

---

---

Prologo.  
Quel che è stato udito,  
visto e toccato  
*I Giovanni 1,1-4*

Ciascun lettore al quale il Vangelo di Giovanni sia familiare riconosce immediatamente il legame fra il prologo della lettera e quello del Vangelo. I termini teologici più importanti e i concetti espressi sono gli stessi, o comunque molto simili, e si nota una significativa coincidenza del vocabolario teologico; ma, nonostante questo, ci sono anche differenze significative e noi ci occuperemo di tutte e due. Stranamente, queste differenze rispetto al Vangelo non riguardano, come ci si potrebbe aspettare, il carattere epistolare della I Giovanni, perché non vi compaiono i convenzionali saluti iniziali.

Anche se abitualmente parliamo di lettere giovanee, solo la II e la III Giovanni contengono i saluti all'inizio e alla fine, secondo lo stile epistolare. La I Giovanni non solo comincia come il Vangelo, ma termina anche bruscamente (5,21). Tuttavia, l'autore indica immediatamente che sta scrivendo a qualcuno (1,4; cfr. 2,12); si tratta dunque di una comunicazione scritta fra un autorevole personaggio cristiano – egli non si presenta mai con un nome o con un titolo – e altri cristiani, verosimilmente una comunità o una chiesa. (Nella II e nella III Giovanni nei saluti iniziali l'autore si definisce subito come «l'anziano» e nella III Giovanni egli afferma, in maniera piuttosto esplicita, che si sta rivolgendo a una chiesa.)

Forse, la mancanza di un'apertura in stile epistolare nella I Giovanni è intenzionale, con il preciso intento di richiamarsi al Vangelo. Imitando la forma del prologo del Vangelo, l'autore attira subito l'attenzione del letto-

re sull'importanza del nesso esistente fra ciò che egli scrive e il Vangelo; in questo modo l'epistola si richiama immediatamente al Vangelo e la priorità del Vangelo si fa subito evidente.

Perché non può essere vero il contrario? Ovvero, perché non possiamo guardare al prologo del Vangelo come a uno sviluppo della formulazione, più o meno rudimentale, della I Giovanni? Come vedremo, il prologo della I Giovanni diviene comprensibile con l'aiuto del Vangelo, ma senza il Vangelo I Giov. 1,1-4 sarebbe un testo molto enigmatico: si tratta infatti di un testo ridondante e dispersivo e anche la sintassi non è immediatamente chiara. (Il v. 2 può essere messo fra parentesi, anche se la RSV ha scelto i trattini.) Solo alla luce del Vangelo capiamo immediatamente che cosa I Giov. 1,1-4 sta dicendo: il brano diviene comprensibile, non solo di per se stesso, ma anche come una sorta di commento a Giov. 1,1-14.

Nella frase di apertura, «quel che era dal principio» sembra fare eco a Giov. 1,1 «nel principio», ma ci sono differenze significative. Giovanni 1,1 comincia una narrazione, per quanto strana e misteriosa, sulla Parola (*logos*), sul suo essere e la sua relazione con Dio e la sua discesa nella vita umana e nella storia: non presuppone nulla se non l'attenzione del lettore e una certa familiarità con i termini utilizzati. Senza dirlo esplicitamente, I Giov. 1,1 sembra dare per assodata la narrazione del Vangelo e, piuttosto, la commenta. Solo alla fine del v. 1 il lettore capisce che il pronome («quel che», «che»; la NRSV adotta l'espressione più idiomatica «ciò che») si riferisce alla «parola della vita». Qui vengono associati *parola* e *vita*, due concetti fondamentali e tipici del prologo del Vangelo. Come Giov. 1,4 chiarisce che la Parola ha portato, e porta, la vita, così la I Giovanni associa opportunamente i due termini. Però nel v. 2 il soggetto della frase non è più la parola, ma la vita. Il lettore cristiano, per lo meno il lettore che abbia una certa familiarità con il Vangelo di Giovanni, si renderà conto immediatamente che «vita» è diventato ormai un modo per indicare Gesù.

