

2. L'autorivelazione di Gesù Cristo come via, verità e vita

Nel quadro della teologia giovannea, teocentrica, dominata dal «principio dell'amore», assume un significato centrale Gesù Cristo in quanto inviato da Dio a rivelarlo e a portare la salvezza, come «redentore del mondo» (*Io.* 4,42; *1 Io.* 4,14). Così il vangelo di Giovanni ha nello stesso tempo anche un orientamento cristocentrico. L'evangelista ha voluto offrire ai suoi lettori un'immagine di Cristo che già nell'attività terrena di Gesù faccia risplendere la gloria del loro Cristo. Gesù Cristo ha portato la vera notizia e conoscenza di Dio (*Io.* 1,18) e insieme anche per l'uomo una comprensione di sé capace di liberarlo (*Io.* 8,36) e di indicargli il suo cammino sulla terra. Nessuno ha mai visto Dio (*Io.* 1,18a; 5,37; 6,46); in Cristo però si può vedere e toccare con mano chi sia e che cosa voglia per la salvezza degli uomini, e ciò in modo assolutamente singolare: attraverso l'incarnazione del logos divino che ha abitato fra noi come vero uomo (*Io.* 1,14). Questo motivo fondamentale è ripreso nel proemio della prima lettera di Giovanni e qui ancor più illustrato sotto due aspetti. Questo logos eterno, principio originario, si è a tal punto calato nell'esistenza terrena e umana che i «testimoni» della sua dimora nel mondo lo hanno visto con i loro occhi, lo hanno toccato con le loro mani, lo hanno potuto ascoltare e vedere e così sono in grado di trasmetterne la notizia a quanti verranno dopo e non potranno più avere questa esperienza immediata (*1 Io.* 1,1-3). Anche le generazioni successive, se accolgono e conservano ciò che è stato predicato «dal principio» (*1 Io.* 2,24),¹¹ vengono in tal modo inserite nella medesima esperienza di fede. Il logos divino, incarnato è qui poi designato come il «logos della vita» (1,1) e così si mette chiaramente in luce il suo significato salvifico. Se nell'inno al logos la comunità proclama riconoscente:

11. Cfr. R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe*, Freiburg-Basel-Wien ⁷1984, exc. pp. 52-58; K. Wengst, *Der erste, zweite und dritte Brief des Johannes*, Gütersloh-Würzburg 1978, 31-45; Brown, *Epistles* (nota 2) 158 riferisce l'espressione «ciò che era dal principio» alla persona, alle parole e alle azioni di Gesù che rispecchiano la sua autorivelazione, e il «noi» alla scuola giovannea (p. 161).

«Dalla sua pienezza tutti abbiamo ricevuto grazia su grazia» (Io. 1,16), questo concetto guida della soteriologia giovannea è ripreso nella prima lettera di Giovanni sotto l'espressione di vita divina, eterna e incorruttibile, che il credente riceve da Gesù Cristo.¹²

Nient'altro Gesù rivela incessantemente in Io. con le sue parole, le sue azioni e la sua persona se non la vita divina presente in lui: egli la possiede originariamente (Io. 5,26) e vuol trasmetterla agli uomini. Nei detti caratteristici «Io sono...», che riproducono una formula veterotestamentaria dell'autorivelazione di Dio applicandola a Gesù, appaiono diverse immagini e simboli (pane, luce, porta, vite), che peraltro alludono tutti al dono della vita.¹³ Gli assetati possono trovare solo in Gesù «l'acqua viva» (cfr. 4,10.14; 7,37 s.) o, con un altro simbolo, chi vuole avere la luce della vita, deve accostarsi a Gesù e seguirlo (8,12). Questo detto nella sua struttura, che fa da base anche ad altri detti «Io sono...», illustra con evidenza il rapporto fra chiamata e risposta, esigenza e promessa. All'autopresentazione di Gesù come «luce del mondo» si collegano l'invito a seguirlo e poi la promessa: «Egli non camminerà nelle tenebre, ma avrà la luce della vita». In Gesù, luce del mondo, otteniamo la luce della vita, a patto però che crediamo in lui. Il nesso fra autorivelazione cristologica e sequela dell'uomo nella fede non potrebbe emergere con maggiore chiarezza.

Tuttavia anche le azioni di Gesù narrate appaiono sì, dall'esterno, come miracoli stupefacenti, ma nella concezione dell'evangelista rappresentano dei «segni» ricchi di profondo significato e hanno sempre la stessa finalità: mostrare la potenza di Gesù capace di risvegliare la vita, di trasmettere la vera vita. Le guarigioni sono ordinate secondo una linea ascendente: la guarigione a distanza del figlio del funzionario in 4,46-53, du-

12. Sul concetto della «vita» cfr. Dupont, *Essais* 109-232; Mussner, *ZQH*; Schnackenburg, *Exk.* in *Joh-Ev* II, 434-445.

13. Cfr. R. Schnackenburg, *Herkunft und Sinn der Formel ἐγώ εἰμι*, in *Joh-Ev* II, 59-70; A. Feuillet, *Les Ego eimi christologiques du quatrième Évangile*: RSR 54 (1966) 5-22. 213-240; P.B. Harner, *The «I am» of the Fourth Gospel*, Philadelphia 1971; J. Becker, *Ev nach Joh I*, 207-210.

rante la quale risuonano per tre volte le parole: «Tuo figlio vive»; la guarigione alla piscina di Betesda dell'uomo paralitico da trentott'anni (5,1-9), alla quale segue un grande discorso di rivelazione (5,17-30), la guarigione del cieco nato in 9,1-7 con la successiva discussione sulla fede e l'incredulità; infine, come punto supremo, la resurrezione di Lazzaro nel cap. 11, che culmina nell'autorivelazione di Gesù a Marta in quanto colui che è «la resurrezione e la vita» (11,25 s.).¹⁴ Anche la moltiplicazione dei pani (6,1-13), mediante il discorso del pane che viene dal cielo (6,32-51), è inserita in questa prospettiva: Gesù è il «pane della vita»; chi mangia di questo pane vivrà in eterno (6,33.48-51b).

Nel dialogo di Gesù con i suoi discepoli durante l'ultima cena, sentiamo queste parole che riepilogano quello che egli significa per i credenti in quanto depositario della rivelazione divina: «Io sono la via, la verità e la vita; nessuno viene al Padre se non per mezzo mio» (14,6). L'immagine della via include in sé l'autorivelazione di Gesù come «verità e vita». La sua figura – quella del Gesù terreno e quella del Gesù glorificato, viste ambedue insieme – dischiude a ogni uomo il senso della sua esistenza e gli indica il cammino per portare a compimento il suo essere uomo. I due termini addotti a spiegazione e giustificazione, ossia verità e vita, riguardano la persona di Gesù nel suo significato di salvezza per noi. Gesù, rivelando la verità che porta alla vita e comunicando la vera vita a chi la accoglie e la attua nella fede, conduce chiunque crede in lui allo scopo della sua esistenza, «al Padre» e diventa così la «via».¹⁵

«Verità» è quindi da intendere nel senso specifico di rivelazione divina che porta la salvezza e questo ha le sue radici nella concezione veterotestamentaria della rivelazione secondo cui Dio proclama la sua fedeltà all'alleanza e la manifesta nelle sue azioni: «Jahvé è un Dio pietoso e misericordioso, paziente, ricco di grazia e fedeltà» (Ex. 34,6). La doppia espressione «grazia e fedeltà» (*hesed w'ēmet*), che ricorre ancora fre-

14. Cfr. al riguardo la monografia di J. Kremer, *Lazarus. Die Geschichte einer Auferstehung. Text, Wirkungsgeschichte und Botschaft von Joh 11,1-46*, Stuttgart 1985.

