo anche degli altri aspetti della natura di Cristo.

Origene,
Commento al Vangelo di Giovanni
2, 224-227

Il Figlio, luce e Verbo creatore del mondo

È chiaro dunque che il Figlio è il Verbo. Ma se il Figlio è *la luce venuta nel mondo* (*Gv* 3, 19), senza alcuna contraddizione si può affermare che il mondo fu fatto attraverso il Figlio. Infatti, all'inizio del Vangelo, l'evangelista dice di Giovanni Battista: *Non era lui la luce, ma doveva dare testimonianza alla luce*. Poiché, come abbiamo detto prima, Cristo stesso era *la luce vera, quella che illumina ogni uomo* che viene nel mondo. Se infatti *egli era nel mondo e il mondo fu fatto attraverso di lui* (*Gv* 1, 10), è necessario dunque che egli sia il Verbo di Dio, del quale è anche scritto che tutto fu fatto per mezzo di lui. Infatti, o saranno costretti ad affermare che esistono due mondi, l'uno fatto per mezzo del Figlio e l'altro per mezzo del Verbo, oppure, se il mondo è uno solo e una sola la creazione, ne consegue anche che uno solo e il medesimo è il Figlio e il Ver-

bo, anteriore a qualsiasi creazione, che fu operata per mezzo di lui.

Pseudo-Atanasio,
Trattato IV contro gli ariani 19

Giovanni è la lampada, Cristo la luce

Giustamente il Signore lo chiamò lucerna. Così dice il Signore di Giovanni: *Egli era la lampada che arde e risplende, e voi solo un momento avete voluto rallegrarvi della sua luce* (Gv 5, 35). D'altra parte, l'evangelista Giovanni che cosa dice di lui? *Venne un uomo mandato da Dio: il suo nome era Giovanni. Egli venne come testimone per dare testimonianza alla luce. Non era lui la luce. Chi? Giovanni Battista. Chi lo dice? Giovanni evangelista: Non era lui la luce, ma doveva dare testimonianza alla luce.* Tu dici: *Non era lui la luce* di chi la stessa luce afferma: *Egli era la lampada che arde e risplende.* Ma ho capito, dice, di quale luce devo parlare; ho capito che, a confronto della luce di lui, una lucerna non è la luce. Ascolta quel che segue: *Egli era la luce vera che illumina ogni uomo che viene in questo mondo.* Giovanni non illumina ogni uomo, Cristo illumina ogni uomo. E Giovanni si riconobbe una lucerna che non deve essere spenta dal vento della superbia. E si può accendere una lucerna e si può spegnere. La parola di Dio non può estinguersi, la lucerna può sempre estinguersi.

Agostino,
Discorsi 289, 4

^{1,9} Veniva nel mondo la luce vera

Chi non accoglie il dono della luce²⁶

Se illumina ogni uomo che viene al mondo, come è possibile che così tanti rimangono non illuminati? Non tutti, infatti, hanno conosciuto lo splendore di Cri-

²⁶ Cf. il passo di Agostino di commento a Gv 1, 5a.

sto. In che modo, dunque, illumina ogni uomo? Nella misura in cui ci si accosta a lui. Ma se alcuni volontariamente, chiudendo gli occhi dell'intelletto, non volessero accogliere i raggi di questa luce, le tenebre sarebbero in loro non in conseguenza della natura della luce, ma in conseguenza della malvagità di coloro che, volendolo, si privano di questo dono. La grazia, infatti, è stata riversata su tutti [...] senza che si volgesse altrove da alcuno, ma accogliendo ugualmente chiunque e chiamando ciascuno con lo stesso onore. Coloro che non vogliono godere di questo dono, giustamente dovrebbero imputare a se stessi la loro cecità. Qualora, infatti, l'accesso sia aperto a tutti e non vi sia nessuno a impedirlo e quelli che hanno una volontà orientata al male rimangono fuori, essi vanno in rovina a causa di nessuno, ma a causa della loro malvagità.

Giovanni Crisostomo,
Commento al Vangelo di Giovanni 8, 1

Il Figlio ci illumina con i suoi doni

Le creature ragionevoli illuminano, dopo essere state illuminate, attraverso la partecipazione dell'insegnamento che passa dalla loro mente a quella degli altri. Questo genere di illuminazione si dovrebbe chiamare giustamente insegnamento piuttosto che rivelazione. Ma il Verbo di Dio «illumina ogni uomo che viene nel mondo», non insegnandolo, come capita agli angeli o agli uomini, ma piuttosto, come Dio, creando. Egli, a ciascuna creatura, chiamata all'esistenza, infonde il seme della sapienza, cioè della conoscenza divina, e pianta la radice dell'intelligenza, e così rende ragionevole l'essere animale, facendolo partecipe della sua natura e infondendo nell'intelligenza, per dir così, i lucidi vapori del suo ineffabile splendore, nel modo e nella proporzione che egli sa:

occorre, perciò, credo, che in questo argomento debba proporre cose non superflue. Per questo motivo, notiamo che il nostro protoparente Adamo conseguì la sapienza non nel tempo, come accade a noi, ma si manifestò, fin dal primo apparire della sua nascita, dotato d'intelligenza perfetta, finché conservò in se stesso intatta la luce ricevuta da Dio e mantenne integra la dignità della sua natura. Il Figlio, dunque, in quanto Creatore, illumina, giacché egli è la luce vera, mentre la creatura, che partecipa della luce, è illuminata. E per questo la creatura è chiamata ed è luce, e si eleva verso le cose soprannaturali per mezzo della grazia di Dio che la glorifica e l'adorna di svariati onori, sicché, quanti abbiamo ricevuto questo onore, dobbiamo andare in mezzo e, elevando preghiere di ringraziamento, con grande voce intonare un canto. [...] Certamente, il Signore è realmente misericordioso, giacché le cose piccole e modeste, se consideriamo l'essenza di ciascuna natura, le rende, mostrando benevolenza per esse, grandi e meravigliose: giacché egli, come Dio, volle abbondantemente riempirci dei suoi doni, e per questo chiamarci dèi e luce, e ornarci anche di altri beni di tal genere²⁷.

Cirillo di Alessandria,
Commento al Vangelo di Giovanni 1, 9

Voi siete le lucerne e Cristo è il candelabro

Ma anche gli apostoli, fratelli miei, sono le lucerne del giorno, non pensate che il solo Giovanni sia lucerna e non lo siano gli apostoli. Disse loro il Signore: *Voi siete la luce del mondo* (Mt 5, 14). E perché non si ritenessero luce quale egli fu chiamato luce e del quale fu detto: *Era la luce vera che illumina ogni uomo che viene in questo mondo*, subito dopo fece loro capire che egli era la luce vera. Avendo detto: *Voi siete la luce del mondo*, proseguì col dire: *Nessuno accende una lucerna e la pone sotto il moggio* (cf. Mt 5, 15). Dicendo di voi che siete luce, ho inteso dire di voi che siete lucerne; a evitare che la fiammella si spenga, non lasciatevi prendere da esaltazione nella vostra superbia. Non vi pongo sotto il moggio, ma per darvi modo di irradiare luce, sarete sul candelabro. Qual è il candelabro della lucerna? State a sentire qual è: siate lucerne e avrete il candelabro. La croce di Cristo è il grande candelabro. Chi vuol dare luce non arrossisca del candelabro di legno²⁸.

Agostino,
Discorsi 289, 6

²⁷ Cf. anche Agostino, *Discorsi* 229.

²⁸ Cf. anche *Discorsi* 182, 5.

L'ACCOGLIENZA DI CRISTO DA PARTE DEL MONDO E DEI CREDENTI

*Era nel mondo
e il mondo è stato fatto per mezzo di lui;
eppure il mondo non lo ha riconosciuto.
Venne fra i suoi,
e i suoi non lo hanno accolto.
A quanti però lo hanno accolto
ha dato potere di diventare figli di Dio:
a quelli che credono nel suo nome,
i quali, non da sangue
né da volere di carne
né da volere di uomo,
ma da Dio sono stati generati^a (1, 10-13).*

L'incarnazione è il fine in vista del quale Dio ha condotto all'esistenza ogni cosa (Massimo il Confessore). Cristo era nel mondo; eppure, in quanto Verbo nato dal Padre prima di tutti i secoli, lo trascendeva. Con "mondo" Giovanni intende coloro che sono inchiodati alle cose mondane (Crisostomo). Il mondo non lo riconosce perché è stato accecato dall'ignoranza (Cirillo di Alessandria). Il mondo è troppo impegnato a fruire della creatura invece che del Creatore. Ci sono due mondi, quello fatto per mezzo del Verbo e quello di cui è principe il demonio. Solo quando amiamo Dio diventiamo dèi (Agostino). Con "i suoi" vengono indicati i Giudei o l'umanità da lui creata. Dopo *il mondo non lo ha riconosciuto*, la frase sui "suoi" serve a rendere l'accusa più impressionante (Crisostomo). Con "mondo" sono indicati i pagani, che non riconobbero Dio, con "suoi" Israele, che, pur conoscendolo, cadde nell'ignoranza e non lo accolse. Per questo Gesù si rivolse ai pagani (Cirillo di Alessandria). L'unigenito Figlio di Dio non ha voluto rimanere solo, ma ha desiderato avere fratelli adottivi con cui condividere la sua eredità (Agostino). Coloro che lo accolgono, accolgono il potere di diventare figli di Dio abbracciando il Verbo e venendo adottati (Ireneo). Giovanni non dice che "li ha fatti figli di Dio", ma *ha dato potere di diventare figli di Dio*,

^a Alcuni testimoni manoscritti e alcuni Padri presentano la frase al singolare ("il quale ... è stato generato"). Così Ireneo, Tertulliano, che, polemizzando con gli gnostici, adotta tale lezione, Ambrogio e Agostino (sulle oscillazioni cf. però Houghton, *Augustine's Text of John*, cit., p. 191). Il riferimento, dunque, sarebbe alla nascita verginale di Gesù. Questa lezione è accettata da alcuni moderni (Zevini, *Vangelo secondo Giovanni*, cit., pp. 68-69; contra S. Grasso, *Il Vangelo di Giovanni*, cit., pp. 53-54 n. 67 e R. Infante, *Giovanni*, cit., pp. 50-51). In questo contesto appare preferibile un riferimento a come avvenga la "nuova nascita" dei credenti.

suggerendo lo zelo necessario a mantenere l'immagine dell'adozione impressa col battesimo (Crisostomo). Si diventa figli di Dio non con le proprie capacità, ma con la grazia di Dio. Dio fa di te un dio per adozione, cosicché tu possa condividere la sua immortalità come lui ha condiviso la tua mortalità. Dio è il medico venuto a curare la cecità degli uomini per renderli figli di Dio (Agostino). La rinascita non avviene corporalmente, ma attraverso il potere di Dio (Teodoro). Non siamo nati da Dio nello stesso modo del suo Figlio unigenito, ma il Figlio di Dio eleva la nostra natura donandoci una splendida veste con la divina adozione (Cirillo di Alessandria). Egli è Figlio per natura; noi siamo figli e figlie per adozione e per l'insegnamento (Cirillo di Gerusalemme). Riceviamo la nostra seconda nascita non da uomo e da donna, ma da Dio e dalla Chiesa (Agostino). Alcuni leggono la proposizione relativa al singolare ("che ... è stato generato") e la riferiscono alla nascita verginale di Gesù (Ireneo), anche per contrastare le idee gnostiche sulla generazione degli "eletti" (Tertulliano).

^{1, 10} *Cristo è venuto nel mondo che ha creato*

L'incarnazione come fine preordinato

[L'incarnazione] è il fine beato per mezzo del quale tutto è stato creato. Questo è il divino scopo pensato prima del principio degli esseri, che, definendo, diciamo essere il fine preordinato: tutto in vista di esso, esso stesso in vista di niente altro. Da lungi mirando a questo scopo Dio condusse all'esistenza le essenze degli esseri. Questo è il divino compimento della provvidenza e degli eventi prestabiliti, in base al quale la ricapitolazione di tutte le cose create da lui è in Dio. Questo è il mistero che circoscrive tutti i secoli e che rivela la grande volontà di Dio, che più che infinitamente e infinite volte infinitamente preesiste ai secoli, volontà di cui egli è divenuto messaggero, il Verbo secondo l'essenza di Dio, che si è fatto uomo e, se è lecito affermarlo, ha posto se stesso come il manifesto fondamento più intimo della bontà del Padre e ha rivelato in sé il fine, per mezzo del quale la creazione ha avuto il principio della vera esistenza. Infatti per mezzo di Cristo, ovvero per mezzo del mistero di Cristo, tutti i secoli e tutto ciò

che negli stessi secoli è compreso ha ricevuto il suo principio e la sua fine in Cristo. Un'unità, infatti, fu preordinata prima dei secoli, di determinato e indeterminato, di limitato e illimitato, di finito e infinito, di creazione e creatore, di stasi e movimento, un'unità che è divenuta manifesta in Cristo negli ultimi tempi²⁹.

Massimo il Confessore,
Questioni a Talassio 60

Il Verbo è nel mondo ma già lo trascende

Era nel mondo, ma non della stessa età del mondo. Guardati da questa idea! Per questo motivo ha aggiunto *e il mondo è stato fatto per mezzo di lui*, riconducendoti, grazie a queste parole, all'esistenza prima dei secoli dell'Unigenito. Colui, infatti, che ascolta che tutto è opera sua, quand'anche sia del tutto privo di sensi, quand'anche ostile e nemico della gloria di Dio, in ogni caso, volente o nolente, sarà costretto ad ammettere che il Creatore è prima delle sue opere.