Utilizzando l'espressione «parola della vita», la I Giovanni evoca un'altra possibile interpretazione. Nel vocabolario del cristianesimo delle origini, «la parola» (o la parola di Dio) è anche il messaggio dell'evangelo, la buona notizia di Gesù Cristo e della salvezza donataci attraverso di lui (At. 4,4; Fil. 1,14; I Tess. 1,6). In questo modo la «parola della vita» è contemporaneamente un riferimento a Gesù, la parola che è l'origine della vita, e un'allusione alla predicazione, che è l'annuncio di questa parola. A questa predicazione o messaggio allude anche il versetto seguente (v. 2: «Ne rendiamo testimonianza»), mentre il v. 5 la cita esplicitamente. (Bisogna notare che la RSV e la NRSV scrivono «Parola» con l'iniziale maiuscola in Giov. 1,1, ma non in I Giov. 1,1 forse a causa del fatto che nel Vangelo è chiaramente un appellativo per Gesù, mentre nell'epistola non è poi così chiaro.)

Il «principio» nel Vangelo (1,1) è chiaramente il principio cosmico, il tempo primordiale, per così dire. Anche nella I Giovanni si allude forse a questo principio, ma l'enfasi è posta piuttosto sul principio dell'era cristiana; per

## 1. Quel che è stato udito, visto e toccato (I Giov. 1,1-4)

---

questo la I Giovanni può parlare di ciò che è stato udito, visto, contemplato e toccato: il lettore ricorderà l'affermazione culminante di Giov. 1,14: «La Parola è diventata carne e ha abitato per un tempo fra di noi» e probabilmente è a questo che l'autore mirava. Ripetutamente, il prologo della I Giovanni e le affermazioni che lo seguono si riferiscono all'incarnazione – come sarà chiamata dalla teologia cristiana – e invitano il lettore a riflettere sulla sua natura e sulla sua importanza.

Il v. 2, parentetico, separato con dei trattini nella RSV, definisce «la vita», che è il contenuto della parola (v. 1), e pone l'accento sul suo manifestarsi, il suo essere stata vista e sulla testimonianza resa a essa. La NRSV dice che la vita è stata «rivelata»<sup>1</sup> e il verbo greco *phaneroun* viene solitamente tradotto così. La vita è poi definita più precisamente come vita eterna, che era presso Dio (cfr. Giov. 1,4). Quello della vita eterna, intesa come qualche cosa che va al di là della vita fisica o biologica, è un tema ricorrente in particolare nel quarto Vangelo e non è estraneo nemmeno al resto del Nuovo Testamento (vedi Mc. 10,17), sebbene il termine «vita eterna» sia meno frequente altrove. Gesù è colui che porta la vita escatologica, la vita finale che non ha fine, la vita della nuova era di Dio.

L'enfasi posta sul vedere, sull'udire e sulla proclamazione (v. 3) continua fino quando è introdotto un nuovo concetto, quello di *comunione* (*koinōnia*). Solo ora troviamo un verbo di modo finito («annunziamo») nel prologo, una mancanza che la NRSV corregge cominciando con «noi proclamiamo [...]» (v. 1); tuttavia, così facendo si rende meno evidente il parallelismo iniziale con il prologo del Vangelo. Comunione può essere intesa come concordia, partecipazione o amicizia. Qui la comunione è il fine stesso della predicazione dell'evangelo. Questa comunione è, per così dire, tanto verticale quanto orizzontale, ovvero è comunione con Dio e con Cristo, ma è anche comunione con gli esseri umani. La letteratura giovannea si riferisce frequentemente a Dio come al Padre; si tratta di una eredità della tradizione ebraica e dell'Antico Testamento, ma è anche un riflesso dell'insegnamento di Gesù nei Vangeli sinottici e in Giovanni: negli scritti giovannei, l'essere Padre, riferito a Dio, è costantemente messo a confronto con l'essere Figlio, riferito a Gesù, ed è un modo per esprimere la loro più intima relazione e ai credenti è poi concesso di entrare in questa relazione e di dividerla. Essa può essere chiamata *koinōnia*, «comunione», ma anche descritta in altri modi; in particolare, come un rimanere in Dio o in Gesù (cfr. 2,6.10; Giov. 14,10-11.23; 15,7-10): c'è una inabitazione reciproca fra il Padre (Dio), il Figlio (Cristo) e i credenti, che costituisce la loro comunione. Questa comunione è, per usare il linguaggio comune dei cristiani, la chiesa, anche se la parola in quanto tale compare solamente nella terza epistola. È piuttosto interessante notare che il termine «comunione» non compare nel Vangelo, anche se l'idea di un