15. Al riguardo v. in particolare De la Potterie, *La vérité* 1, 241-278; anche Ibuki, *Die Wahrheit* 208-230.

quentemente, specialmente nei Salmi, è ripresa nell'inno al logos e applicata al logos fattosi uomo: «pieno di grazia e di verità». La rivelazione veterotestamentaria trova il suo massimo compimento nell'«unigenito del Padre» che dimora fra gli uomini: la grazia e la verità «vennero» o «avvennero» in Gesù Cristo (1,17b). Solo la rivelazione del Figlio è in grado di liberare realmente gli uomini; essa è la «verità» fattasi percepibile nella parola di Gesù (8,33-36). Così la «verità» è presente nella persona di Gesù; essa è indissolubilmente legata a lui e alla testimonianza che dà di se stesso (18,37).¹⁶ Chi dunque come Pilato continua a chiedere: «Che cos'è la verità?» (18,38) manifesta solo la sua mancanza di fede. Si tratta di una verità che porta la salvezza e sprigiona la vita. La «vita» non è qualcosa di accessorio fatto sperare, bensì un dono già avvenuto nel momento in cui si è accolta la verità. Altrimenti non si potrebbe dire sempre al presente: chi crede nel Figlio, ha la vita eterna (3,15.16.36; 5,24; 6,40 ecc.).

Rispetto a un atteggiamento fondamentalmente gnostico e insieme esoterico, presente ai nostri tempi, la concezione giovannea potrebbe apparire come una via per trovare se stessi, indicata e resa possibile dalla persona di Gesù. L'uomo, di fronte al redentore venuto dal cielo e lì ritornato, sarebbe allora chiamato a riconoscere il suo vero «io», a prendere consapevolezza della sua origine e del suo fine e a giungere così alla vera e completa umanità. Gesù però non si limita alla funzione di mostrare la vera umanità; la vita che con la sua rivelazione si sprigiona, scaturisce da lui. Dal costato aperto del crocifisso sgorgano fuori «acqua e sangue», un flusso salutare (19,34). Egli dà come un buon pastore la sua vita per le pecore (10,11; cfr. 10,17 s.) e ciò è sottolineato in 1 Io. 2,2; 4,10 dove appare come «espiazione per i nostri peccati». Per il concetto di verità è importante ancora un'osservazione che travalica nel campo etico: la verità deve anche essere *fatta* (Io. 3,21; 1 Io. 1,6). Con questa espressione di sapore semitico (cfr. 1 QS 1,5; 5,3; 8,2; 1 QpHab 7,11 s.) si richiede di attuare attraverso lo sforzo morale la verità che si è riconosciuta; altrimenti ogni presunta conoscenza di Dio e comunione con lui è menzogna (1 Io. 1,6; 2,4; 3,18 s.).

16. Cfr. J. Blank, *Der johanneische Wahrheitsbegriff*. BZ N.F. 7 (1963) 163-173; Schnackenburg, *Job-Ev* II, 265-281; Ibuki, *Die Wahrheit* 139-175; De la Potterie, *La vérité* I, 100-116.

Il grido di Gesù attraversa, come la luce, le tenebre del mondo e colpisce gli uomini nel loro stato terreno. La sua verità indica loro il cammino verso la vera esistenza e la vita perfetta. Questa vita però esige un cambiamento secondo la volontà di Dio, secondo i suoi «comandamenti», in concreto secondo il comandamento dell'amore fraterno (1 Io. 2,7-11; 3,22; 2 Io. 5 s.; 3 Io. 4). Già nell'impostazione della dottrina giovannea della salvezza si intravede il «doppio comandamento» della fede e dell'amore (cfr. 1 Io. 3,23).

3. *L'appello prolungantesi, dopo la partenza di Gesù, nella parola piena di Spirito*

Nella sua presentazione dell'attività terrena di Gesù, l'evangelista è ben consapevole del fatto che Gesù come «luce del mondo» abbia dimorato solo per un determinato tempo fra gli uomini (9,5). Questa consapevolezza rappresenta anzi una motivazione ulteriore per incitare gli uomini che sperimentano la sua presenza ad approfittare di questo tempo e a giungere appunto alla fede (12,35 s., cfr. anche 11,9 s.). Fondamentalmente però il grido: «Credete finché avete la luce» vale per tutti gli uomini, anche per quelli che verranno dopo. La parola rivelante di Gesù non è storicamente superata, al contrario essa continua ad essere attuale, giacché Gesù, tornato al Padre, «rimane» pur sempre (cfr. 8,35; 12,34; 15,4 s.) ed è presente in un modo nuovo. Ma come? Attraverso la sua parola, attraverso lo Spirito paraclito e il vincolo dell'amore. Questa continuazione della sua dimora e attività come depositario della rivelazione divina e portatore della vita è indicata soprattutto nei discorsi di commiato (Io. 14-17), comunque si voglia giudicare il loro raggruppamento compositivo.¹⁷

17. Crescente consenso incontra l'ipotesi che in Io. 14 si trovi l'originario discorso di commiato e in Io. 15-16 o 17 sia contenuto un altro o più discorsi aggiunti forse dalla redazione finale (del circolo giovanneo). Cfr. R.E. Brown, *The Gospel According to John* (XII-XXI), Garden City, New York 1970, 582-597; Schnackenburg, *Joh-Ev* III, 101-106; J. Becker, *Ev nach Joh* II (capp. 11-21), Gütersloh-Würzburg 1981, 477 s. (considera «aggiunte successive» 15,1-17; 15,18-16,15; 16,16-33; 17,1-26); J.Ph. Kaefer, *Les discours d'adieu en Jean* 13:31-17:26. *Rédaction et théologie*: NT 26 (1984) 253-282.

Già le parole proferite da Gesù sulla terra sono per Giovanni «spirito e vita» (6,63.68): in quanto parole dell'inviato di Dio che parla secondo la pienezza dello spirito, hanno una forza incessante (3,34), una dimensione «escatologica». Tuttavia solo dopo la sua dipartita le parole e le azioni del Gesù terreno acquisiscono per i discepoli che rimangono sulla terra pieno significato; esse infatti continuano ad attestare: Gesù è nel Padre e il Padre è in lui (14,10 s.). L'attività di Gesù dopo il suo ritorno a Dio prosegue attraverso l'azione dello Spirito, come spiegano i caratteristici detti del Paraclito.¹⁸ All'inizio nel primo detto del Paraclito (14,16 s.) si afferma la presenza di questo aiuto e soccorso mandato da Dio nel nome di Gesù: egli rimarrà presso di loro e sarà in loro. Potrebbe sembrare che in tal modo si parli di un «altro» inviato dopo la missione di Gesù nel mondo; ma l'espressione è improntata al linguaggio simbolico immaginifico. In realtà è Gesù stesso a tornare in modo nuovo dai credenti nello Spirito paraclito (cfr. 14,18-20). Lo Spirito si può distinguere, ma non separare da Gesù tornato al Padre. Come il secondo detto (14,26) illustra, il Paraclito non farà altro che «insegnare e ricordare» ai discepoli tutto ciò che Gesù ha detto loro. Egli esercita una funzione di ricordo, testimonianza e chiarificazione. Rende infatti testimonianza a Gesù (15,26), prende solo da lui ciò che gli è proprio, ma a seconda di quanto può accadere ai discepoli in futuro, li conduce nella piena verità (16,13). Nello stesso tempo convince il mondo infedele attestando che Gesù è presso il Padre (16,8-11). Al riguardo si potrebbe supporre che l'attività dello Spirito si manifesti e si presenti in modo persuasivo al mondo infedele attraverso la fede della comunità (cfr. 1 Io. 4,4-6).¹⁹