Giovanni Crisostomo,
Commento al Vangelo di Giovanni 8, 1

²⁹ Anche Agostino (*La Trinità* 13, 17) postula altri vantaggi dell'incarnazione di Cristo accanto alla nostra salvezza.

Significato di "mondo"

Eppure il mondo non lo ha riconosciuto. Qui dice "mondo" la moltitudine, quella corrotta e attaccata alle realtà terrene, il popolo volgare, delirante e insensato, in quanto gli amici di Dio e coloro che lo ammirano, tutti lo riconobbero anche prima della sua incarnazione. Persino riguardo al patriarca lo stesso Cristo lo chiama per nome: Abramo, vostro padre, esultò nella speranza di vedere il mio giorno; lo vide e fu pieno di gioia (Gv 8, 56). [...] Il mondo non lo ha riconosciuto, dice. Ma quelli di cui il mondo non era degno, essi lo riconobbero. Avendo poi parlato di coloro che non lo riconobbero, in sintesi ci ha anche dichiarato la causa della loro ignoranza. Non ha infatti semplicemente detto che nessuno lo riconobbe, ma che il mondo non lo ha riconosciuto, cioè coloro che sono come inchiodati al solo mondo, gli uomini che pensano le cose del mondo. Allo stesso modo, infatti, era solito chiamare costoro anche Cristo, come quando dice: Padre giusto, il mondo non ti ha conosciuto (Gv 17, 25). Dunque, non egli soltanto, ma nemmeno il Padre è stato riconosciuto dal mondo, come dicevamo. Niente infatti turba la mente come ciò che è indissolubilmente attaccato alle realtà presenti.

Giovanni Crisostomo,
Commento al Vangelo di Giovanni 8, 1-2

Come mai alcuni ignorano Cristo³⁰?

Se infatti la luce del sole sorge per tutti e il cieco non se ne giova, non per questo potresti incolpare lo splendore del sole, ma la colpa si darà piuttosto al difetto della vista. [...] Così allo stesso modo bisogna pensare dell'Unigenito: egli, cioè, è la vera luce, ma il dio di questo mondo, come si esprime Paolo, ha accecato la mente degli infedeli, affinché la luce del-

la conoscenza di Dio non brillasse in loro (cf. 2 Cor 4, 4). Diciamo qui che l'uomo è stato accecato non nel senso che sia giunto alla privazione completa della luce (l'uomo conserva l'intelligenza naturale datagli da Dio), ma nel senso che quella luce si è spenta con lo stato abituale dell'ignoranza, e che, col rivolgersi al vizio, la misura della grazia è andata, in qualche modo, in rovina e si è consumata.

Cirillo di Alessandria,
Commento al Vangelo di Giovanni 1, 9

L'ignoranza della sapienza da parte del mondo

Di lui si dice che è venuto a noi non nel senso che abbia attraversato degli spazi, ma nel senso che si è fatto vedere ai mortali in una carne mortale. Venne dunque in un luogo dove già era, poiché egli era in questo mondo, anzi il mondo fu creato per opera sua. Gli uomini però si erano lasciati prendere dall'insana voglia di godere della creatura invece che del Creatore e, configurati con questo mondo, giustissimamente erano stati chiamati "mondo". Non lo avevano quindi conosciuto, sicché l'evangelista dice: *E il mondo non lo riconobbe.*

Agostino,
La dottrina cristiana 1, 12

Due mondi

Quale mondo è quello fatto per mezzo di lui? Quale il mondo che non lo riconobbe? Ovviamente il mondo che fu fatto per mezzo di lui non è quello stesso che non lo riconobbe. Qual è il mondo che fu fatto per mezzo di lui? Il cielo e la terra. Come non lo riconobbe il cielo, se il sole si oscurò alla sua passione? Come non lo riconobbe la terra, dal momento che cominciò a tremare mentre egli era sulla croce? *Inve-*

³⁰ Ritorna l'immagine del cieco, presente in Crisostomo (cf. Gv 1, 9) e Agostino (cf. Gv 1, 5a).

ce non lo riconobbe il mondo di cui è principe colui del quale è stato detto: *Viene il principe del mondo; contro di me non può nulla (Gv 14, 30)*. Sono chiamati "mondo" gli uomini malvagi, sono chiamati "mondo" gli uomini senza fede. Essi presero il nome appunto da quanto amano. Amando Dio, noi siamo fatti dèi; perciò, se amiamo il mondo, ci si dà il nome di "mondo".

Agostino,
Discorsi 121, 1

^{1,11} I suoi non lo hanno accolto

Tutta l'umanità non l'ha accolto

Aveva detto che *il mondo non lo riconobbe*, parlando dei tempi precedenti. Scende poi al tempo seguente, quello della predicazione, e dice: *Venne tra i suoi, ma i suoi non l'hanno accolto*, chiamando adesso "suoi" i Giudei, come suo popolo particolare, oppure anche tutti gli uomini in quanto creati da lui. E come in precedenza meravigliandosi per la stoltezza dei più e vergognandosi della comune natura diceva che il mondo, creato per mezzo di lui, non aveva riconosciuto il suo Creatore, così adesso di nuovo sopportando a fatica la loro malvagità [...] rende l'accusa più impressionante dicendo: *I suoi non l'hanno accolto*, e questo anche se era lui ad andare verso di loro.

Giovanni Crisostomo,
Commento al Vangelo di Giovanni 9, 1

Né Israele né il mondo hanno riconosciuto colui che portava la luce

L'evangelista continua la requisitoria per spiegare perché il mondo non abbia conosciuto colui dal quale riceveva la luce, ossia l'Unigenito e, dopo aver esposto il peccato più grave d'Israele, cerca di confermare anche la colpa dei pagani, e mostra che nel mondo si è radicata la malattia

dell'ignoranza e insieme dell'incredulità. [...] Non fa meraviglia, dice, se il mondo non ha riconosciuto l'Unigenito. Esso aveva deviato dalla retta conoscenza conveniente all'uomo e, ignaro della sua dignità, fu paragonato ai giumenti insipienti, come canta il divino salmista (cf. Sal 49, 13.20). Lo stesso popolo, che Dio aveva scelto come suo, a preferenza di altri, rifiutò Dio presentatosi nella carne, e non volle ricevere chi era venuto per la salvezza di tutti e premiava la fede con il regno dei cieli. Considera come si fa serio, su questo argomento, il discorso dell'evangelista. Egli accusa il mondo per non aver conosciuto, in nessun modo, chi lo illuminava, cercando quasi di accordare a questo un perdono, mettendo avanti le cause legittime della grazia accordatagli. Degli Israeliti, invece, ai quali Dio aveva assegnato una sorte particolare, scrive: *Non l'hanno accolto*. Non poteva, infatti, dire con verità: Non lo riconobbero, giacché ne avevano parlato l'antica Legge e, dopo di essa, i profeti che li avevano istruiti per la conoscenza della verità. Il mondo, infatti, ossia i pagani, per l'adesione al peccato, perdettero la familiarità con Dio e furono danneggiati anche perché non riconobbero chi li illuminava. I Giudei, invece, avendolo conosciuto per mezzo della Legge, ed essendo stati chiamati a un modo di vita grato a Dio, volontariamente caddero nell'ignoranza di chi già conoscevano, e non accolsero il Verbo di Dio che veniva nella sua casa. Proprio di Dio è, infatti, il mondo, in quanto è stato creato da lui, e da lui e per lui è venuto alla luce. Ma Israele sarà chiamato, in qualche modo, più convenientemente suo proprio, e avrà in eredità questa gloria, sia per i santi padri, sia per essere stato chiamato principio e primogenito dei figli di Dio: *Israele è il mio figlio primogenito (Es 4, 22)*, dice, in un luogo, Dio a Mosè. [...] Ma poiché essi rifiutarono la grazia, si rivolse ai pagani. Il mondo è così illuminato per mezzo della penitenza e della fede, sebbene prima lo

avesse ignorato; e il popolo d'Israele ritorna, invece, nelle tenebre donde era venuto.

Cirillo di Alessandria,
Commento al Vangelo di Giovanni 1, 9

^{1, 12} *Figli di Dio adottivi*

L'unico Figlio di Dio non desidera rimanere solo

Ma aggiunge: *A quanti però lo hanno accolto*. Che cosa ha donato a questi? Oh, grande benevolenza! Grande misericordia! Era il Figlio unico, e non ha voluto rimanere solo. Molti uomini che non hanno avuto figli, in età avanzata ne adottano qualcuno; e fanno con la volontà ciò che non hanno potuto fare per mezzo della natura. Questo fanno gli uomini. Ma se uno ha un unico figlio, è più contento per lui; perché da solo possederà tutto, senza dover dividere l'eredità con altri, rimanendo meno ricco. Non così ha agito Dio: l'unico Figlio che egli aveva creato, questo Figlio, lo inviò nel mondo perché non fosse solo, ma avesse dei fratelli adottivi. Noi infatti non siamo nati da Dio come l'Unigenito, ma siamo stati adottati per grazia sua. L'Unigenito infatti è venuto per sciogliere i peccati, che ci impedivano d'essere adottati: egli stesso ha liberato coloro che voleva fare suoi fratelli, e li ha fatti con lui eredi³¹. [...] Non ha avuto paura, lui, d'avere dei coeredi, perché la sua eredità non si impoverisce per il fatto che sono molti a possederla. Essi stessi diventano la sua eredità, in quanto sono da lui posseduti, e lui a sua volta diventa la loro eredità (cf. *Sal* 2, 7-8; 16, 5). [...] Che Dio sia dunque il nostro possesso e che egli posseda noi: che egli ci posseda come Signore, e che noi lo possediamo come nostra salvezza,

³¹ Cf. Giovanni Damasceno, *La fede ortodossa* 4, 15.

³² Cf. Ilario di Poitiers, *La Trinità* 11, 15.

³³ Sul battesimo cf. Basilio di Cesarea, *Il battesimo* 1, 2, 1565c.

come luce. Che cosa, dunque, egli ha dato a coloro che lo hanno accolto? *Ha dato il potere di diventare figli di Dio: a quelli che credono nel suo nome*; affinché, tenendosi stretti al legno della croce, possano attraversare il mare³².

Agostino,

Commento al Vangelo di san Giovanni 2, 13

Il dono dell'adozione

Io ho detto: «Voi siete dèi, siete tutti figli dell'Altissimo, ma certo morirete come ogni uomo» (*Sal* 81, 6-7). Senza dubbio egli indirizza queste parole a coloro che non accolgono il dono dell'adozione filiale (cf. *Rm* 8, 15; *Gal* 4, 5; *Ef* 1, 5), ma disprezzano l'incarnazione della generazione immacolata del Verbo di Dio, defraudando l'uomo di quell'ascensione che lo dovrebbe condurre a Dio, e permanendo nell'ingratitudine nei confronti del Verbo di Dio, che si è incarnato a causa loro. Per questa ragione il Verbo di Dio si è fatto uomo, e il Figlio di Dio si è fatto Figlio dell'uomo: affinché l'uomo, mescolandosi al Verbo di Dio e ricevendo l'adozione filiale, divenga Figlio di Dio.

Ireneo di Lione,

Contro le eresie 3, 19, 1

Il sigillo battesimale dell'adozione

Perché mai allora non ha detto che li ha fatti figli di Dio, ma ha detto: *Ha dato il potere di diventare figli di Dio*? Certamente voleva mostrare che c'è bisogno di un grande zelo, in modo tale che l'immagine dell'adozione che ci è stata impressa attraverso il battesimo³³ si conservi immacolata e integra; allo stesso tempo, però, voleva che fosse chiaro che questo potere

nessuno mai potrà sottrarlo, a meno che non siamo noi i primi a privarcene. [...] Del resto, in questo stesso mistero ineffabile del battesimo, una parte spetta a Dio, ed è il dono della grazia, una parte all'uomo, ed è l'offerta della propria fede. Successivamente, e per tutto il tempo restante, c'è bisogno di molto zelo. Non basta infatti soltanto l'aver ricevuto il battesimo e l'aver creduto per la conservazione della nostra purezza; dobbiamo, bensì, se vogliamo continuare a godere di questo splendore, esibire una vita degna di esso. Questo ha fatto Dio per noi.

Giovanni Crisostomo,

Commento al Vangelo di Giovanni 10, 2-3

Dalla grazia siamo stati fatti figli di Dio

Quando qualcuno è diventato così puro e per tale sua purità è giustamente computato tra i figli di Dio, non reputi che ciò sia dipeso dal suo potere perché questo l'ha ricevuto invece per grazia di Dio, non avendolo nella natura ormai viziata e depravata.

Agostino,

Natura e grazia 64, 77

Divinità e immortalità grazie all'adozione

Non ti si dice infatti di diventare un animale per non essere uomo, ma che tu sia di quelli ai quali ha dato il potere di diventare figli di Dio. Dio, in realtà, vuol fare di te un dio, non però per natura come è colui che ha generato, ma per suo dono e sua adozione (*Gal* 4, 5-6). Come infatti egli, assumendo la natura umana (*Fil* 2, 8), si è fatto partecipe della tua mortalità, così, per elevazione, ti rende partecipe della sua immortalità.