<sup>1</sup> La N.Riv. rende con «manifestata» [N.d.R.].

reciproco rimanere o dimorare vi ricorre piuttosto di frequente. Nel Vangelo, per esempio, la preghiera finale di Gesù sottolinea proprio l'importanza della concordia e dell'unità dei credenti in Dio e in Cristo (17,21.23; cfr. 10,16). Comunque, il ricco concetto di *koinōnia* (comunione) appartiene alla I Giovanni e ne è un segno distintivo fra gli scritti del Nuovo Testamento. (Altrove nelle lettere di Paolo, *koinōnia* compare una dozzina di volte o poco più.) La NRSV pone maggiore enfasi sull'importanza della comunione: «Veramente la nostra comunione è con il Padre e con suo Figlio Gesù Cristo». Anche se a quel «veramente» non corrisponde alcun termine dell'originale greco, il rafforzamento è corretto.

Il breve prologo della lettera termina parlando di gioia (v. 4). Giovanni scrive perché la «nostra» (o la «vostra», dipende dalla lezione manoscritta che si adotta) gioia sia completa o compiuta, ancora una volta un'idea tipicamente giovannea. È interessante notare che, nella parabola della vera vite nel Vangelo, a un'affermazione forte sul dimorare in Gesù e nel suo amore (15,7-10) segue immediatamente la promessa della gioia (v. 11). Con ogni probabilità l'esistenza di un modello simile nel Vangelo e in I Giov. 1,3-4 non è una coincidenza: dimorare in Gesù o nel suo amore (e in quello di Dio) conduce all'ultima, escatologica gioia, cioè alla vita eterna, l'autentico fine e la realizzazione dell'esistenza umana.

Nel richiamarsi esplicitamente ai temi del prologo del Vangelo, I Giov. 1,1-4 è più, ma anche meno, di un semplice commentario; infatti, aspetti del prologo del Vangelo qui non compaiono assolutamente. Al ruolo della Parola, o Logos, nella creazione (Giov. 1,1-5.10) si allude vagamente in I Giov. 1,1. Giovanni Battista (Giov. 1,6-8.15) non è nominato affatto, mentre il tema della luce (Giov. 1,4-5.9) non compare in I Giov. 1,1-4, anche se farà la sua comparsa più avanti (2,8-11), né compare il tema di Gesù rifiutato dalla sua gente (Giov. 1,11). Il prologo del Vangelo, inoltre, introduce temi, come il diventare figli di Dio (v. 12) e l'essere nati da Dio (v. 13), che, pur non essendo menzionati in I Giov. 1,1-4, vengono comunque ripresi più avanti (3,9-10). Il fatto che nessuno ha visto Dio (Giov. 1,18) non è ricordato nel prologo della I Giovanni, anche se una riflessione su questo tema compare in 4,12.20.