La continua presenza di Gesù e della sua parola si esprime nella comunione d'amore che rimane fra Gesù, il Padre e i discepoli. Chi ama Gesù, sarà amato da suo padre; Gesù lo ame-

18. Sui detti del paraclito la bibliografia è abbondante; cfr. Schnackenburg, *Joh-Ev* III, 16-173 con appendice 477 s.; J. Becker, *Ev nach Joh* II, 470-475.

19. Cfr. Schnackenburg, *Joh-Ev* III, 146-151; Porsch, *Pneuma und Wort* 275-289 (secondo lui la dimostrazione della colpevolezza del mondo è fatta non davanti al mondo, ma alla coscienza dei credenti, p. 285).

rà e gli si rivelerà (Io. 14,21). Benché egli esteriormente parta per preparare un posto ai discepoli nella casa di Dio padre (14,2), si può quasi paradossalmente dire in un altro senso: «Se uno mi ama, persisterà nella mia parola, mio padre lo amerà e verremo da lui e dimoreremo in lui» (14,23). Persistere nella parola di Gesù, illustrata dallo Spirito, e praticare l'amore in essa annunciato portano alla duratura comunione con Dio.

Questa dottrina dello Spirito, propria dell'evangelista, è applicata nella grande lettera all'esperienza spirituale della comunità. Questa è persuasa di aver ricevuto in dono lo Spirito santo; anzi grazie ad esso è certa di aver parte alla comunione con Dio (3,24; 4,13). Lo Spirito con la sua testimonianza riconferma l'evento del Cristo – la venuta di Gesù «nell'acqua e nel sangue» (5,6c) – e ciò è importante per i suoi destinatari, giacché gli eretici contestano la venuta di Cristo «nella carne» (4,2 s.). L'«attestazione» dello Spirito deve essere sicuramente riferita alla predicazione comunitaria della parola, animata dallo Spirito; ma in 1 Io. anche i sacramenti del battesimo e dell'eucarestia sembrano essere intesi come operazioni e manifestazioni dello Spirito (cfr. 5,7 s.).²⁰ In questo scritto compaiono due termini simbolici riferiti allo Spirito: il «crisma» (o l'«unzione» 2,20.27) e il «seme» (3,9). L'«unzione» rende possibile la vera comprensione della fede, poiché lo Spirito è la verità (5,6 alla fine) o «lo Spirito della verità» (4,6). Il «seme», che rimane in chi è generato da Dio, dà la forza di non peccare. Anche se non seguiamo qui nello sviluppo di questi motivi, dovrebbe però almeno essere chiaro questo: il Paraclito, lo «Spirito della verità» preannunciato da Gesù al momento della partenza e trasmesso ai discepoli dal Cristo risorto (Io. 20,22) è per la comunità giovannea una realtà viva, la continuazione dell'attività di Gesù, il garante e interprete delle sue parole, il portatore della vita divina.²¹

Se si considera nell'insieme questa linea strutturale della

20. Questo è però discusso; cfr. R.E. Brown, *Epistles* (nota 2) 581-585 (riferisce 5,7 s. come pure il v. 6 nelle loro espressioni di testimonianza alla morte di Gesù).

21. Cfr. Schnackenburg, *Die joh. Gemeinde und ihre Geisterfahrung*.

teologia giovannea, ne risulta una prospettiva nello stesso tempo semplice e grandiosa, una specifica «visuale giovannea» (F. Mussner), che attinge alla tradizione della comparsa terrena di Gesù, ma la illumina prendendo spunto dalla sua «elevazione» e «glorificazione»,²² ossia partendo dal punto di vista pasquale della comunità credente. Non è una visione schiava del mito, bensì piuttosto una teologia stimolata dalle idee allora diffuse e profondamente rielaborate nella meditazione della fede. Se la si osserva, si capisce anche come l'«etica» ad essa collegata abbia pure una forma semplice e tuttavia essenziale: credere e amare. Si potrebbe anche dire con Paolo: la fede che diventa efficace attraverso l'amore (*Gal.* 5,6). A queste esigenze fondamentali della vita cristiana quali sono esposte da Giovanni rivolgiamo ora la nostra attenzione.

§ 13. LA RISPOSTA DELLA FEDE E DELL'AMORE

BIBLIOGRAFIA (oltre a quella finora citata): Barrosse, T., *The Relationship of Love to Faith in St. John*: ThSt 18 (1952) 538-559; Borig, R., *Der wahre Weinstock*, München 1967; Braun, F.-M., *La foi chrétienne selon saint Jean*, Paris 1976; Chmiel, J., *Lumière et charité d'après la première épître de Saint Jean*, Roma 1971; Hahn, F., *Sehen und Glauben im Johannesevangelium*, in *Neues Testament und Geschichte* (Festschr. O. Cullmann), Zürich-Tübingen 1972, 125-141; Lussier, E., *God is Love According to Saint John*, New York 1977; Moraldi, L., *Dio è amore*, Roma 1954; Mussner, F., *Die johanneische Sehweise und die Frage nach dem historischen Jesus*, Freiburg-Basel-Wien 1965; Pancaro, S., *The Law in the Fourth Gospel*, Leiden 1975; Schlatter, A., *Glaube im Neuen Testament*, Darmstadt 1963, 176-221. 486-520; Schlier, H., *Glauben, Erkennen, Lieben nach dem Johannesevangelium*, in *Idem, Besinnung auf das Neue Testament*, Freiburg-Basel-Wien 1967, 279-293; Schnackenburg, R., *Das johanneische Glauben* (exc.), in *Joh-Ev.* 1, 508-524; *Idem, Die Agape Gottes nach Johannes*, in *Creatio ex Amore* (Festschr. A. Ganoczy), Würzburg 1988; Segovia, F.F., *Love Relationships in the Johannine Tradition* (SBL Diss.), Chico, Cal. 1982; Wenz, H., *Sehen und Glauben bei Johannes*: ThZ 17 (1961) 17-25.

22. Cfr. F. Mussner, *Die johanneische Sehweise und die Frage nach dem historischen Jesus*, Freiburg-Basel-Wien 1965; W. Thüsing, *Erhöhung und Verherrlichung Jesu* (v. nella bibl.).