Agostino,

Discorsi 166, 4

La cura per la cecità degli uomini

Ora poni l'attenzione che a recarci la salute è venuto come medico il nostro Signore Gesù Cristo. Ha trovato in noi la cecità del nostro cuore e ha promesso quella luce che *occhio non vede, né orecchio udi, né mai è penetrata in cuore di uomo* (1 *Cor* 2, 9). La vedono gli angeli e di essa godono. Come infatti gli uomini sani vedono ciò che non vede il cieco, così gli angeli vedono ciò che non vede l'uomo. Perché l'uomo non vede? Perché si ostina a essere uomo. Cominci una buona volta, quest'uomo, a lasciarsi curare e da uomo passi tra i figli di Dio, perché *diede loro il potere di diventare figli di Dio*. *Diede loro il potere* significa che diede loro la facoltà di curarsi, di vedere rimossa la caligine del loro cuore, perché: *Beati i puri di cuore, perché vedranno Dio* (*Mt* 5, 8).

Agostino,

Discorsi nuovi Dolbeau 25, 15

^{1, 13} *Generati da Dio*

Rigenerati attraverso la potenza divina

Per coloro – dice – che lo hanno accolto non è stato inutile questo scambio. Ha dato loro un qualcosa di grande ed elevato, cioè – per quanto possibile – li ha resi uguali a sé nell'onore, facendo loro dono della filiazione. Della quale grazia godono non secondo il naturale ordine della generazione con una rinascita corporale, bensì per la divina potenza, generati mediante una certa somiglianza e affinità.

Teodoro di Mopsuestia,

Commento al Vangelo di Giovanni 1, 1, 12

Il Figlio di Dio eleva la nostra natura

Coloro i quali sono stati chiamati, egli dice, per mezzo di Cristo a essere figli adottivi di Dio, si sono spogliati del-

la loro vile natura, e risplendendo, come se indossassero una splendida veste, della grazia concessa da chi li onora, sono elevati alla dignità soprannaturale. Non più, dunque, figli della carne, ma piuttosto figli adottivi di Dio. Considera, però, quale prudenza usi il beato evangelista nelle sue parole. Infatti, mentre stava per dire che i fedeli erano nati da Dio, affinché qualcuno non pensasse che fossero nati veramente dalla sostanza di Dio Padre, e fossero completamente simili all'Unigenito, o che anche di lui si dicesse impropriamente: *Dal grembo, prima dell'aurora, ti ho generato* (cf. *Sal* 110, 3), e quindi anch'egli fosse collocato nella natura delle cose create, sebbene sia detto Figlio di Dio, per questo motivo ricorre a questa precauzione. Avendo detto che essi hanno avuto dal Figlio naturale la capacità di diventare figli di Dio, evidentemente per adozione e grazia, poi soggiunge prudentemente: *da Dio sono stati generati*, sia per mettere in evidenza la straordinarietà della grazia, per cui ciò che è estraneo a Dio Padre viene unito a lui in una unione naturale in qualche modo intima, sia per far capire che ciò che è servo viene elevato alla sublimità di Dio per il suo grande amore.

Cirillo di Alessandria,
Commento al Vangelo di Giovanni 1, 9

Gesù è Figlio di Dio secondo natura

Il Padre Dio vero genera infatti il Figlio Dio vero. Questi è a lui simile, ma non come discepoli simili ai maestri; né è generato nel senso che intese Paolo così rivolgendosi ad alcuni: *Sono io che vi ho generato in Cristo Gesù mediante il Vangelo*. Qui non si tratta di figli secondo natura, ma figli detti tali per l'insegnamento. Il Cristo, invece, è Figlio secondo natura, vero Dio, non figlio per adozione secondo la grazia.

Cirillo di Gerusalemme,
Le catechesi 11, 9

La prima e la seconda nascita

E in che modo diventano figli di Dio? *I quali, non da sangue, né da volere di carne, né da volere di uomo, ma da Dio sono stati generati*. Vedete dunque d'intendere: avendone ricevuto facoltà, sono nati da Dio per diventare figli di Dio. Questi sono i nati da Dio, *non da sangue*; com'è della prima nascita, qual è la nascita nella sventura, che proviene da sventure. Ma costoro che sono nati da Dio, da che traevano la loro prima nascita? Dal sangue: dalla copulazione del sangue del maschio e della femmina, dal congiungimento della carne del maschio e della femmina, da ciò venivano generati; e ora da che? *Da Dio sono stati generati*. La prima nascita dal maschio e dalla femmina; la seconda nascita da Dio e dalla Chiesa.

Agostino,
Discorsi 121, 4

Dio ti considerava abbastanza importante da venire a salvarti

Essi, dunque, *né da volere di carne, né da volere di uomo, ma da Dio sono stati generati*. Affinché gli uomini nascessero da Dio, prima Dio è nato da essi. Cristo infatti è Dio, e Cristo è nato dagli uomini. Ha dovuto cercare in terra soltanto una madre, poiché il Padre lo aveva già, in cielo: è nato da Dio colui per mezzo del quale noi fummo creati, è nato da donna colui per mezzo del quale noi dovevamo essere ricreati. Non ti meravigliare quindi, o uomo, se diventi figlio per grazia, poiché nasci da Dio secondo il suo Verbo. Il Verbo è voluto nascere prima dall'uomo, affinché tu avessi la sicurezza di nascere da Dio, e potessi dire a te stesso: non è senza motivo che Dio è voluto nascere dall'uomo, lo ha fatto perché mi considerava talmente importante da rendermi immortale, nascendo lui come un mortale per me! Perciò l'evangelista, dopo aver detto: *Da*

Dio sono stati generati, prevedendo lo stupore, lo sgomento anzi, che una simile grazia avrebbe suscitato in noi, tale da farci sembrare incredibile che degli uomini siano nati da Dio, subito aggiunge come per rassicurarci: *E il Verbo si fece carne e venne ad abitare in mezzo a noi*. Ti meravigli ancora che degli uomini nascano da Dio? Ecco che Dio stesso è nato dagli uomini.

Agostino,
Commento al Vangelo di san Giovanni 2, 15

La sua generazione

Come potremmo essere uniti all'incorruttibilità e all'immortalità, se prima l'incorruttibilità e l'immortalità non si fossero fatte ciò che noi siamo, affinché ciò che era corruttibile fosse assorbito dall'incorruttibilità e ciò che era mortale dall'immortalità (cf. *1 Cor* 15, 53-54; *2 Cor* 5, 4), *perché ricevestimo l'adozione a figli* (*Gal* 4, 5)? *Chi racconterà la sua generazione?* (*Is* 53, 8). *Perché egli è un uomo, e pertanto chi lo può conoscere?* (*Ger* 17, 9). Lo conosce solo colui al quale il Padre, che è nei cieli, lo ha rivelato (*Mt* 16, 17; 11, 25; *Lc* 10, 21), perché capisce che colui il quale *non è nato né da volere di carne, né da volere di uomo* (*Gv* 1, 13), cioè il Figlio dell'uomo (*Mt* 16, 13), costui

è anche *il Cristo, il Figlio del Dio vivente* (*Mt* 16, 16).

Ireneo di Lione,
Contro le eresie 19, 1-2

Contro le interpretazioni gnostiche

«Che significa, dunque, che egli non è nato né da sangue né da volontà carnale né da volontà umana, ma da Dio?». Mi servirò di questo testo dopo averlo sottratto a coloro che ne abusano. Sostengono infatti che sia scritto: «Non sono dunque nati né da sangue né da volontà carnale né da volontà umana, ma da Dio», come se si facesse riferimento a quei credenti nel suo nome di cui si è detto sopra, sì da dimostrare che esista quel seme misterioso di cui sono imbevuti gli eletti e spirituali. Ma come potrebbe essere così, se tutti coloro che credono nel nome del Signore per la legge del genere umano nascono dal sangue, dalla volontà di carne e da quella dell'uomo, perfino lo stesso Valentino? Pertanto va letto al singolare, perché si riferisce al Signore: *ma è nato da Dio*. [...] In quanto carne, non è nato da sangue né dalla volontà di carne né da quella dell'uomo, poiché il Verbo si è fatto carne per volontà di Dio.

Tertulliano,
La carne di Cristo 19, 1-2

IL VERBO COME TABERNACOLO IN MEZZO A NOI

*E il Verbo si fece carne
e venne ad abitare in mezzo a noi;
e noi abbiamo contemplato la sua gloria,
gloria come del Figlio unigenito
che viene dal Padre,
pieno^a di grazia e di verità (1, 14).*

Sappiamo che si è fatto carne, ma non possiamo sapere come ciò sia avvenuto (Girolamo). Il Figlio di Dio divenne Figlio dell'uomo in modo tale da far diventare i figli dell'uomo figli di Dio (Crisostomo). Questo, però, non ha implicato un cambiamento nella sua sostanza divina (Ilario). Nell'incarnazione non c'è trasformazione della natura del Verbo: nell'unica persona di Cristo ci sono due distinte nature, quella umana e quella divina, unite (Cirillo di Alessandria; Agostino). Proprio come le parole nella nostra mente prendono corpo nella voce, così il Verbo prese corpo nella carne, manifestandosi al mondo, senza tuttavia trasformarsi in carne (Agostino). Il Verbo non solo scelse di rivelarsi facendosi carne, ma comprese anche che la morte era l'unico modo per eliminare la corruzione della nostra carne (Atanasio). Si rivestì di una natura sana, che, con Adamo, aveva perso la salute, per riportarla alla condizione originaria (Efrem). Ha assunto tutto della nostra umanità a eccezione del peccato (Agostino). Dio entrò nella carne per annientare la morte che lì si nasconde (Basilio). Ha reso la nostra carne e la nostra natura partecipi dell'immortalità (Cirillo di Alessandria). Egli divenne uomo affinché noi fossimo deificati (Atanasio). Cristo unisce la sua propria carne all'eterna natura divina nel sacramento in cui ci affida il suo corpo (Agostino), consacrando in noi che riceviamo la sua gloria (Massimo il Confessore). Il ricco ha preso la forma di un servo, umiliandosi per renderci immortali, arricchendo la nostra natura (Efrem, Agostino, Cirillo di Alessandria). Venne ad abitare in mezzo a noi: per questo è l'Emmanuele, Dio con noi (Ambrogio). La frase può essere interpretata come: "Ha posto il suo tabernacolo nella nostra carne" (Teodoro). La trasfigurazione offrì una visione della sua gloria, che avrebbe certo accecato gli apostoli se non fosse stata mediata dal corpo (Efrem). Abbiamo ammirato la sua gloria in innumerevoli segni divini (Ammonio). Si è potuta contemplare la gloria anche nella passione che Cristo ha sopportato per la nostra salvezza (Crisostomo). Diventando carne, il Verbo ha sanato la nostra carne, che era stata accecata dal peccato e dalla morte, ma che ora può vedere la sua gloria (Agostino). Egli è generato dall'amore del Padre (Prudenzi). La gloria che abbiamo potuto contemplare può essere propria solo dell'Unigenito e

^a A quale termine si riferisce l'aggettivo "pieno" (*plērēs*)? Al di là delle diverse proposte (Padre, gloria, Verbo), gli interpreti moderni si orientano su "Figlio unigenito", in linea con l'interpretazione dei Padri.

dimostra che, facendosi uomo, egli è rimasto pieno della divinità del Padre (Cirillo di Alessandria). Le opere di Cristo testimoniano la gloria che egli condivide con il Padre (Teodoro).

1, 14a *E il Verbo si fece carne*

Chi può descrivere la sua generazione nella carne?

Il Verbo si è fatto carne. Come? Non lo sappiamo. Dio mi ha dato la ragione ma non mi ha dato la scienza. So che il Verbo si è fatto carne; e tuttavia non so come. [...] Cosa leggiamo in Isaia? *Chi riuscirà a spiegare come è stato generato? (Is 53, 8)* Ma come aveva potuto allora dire: *Ecco: la vergine concepirà e partorerà un figlio (Is 7, 14)*? Lui afferma un fatto, ma quando dice: *Chi riuscirà a spiegare come è stato generato?* vuol farci capire che per essere nato è nato, ma come sia nato non lo sappiamo.

Girolamo,

Omelia sul Vangelo di Giovanni 1, 1-14

L'Altissimo porta la bassezza al suo livello

Dopo aver detto che coloro che hanno accolto Dio sono stati generati da Dio e sono divenuti figli di Dio, aggiunge anche il vero motivo di questo ineffabile onore, ed è questo: il Verbo è divenuto carne e il Signore ha assunto la forma del servo. È divenuto infatti Figlio dell'uomo, pur essendo Figlio di Dio, per rendere figli di Dio i figli degli uomini. La natura eccelsa, pur divenendo compagna dell'infima, non reca danno alcuno alla sua propria gloria, anzi la solleva dalla sua grandissima miseria. Questo, dunque, è quello che è accaduto per mezzo di Cristo. Egli, infatti, in nulla sminuì la sua natura in questa discesa, ma ci ha riportati, noi che dimoravamo in uno stato di continuo disonore e nel-

la tenebra, verso una gloria ineffabile. È press'a poco lo stesso di quando un re, intrattenendosi con benevolenza e premura con un povero di bassa condizione, non si arrega alcun disonore, ma al contrario rende quell'uomo eminente e illustre agli occhi di tutti. Se dunque in relazione alla dignità esteriore degli uomini la relazione con un uomo di condizione più bassa non danneggia per nulla quello dotato di maggiore nobiltà, molto di più questo vale nel caso di quella natura immacolata e beata, che non ha nulla di esteriore, né si accresce o diminuisce, dal momento che possiede ogni bene stabilmente e perennemente. Cosicché, quando senti *Il Verbo si fece carne*, non rimanere turbato, non confonderti: non è infatti la sua essenza che si è calata nella carne (cosa davvero empia anche a pensarsi), ma rimanendo ciò che è ha in tal modo assunto la forma di servo.