In sostanza, I Giov. 1,1-4 ricorda Giov. 1,1-18, ma è insufficiente per essere considerato un commento a tutto il prologo del Vangelo: il prologo dell'epistola sembra presupporre quello del Vangelo, ma dimostra un interesse specifico solo per certi aspetti di quest'ultimo. Ciò che interessa maggiormente alla I Giovanni è l'affermazione del Vangelo, secondo la quale la Parola è diventata carne e ha abitato in mezzo a noi (1,14). In effetti, gran parte di I Giov. 1,1-4 può essere considerata come un'elaborazione di questa tematica. È significativo, probabilmente, che anche se in 1,14 l'evangelista dichiara di parlare per conto di coloro che hanno contemplato la gloria (*doxa*) della Parola incarnata, tale gloria non è menzionata nel prologo della I Giovanni, né, del resto, nell'intera lettera. (Inoltre, a ben guardare, nel-

## 1. Quel che è stato udito, visto e toccato (I Giov. 1,1-4)

---

la I Giovanni si possono solo intravedere debolmente i motivi biblici, tratti dalla Genesi, dalla tradizione dell'Esodo, da Isaia e da altri libri, che invece caratterizzano il Vangelo.) Qui Giovanni non intende tanto porre l'accento sul contemplare la gloria del Cristo, quanto piuttosto sulle realtà semplici dell'udire, del vedere e del toccare, seguite dal testimoniare e dal proclamare. Per prima cosa, Giovanni ha in mente la visibilità e la tangibilità della Parola divenuta carne.

In un certo senso, la I Giovanni traccia le linee lungo le quali Giov. 1,14 dovrebbe essere interpretato. Il fatto che la Parola sia diventata carne significa che Gesù è stato un vero essere umano, vera carne. Il Vangelo (1,14) sembra voler dire la stessa cosa, ma si muove molto rapidamente dall'affermazione che la Parola è diventata carne all'attestazione di averne contemplato la gloria. L'epistola, al contrario, si sofferma sulla realtà della carne di Gesù: Gesù non si poteva soltanto udire o vedere, ma anche toccare. Più avanti verrà fatta la confessione che Gesù è venuto nella carne e che coloro che si rifiutano di confessarne la venuta in questo modo sono condannati come anticristi (4,2-3; II Giov. 7). È stata forse l'opposizione con la quale Giovanni ha dovuto scontrarsi a indurlo a definire meglio la natura e il significato della comparsa del Cristo, cioè dell'incarnazione? Sembrerebbe così. Confessare che la Parola è diventata carne non basta più; ora è necessario porre l'accento sull'autenticità di quella carnalità. Se non si fa menzione della rivelazione della gloria, è perché essa può essere data per assodata; probabilmente, anche gli oppositori erano d'accordo che la rivelazione di Dio in Gesù è stata gloriosa.

È molto probabile che un'enfasi eccessiva sulla gloria del Cristo abbia avuto come conseguenza un'attenuazione della sua umanità. Se è così, noi siamo testimoni (stiamo praticamente origliando) di un dibattito intra-giovanneo, nel senso che si tratta di una disputa su come debba essere interpretata l'affermazione centrale e culminante del prologo del Vangelo. Bisogna porre l'accento sulla gloria di Cristo in modo tale che la sua umanità ne sia offuscata, oppure è la realtà della sua esistenza carnale che deve essere creduta a ogni costo? Chiaramente, la I Giovanni propende per la seconda soluzione, con ogni probabilità contro l'opinione di coloro che avrebbero portato l'interpretazione del Vangelo di Giovanni nella direzione diametralmente opposta.

Le conseguenze di questo passaggio per la dottrina cristiana sono piuttosto evidenti: abbiamo a che fare con un aspetto cruciale di quella che da allora sarà poi chiamata la dottrina dell'incarnazione. Qual è la posta in gioco qui? Nella I Giovanni troviamo una risposta definitiva al problema della natura di Gesù e della sua venuta, una risposta che l'autore avanza in contrapposizione a un insegnamento che egli considera non solo erroneo ma anche pericoloso. Gesù è veramente venuto nella carne e rifiutarsi di affermare ciò è eresia.