Per una adeguata valutazione delle due esigenze fondamentali della fede e dell'amore, avanzate da Giovanni come necessaria risposta dell'uomo alla rivelazione di Dio in suo figlio, bisogna considerare l'ampiezza e la profondità di questi termini nel senso preferito da Giovanni. L'ampiezza è riconoscibile già a una rapida analisi statistica: «credere» ricorre 98 volte nel vangelo di Giovanni, sempre come verbo; nella prima lettera di Giovanni il verbo si trova 9 volte e 1 volta anche il sostantivo πίστις (5,4). Se si fa un confronto con i sinottici e anche con Paolo, che nelle lettere autentiche usa il verbo per 42 volte, il sostantivo però per 89 volte, risulta evidente il carattere dominante del «credere» in Giovanni. Anche per «amare» e «amore» i dati sono analoghi: il verbo ricorre per 36 volte nel vangelo e per 31 volte nelle lettere, mentre il sostantivo 7 volte nel vangelo e 21 nelle lettere. Rispetto all'intero uso linguistico del Nuovo Testamento il verbo è qui presente per quasi la metà, il sostantivo per circa un quarto. Benché la statistica abbia sempre una validità esteriore e sia di per sé inadeguata, si può in ogni caso intravedere una consapevole intenzione teologica, riconfermata peraltro dal riepilogo di 1 Io. 3,23: credere nel nome di suo figlio Gesù Cristo e amarci scambievolmente come lui ci ha ordinato. Nel vangelo l'interesse principale è per la fede (cfr. 20,31), nella grande lettera, a causa della situazione delle comunità alle prese con i dissidenti, importa, accanto alla retta fede, il comandamento dell'amore fraterno. Cerchiamo ora di cogliere più in profondità il contenuto teologico e il peso di queste due esigenze.

1. *La riduzione delle esigenze morali di Gesù alla fede e all'amore*

Se rispetto alla legge giudaica e alla sua osservanza Matteo sviluppa il tema della volontà divina comunicata da Gesù (cfr. vol. I, §§ 5 e 8; II, § 10), anche Giovanni in verità dimostra di conoscere la legge giudaica, ma non la prende più come punto di partenza dell'insegnamento morale, bensì come capo di accusa contro i giudei che mediante la loro legge vogliono porta-

re Gesù alla morte (cfr. 5,16.18; 7,19.23; 19,7).²³ Quando gli interlocutori giudaici chiedono a Gesù: «Che cosa dobbiamo fare per compiere le opere di Dio?» Gesù risponde loro: «Questa è l'opera di Dio: che crediate in colui che egli ha mandato» (Io. 6,28 s.). In questa risposta Gesù non intende un'azione morale analoga alle opere della legge giudaica, bensì sottolinea che *al posto* dei molti sforzi umani, ai quali i giudei sono pronti, deve subentrare l'unica decisione, quella di credere nell'inviato di Dio. In essa ciò che pretende la legge è incluso, superato, oltrepassato: «La legge fu data da Mosè; la grazia e la verità divennero (realtà) attraverso Gesù Cristo» (1,17). In tal modo l'evangelista si stacca dalla legge, ormai «superata», ma d'altro canto vede instaurarsi in Gesù Cristo un nuovo ordinamento, adempiersi in lui tutto ciò che i giudei si aspettano dalla legge.²⁴ Mosè, per mezzo del quale Dio aveva dato la legge, rinvia attraverso le Scritture a Gesù Cristo, il messia (1,46), il vero e definitivo portavoce di Dio, colui che adempie le promesse divine (cfr. 5,45-47; 7,23). La distanza dal giudaismo è chiaramente percepibile quando il Gesù giovanneo parla della «vostra legge» (8,17; 10,34; cfr. 7,19; 15,25); il legame che nondimeno continua a sussistere risulta nella visione tipologica di Mosè: come Mosè innalzò nel deserto il serpente di bronzo,

23. Sul significato della «legge» nel vangelo di Giovanni cfr. Pancaro, *The Law*, spec. 9-125.

24. Il distico di 1,17 viene spiegato in modi differenti. Deve essere forse preso come una netta antitesi fra la «religione della legge» di Mosè e la «religione della grazia» di Gesù Cristo o come un parallelismo sintetico che indica nella rivelazione divina giunta attraverso Mosè la preparazione della piena rivelazione in Gesù Cristo? In questo senso si è espresso J. Jeremias in *ThWb* IV, 877,9-15, al quale anch'io mi sono unito in *Job-Ev* I, 252 s. In genere però si sostiene che ci sia una netta antitesi, per es. in E.C. Hoskyns, *The Fourth Gospel*, London 1947, 152; E. Grässer, *Die antijüdische Polemik im Johannesevangelium*: NTS 11 (1964/65) 74-90, qui 78-82; J. Becker, *Ev nach Job* I, 84 s. ecc. I due aspetti sono uniti insieme da K. Haacker, *Die Stiftung des Heils*, Stuttgart 1972, 34: «Secondo Io. 1,17 la religione di Mosè e la fede cristiana sono strutturate in modo simile nella forma, diverso nel contenuto». Sulla storia delle interpretazioni, cfr. S.A. Panimolle, *Il dono della legge e la grazia della verità* (Gv. 1,17), Roma 1973, 135-160. Egli stesso intende la frase non in un «senso assoluto e antitetico, ma complementare e progressivo» (p. 166). La rivelazione definitiva della salvezza divina è stata portata solo dal logos incarnato («la grazia della verità»); cfr. parimenti De la Potterie, *La vérité* I, 209-213.

così il Figlio dell'uomo deve essere «innalzato» affinché quelli che guardano a lui ottengano la vita eterna (3,14 s.). La manna nel deserto è prefigurazione del vero pane di vita che viene dal cielo ed è Gesù in persona (cfr. 6,32-35.48-51b). Non si può dire che ci sia una polemica contro la legge in quanto tale; la torà continua ad essere, come «scrittura», la parola di Dio (cfr. 10,34 s.; 13,18; 17,12 ecc.).

Più in particolare la fede giovannea ingloba in sé due esigenze del Gesù sinottico: conversione e sequela. Si rimane certo sorpresi al vedere che negli scritti giovannei non ricorre neppure una volta la parola «convertirsi» (la situazione è di nuovo diversa nell'Apocalisse). Dobbiamo però tener presente che, secondo il dualismo giovanneo, la fede comporta la decisa rinuncia al «mondo», ostile a Dio, il distacco da tutte le opere delle tenebre. Il credente passa dall'oscuro mondo della morte alla sfera luminosa della vita di Dio (Io. 5,24). Chi si trova in questa luce, deve anche continuare il suo cammino «nella luce», ossia procedere in santità e senza peccati (1 Io. 1,6 s.; 2,9-11). Nel giudizio sui «giudei» increduli che non vollero accostarsi alla luce (cfr. Io. 3,19-21; 5,35.44; 7,7; 12,46-48) si presuppone implicitamente che essi avrebbero avuto bisogno di una «conversione» per accogliere la fede in Gesù. Ma gli uomini che si sono chiusi alla parola dell'inviato di Dio sono accecati e induriti nel loro cuore (12,39 s.). Il vangelo di Giovanni non descrive mai una «conversione» morale, ma presenta personaggi che assumono un tale atteggiamento di apertura nei confronti della fede: Natanaele, inizialmente scettico, che però poi Gesù definisce un «vero israelita in cui non c'è menzogna» (1,47); la Samaritana che, pur caduta nei peccati, è una donna alla ricerca di Dio e assetata di salvezza (4,1-42); il cieco nato che né con la persuasione né con le minacce si lascia confondere nel suo convincimento riguardo all'inviato di Dio (cap. 9); Marta, la sorella del morto Lazzaro, che pur essendo umanamente scossa non ha dubbi sulla persona e sulla missione di Gesù (11,20-27); i discepoli stessi di Gesù che, spesso offuscati nella loro comprensione, nondimeno persistono fedelmente nella comunione con lui (cfr. 6,66-69). Perfino l'a-

spro giudizio sul ceto dirigente giudaico si attenua un poco con la menzione del consigliere Nicodemo (7,50 s.; 19,39) e di Giuseppe di Arimatea (19,38 s.). Se Gesù ritenesse impossibile un cambiamento radicale di direzione verso la fede, potrebbe fare a meno di gridare alla folla fino all'ultimo istante: «Finché avete la luce, credete nella luce affinché diventiate figli della luce» (12,36). Per Giovanni la «conversione» è assorbita e inglobata nella fede.