Giovanni Crisostomo,

Commento al Vangelo di Giovanni 11, 1

La carne diventa come il Verbo

È conservata la dignità della divinità: e quindi nel fatto che il Verbo s'è fatto carne, mentre il Verbo diviene carne, non ha perduto per la carne ciò per cui era Verbo, né s'è trasformato nella carne, così da cessare d'essere Verbo; ma il Verbo s'è fatto carne, affinché la carne piuttosto iniziasse a essere ciò che era il Verbo. [...] Dio, che non conosce mutazione, fatto carne non ha perduto alcunché dei beni della propria sostanza³⁴.

Ilario di Poitiers,

Sinodi e fede degli orientali 48

³⁴ Questo è un concetto che viene enfatizzato in tutta la tradizione patristica di argomento cristologico. Cf. anche Ilario di Poitiers, *La Trinità 2, 25*; Gregorio Magno, *Lettere 67*; Ambrogio, *Lettere 27*; Apollinare, *Frammenti su Giovanni 2*; Ammonio, *Frammenti su Giovanni 23*.

Due distinte nature in un solo Cristo e Figlio

Non diciamo infatti che la natura del Verbo, trasformandosi, è divenuta carne, e neppure che fu trasformata in un uomo completo, composto di anima e di corpo, ma piuttosto che il Verbo, avendo unito a sé in modo indicibile e inintelligibile, secondo l'ipostasi, una carne animata da anima razionale, è divenuto uomo ed è stato costituito Figlio dell'uomo; e non per semplice volontà e per beneplacito, e neppure per l'assunzione di un semplice *prosopon*. Sebbene le nature che sono state unite in una vera unità siano diverse, da due è risultato un solo Cristo e Figlio. Non però come se fosse scomparsa, a causa dell'unione, la differenza delle nature, ma piuttosto si è realizzato per noi l'unico Signore, Cristo e Figlio grazie all'indicibile e arcano concorso all'unità della divinità e dell'umanità³⁵.

Cirillo di Alessandria,
Seconda lettera a Nestorio 3

Carne e Verbo uniti in una sola persona

Il Verbo si fece carne, non significa che cessò di essere Verbo per divenire carne mortale, ma che la carne si unì al Verbo per non essere più mortale. Come l'uomo è formato di anima e di corpo, così Cristo è Dio e uomo. È uomo e insieme Dio; è Dio e insieme uomo: senza confusione della natura, ma nell'unità della persona. Colui che come Figlio di Dio è da sempre coeterno al Padre che lo genera, è lo stesso che cominciò a essere dalla Vergine come figlio dell'uomo. E così alla divinità del Figlio si è aggiunta l'umanità; tuttavia non si è formata una "quaternità" di persone, ma rimane la Trinità.

Agostino,
Discorsi 186, 1

³⁵ I Padri sottolineano anche con forza che Cristo assunse una "vera carne" (cf. Agostino, *Discorsi* 362, 13).

Il Verbo ha manifestato se stesso come carne

Il nostro verbo infatti si fa in qualche modo voce del corpo servendosi per manifestarsi ai sensi umani, alla stessa maniera che *il Verbo* di Dio *si è fatto carne*, assumendola per manifestarsi sensibilmente agli uomini. E come il nostro verbo si fa voce senza cambiarsi in cose, così *il Verbo* di Dio *si è fatto carne*, ma non si pensi assolutamente che si è mutato in carne. Infatti il nostro verbo si fa voce, e *il Verbo* di Dio *si è fatto carne* per assunzione rispettivamente della voce e della carne, non per consunzione di sé nella voce e nella carne.

Agostino,
La Trinità 15, 11, 20

Il re abita nella nostra dimora carnale

Il Verbo vedendo che la corruzione degli uomini non poteva essere eliminata se non con una morte generale e che d'altra parte non poteva morire il Verbo, che è immortale e figlio del Padre, si prese un corpo che può morire affinché questo corpo, partecipando del Verbo che è al di sopra di tutti, fosse sufficiente a morire per tutti, pur rimanendo incorruttibile in virtù del Verbo che abita in lui, e si allontanasse così da tutti la corruzione per la grazia della risurrezione. Perciò, offrendo alla morte come vittima e sacrificio esente da ogni macchia il corpo che si era preso, subito allontanò la morte da tutti i suoi simili con l'offerta di un corpo come il loro. Infatti il Verbo di Dio, che è al di sopra di tutti, offrendo il suo tempio e lo strumento del suo corpo come riscatto per tutti, pagava adeguatamente il debito nella sua morte. Inoltre l'incorruttibile Figlio di Dio, essendo in tutti tramite il suo corpo simi-

le a quello di tutti, rivestì adeguatamente tutti dell'incorruttibilità nella promessa della risurrezione. Questa corruzione che si esprime nella morte non ha più alcuna possibilità di colpire gli uomini a causa del Verbo che abita in loro per mezzo di un corpo. Come quando un grande re è entrato in una grande città e ha preso dimora in una delle tante abitazioni che sono in essa, senza dubbio una tale città è ritenuta degna di grande onore e nessun nemico o pirata l'assalta per saccheggiarla, ma la si considera piuttosto degna di ogni riguardo a causa del re che è andato ad abitare in una sua casa, così è accaduto per il Re di tutti. Da quando è venuto nel nostro mondo e ha preso dimora in un corpo simile al nostro, ogni insidia dei nemici contro gli uomini è cessata ed è scomparsa la corruzione della morte che prima esercitava il suo potere su di loro. Infatti, il genere umano sarebbe perito, se il Figlio di Dio Signore e Salvatore di tutti non fosse venuto a soccorrerci per mettere fine alla morte.

Atanasio,
L'incarnazione del Verbo 9

La carne unita a Dio sperimenta la vittoria

Perché il Signore ha rivestito una carne mortale? Affinché la carne stessa sperimentasse la vittoria e gli uomini conoscessero e comprendessero i doni di Dio: se Dio avesse riportato la vittoria senza carne, quale lode gli si potrebbe rendere? Inoltre, il Signore voleva manifestare che in origine non ha avuto alcuna gelosia nei confronti dell'uomo e che non gli ha impedito di divenire dio, dal momento che l'uomo in cui il Signore si è umiliato è più grande di quello in cui ha abitato al tempo della prima gloria di Adamo. Ecco perché: *Io ho detto: Voi siete dèi* (Sal 82, 6; Gv 10, 34). Il Verbo, dunque, è venuto e si è incarnato affinché ciò che non si può

afferrare (la divinità) possa essere afferrato da ciò che si può afferrare (l'uomo), e affinché la carne possa ergersi contro coloro che l'attaccano (i demoni) per mezzo di ciò che non si può attaccare. Valeva la pena che il nostro Signore divenisse il porto di tutti i beni per i quali gli uomini si uniscono, il termine ultimo di tutti i misteri, verso il quale accorrono da tutte le parti il tesoro di tutte le parabole: sollevati come da ali, tutti gli uomini potranno riposarsi in lui in pace. Ecco la sapienza di Dio: l'uomo caduto è risollevato dall'uomo stesso. Il corpo di Adamo era anteriore alle sue malvagie passioni. In tal modo, dal momento che queste erano come una sorta di ulteriore infermità in una natura sana, il Signore non le ha assunte. Egli ha rivestito una natura sana che aveva perso la sua salute, proprio per riportarlo nella sua condizione originaria.

Efrem il Siro,
Commento al Diatessarion 1, 1

Dio ha assunto l'intera condizione umana tranne il peccato

Ed è lecito dire che in quella condizione da lui assunta non è mancato nulla alla natura umana, una natura, tuttavia, assolutamente libera da ogni vincolo di peccato.

Agostino,
Manuale sulla fede, speranza e carità 10, 34

Dio nella carne per annientare la morte

Come, dunque, la divinità può dimorare nella carne? Come il fuoco nel ferro: non per movimento, ma per partecipazione. Il fuoco, infatti, non scorre attraverso il ferro, ma rimanendo nel suo stato, gli partecipa la sua proprietà, senza peraltro subire diminuzione nella partecipazione e riempiendo totalmente di sé

il partecipante. In questo modo appunto anche Dio, il Verbo, né si è mosso da se stesso, anche se *venne ad abitare in mezzo a noi*, né ha subito mutamento, eppure *il Verbo si fece carne*, né il cielo rimase privo di colui che lo contiene, e tuttavia la terra accolse il cielo nel suo seno. [...] Comprendi dunque questo mistero. Per questo motivo Dio è nella carne, per uccidere la morte che nella carne si nascondeva. Come infatti i medicinali hanno la meglio sulle malattie mischiandosi al corpo e come l'oscurità presente in una casa attraverso l'introduzione della luce, così la morte che dominava sulla natura umana è stata annientata dalla presenza della divinità.

Basilio di Cesarea,
Omelia sulla santa generazione di Cristo 2

L'umanità non è più soggetta alla morte

Affronta apertamente, con queste parole, il discorso dell'incarnazione. Spiega infatti chiaramente che l'Unigenito è divenuto, ed è chiamato, Figlio dell'uomo. Questo è il significato della frase: *Il Verbo si fece carne*. È lo stesso come se avesse detto: È diventato uomo. Quell'affermazione non presenta nulla di strano o d'insolito, giacché, molte volte, la Sacra Scrittura, non il termine della sola carne, vuole parlare di tutto l'animale [...]. L'uomo è certamente un animale razionale ma composto, composto cioè di anima e di questa carne fragile e terrena. Essendo stato creato da Dio e portato alla luce, non avendo, per sua natura, la qualità di essere incorruttibile e immortale (queste qualità appartengono, per natura, solo a Dio), ebbe l'impronta della vita dello Spirito, conseguendo, da parte di Dio, il bene che supera la natura: *Soffìò* – dice – *nelle sue narici un alito di vita e l'uo-*

mo divenne un essere vivente (Gen 2, 7). Quando poi per il suo peccato fu punito, l'uomo si sentì giustamente dire: Polvere tu sei e in polvere ritornerai (Gen 3, 19), fu privato della grazia, e dalla sua carne si allontanò l'alito di vita, ossia lo spirito di colui che dice: Io sono la vita (Gv 14, 6). Così egli, che era vivente, cadde nella morte per la sola carne, ma conservò l'immortalità, giacché alla sola carne fu detto: Polvere tu sei e in polvere ritornerai (Gen 3, 19). Era necessario, dunque, che fosse salvato al più presto e fosse richiamato all'immortalità, mediante l'unione alla vera vita, ciò che nell'uomo era maggiormente esposto al pericolo. Occorreva che ciò che era malato fosse liberato dalla malattia. Occorreva, insomma, che si annullasse il senso di quelle parole: Polvere tu sei e in polvere ritornerai (Gen 3, 19), attraverso cioè l'unione ineffabile del Verbo, che tutto vivifica, con il corpo che era caduto in disgrazia. Era conveniente cioè che la carne, una volta che fosse diventata il verbo, divenisse partecipe della sua immortalità. Sarebbe assurdo che il fuoco possa comunicare alla materia la qualità della sua potenza naturale, e quasi, in un certo senso, trasformare in se stesso quella in cui è per partecipazione, e che invece il Verbo, il quale è al di sopra di tutto, non possa dare alla carne il suo proprio e naturale bene, cioè la vita. Per questo motivo, penso, il santo evangelista ha detto, riferendosi soprattutto alla parte animale, che il Verbo di Dio si è fatto carne. In questo modo stavano assieme la ferita e la medicina, il malato e il medico, ciò che è caduto nella morte e colui che l'ha portato alla vita, ciò che è soggiaciuto alla corruzione e chi allontana la corruzione, ciò che è stato vinto dalla morte e il vincitore della morte, chi è stato privato della vita e chi dà la vita.

Cirillo di Alessandria,
Commento al Vangelo di Giovanni 1, 9

Fu fatto uomo affinché noi fossimo deificati

Infatti, egli divenne uomo affinché noi fossimo deificati³⁶; egli si rivelò mediante il corpo affinché noi potessimo avere un'idea del Padre invisibile; egli sopportò la violenza degli uomini affinché noi ereditassimo l'incorruttibilità. Certo, egli non riceveva alcun danno, essendo impassibile, incorruttibile, il Verbo-in-sé e Dio, ma nella sua impassibilità proteggeva e salvava gli uomini che patiscono, per i quali appunto sopportò tutto questo.

Atanasio,
L'incarnazione del Verbo 54

Il pane e il vino

Quel che vedete sulla mensa del Signore, carissimi, è pane e vino; ma questo pane e questo vino, con la mediazione della parola, diventa il corpo e il sangue del Verbo. Infatti il Signore che *in principio era il Verbo e il Verbo era presso Dio e il Verbo era Dio (Gv 1, 1)*, per quella sua misericordia, a motivo della quale non trascurò quel che aveva creato a sua immagine, *si fece carne e venne ad abitare in mezzo a noi*, come sapete. Così questo Verbo assunse l'uomo, ossia l'anima e la carne dell'uomo, e si fece uomo pur rimanendo Dio. E siccome anche patì per noi, in questo sacramento ci ha affidato il suo corpo e il suo sangue; e anche noi ha trasformato in esso.

Agostino,
Discorsi 229, 1

In Cristo abbiamo la pienezza della grazia

Dalla sua pienezza noi riceviamo continuamente la grazia conveniente al nostro progresso. Cosicché colui che ha custodito in sé il significato perfetto e incontami-

nato del Verbo di Dio incarnato per noi, riceverà la piena gloria della grazia e della verità di colui che per noi in noi si glorificò e nella sua venuta si santificò. Infatti dice: *Quando egli si sarà manifestato, noi saremo simili a lui (1 Gv 3, 2)*.

Massimo il Confessore
Capitoli sulla dottrina 76

La nostra umanità legata alla sua divinità

In questo giorno della venuta del Signore dell'universo presso i servi, anche i signori si chinino amorevolmente verso i propri servi.

In questo giorno, nel quale si è fatto povero per noi il ricco, anche il ricco renda partecipe il povero della sua tavola.

In questo giorno è venuto fuori per noi il dono, anche se non l'avevamo domandato. Noi allora diamo elemosine a coloro che ce le domandano a piena voce. [...]

Il Signore delle nature oggi si è trasformato contrariamente alla propria natura. Non ci sia dunque troppo difficile invertire la nostra volontà malvagia.

Il corpo è legato alla sua natura e non può accrescersi o rimpicciolire. Ma la volontà ha il potere di crescere in tutte le dimensioni.

Oggi si è impressa la divinità nell'umanità, affinché anche l'umanità fosse intagliata nel sigillo della divinità.

Efrem il Siro,
Inno sulla natività 1, 93-99

La ricchezza di Gesù e la sua povertà

Chi più ricco di colui ad opera del quale furono create tutte le cose? Il ricco può possedere il denaro, ma non può crearlo. Dopo dunque che ci sono state sottolineate queste sue ricchezze, considera la sua povertà: *E il Verbo si fece carne e*

³⁶ Cf. 2 Pt 1, 4 e Sal 84, 6, ma anche lo stesso Atanasio in *Trattati contro gli ariani 2, 70* e *Lettera 60, 4 e 61, 2*.

venne ad abitare in mezzo a noi. Per questa sua povertà noi siamo divenuti ricchi, in quanto mediante il suo sangue emanato dal suo corpo – quel corpo che il Verbo assunse per abitare fra noi – fu squarciato il sacco dei nostri peccati. Ad opera del suo sangue gettammo via i cenci della nostra malizia, per rivestirci della stola dell'immortalità.

Agostino,
Discorsi 36, 3

L'arricchimento della nostra comune natura

Egli afferma utilmente che il Verbo abita anche in noi, svelandoci anche questo sublime mistero. Tutti, infatti, siamo in Cristo, e la comune persona dell'umanità fruisce della sua vita in lui. Infatti, per questo è stato chiamato anche nuovissimo Adamo, perché, con la partecipazione della natura, arricchisce tutti verso la felicità e la gloria, mentre il primo Adamo, invece, trasmise la corruzione e l'ignominia. Così, il Verbo ha abitato in noi per mezzo di un solo corpo, affinché, essendosi formato un solo Figlio di Dio nella potenza, la sua dignità si riversasse, secondo lo spirito di santità, in tutta l'umanità, e così, per mezzo di uno di noi, raggiungessimo anche noi quelle parole: *Voi siete dèi, siete tutti figli dell'Altissimo* (Sal 82, 6). Dunque, in Cristo la sua natura serve diviene realmente libera, elevata all'unione mistica con lui che porta l'aspetto di servo, in noi invece è per imitazione di lui, a causa della parentela della carne.

Cirillo di Alessandria,
Commento al Vangelo di Giovanni 1, 9

^{1, 14b} *E venne ad abitare in mezzo a noi*

Il Verbo è Emmanuele

«Sta scritto – replicano – che *il Verbo si fece carne*». Non nego che sia scrit-

to questo; ma fa' bene attenzione a quel che segue. Seguono queste parole: *E venne ad abitare in mezzo a noi*. Vale a dire: quel Verbo che prese la carne abitò tra noi, cioè abitò nella carne umana, e per questo fu detto *Emmanuele*, cioè "Dio con noi". Perciò *il Verbo si fece carne* nel senso che "si fece uomo", come dice anche per bocca del profeta Gioele: *Effonderò il mio spirito sopra ogni carne* (Gl 3, 1). Ora l'effusione della grazia spirituale qui promessa non doveva certo riversarsi sulla carne priva di ragione, ma sugli uomini.

Ambrogio,
Il mistero dell'incarnazione del Signore 6, 59

Il Verbo ha posto la sua tenda nella nostra natura

Allora, per spiegare la parola *era* aggiunge: *kai eskēnōsen en hēmin, e ha posto la sua tenda in noi*, cioè si è fatto carne in questo senso, avendo abitato nella nostra natura. Le parole *eskēnōsen en hēmin* chiaramente stanno per *ha abitato in noi* così come di noi, uomini, ha detto l'Apostolo: *Quanti siamo in questa tenda sospiriamo* (2 Cor 5, 4), chiamando "tenda" il nostro corpo; oppure anche: *Quando sarà distrutta la nostra dimora terrena*. Si sa che è consueto per la Scrittura designare tutto l'uomo a partire dalla carne; ad esempio: *A te viene ogni carne* (cf. Sal 65, 1).

Teodoro di Mopsuestia,
Commento al Vangelo di Giovanni 1, 1, 14

^{1, 14c} *Noi abbiamo contemplato la sua gloria*

La gloria della trasfigurazione

Nella sua misericordia, Cristo si è servito del nostro corpo affinché noi potessimo sopportare la sua vista e udire le sue parole e non subissimo ciò che subi-

rono i primi tra i discepoli, quando sul monte furono presi dallo sgomento a causa della gloria del corpo del Signore che scendeva su di loro. Essi erano pieni di ammirazione e di stupore per la sua gloria. [...] Questo accadde perché noi comprendessimo il motivo per cui egli è apparso senza gloria ed è venuto dentro un corpo. Dunque, sebbene essi non videro la sua pura divinità, ma solamente un po' della sua gloria nel corpo che scendeva verso di loro [...], che cosa sarebbe accaduto a noi se egli fosse apparso nella gloria della sua divinità, senza il suo corpo?

Efrem il Siro,
Commento al Diatessaron 15, 7

I segni divini che hanno mostrato la sua gloria

Come abbiamo potuto vedere [la sua gloria]? Grazie alla stella dei Magi, agli angeli, ai pastori, ad Anna, a Simeone, a Gabriele, alla nascita della Vergine, alla voce del Padre che gli dava testimonianza con la discesa su di lui dello Spirito, a innumerevoli segni divini è guarigioni.

Ammonio,
Frammenti su Giovanni 1, 15

La gloria dell'Unigenito è fondata sulle sue sofferenze

Noi non lo ammiriamo solo per i suoi miracoli, ma anche per le sue sofferenze, poiché fu inchiodato alla croce e fu frustato, fu percosso, fu coperto di sputi, fu schiaffeggiato da coloro a cui aveva fatto del bene. E per queste stesse azioni che sembrano essere le più vergognose, si deve pronunciare ancora la stessa parola, dal momento che lui stesso chiamò "gloria" ciò che subì. Poiché quello che accadde non fu solo proprio della sua sollecitudine e della sua carità, ma anche del suo inef-

fabile potere. Allora, infatti, anche la morte fu annientata, la maledizione fu abolita, i demoni vennero gettati nella vergogna e vennero esposti condotti come prigionieri in trionfo, la cauzione dei nostri peccati fu inchiodata alla croce. Poi, poiché questi miracoli venivano compiuti in modo invisibile, altri ne vennero di visibili, per mostrare che egli era veramente il Figlio unigenito di Dio, il Signore di tutta la creazione. Infatti, ancora il beato suo corpo stava appeso quando il sole rivolse altrove i suoi raggi, la terra fu sconvolta e fu tutta ricoperta di tenebre, i sepolcri vennero rotti e aperti, il suolo tremò, lo sconfinato popolo dei morti balzò fuori e si riversò in città; quando le pietre del suo sepolcro stavano ancora attaccate alla tomba e i sigilli erano ancora al loro posto, era risorto il morto, crocifisso e attaccato alla croce con i chiodi, e dopo aver riempito i suoi undici discepoli del suo grande potere li inviava agli uomini di tutto il mondo, a essere i medici comuni di ogni loro malattia, a correggere il loro stile di vita, a seminare ovunque la conoscenza degli insegnamenti celesti, a sciogliere la tirannide dei demoni, a insegnare i grandi e ineffabili beni divini e ad annunciarci la buona novella dell'immortalità dell'anima, della vita eterna del corpo, dei premi che la mente umana non può immaginare e che non avranno mai fine.

Giovanni Crisostomo,
Commento al Vangelo di Giovanni 12, 3

Reso cieco dalla carne, guarito dalla carne

Nessuno avrebbe potuto vedere la sua gloria, se prima non fosse stato guarito dall'umiltà della carne. E perché non potevamo vederla? Mi ascolti la vostra carità, e prestì attenzione a ciò che dico. Polvere e terra erano penetrate nell'occhio dell'uomo e lo avevano ferito, tanto che non poteva più guardare la luce.

Quest'occhio malato viene medicato; era stato ferito dalla terra, e terra viene usata per guarirlo. Il collirio, come ogni altro medicamento, non è in fondo che terra. Sei stato accecato, la carne ti guarisce. L'anima era diventata carnale consentendo ai desideri carnali da cui l'occhio del cuore era stato accecato. *Il Verbo si fece carne*: questo medico ti ha procurato il collirio. E poiché egli è venuto in maniera tale da estinguere con la carne i vizi della carne, e con la sua morte uccidere la morte; proprio per questo, grazie all'effetto che in te ha prodotto il Verbo fatto carne, tu puoi dire: *E noi abbiamo contemplato la sua gloria*.

Agostino,

Commento al Vangelo di san Giovanni 2, 16

1, 14^d *L'Unigenito del Padre*

L'Unigenito dall'amore del Padre

Nato dal cuore del Padre prima che il mondo fosse, è riconosciuto come l'alfa e l'omega: / lui stesso origine e fine di tutto quello che è stato e di quanto sarà. / Egli comandò, disse. E fu creata la terra, il cielo, l'abisso del mare: la triplice macchina dell'universo, e tutte le creature che vivono sotto la volta del sole e della luna. / Poi rivestì la forma di un fragile corpo, le membra soggette alla morte: non doveva perire la stirpe del primo uomo, che una legge severa aveva sommerso nel profondo del tartaro. / Beata quella nascita, quando la Vergine – madre feconda per opera dello Spirito Santo – generò la nostra salvezza, e il Bimbo redentore del mondo mostrò il suo volto. / Canti il cielo altissimo; cantate, angeli tutti. Ogni creatura, dovunque sia, canti la lode a Dio. Nessuna lingua rimanga in silenzio, tutte le voci si uniscano al coro. / Ecco colui che i vati cantavano nei tempi antichi, e che i profeti annunciarono nei loro scritti

veritieri. Risplende colui che un tempo fu promesso: a lui la lode di tutto l'universo!

Prudenzio,

Inni quotidiani 9, 4-9

1, 14^e *Pieno di grazia e di verità*

Pieno della divinità del Padre

Dopo aver detto che il Verbo si è fatto carne, cioè uomo [...], salvaguarda però l'identità divina e dimostra, di nuovo, che è pieno della divinità propria del Padre. [...] Perciò, sebbene l'evangelista dica che il Verbo si è fatto carne, non afferma tuttavia che egli è soggiaciuto alle infermità della carne, né che ha perduto la sua antica potenza e gloria, per aver assunto il nostro corpo debole e privo di gloria. Abbiamo visto, egli dice, la sua gloria più elevata di qualsiasi altra gloria, e tale quale ciascuno ammette che convenga all'unigenito Figlio di Dio Padre. Era, infatti, pieno di grazia e verità.

Cirillo di Alessandria,

Commento al Vangelo di Giovanni 1, 9

Le opere di Cristo testimoniano la sua gloria, la sua grazia e la sua verità

E così neppure noi abbiamo consentito a credere in lui con leggerezza; ma, a motivo di quelle stesse cose che vedemmo, abbiamo accolto lui come vero Figlio monogenito. Ciò che vediamo, infatti, è tale da dimostrare abbondantemente la grandezza di colui che è apparso; di nessun altro potevano essere se non del Monogenito che possiede perfettamente la somiglianza del Padre, tanto erano colme di vera grazia le opere che erano compiute per mezzo suo. L'evangelista, dunque, ha chiamato "verità" la grazia paragonandola a quella dei Giudei. Tenta di dimostrare attraverso il paragone la grandezza

di quello (cioè del Signore) per accusare gli increduli, secondo ciò che dalle parole che seguono fa apparire la sua intenzione. Dunque designa col nome di "verità" la grazia, cioè la vera grazia. Ché il Cristo ha condonato le antiche trasgressioni e ha donato la salvezza con la remissione dei peccati; inoltre ha distrutto la morte che regnava a causa del peccato e ci ha dato la ferma speranza della risurrezione con l'adozione a figli. E questo non solo a paro-

le come per i Giudei, ma, realmente, per la potenza dello Spirito ci ha rigenerati alla speranza della risurrezione – tipo della quale è il battesimo –, speranza che neppure la morte potrà vanificare. Oltre a ciò ha preparato per noi le delizie del regno celeste, se però custodiamo con la nostra retta vita l'onore della filiazione adottiva conferito a noi mediante il battesimo.

Teodoro di Mopsuestia,

Commento al Vangelo di Giovanni 1, 1, 14

IL DONO DELLA GRAZIA DIVINA TRAMITE L'INCARNAZIONE DI CRISTO

Giovanni gli dà testimonianza e proclama:

«Era di lui che io dissi:

Colui che viene dopo di me

è avanti a me,

perché era prima di me».