La fede impegna poi ad aderire a Gesù, non sempre a entrare nel più stretto legame con lui in quanto discepoli, cioè a condividere la sua vita itinerante e a continuare la sua predicazione, tuttavia, come dice Giovanni in un uso linguistico più ampio, ad «essere discepoli».²⁵ Gesù grida una volta a quelli che sono disposti alla fede, ma anche a quelli che nella loro fede sono minacciati: «Se rimanete nella mia parola, siete davvero miei discepoli» (8,31).²⁶ Espressioni che hanno lo stesso significato di «credere» sono: venire a Gesù (3,20 s.; 5,40; 6,35.37.44 s.65; 7,37), osservare la parola di Gesù (8,51), ascoltare e seguire la sua parola (12,47), seguirlo (8,12; cfr. 1,37 s.44; 10,4 s.27; 12,26). L'infedeltà porta alla rottura della sequela di Gesù (6,66). Chi però lo segue nella fede, deve anche essere deciso fino alle estreme conseguenze della sequela di Gesù, cioè essere pronto ad affrontare le sofferenze e il martirio. Accogliendo in *Io.* 12,25 s., pur con una sua particolare coloritura, due logia sinottici (*Mc.* 8,34 s. par.; *Mt.* 10,38 s. par.), Giovanni indica il suo legame con la tradizione sinottica, ma anche la sua peculiare visione.

Nel primo detto di 12,25: «Chi ama la sua vita (τὴν ψυχὴν), la perderà; chi invece odierà la sua vita in questo mondo, la manterrà per la vita eterna» le antitesi di amare – odiare, «in questo mondo» e «vita eterna» (ζωή) sono interpretazioni giovannee. La vita terrena è legata a «questo mondo», che per Giovanni è il cosmo oscuro e tentatore; svincolandosi

25. Cfr. *Io.* 4,1; 6,60.61.66; 7,3; 8,31; 9,28; 19,38. In proposito Schnackenburg, *Joh-Ev* III, 233-237.

26. Secondo lo sfondo storico, da intendere probabilmente come ammonizione ai cristiani che dalla sinagoga venivano indotti ad abbandonare di nuovo la fede in Cristo. Cfr. Ch.H. Dodd, *A l'arrière-plan d'un dialogue johannique*: RHPH 37 (1957) 5-17; Schnackenburg, *Joh-Ev* II, 259 s.; diversamente J. Becker, *Ev nach Joh* I, 302.

da esso si ottiene, attraverso la fede in Gesù, la vita vera ed eterna. Il secondo detto che allude alla sequela della croce, suona così secondo Giovanni: «Se uno è mio servo, mi segua, e dove sono io, sarà anche il mio servo». Il detto preannuncia già anche la dimostrazione d'amore che Gesù farà nella lavanda dei piedi e quindi nel sacrificio della croce, da essa prefigurata (13,1-10.12-17) e promette ai discepoli che lo seguiranno (cfr. anche 13,36-38; 21,18 s.) la possibilità di giungere dove sarà lui stesso, ossia nella gloria del Padre (14,3; 17,24).²⁷

Se dunque il motivo della sequela in Giovanni non è scomparso, esso tuttavia non ha più la stessa importanza che rivestiva nei sinottici. È correlato e subordinato alla fede.

Maggior importanza assume rispetto ai sinottici il motivo dell'amore, presentato beninteso sotto un'altra forma. Nel vangelo di Giovanni il comandamento principale dell'amore non è nominato, tuttavia in 1 Io. 4,21 è presupposto. L'amore dei nemici, un punto culminante del discorso della montagna, non è menzionato negli scritti giovannei. Invece sentiamo parlare dell'amore di Dio per il mondo (Io. 3,16; 1 Io. 4,9 s.) e dell'amore di Gesù fino agli estremi (Io. 13,1), dell'amore con cui dà la vita per i suoi amici (15,13), in generale dell'amore di Gesù per i suoi discepoli (13,34; 14,21.24; 15,9.12). L'amore del prossimo diventa amore per i fratelli e questo viene inculcato senza posa nella grande lettera. L'amore di Gesù per i discepoli diviene la motivazione che induce ad «amarsi reciprocamente» (13,34; 15,12.17). La peculiare caratterizzazione del motivo dell'amore è strettamente connessa alla teologia giovannea, ossia alla sua concentrazione cristologica. Solo nel vangelo di Giovanni Gesù parla dell'amore che i suoi discepoli devono avere per lui stesso (cfr. 8,42; 14,15.21.23.28; cfr. anche 21,15 s.). La fede in Gesù include l'amore per lui e si attua in esso. Questo amore del discepolo per il maestro appare non come precetto, bensì come conseguenza e frutto dell'autentica fede.

In proposito è particolarmente illuminante il discorso di

27. Cfr. il mio contributo *Tradition und Interpretation im Sprachgut des Johannesevangeliums*, in J. Zmijewski - E. Nellessen (Hrsg.), *Begegnung mit dem Wort* (Festschr. H. Zimmermann), Bonn 1980, 141-159, qui 151 s.

commiato del cap. 14. La prima parte (vv. 1-14) tratta la necessità e la forza della fede in Gesù; da ciò discende però immediatamente l'esigenza che il credente osservi anche, per amore di Gesù, i «suoi comandamenti» (v. 15) e nel seguito il discorso è dominato dalla parola chiave «amore» (vv. 21-24). Con il termine «comandamenti» non si intendono speciali direttive, bensì in generale la sua «parola», il suo discorso di rivelazione (vv. 23 s.). Qui non si sviluppano precetti morali, non si nomina neppure l'amore fraterno. Ciò avviene soltanto nel discorso di 15,1-17, che dovrebbe provenire dal circolo dei discepoli di Giovanni. Tuttavia, anche in questo passo il comandamento dell'amore reciproco è fondato sulla comunione fra Gesù e i suoi discepoli: essi devono rimanere in lui come lui rimane in loro (15,4-6). Solo in tal caso essi possono portare frutto, espressione che è da intendere in un senso ampio: una vita che all'interno della comunità persevera nella fede e nell'amore lascia sperare anche successi missionari, ma si mantiene soprattutto nell'amore vicendevole. Questa concreta applicazione all'amore fraterno dovrebbe essere stata sottolineata in seguito alla situazione che fa da sfondo alla grande lettera.²⁸

Le risposte della fede e dell'amore sono dunque strettamente intrecciate fra loro e costituiscono in fondo un'unica richiesta avanzata a chi è discepolo di Cristo. In tal senso si può parlare di una riduzione delle esigenze di Gesù all'atteggiamento fondamentale della fede, efficace nell'amore. Questa cosciente semplificazione non è certo priva di una potente spinta morale. Ciò diventa ancor più evidente se si considerano più da vicino la fede e l'amore giovannei nelle loro caratteristiche e nei loro effetti.