Dalla sua pienezza

noi tutti abbiamo ricevuto:

*grazia su grazia^a. Perché la Legge fu data per mezzo di Mosè,
la grazia e la verità vennero per mezzo di Gesù Cristo.*

Dio, nessuno lo ha mai visto:

il Figlio unigenito, che è Dio

ed è nel seno del Padre^b,

è lui che lo ha rivelato (1, 15-18).

L'evangelista chiama Giovanni Battista a supporto della sua testimonianza su Cristo (Cirillo). I Giudei tenevano il Battista in grande considerazione (Crisostomo). Gesù era inferiore al Battista per età e notorietà, ma la superiorità di Gesù diventerà presto lampante (Cirillo). Origene crede che la testimonianza di Giovanni Battista si estenda anche ai versetti seguenti, perché Giovanni, insieme al resto dei profeti, ha ricevuto la sua grazia profetica da Gesù Cri-

^a "Grazia su grazia" traduce il greco *chárin anti chárítos*. Questo senso di "accumulazione" e "abbondanza" viene privilegiato dagli interpreti moderni. Come notato dai commentatori, in questo versetto e nel successivo i Padri sembrano invece leggere una contrapposizione fra due economie della salvezza, la Legge e la grazia evangelica ("grazia al posto di grazia", ecc.). Se è vero che i Padri sottolineano la diversità delle economie salvifiche, anche in questo contesto, tuttavia, colgono gli elementi di continuità (sulle "figure" dell'Antico Testamento cf. *infra* il passo di Cirillo di Alessandria e la lettera di Girolamo ad Agostino), rimanendo ben lontani, naturalmente, da qualsiasi opposizione di tipo gnostico.

^b Prima dell'espressione *è nel seno del Padre*, si hanno tre varianti: "il Figlio unigenito", "il Dio unigenito" (in alcuni testimoni manca l'articolo) o semplicemente "l'Unigenito". Nestle-Aland, Grasso (*Il Vangelo di Giovanni*, cit., p. 61 n. 94) e Infante (*Giovanni*, cit., p. 56) optano per: "Dio unigenito". La CEI 1974 traduce: "il Figlio unigenito, che è nel seno del Padre" sposando la prima variante. La CEI 2008 sceglie una traduzione più composita, che rende conto delle diverse lezioni ("Figlio unigenito, che è Dio ed è nel seno del Padre"). Per quanto riguarda le testimonianze patristiche, Infante suggerisce che nei Padri greci prevalga "Dio unigenito" e in quelli latini "Figlio unigenito", ma ci sono senz'altro notevoli oscillazioni (cf. il commento di R. Schnackenburg, *Il Vangelo di Giovanni*, Paideia, Brescia, vol. I, p. 354 per un resoconto dettagliato).

sto (Origene). Crisostomo e gli altri Padri, invece, attribuiscono queste parole all'evangelista e pensano siano da riferire a tutti i fedeli che ricevono la grazia di Dio nella sua pienezza (Crisostomo). La grazia scaturisce dalla natura divina di Cristo come da una fonte perenne, nobilitando la nostra natura (Cirillo, Crisostomo). *Grazia su grazia*: il dono della fede e il risultato della fede, cioè la vita eterna (Agostino); la Legge e l'adozione grazie all'unione col Verbo (Teodoro). Dal confronto fra Giovanni e Gesù l'evangelista passa a quello fra Gesù e Mosè, la più veneranda figura dell'Antico Testamento, colui che ha dato la Legge (Crisostomo). Gesù è superiore a Mosè come la grazia del Vangelo è superiore al sacrificio della Legge (Ambrogio). Anche la Legge è una grazia, ma quella portata da Cristo la supera di gran lunga, perché corregge ciò che la Legge non era in grado di correggere (Cirillo). La Legge minaccia solamente, la grazia del Vangelo cura (Agostino). Invece delle ombre del Vecchio Testamento è venuta la verità per mezzo di Gesù Cristo (Girolamo). Anche nell'Antico Testamento, quando si parla di uomini che vedono Dio, ci si riferisce al Verbo (Eusebio). In molte visioni di Dio nell'Antico Testamento gli uomini non vedevano l'essenza di Dio, ma piuttosto una forma della sua gloria adatta alle loro capacità (Dionigi, Teodoreto, Agostino). Dio viene rivelato nel modo più chiaro dal Figlio (Ireneo). Il Figlio è l'interprete del divino (Ambrogio). Egli è figlio per natura, non per adozione (Agostino, Ilario). Solo il Figlio poteva vedere il Padre (Cirillo). Egli è il Dio unigenito che è della stessa natura del Padre (Ilario). Il Figlio procede dal seno del Padre come dal ventre materno (Ambrogio, Agostino). Giovanni ci mostra la più intima unione fra Padre e Figlio: il seno del Padre indica l'essenza divina che condivide col Figlio (Crisostomo). Dal seno del Padre il Figlio è venuto a rivelare Dio. Non è la prima volta che avviene una tale rivelazione (Origene). Questa è però la più chiara e completa rivelazione, concessa non solo ai Giudei ma al mondo intero (Crisostomo).

1.15a *Giovanni Battista era un testimone*

La testimonianza dell'evangelista supportata da quella del Battista

Ne sono testimone io, dice (giacché ho visto ciò che ho raccontato), ma ne dà testimonianza anche il Battista. È una degnissima coppia di teologi e testimoni che sono stati educati alla verità, e non conoscono la menzogna. Osserva come ce lo dica con molta evidenza. Non solo dice che Giovanni è testimone di lui, ma utilmente aggiunge anche che egli grida la sua testimonianza prendendo spunto da quella espressione: *La voce di chi grida nel deserto*. E ciò lo dice giustamente. Era possibile, infatti, che alcuni avversari dicessero: In che occasione il Battista è stato testimone dell'Unigenito? Con chi ha parlato di queste cose? Perciò egli sottolinea che il Battista grida, cioè non parla di nascosto,

né rende la sua testimonianza sommessa e appena mormorandola. Ascolterai la tromba di chi grida più forte. Dico ciò giacché non ho ascoltato queste cose da solo, ma è stato ascoltato largamente da tutti il testimone, l'araldo insigne, la voce distinta, il grande e famoso Precursore.

Cirillo di Alessandria,
Commento al Vangelo di Giovanni 1, 9

Credibilità della testimonianza di Giovanni di fronte ai Giudei

Questo evangelista chiama continuamente in causa Giovanni, esibendo dappertutto la sua testimonianza. Lo fa non senza motivo, anzi con grande cognizione di causa, giacché tutti i Giudei tenevano quest'uomo in grande considerazione (lo stesso Giuseppe Flavio, infatti, imputa alla morte di costui la guerra, sostiene che a causa sua non esiste più la città che un

tempo era la città madre, e compone lunghi discorsi d'encomio su di lui)³⁷. Perciò volendo far provare vergogna ai Giudei, ricorda continuamente la testimonianza del Precursore.

Giovanni Crisostomo,
Commento al Vangelo di Giovanni 13, 1

1, 15^b *La precedenza tra Giovanni e Gesù*

La grandezza di Gesù proviene dalla sua essenza

Questa è la dottrina trita e risaputa dalla maggior parte: riguardo al tempo della nascita della carne, il Battista precedette il Salvatore e lo seguì in qualche modo, mentre l'Emanuele venne esattamente dopo sei mesi interi, come ci ha narrato il beato Luca. Ora, alcuni pensano che questo dica Giovanni, affinché le parole *Colui che viene dopo di me, è stato fatto prima di me* siano interpretate in ragione dell'età. [...] A ragion veduta, il beato Battista trasferisce le sue parole dal modo comune di parlare a un modo spirituale di concepire la realtà: egli passa dall'immagine della realtà umana alla spiegazione d'un significato più sottile. È normale infatti che chi guida gli altri sia più esperto di coloro che lo seguono: e chi segue obbedisca a chi guida. [...] Per esempio, se un discepolo supera, nell'arte, il maestro e lo distacca lavorando splendidamente, io credo che non a torto si possa dire del discepolo che supera il maestro: *Colui che viene dopo di me è stato fatto prima di me*. Orbene, se trasferisci, pensando a questo esempio, il significato di quelle parole a Cristo nostro Salvatore e al Battista, secondo me sarai nel giusto. [...] Il Battista era ammirato da tutti, aveva fatto molti discepoli e una

³⁷ Cf. Giuseppe Flavio, *Antichità giudaiche* 18, 106, dove si narra la distruzione dell'esercito di Erode da parte di Areta, un episodio che, secondo alcuni Giudei, rappresentava «la vendetta divina per il trattamento riservato a Giovanni, soprannominato il Battista».

grande moltitudine andava da lui per farsi battezzare. Cristo, invece, sebbene fosse più importante, era sconosciuto: non si sapeva che fosse Dio. E poiché egli, che pure era ammirato dal Battista, era ignorato, sembrava che in qualche modo fosse dopo di lui. Andava, infatti, dopo di lui chi, per onore e gloria, era fra gli uomini migliore di quello. Ma chi andava dietro andò avanti, mostrandosi più grande e più potente di Giovanni. Cristo, infatti, dimostrò la sua divinità con le opere, Giovanni, invece, non elevandosi al di sopra della condizione umana, si ritrovò ultimo.

Cirillo di Alessandria,
Commento al Vangelo di Giovanni 1, 9

1, 16 *Dalla sua pienezza noi tutti abbiamo ricevuto: grazia su grazia*

Giovanni Battista continua la sua testimonianza

Appare forzato ritenere che all'improvviso e inopportuno il discorso del Battista venga interrotto da quello del discepolo e a chiunque sappia perlomeno ascoltare la connessione delle parole pronunciate risulta chiara la concatenazione del discorso: *Era di lui che io dissi: Colui che viene dopo di me è avanti a me, perché era prima di me*. Poi il Battista chiarisce in che modo Gesù fosse davanti a lui, in quanto prima di lui – egli è infatti il primogenito di tutta la creazione, con le parole: *Dalla sua pienezza noi tutti abbiamo ricevuto*. Per questo dice, appunto: *è avanti a me, perché era prima di me*. Per questo penso che egli sia prima di me e sia più onorato davanti al Padre, perché dalla sua pienezza io e i profeti prima di me abbiamo ricevuto una grazia più divina, più

grande e profetica, al posto della grazia che abbiamo ricevuto da lui in virtù della nostra libera scelta. Per questo è avanti a me, perché era prima di me, dal momento che abbiamo compreso, avendo ricevuto dalla sua pienezza, che la Legge è stata data per mezzo di Mosè, ma non da Mosè, mentre che la grazia e la verità non sono solo state date per mezzo di Gesù Cristo, ma hanno anche esistenza per suo tramite: è stato Dio e Padre di Gesù a dare per mezzo di Mosè la Legge e ad aver creato per mezzo di Gesù Cristo la grazia e la verità che sono venute tra gli uomini.

Origene,
Commento al Vangelo di Giovanni 6, 34-36

Queste sono parole nostre e di Giovanni

L'evangelista unisce la sua testimonianza a quella del Battista. Infatti le parole: *Dalla sua pienezza noi tutti abbiamo ricevuto* non sono del Precursore, ma del discepolo, e intende questo: Non crediate che noi, che abbiamo trascorso con lui molto tempo e abbiamo condiviso l'ospitalità e la mensa, gli rendiamo testimonianza per una qualche grazia. [...] Ma noi tutti i dodici, i trecento, i cinquecento, i tremila, i cinquemila e le mille miriadi di Giudei, tutta la moltitudine dei fedeli, di allora, di adesso e del tempo che verrà, noi tutti dalla sua pienezza abbiamo ricevuto.

Giovanni Crisostomo,
Commento al Vangelo di Giovanni 14, 1

La grazia divina scaturisce dalla natura del Figlio

Mi sembra che il Battista si esprima molto bene dicendo: *Perché era prima di me*, ossia di gran lunga migliore e più degno di me, giacché noi tutti, che apparteniamo alla schiera dei santi, siamo stati arricchiti del suo proprio bene. E la natura umana si vanta delle doti di lui più che

delle sue proprie, quando avverte di avere in sé qualcosa degno d'ammirazione. Dalla pienezza, infatti, del Figlio, come da una fonte perenne, scaturisce il dono dei divini carismi in ciascuna anima che appare degna di riceverlo. E se il Figlio, quasi dalla naturale pienezza, largisce doni, e la creatura li riceve, come non si penserà che egli possieda una gloria diversa da quella degli altri, una gloria cioè conveniente all'Unigenito di Dio, il quale ha, come frutto della propria natura, la superiorità su tutti e la preminenza, dignità proprie del Padre?

Cirillo di Alessandria,
Commento al Vangelo di Giovanni 1, 9

Egli possiede la grazia per natura, noi per partecipazione

Egli non possiede, dice l'evangelista, il dono per partecipazione, ma egli stesso è la sorgente in sé e la radice in sé di tutti i beni, la vita in sé, la luce in sé e la verità in sé; non contiene in sé l'abbondanza dei beni, ma la riversa per sovrabbondanza su tutti gli altri, e dopo averla riversata ne rimane ancora pieno. Infatti non è diminuito in nulla per averla dispensata agli altri, ma continuando a sgorgare come da sorgente e rendendo tutti partecipi di questi beni permane nella stessa perfezione. Ciò che io ho, invece, è per partecipazione (l'ho ricevuto, infatti da un altro) ed è solo una piccola parte del tutto.

Giovanni Crisostomo,
Commento al Vangelo di Giovanni 14, 1

La fede e la vita eterna

Che vuol dire dunque: *grazia su grazia*? È mediante la fede che noi ci guadagniamo il favore di Dio; e siccome non meritavamo il perdono dei peccati, e ciononostante, benché immeritevoli, abbiamo ricevuto un tale dono, ecco la grazia. [...] Una volta ottenuta, poi, la grazia della fede, diventi giusto in virtù della fede. Infatti

il giusto vivrà per la sua fede (Ab 2, 4); e vivendo di fede, ti guadagni il favore di Dio; una volta che ti sei guadagnato il favore di Dio, vivendo di fede riceverai in premio l'immortalità, la vita eterna. E anche questa è grazia. Per quale merito, infatti, ricevi la vita eterna? Per grazia. Poiché se la fede è grazia, e la vita eterna è la ricompensa della fede, può sembrare che Dio ci dia la vita eterna come qualcosa che ci è dovuto (dovuto, cioè, al fedele che l'ha meritata mediante la fede); siccome però la fede è una grazia, anche la vita eterna è una grazia legata a un'altra grazia: grazia su grazia.

Agostino,

Commento al Vangelo di san Giovanni 3, 9

La Legge e l'adozione

Dalla sua pienezza noi tutti abbiamo ricevuto, cioè: Riceviamo dalla sua abbondanza la grazia dello Spirito, della quale riceviamo il dono. A proposito della natura umana di quello dice che le è presente ogni grazia; ma, simultaneamente, ciò manifesta la dignità della natura che è in lui. Grazie all'unione con Dio Verbo, infatti, per la mediazione dello Spirito Santo, è stato reso consorte della vera filiazione. Noi riceviamo parte della sua grazia spirituale, e mediante la stessa siamo fatti partecipi insieme con lui della filiazione adottiva, pur essendo molto lontani da questa dignità. E opportunamente aggiunge: *grazia su grazia*, designando col nome di *grazia* anche la Legge. In luogo di questa grazia, dice, è stata data quest'altra grazia.

Teodoro di Mopsuestia,

Commento al Vangelo di Giovanni 1, 16

^{1,17} *Grazia e verità vengono da Cristo*

Mosè come punto di riferimento

Vedete come lentamente, un passo alla volta, con una sola parola, sia Giovan-

ni Battista sia il discepolo conducano verso la vetta della conoscenza gli ascoltatori, che prima hanno preso confidenza con argomenti meno elevati? Il Battista, infatti, comparando a se stesso colui che è incomparabilmente superiore a tutti, mostra poi in tal modo la superiorità del Signore dicendo: *Colui che viene dopo di me e aggiungendo: era prima di me*. L'evangelista, invece, ha fatto molto di più del Battista, seppur meno a paragone della dignità dell'Unigenito, poiché non stabilisce un confronto con Giovanni Battista, ma con colui che presso i Giudei aveva la gloria maggiore, vale a dire con Mosè: dice infatti: *la Legge fu data per mezzo di Mosè, la grazia e la verità vennero per mezzo di Gesù Cristo*.

Giovanni Crisostomo,

Commento al Vangelo di Giovanni 14, 3

Nella Legge il sacrificio, nel Vangelo la misericordia

Perdono volentieri, scuso prontamente [dice il Signore], *poiché voglio l'amore e non il sacrificio* (Os 6, 6), perché per mezzo del sacrificio il giusto riesce gradito, per mezzo della misericordia il peccatore viene redento. *Io non sono venuto infatti a chiamare i giusti, ma i peccatori* (Mt 9, 13). Nella Legge c'era il sacrificio, nel Vangelo c'è la misericordia; *la Legge fu data per mezzo di Mosè*, per mezzo mio la grazia.

Ambrogio,

La penitenza 1, 12, 54

Superiorità della grazia rispetto alla Legge

Quale sia, dunque, la differenza fra la Legge e la grazia del Salvatore lo capirà chiunque è desideroso d'imparare ed è compagno delle buone fatiche. [...] Dunque, *la Legge condannò il mondo* (cf. Eb

11, 7) (Dio, infatti, *ha racchiuso ogni cosa sotto il peccato* [Gal 3, 22], come scrive Paolo) e dimostrò che noi eravamo soggetti alla pena. È piuttosto, invece, lo stesso Salvatore che ci libera: *Poiché non venne per condannare il mondo, ma affinché il mondo fosse salvato* (cf. Gv 3, 17). Anche la Legge dava la grazia agli uomini, chiamandoli certamente alla conoscenza di Dio, e strappando fuori dall'idolatria quelli che avevano errato, e insegnando loro il bene e il male, se non in modo perfetto, ma almeno nella maniera che usa il pedagogo e utilmente. La verità e la grazia dateci dall'Unigenito ci propongono, invece, il bene non in maniera figurata, né imprimono in noi ciò che giova, come nell'ombra, ma con precetti chiari e semplici, e ci portano alla perfetta conoscenza della fede. La Legge dava uno *spirito da schiavi per ricadere nella paura* (Rm 8, 15); Cristo, invece, dona lo spirito di figli adottivi nella libertà. La Legge obbliga alla circoncisione della carne che è nulla (*la circoncisione, infatti, non conta nulla* [1 Cor 7, 19], come in un passo Paolo scrive ad alcuni); il Signore nostro Gesù Cristo procura, per mezzo della fede, la circoncisione dello spirito e del cuore. La Legge battezza i peccatori solo con l'acqua; il Salvatore, invece, battezza *in Spirito Santo e fuoco* (Mt 3, 11). La Legge propone, in figura, un tabernacolo della verità (cf. Eb 9, 24); il Salvatore lo trasferisce nello stesso cielo e ci introduce in un tabernacolo più vero, stabilito da Dio e non dall'uomo. Non sarebbe difficile aggiungere, a ciò che è stato detto, altre considerazioni, ma non bisogna oltrepassare la misura. Non possiamo tuttavia assolutamente tralasciare di dire, utilmente e necessariamente, che il beato Paolo risolse in poche parole la questione riguardante la Legge e la grazia del Salvatore: *Se già il ministero che porta alla condanna fu glorioso, molto di più abbondava di gloria il ministero che porta alla giustizia* (2 Cor 3, 9). Chiama la Legge di Mosè

ministero di condanna, mentre chiama la grazia del Salvatore ministero di giustizia, alla quale attribuisce anche abbondanza di gloria. E dice ciò considerando molto bene la natura dei fatti, ispirato com'era dallo Spirito. Dunque, poiché la Legge di condanna data per mezzo di Mosè è diventata, per mezzo dell'Unigenito, grazia di giustizia, come non sarà circondato di gloria, egli dice, colui per mezzo del quale sono state date leggi migliori?

Cirillo di Alessandria,

Commento al Vangelo di Giovanni 1, 9

La Legge minacciava, il Vangelo guarisce

La morte era la pena dei peccati; nel Signore essa fu un servizio di misericordia, non la pena del peccato. [...] Il vincolo non ti terrà legato in eterno, perché la morte temporale del tuo Signore ha ucciso la tua morte eterna. Questa è grazia, o miei fratelli, e questa è anche la fedeltà: era stata promessa, infatti, e la promessa è stata mantenuta. Questa grazia non esisteva sotto l'Antico Testamento: la Legge minacciava, non aiutava; comandava ma non guariva; scopriva ma non eliminava il male. Solo preparava ad accogliere il medico che sarebbe venuto, pieno di grazia e di verità. Era come quando il medico, che vuole curare qualcuno, manda prima un suo aiutante, perché gli faccia trovare legato l'ammalato. L'uomo, infatti, era malato, ma non voleva essere guarito, e si vantava d'essere in buona salute per non farsi curare. È stata mandata la Legge, che lo ha legato; e l'uomo allora si è scoperto colpevole e ha cominciato a reagire. Viene il Signore e, per guarirlo, somministra all'uomo delle medicine talvolta amare e aspre; dice al malato: accetta, sopporta, non amare il mondo, porta pazienza, lasciati curare col fuoco della continenza, accetta per le tue ferite il ferro della per-

secuzione. Eri spaventato, benché tu fossi legato. Ed ecco che il Signore, lui che era libero e non era in alcun modo legato, ha bevuto per primo la medicina che porge a te; per primo egli ha sofferto per consolarti, come per dirti: ciò che tu temi di soffrire per te, lo soffro io per te. Questa è grazia, una grande grazia! Chi potrà degnamente celebrarla?

Agostino,
Commento al Vangelo di san Giovanni
3, 13-14

Una nuova grazia, una nuova verità

Invece della grazia della Legge, destinata a passare, abbiamo ricevuto la grazia del Vangelo, destinata a permanere; invece delle ombre e delle figure simboliche del Vecchio Testamento è venuta la verità per mezzo di Gesù Cristo.

Girolamo
Agostino, *Lettere* 75³⁸

1, 18a *Il Dio invisibile*

Il Verbo è stato visto in molti modi

È probabile che qualcuno possa pensare che, in base al passo: *Dio, nessuno lo ha mai visto*, questa frase³⁹ sia in contrasto con la parola salvifica, giacché sostiene che è visibile colui che è per natura invisibile. Tuttavia, se intendi che anche queste cose sono dette a proposito del Logos di Dio, apparso *molte volte e in diversi modi* (Eb 1, 1) ai padri, come in precedenza abbiamo dimostrato, vedrai che non esiste alcuna contraddizione.

Eusebio di Cesarea,
Dimostrazione evangelica 5, 18, 3

³⁸ Lettera di Girolamo ad Agostino.

³⁹ Il riferimento è a Es 24, 9-10a: *Mosè salì con Aronne, Nadab, Abiu e i settanta anziani d'Israele. Essi videro il Dio d'Israele.*

La visione di Dio

Anche se *nessuno lo ha mai visto* e nessuno vedrà mai l'arcano di Dio nella sua essenza, la divinità è tuttavia apparsa ai santi in rivelazioni degne di lei, servendosi di visioni sacre, proporzionate alle capacità dei veggenti. La sapientissima parola di Dio chiama giustamente «rivelazione di Dio» tale visione – che mostra come tracciata in sé in un profilo la divina rassomiglianza delle realtà senza forma – proprio perché eleva il veggente verso il divino: è tramite essa che la divina illuminazione si presenta ai veggenti, i quali vengono così santamente iniziati alla contemplazione di alcune realtà divine.

Dionigi l'Areopagita
La gerarchia celeste 4, 3

Egli si rese manifesto nella carne

Noi, nel momento in cui ci serviamo di ragionamenti religiosi e ci fidiamo delle divine rivelazioni, le quali proclamano apertamente che *Dio nessuno lo ha mai visto*, sosteniamo che costoro non hanno contemplato la natura divina, bensì un certo tipo di visioni, adatte alle loro capacità. [...] Allo stesso modo dobbiamo pensare degli angeli, quando sentiamo che *vedono sempre la faccia del Padre mio* (Mt 18, 10): non vedono certo l'essenza divina, non circoscrivibile, non comprensibile, non immaginabile, che abbraccia tutti gli esseri, ma vedono una forma della sua gloria, adatta alle loro capacità. [...] Eppure, dopo la sua incarnazione è stato visto anche dagli angeli, come dice il divino apostolo, non in una somiglianza di gloria, ma in un vero e vivente rivestimento di carne, come una sorta di velame. Dice infatti: *Egli fu manifestato in carne umana*

e riconosciuto giusto nello Spirito, fu visto dagli angeli (1 Tm 3, 16).

Teodoreto di Cirro,
Il mendicante 1, 52

Cristo apparve a Mosè, ma non nella sua essenza

Qualcuno potrebbe dire: la grazia e la verità non è stata fatta anche per mezzo di Mosè che ha visto Dio? L'evangelista subito aggiunge: *Dio, nessuno lo ha mai visto*. E come fece allora Dio a rivelarsi a Mosè? Perché il Signore si manifestò al suo servo. Ma quale Signore? È Cristo stesso che prima inviò la Legge per mezzo del suo servo, in attesa di venire personalmente con la grazia e la verità. [...] Colui che conosce il Padre nel suo intimo segreto⁴⁰, è venuto a rivelarcelo. Infatti: *Dio, nessuno lo ha mai visto*. Ma è venuto l'Unigenito stesso del Padre, e ci ha raccontato tutto ciò che ha visto. Che cosa vide Mosè? Mosè vide la nube, vide l'angelo, vide il fuoco: sempre creature che rappresentavano, sì, il Signore, ma non lo rendevano presente. La Legge infatti esplicitamente dice: *Il Signore parlava con Mosè faccia a faccia, come uno parla con il proprio amico* (Es 33, 11). [...] Chi parlava con Mosè, o miei fratelli, era un angelo raffigurante il Signore; e tutte quelle cose che furono compiute per mezzo dell'angelo promettevano la grazia e la verità futura. Lo sanno coloro che scrutano attentamente la Legge [...]. Tenete dunque presente che tutte le cose che furono viste corporalmente, non erano l'essenza divina. Quelle cose, infatti, si vedono con gli occhi del corpo, ma l'essenza divina come si può vedere? Chiediamolo al Vangelo: *Beati i puri di cuore, perché vedranno Dio* (Mt 5, 8). Ci sono stati degli uomini i quali, ingannati dalla vuotaggine del loro cuore, dicevano:

il Padre è invisibile, ma il Figlio è visibile. Se ci si riferisce alla carne che egli assunse, d'accordo. Tra quelli infatti che videro la carne di Cristo, alcuni credettero, altri lo crocifissero: e quelli stessi che avevano creduto, davanti alla crocifissione dubitarono; e non avrebbero ripreso a credere se, dopo la risurrezione, non avessero potuto palpare la carne di Cristo. Se quindi si vuol dire che il Figlio fu visibile per via della carne, siamo d'accordo anche noi, ed è fede cattolica. Ma se si pretende di affermare – come quelli fanno – che egli era visibile prima della sua incarnazione, allora è un vero assurdo e un grossolano errore. Quelle cose visibili furono compiute corporalmente per mezzo di creature, per mostrare in esse una figura profetica, non per indicare o rivelare l'essenza stessa di Dio. La vostra carità tenga conto di questa semplice osservazione: la Sapienza di Dio non può essere vista con gli occhi. Ora, o fratelli, se Cristo è la sapienza e potenza di Dio (cf. 1 Cor 1, 24), se Cristo è il Verbo di Dio, e la parola di un uomo non può essere vista con gli occhi, potrebbe esserlo il Verbo di Dio?