28. Sul portare frutto in *Io.* 15,1-10 cfr. Borig, *Der wahre Weinstock* 237-246. La menzione del comandamento dell'amore reciproco in *Io.* 13,34 s.; 15,12.17 potrebbe essere una interpolazione redazionale del circolo dei discepoli di Giovanni, cfr. Schnackenburg, *Joh-Ev* III, 59-61; J. Becker, *Ev nach Joh* II, 447 s. Al contrario R.E. Brown, *Epistles of John* 265-267 (riguardo a 1 *Io.* 2,7 s.) ribadisce che quei passi del vangelo di Giovanni provengono dall'evangelista e ad essi si richiama l'autore della prima lettera. Cfr. § 14.

2. *Le caratteristiche della fede giovannea*

Il «credere» nel vangelo di Giovanni è interamente legato alla persona di Gesù. L'uso linguistico più frequente è «credere in» (πιστεύειν εἰς, 36 volte) e il termine di riferimento è quasi esclusivamente la persona di Gesù. L'unica eccezione è data da 14,1, dove Gesù rinvia i discepoli a Dio stesso. Ciò è spiegabile con la situazione che si crea al momento del commiato: ora che egli si stacca da loro e il loro cuore può essere «turbato», devono trovare alla loro fede in Gesù fondamento e forza nella fede e nella fiducia in Dio. Che cosa significa «credere in Gesù»? Sarebbe errato porre un'alternativa fra l'«abbandonarsi fiducioso a Gesù» e «riconoscere le sue prerogative professando la propria fede in lui». Se si considerano alcune locuzioni connesse al termine «credere» (mediante proposizioni introdotte da ὅτι)²⁹ e altre professioni di fede (1,49; 4, 42; 9,36-38; 20,28), non si può contestare all'evangelista una concezione della fede orientata alla conoscenza e alla professione, anzi bisogna riconoscere qui un suo pressante interesse. Ciò è confermato anche dal peso che egli assegna a determinati testimoni o testimonianze a favore di Gesù (a questo proposito «credere» col dativo): le Scritture (2,22; 5,47), Giovanni Battista (5,33), Mosè (5,46), Dio stesso (5,24.37), le parole proprie di Gesù (4,50; 5,38; 8,45 s.) e le sue opere (10,37 s.; 14,11).

Tuttavia la fede fiduciosa della Bibbia non è scomparsa; basti pensare agli incontri di Gesù con le persone disposte alla fede. La Samaritana nel colloquio con Gesù che cerca di ottenere la sua fiducia (cfr. 4,21) è indotta a credere in lui come messia. Il cieco nato riallacciandosi alla domanda di Gesù sulla fede nel Figlio dell'uomo, chiede con prontezza: «E chi è Signore, affinché io creda in lui?». Quando Gesù gli si rivela, egli esclama: «Credo, Signore» e gli si prostra in ginocchio (9,35-38). Marta stenta a capire l'autorivelazione di Gesù come «la resurrezione e la vita»; quando però Gesù le chiede se creda, rende una piena professione di fede (11,27). Tommaso

29. Io. 6,69; 8,24; 11,27.42; 13,19; 14,10 s.; 16,27.30; 17,8.21; 20,31.

conferma l'autorivelazione del risorto con la confessione, personalmente sentita: «Mio Signore e mio Dio» (20,28). Il vincolo personale dei discepoli con Gesù permette di superare la tentazione di cadere, come illustra la scena successiva al discorso sul pane venuto dal cielo. Molti che fino ad allora erano stati suoi «discepoli» si allontanano; quando però Gesù domanda ai Dodici: «Volete andarvene anche voi?», Simon Pietro gli risponde: «Signore, a chi andremo noi? Tu hai parole di vita eterna» (6,66-68). La fede professata si fonda sulla fiducia nella persona di Gesù; questa però si eleva nel pieno riconoscimento di Gesù come inviato di Dio, messia e figlio di Dio.

Nel modo in cui il vangelo di Giovanni espone la fede, è facilmente riconoscibile lo sforzo dell'evangelista per dare ai credenti del tempo successivo forti motivazioni alla loro decisione di credere. In generale egli vuole rafforzare la loro fede in Gesù, messia e figlio di Dio (20,31), ma è ben consapevole degli scandali e dei pericoli cui è esposta. Si tratta in parte delle accuse e dei sospetti alimentati nei confronti dei destinatari dai giudei increduli, in mezzo ai quali vivono, come dimostrano le discussioni del cap. 7, ma anche della debolezza umana, come indicano i colloqui di Gesù con i discepoli in occasione dell'ultima cena. Turbamenti alla fede possono essere dati dall'assenza e dalla lontananza di Gesù. La domanda di Tommaso in 14,5: «Signore, non sappiamo dove vai; come possiamo sapere la via?» e la pretesa di Filippo in 14,8: «Signore, mostraci il Padre e questo ci basta» riguardano anche lo stato di oscurità in cui sono immersi, nonostante l'autorivelazione di Gesù, i credenti del tempo seguente. Come affrontarlo? Legandosi totalmente a Gesù Cristo, nella cui persona, parola e opera si rivela in modo singolare Dio. «Chi vede me, ha visto il Padre» (14,9). Chi si rende conto di ciò, trova la guida della sua vita. Chi crede in Gesù, si lascerà guidare dalla sua parola, o meglio dallo Spirito santo che attualizza le parole di Gesù (14,26). Egli diventa così l'amante che nell'amore per Gesù sperimenta l'amore di Dio (14,21) e raggiunge la comunione con lui (14,23). Questa è la concezione giovannea riguardo all'orienta-

mento di vita e in essa è incluso anche l'impegno morale. Nella fede viva e nell'amore che da essa si sprigiona possono e dovrebbero essere attuati i precetti morali (cfr. 1 Io. 5,3 s.). Questa sembra essere la ragione per cui il Gesù giovanneo parla solo in generale dell'osservanza dei suoi «comandamenti» (14, 15,21; 15,10), un modo di esprimersi che continua nelle lettere giovannee (1 Io. 2,3 s.; 3,22.24a; 5,2 s.; 2 Io. 6).

«Credere» nel vangelo di Giovanni include dunque in sé gli elementi essenziali della fede biblica: la fiducia, l'abbandonarsi a Dio, l'essere spinto dalla sua parola, la volontà di seguire le sue direttive, la professione di fede e l'acquisizione della propria sicurezza in lui. La differenza è che Giovanni riferisce tutto questo a Gesù Cristo, l'inviato di Dio per la salvezza degli uomini: in lui Dio si fa incontro ai credenti.

3. *L'amore come forza e frutto della fede*

Secondo Giovanni la fede introduce l'uomo nel dinamismo dell'amore che proviene da Dio in Gesù Cristo e di nuovo cerca di ritornare a lui. Questo dinamismo e l'esigenza che ne consegue per l'uomo sono ben spiegati in Io. 15,9 s.: «Come il Padre mi ha amato, così anch'io ho amato voi; rimanete nel mio amore» (v. 9). E come possono i discepoli rimanere nell'amore di Gesù? Osservando i suoi comandamenti (v. 10). L'amore non è principalmente un sentimento o un affetto, bensì un ascolto della parola di Gesù, un aprirsi a lui per donarglisi interamente. Designa tale amore non il termine, predominante nel mondo greco, di «eros», bensì quello preferito dalla Bibbia greca di «agape», che meglio si attaglia all'amore ricevuto da Dio e dovuto a lui e agli uomini, l'amore disinteressato che si presta con bontà e misericordia e cerca il bene dell'altro (cfr. vol. 1, 270-278). Nella visione teocentrica di Giovanni tale amore viene fondato sull'essenza e sull'azione di Dio: Dio è amore (1 Io. 4,8.16) e lo ha effettivamente dimostrato nella missione di suo figlio (4,9 s.16a) sicché noi ne facciamo esperienza nell'amore di Gesù o nello Spirito che ci è stato donato (cfr. 3,24; 4,13). L'amore di Dio che ci inonda, ci rende figli di

Dio (3,1); ma pretende anche da noi che amiamo allo stesso modo i fratelli (e le sorelle) (3,11.14 ecc.). Si tratta di un «messaggio» (3,11) e parimenti di un «comandamento», del comandamento vecchio e nuovo (2,7 s.), «vecchio» poiché è stato predicato ai destinatari fin «dal principio», «nuovo» poiché deve attuarsi continuamente e sempre più nella comunità (cfr. più avanti, § 14).

L'espressione «Dio è amore» dà un fondamento basilare al «principio dell'amore» che permea tutta la teologia giovannea. Essa è stata oggetto di molte trattazioni, anche con differenti interpretazioni. Possiamo sostanzialmente distinguere una «essenzialista» e una «funzionale»: l'espressione può cioè essere intesa o come designazione dell'essenza di Dio o come caratterizzazione del suo agire.³⁰ I due aspetti però sono inscindibili: da quello funzionale dell'azione divina, più in particolare dalla missione di suo figlio per l'espiazione dei nostri peccati e il dono della vita, risulta la sua essenza che consiste nell'amore salvifico. Il mistero di Dio che non permette mai una sua descrizione o definizione si svela attraverso il motivo dell'amore, come sotto altri aspetti avviene per frasi analoghe quali «Dio è spirito» (Io. 4,24) e «Dio è luce» (1 Io. 1,5).³¹ Se però queste frasi mirano piuttosto a sottolineare la santità di Dio, il suo essere sublime e puro e quindi il dovere di prestargli adorazione e di adottare una moralità a lui conforme, la frase «Dio è amore» mette in rilievo il principio della sua apertura al mondo, la sua volontà di salvare l'umanità. Il flusso del suo amore scorre continuamente e procede sempre avanti. Nell'azione e nel dinamismo del suo amore Dio si rivela come Dio d'amore.

Ci si potrebbe aspettare che all'amore proveniente da Dio debba immediatamente corrispondere l'amore verso Dio. Ma sorprendentemente questo non è mai richiesto direttamente (come nel comandamento principale dell'amore), bensì è nominato solo di sfuggita e utilizzato sempre per ammonire subito all'amore reciproco. «L'amore non consiste in questo, cioè che abbiamo amato Dio, bensì che egli ha amato noi...» (1 Io. 4,10). «Se uno dice: io amo Dio, ma odia suo fratello, è un bugiardo; infatti chi non ama suo fratello che vede, non può amare Dio che non vede» (4,20). In analogia al mondo umano

30. Chmiel, *Lumière* 174-179.

31. Spicq, *Agapè* III, 320-324, che definisce l'amore la «natura stessa di Dio» e il «principio esplicativo dell'economia della salvezza» (p. 322).

si dice: «Chiunque ama il generante, ama il generato da lui» e poi: «In questo riconosciamo di amare i figli di Dio se amiamo Dio e adempiamo i suoi comandamenti» (5,2). In questa espressione concettuale peculiare, difficilmente comprensibile, bisogna prestare attenzione all'ultima parte: «adempiere i suoi comandamenti». L'amore a Dio richiede appunto questo; infatti è a ciò che mira l'amore di Dio (5,3).³² Il riserbo nel parlare dell'amore a Dio ha senza dubbio varie ragioni: a) La grande lettera combatte gli eretici gnosticizzanti che sostengono di aver conosciuto Dio (2,3 s.); ma, dice l'autore, conoscono Dio solo quelli che sono capaci di amare (cfr. 4,7). b) L'amore di Dio ci si rivela nel figlio suo e perciò dobbiamo affidarci in primo luogo alla fede in Gesù e all'amore verso di lui. c) Nessuno ha mai visto Dio (1 Io. 4,12); la via che conduce a lui passa attraverso l'amore per i fratelli e le sorelle.

Non raramente si parla dell'agape di Dio in modo tale che si potrebbe dubitare se lì si intenda l'amore che proviene da Dio e gli è proprio (gen. soggettivo) o quello che si rivolge a lui (gen. oggettivo).³³ Mentre prima si preferiva intendere amore verso Dio, quindi con un significato moralizzante, ora si è sempre più affermata l'idea che anche in passi come Io. 5,42; 1 Io. 2,5; 3,17; 4,9; 5,3 al centro sia l'amore di Dio, ossia quello che proviene da lui, si cala nei credenti e opera in loro. Se in 1 Io. 5,42 si contesta agli increduli giudei il possesso dell'«amore di Dio», ciò implica sicuramente l'accusa che essi non lo amano. Ma questo dipende dal fatto che la sua «parola non rimane in loro» giacché non credono a colui che Dio ha mandato (5,38). Così si escludono dall'amore di Dio che non trova spazio in loro (cfr. 8,37). La formulazione di 1 Io. 2,15 esprime più chiaramente il principio: «Se uno ama il mondo, l'amore del Padre non è in lui». Secondo l'ammonizione precedente: «Non amate il mondo e ciò che è in esso» si potrebbe così interpretare: l'amore per il mondo esclude l'amore verso il Padre. Poi però si dice: «Tutto ciò che è nel mondo... non è dal Padre, ma dal mondo» (v. 16). È importan-

32. Sui «comandamenti» in senso giovanneo cfr. Lazure, *Valeurs morales* 123-145; Brown, *Epistles* 250-252. Sul difficile passo di 1 Io. 5,2 cfr. l'ampia discussione in Brown, *Epistles* 536-539. Egli vuol trovarne la chiave nella disputa con i dissidenti che secondo lui amavano sì i fratelli, ma solo i loro, e che vengono pertanto sollecitati ad amare Dio e a osservare i suoi comandamenti.

33. Si tratta dei passi seguenti: Io. 5,42; 15,10 (nel «suo» amore, cioè del Padre); 1 Io. 2,5; 2,15 (amore del o verso il Padre); 3,17; 4,9; 4,12 (il «suo» amore, cioè di Dio); 5,3.

te dunque avere e conservare ciò che viene «dal Padre», ossia il suo amore che essi perderebbero con l'attaccamento al mondo.³⁴

Giovanni ha di Dio e del suo amore una concezione tanto elevata da essere convinto che noi non potremmo affatto amare Dio se egli non ci avesse amato prima e non ci avesse rivolto questo amore nel figlio suo (1 Io. 4,10). Questa alta considerazione dell'amore si può notare anche nel modo in cui questo è legato alla fede. Per quanto all'evangelista stia a cuore principalmente la fede in Gesù Cristo, egli nondimeno la inserisce nella circolazione dell'amore.