Agostino,
Commento al Vangelo di san Giovanni
3, 17-18

Il Dio unigenito rivela il Padre invisibile

Di questo Padre il Signore ha detto: *Dio, nessuno lo ha mai visto*, il suo Verbo, come quello voleva e per il profitto di coloro che vedevano, mostrava lo splendore del Padre, rivelava le sue economie; come ha detto anche il Signore: *Il Figlio unigenito, che è nel seno del Padre, è lui che lo ha rivelato*. E il rivelatore del Padre, il Verbo stesso, poiché è ricco e molteplice, non veniva visto sotto una sola forma, né sotto

⁴⁰ Agostino chiama "seno" l'intimo segreto del Padre, che solo il Figlio conosce.

un solo aspetto da coloro che lo vedevano, ma secondo le diverse motivazioni o in base all'efficacia delle sue economie⁴¹.

Ireneo di Lione,
Contro le eresie 4, 2, 11

Cristo è l'interprete della divinità

Cristo è infatti interprete della divinità poiché: *Dio, nessuno, lo ha mai visto: il Figlio unigenito che è Dio ed è nel seno del Padre, è lui che lo ha rivelato.*

Ambrogio,
Giuseppe 14, 84

^{1, 18b} L'Unigenito

Egli è l'unico Figlio; noi figli numerosi

Lui è Figlio per natura, noi per grazia; lui unico Figlio, noi figli numerosi perché, mentre lui è generato [dal Padre], noi siamo stati adottati. Avendo dunque Dio un unico Figlio, quest'unico diletto Figlio [Dio], come si esprime l'Apostolo, *non lo risparmiò ma lo consegnò* [alla morte] *per tutti noi* (cf. *Rm* 8, 32). Quale medicina più efficace avrebbe potuto chiedere o sperare il genere umano, di quanto non sia stato l'aver [Dio] inviato il suo unico Figlio non a vivere con noi ma a morire per noi?

Agostino,
Discorsi nuovi D 30, 3

Il Figlio unigenito

A Giovanni non sembrava sufficientemente spiegata la fede nella natura [divina] col nome, se non si aggiungeva dall'esterno il potere che gli è proprio,

indicandone l'esclusività. Chiamandolo infatti *unigenito*, oltre che *Figlio*, ha eliminato completamente il sospetto dell'adozione, dato che la natura dell'unigenito garantisce la verità del nome.

Ilario di Poitiers,
La Trinità 6, 39

L'unico che può vedere Dio

Dio, nessuno lo ha mai visto. Egli, infatti, essendo l'Unigenito di Dio che è nel seno di Dio Padre, ci ha fatto sapere questo dicendo molto chiaramente al grande Mosè: *Nessun uomo può contemplare la sua faccia e restare vivo* (cf. *Es* 33, 20). E una volta disse ai suoi discepoli: *Non perché qualcuno abbia visto il Padre; solo colui che viene da Dio ha visto il Padre* (*Gv* 6, 46). Solo dal Figlio naturale può essere visto il Padre nel modo in cui può convenientemente essere vista la natura divina, e da nessun altro all'infuori di lui.

Cirillo di Alessandria,
Commento al Vangelo di Giovanni 1, 10

Il Dio unigenito non è un altro dio

Del resto, nella natura di Dio, Dio è uno solo, ma in modo che anche il Figlio sia Dio, per il fatto che la natura in lui non è differente: ed essendo Dio da Dio, non possono non essere Dio entrambi, dei quali per la non differenza del genere non sia dato distinguere l'essenza. Il numero però nell'attribuzione del nome non è rigettato, poiché non v'è, nella qualità della natura, diversità. Essendo pertanto anatema chi parla di dèi, ed essendo anatema chi nega che il Figlio sia Dio, chiaramente si mostra che l'unità dell'unico nome per entrambi procede dalla proprietà della sostanza stessa senza differenza: si deve

credere e predicare, tuttavia, nella confessione dell'innascibile Dio Padre e dell'unigenito Dio Figlio, nessuno dei due differendo da sé per dissomiglianza di essenza, ma entrambi essendo Dio, che Dio è uno solo. Pertanto con sollecita e molto diligente ocularità la fede dei vescovi mette al sicuro la non differenza della natura generata e di quella generante, dandone conferma con l'unicità del nome.

Ilario di Poitiers,
Sinodi e fede degli orientali 36

^{1, 18c} Il seno del Padre

Dal seno del Padre e dal ventre materno

Come dunque per «seno spirituale del Padre» s'intende, per così dire, l'intimo recesso dell'amore e della natura del Padre, nel quale è sempre il Figlio, così anche il grembo del Padre è quello dell'interiore segreto spirituale dal quale, come da un ventre materno, è stato generato il Figlio. Così, per l'uso di parole diverse, ora leggiamo il «grembo del Padre», ora il suo «cuore», dal quale effuse la Parola, ora la sua «bocca», dalla quale procedette la giustizia, uscì la sapienza, come appunto dice: *Io sono uscita dalla bocca dell'Altissimo* (*Sir* 24, 3). Così dal momento che non è fissato un unico termine e tutti hanno il medesimo significato, ciascuno di questi indica il mistero spirituale della generazione paterna piuttosto che una parte del corpo. Ma, come intendiamo la generazione del Padre, così, per raggiungere una fede perfetta, dobbiamo intendere la generazione di Maria, dal momento che viene benedetto il grembo della madre, cioè senza dubbio quello verginale di Maria, che ci ha partorito il Signore Gesù. [...] Il profeta dunque affermò nel Cristo la duplice sostanza, della divinità e della carne, l'una proveniente dal Padre, l'al-

tra dalla Vergine, in modo tuttavia ch'egli non fosse privo della propria natura divina, pur nascendo dalla Vergine e trovandosi in un corpo.

Ambrogio,
I Patriarchi 11, 51

Nato da Spirito Santo e da Maria Vergine

Per questo motivo noi crediamo che *nacque da Spirito Santo e da Maria Vergine* (*Lc* 1, 35). Sia l'una che l'altra di queste sue nascite è da considerare veramente mirabile: quella divina e quella umana; la prima da padre senza madre, la seconda da madre senza padre; la prima fuori dal tempo, la seconda nella pienezza del tempo; la prima eterna, la seconda al momento opportuno; la prima senza corpo nel seno del Padre, la seconda con un corpo, che però non ha violato la verginità della madre; la prima al di fuori del sesso, la seconda senza alcun virile amplesso.

Agostino,
Discorsi 214, 6

L'essenza in cui solo Cristo dimora

Dunque, vedi con quanta sovrabbondanza parli l'evangelista. Nel dire, infatti, *Dio, nessuno lo ha mai visto*, non soggiunge che il Figlio, avendolo visto, l'ha rivelato, ma ha aggiunto qualcosa che è superiore al vedere, e cioè che il Figlio è nel seno del Padre, giacché dimorare nel seno del Padre è di gran lunga superiore che vedere. Chi infatti vede e basta non ha la conoscenza del tutto esatta di ciò che si manifesta, mentre colui che dimora nel seno, non ignora nulla. [...] Per questo motivo, come dicevo, l'evangelista parla del seno, rivelandoci tutto grazie a quest'unica parola, e cioè che grande è l'affinità e l'unità dell'essenza, che immutabile è la conoscenza, che identica è la potenza. Il

⁴¹ Cf. anche Ilario di Poitiers, *La Trinità* 4, 42.

Padre, infatti, non avrebbe potuto portare nel suo seno un'essenza diversa da sé, e neppure il Figlio avrebbe tollerato, come servo e unico tra molti, di dimorare nel seno del suo signore, poiché questo è proprio di un vero figlio, disposto in grande confidenza col proprio genitore e in nulla a lui inferiore.

Giovanni Crisostomo,
Commento al Vangelo di Giovanni 15, 2

^{1, 18d} *Egli lo ha rivelato*

Questa non è la prima rivelazione

Infatti non adesso per la prima volta colui che è nel seno del Padre ha rivelato, come se prima nessuno fosse stato capace di accoglierlo, ciò che aveva rivelato agli apostoli, dal momento che è proprio lui a insegnarci che prima che Abramo fosse, lo stesso Abramo esultò per vedere il suo giorno ed essere nella gioia. [...] Anche i profeti hanno ottenuto il dono dalla pienezza di Cristo, e hanno ricevuto una seconda grazia al posto della prima, poiché anch'essi, presi per mano e guidati dallo Spirito, sono giunti alla visione della verità dopo esservi stati introdotti dalla visione in figura.

Origene,
Commento al Vangelo di Giovanni 6, 15

La rivelazione più chiara e completa

Che cosa ha rivelato? Che Dio, nessuno lo ha mai visto, e che c'è un unico Dio. Ma questo tutti i profeti e Mosè non hanno fatto altro che proclamarlo: *Il Signore è il nostro Dio, unico è il Signore* (Dt 6, 4), e Isaia: *Prima di me non fu formato alcun dio né dopo di me ce ne sarà* (Is 43, 10). Che cosa, allora, abbiamo appreso di più dal Figlio che è nel seno del Padre, dall'Unigenito? Innanzitutto che queste stesse parole sono opera sua, e in secondo luogo abbiamo ricevuto un insegnamento ancora più chiaro, abbiamo compreso che Dio è spirito, e quelli che lo adorano devono adorare in spirito e verità (Gv 4, 23), e inoltre che è impossibile vedere Dio e che nessuno conosce il Padre se non il Figlio (Mt 11, 27), che è il Padre del vero Unigenito e tutto ciò che ci è stato detto su di lui. Ma l'espressione *ha rivelato* mostra un insegnamento più chiaro e penetrante, rivolto e stabilito non solo per i Giudei, ma per tutto il mondo. Ai profeti nemmeno tutti i Giudei hanno prestato attenzione, ma all'Unigenito di Dio tutta la terra ha accordato la fede. Dunque, la rivelazione in questo caso mostra l'elemento più manifesto del suo insegnamento, ed è proprio per questo motivo che egli viene chiamato Verbo e angelo del grande consiglio.

Giovanni Crisostomo,
Commento al Vangelo di Giovanni 15, 2-3

LA TESTIMONIANZA DI GIOVANNI BATTISTA

Questa è la testimonianza di Giovanni, quando i Giudei gli inviarono da Gerusalemme sacerdoti e leviti a interrogarlo: «Tu, chi sei?». Egli confessò e non negò. Confessò: «Io non sono il Cristo». Allora gli chiesero: «Chi sei, dunque? Sei tu Elia?». «Non lo sono», disse. «Sei tu il profeta?». «No», rispose. Gli dissero allora: «Chi sei? Perché possiamo dare una risposta a coloro che ci hanno mandato. Che cosa dici di te stesso?». Rispose:

*«Io sono voce di uno che grida nel deserto:
Rendete diritta la via del Signore,
come disse il profeta Isaia».*

Quelli che erano stati inviati venivano dai farisei. Essi lo interrogarono e gli dissero: «Perché dunque tu battezzi, se non sei il Cristo, né Elia, né il profeta?». Giovanni rispose loro: «Io battezzo nell'acqua. In mezzo a voi sta uno che voi non conoscete, colui che viene dopo di me: a lui io non sono degno di slegare il laccio del sandalo». Questo avvenne in Betània^a, al di là del Giordano, dove Giovanni stava battezzando (1, 19-28).

Gli Ebrei mandano da Gerusalemme sacerdoti e leviti a uno dei loro, Giovanni Battista. Al contrario dei farisei, erano sinceramente interessati a capire se egli fosse il Cristo. Giovanni cerca, prima di tutto, di correggere le loro idee fallaci sull'identità del Messia (Origene). Il Battista potrebbe ingannarli ed esaltare se stesso (Agostino); invece confessa umilmente di non essere il Cristo, facendo loro capire che egli non è più importante di Gesù (Crisostomo). I Giudei "inciampano" nel Battista come in un'umile pietra, ma non vedono la montagna (Agostino). Gli chiedono se egli sia Elia, che è il secondo più importante dopo il Messia. Pensano, infatti, che Giovanni sia proprio il profeta assunto in cielo e ora tornato sulla terra (Origene). Il fatto che Giovanni neghi di essere Elia sembra contraddire le parole di Gesù e dell'angelo a Zaccaria. In realtà non c'è contraddizione: Giovanni prefigura Elia, perché Elia prepara la seconda venuta di Cristo, Giovanni la prima (Gregorio Magno). Viene da chiedersi come possano i sacerdoti e i leviti ignorare le circostanze della sua nascita, se suo padre, Zaccaria, è un alto sacerdote. Gli chiedono se egli sia il profeta di cui parla il Deuteronomio – non sanno, infatti, che tale profeta e il Messia sono la stessa persona (Origene). Giovanni è più di un profeta (Gregorio Magno). I capi dei Giudei lo incalzano per avere una

^a Alcuni testimoni hanno *Bēthabara* (o *Bētharaba*): cf. i passi di Crisostomo e Origene.