In alcuni passi tra la fede e l'amore appare come tramite il «riconoscere» (γινώσκειν). Credere e riconoscere sono non di rado l'uno accanto all'altro (6,69; 8,31 s.; 10,38; 17,8.21 cfr. 23) e si potrebbe anche supporre che siano sinonimi. A uno sguardo più attento però il «riconoscere» risulta come qualcosa di distinto dalla fede: questa segue al fatto che si riconoscano le parole di Gesù (17,8) e d'altro canto può progredire verso una più profonda conoscenza (10,38). Nel discorso del buon pastore si dice che Gesù «conosce» i suoi e i suoi lo «conoscono», come il Padre conosce lui e lui conosce il Padre (10,14 s.). Questo «conoscere» (nel greco di nuovo lo stesso termine γινώσκειν) significa più che credere giacché si può attribuire anche al rapporto di Gesù con il Padre. Della fede di Gesù non si parla mai, viceversa si parla dell'amore che lo unisce al Padre (3,35; 5,20; 14,31; 15,9). Così in questo conoscere è insito un momento dell'amore e questo deve valere anche per la conoscenza data in premio alla fede. Non è «un sapere indagatore, osservatore, non è una speculazione..., ma neppure una intuizione mistica che si svincoli dal legame storico e dall'azione».³⁵ Esso rimane ancorato alla fede nel Salvatore venuto storicamente, sorge dalla «visione» di fede riguardo al figlio di

34. Cfr. Schnackenburg, *Die Agape Gottes nach Johannes*, in *Creatio ex Amore* (Festschr. A. Ganoczy).

35. R. Bultmann in ThWb I, 711. Cfr. anche I. De la Potterie, *Oïda et γινώσκω. Les deux modes de la connaissance dans le Quatrième Evangile*: Bib. 40 (1959) 709-725; A. Campitelli, *Γινώσκειν. Il valore del «conoscere» religioso in S. Giovanni* (Diss.), Roma 1961/62; R. Gaffney, *Believing and Knowing in the Fourth Gospel*: ThSt 26 (1965) 215-241.

Dio mandato nel mondo (cfr. 14,7.9), ma vi coglie la manifestazione dell'amore di Dio. Chi non riconosce come parole dell'inviato di Dio le parole di Gesù dimostra in tal modo di non credere. Egli non lo comprende, gli sta di fronte come un estraneo e non può amarlo (cfr. 8,42 s.45). Con una formulazione linguisticamente aspra, ma illuminante, si dice in 1 Io. 4,16: «Noi abbiamo riconosciuto e creduto l'amore che Dio ha per noi». La fede è necessaria per riconoscere l'amore di Dio e la conoscenza nell'amore è necessaria alla fede. Anche dello Spirito paraclito si dice: «Il mondo non può accoglierlo poiché non lo vede e non lo conosce; ma voi lo conoscete giacché rimarrà fra voi e sarà in voi» (Io. 14,17).

Se il «riconoscere» è un «momento strutturale della fede» (R. Bultmann) e perciò questa appare orientata all'amore, è logico che essa si compia in una piena conoscenza e nella comunione d'amore. Ai discepoli Gesù promette nell'ultima cena: «Quel giorno (il giorno di pasqua) riconoscerete che io sono nel Padre mio e voi siete in me e io in voi» (14,10). Tale riconoscimento porta i discepoli, che si attengono alla sua parola, alla comunione con il Padre e il Figlio, che verranno a loro e dimoreranno in loro (14,23). In un discorso successivo i discepoli sono descritti in un atteggiamento ancora interrogativo e perplesso (16,18 s.25); Gesù però li rassicura: «Quel giorno non mi chiederete più nulla... viene l'ora in cui non vi parlerò più in un linguaggio velato, ma vi predicherò apertamente il Padre» (16,23.25). Egli donerà loro nello Spirito santo la vera e piena intelligenza e nuovamente il discorso si sposta sull'amore: «Il Padre stesso vi ama giacché voi mi avete amato e avete creduto che io sono venuto da Dio» (16,27). Nella sua preghiera al Padre però Gesù parla più chiaramente della fede che si perfeziona nella conoscenza e nell'amore: «Io ho fatto conoscere il tuo nome e lo farò conoscere, affinché sia in loro l'amore con il quale mi hai amato e io sia in loro» (17,26). Attraverso l'ulteriore rivelazione di sé che Gesù fa nello Spirito santo, la via della fede porta al pieno inserimento nell'amore di Dio. Essa sfocia nell'amore e riceve come suo frutto l'amore di Dio.

Se si riflette sul significato di questa concezione della fede e dell'amore nella prospettiva morale, risulta riconfermato il fatto che tutte le richieste della rivelazione di Dio all'uomo in Gesù Cristo si riducano a questi due fondamentali atteggiamenti implicanti reciprocamente. Soltanto ad essi si riferisce l'«osservanza dei comandamenti», posta come condizione. Chi però li intende come Giovanni nel loro profondo significato, è spinto a comunicare l'amore di Dio riconosciuto nella fede. L'amore è il principio e lo scopo di tutta la moralità.

§ 14. L'AMORE FRATERO COME PROVA DELLA COMUNIONE CON CRISTO E CON DIO

BIBLIOGRAFIA: Becker, J., *Ev nach Joh* II, 451-456 (exc.); Bouttier, M., *La notion de frères chez s. Jean*: RHPH 44 (1964) 179-190; Chmiel, *Lumières et charité* 132-135; Collins, R.F., «A New Commandment I Give to You, That You Love One Another...» (*Joh* 13:34): LThPh 35 (1979) 235-261; Lazure, *Valeurs morales* 241-247; Malatesta, E., *Interiority and Covenant*, Roma 1978, 119-151 (sul nuovo comandamento dell'amore); Montefiore, H., *Thou Shalt Love the Neighbour as Thyself*: NT 5 (1962) 157-170; Muñoz León, D., *La novedad del mandamiento del amor en los escritos de S. Juan: Intentos modernos de solución*: SBEsp 29 (1971) 193-231; Prunet, *La morale* 96-107; Schlier, H., *Die Bruderliebe nach dem Evangelium und den Briefen des Johannes*, in *Mélanges B. Rigaux*, Gembloux 1970, 235-245; Schnackenburg, *Joh-Br* 117-121 (exc.); Schrage, *Ethik* 296-301; Schulz, *Ntl. Ethik* 524-527; Thyen, H., «... denn wir lieben die Brüder» (1 *Joh* 3,14), in *Rechtfertigung* (Festschr. E. Käsemann), Tübingen 1976, 527-542.

Dobbiamo ancora riservare una particolare trattazione al tema dell'amore reciproco o amore fraterno, così fortemente sottolineato nelle lettere di Giovanni, giacché è oggetto di molte discussioni per la sua importanza nell'illustrare il senso che il cristianesimo giovanneo aveva di se stesso. Abbiamo già visto che tale concetto deriva coerentemente dal più generale principio dell'amore, che conferisce la sua impronta a tutta la teologia giovannea; esso infatti discende dall'esperienza dell'amore di Dio venutoci incontro in Gesù Cristo (§ 13,3). Con questo però non è ancora spiegata l'insistenza con cui la grande lettera vi si sofferma e rimane ancora da chiarire, rispetto al