Non è difficile trovare paralleli e analogie con la storia e con la modernità. La definizione dell'umanità di Gesù Cristo è stata, e continua a essere, una questione importante per la cristologia. L'umanità viene, almeno all'inizio, accolta facilmente, ma alla fine troppo spesso la si smarrisce, soprattutto nel tentativo di rendere conto che egli è anche – per usare il classico linguaggio della teologia – vero Dio. Gesù può essere Dio e uomo? La confessione che egli è veramente tutti e due è il paradosso classico della cristologia. Secondo la logica della soteriologia cristiana (cioè della dottrina della salvezza), Gesù Cristo sarebbe irrilevante per la condizione umana se non fosse veramente umano. Dall'altra parte, egli non sarebbe in grado di donare la salvezza, intesa come sollievo dalla condizione umana di peccato e di morte, se non fosse al tempo stesso vero Dio. Nel v. 2, di Cristo, in quanto vita e vita eterna, si dice che è «presso il Padre», e così si allude chiaramente al Vangelo dove leggiamo che «la Parola era con Dio, e la parola era Dio» (Giov. 1,1). Tuttavia, come abbiamo visto, la preoccupazione principale della I Giovanni si riflette bene sull'insistenza con la quale è affermata l'umanità tangibile di Gesù.

All'inizio dello sviluppo della dottrina cristiana, l'accento era posto sulla morte di Gesù. La sua morte era il marchio stesso della sua umanità e la sua umanità era il presupposto necessario della sua morte. Mediante quella morte veniva portata ad effetto la salvezza dal peccato (I Cor. 15,3; I Giov. 2,2). Non ci sorprende, dunque, che verso la fine di questa lettera Giovanni paia voler sottolineare l'importanza della morte di Gesù (5,6) contro coloro che la sottovalutano.

Per un sermone su questo testo si può procedere lungo linee interpretative simili, perché questo testo costituisce una buona base per predicare sul tema dell'incarnazione. Il fatto che un esame più accurato abbia suggerito che dietro il testo si cela una polemica non impedisce che vi si possa predicare sopra, dal momento che il genere di polemica che vi si scorge è direttamente correlato a una tensione sempre presente nella cristologia, quando è ben radicata nella Bibbia; cioè la tensione fra l'umanità di Cristo e la sua divinità. Quando tale tensione si allenta in una delle due opposte direzioni, l'ortodossia è minacciata e la predicazione diviene irrilevante o surreale.

Bisogna notare che la lacerazione di questa tensione è una minaccia costante. Molto spesso proprio nel momento o nei luoghi in cui la divinità di Gesù è più intensamente esaltata, l'umanità che egli condivide con ciascuno di noi viene persa di vista o minacciata: una sorta di «cristologia del superuomo» che si rifiuta di prendere in considerazione un'autentica umanità è altrettanto dannosa per l'ortodossia quanto il suo contrario. In una cristologia simile, l'umanità di Gesù diviene solamente una falsa generalità, dietro la quale si nasconde il vero Dio. Gesù ne risulta onnipotente e invulnerabile, non veramente soggetto ai pericoli che ci circondano e ci minacciano. Secondo il Nuovo Testamento, però, Gesù era veramente umano e,

## 1. Quel che è stato udito, visto e toccato (I Giov. 1,1-4)

---

in quanto tale, soggetto alle stesse tentazioni e agli stessi pericoli ai quali siamo soggetti noi (Ebr. 4,15): la sua umanità non era un travestimento e la sua morte testimonia eloquentemente di questo fatto.

Un altro aspetto di questo testo può essere rilevante per il compito della predicazione in generale, ovvero la grande attenzione posta sul compito di testimoniare e proclamare (vv. 2-3).

Nella lettura del *Common Lectionary*, che arriva fino a 2,2, tale tematica è ripresa in 1,5, dove Giovanni parla del «messaggio che abbiamo udito da lui e che vi annunziamo», che è ovviamente il messaggio del Vangelo. L'evangelo si realizza, si attualizza in quanto evangelo, precisamente nell'atto stesso di essere proclamato. In realtà, in un certo senso, esso è sia un testo *sulla* predicazione sia un testo *per* la predicazione.

Così, benché la divisione del *Common Lectionary* (1,1 - 2,2) sembri minimizzare la chiara divisione esistente tra i vv. 4 e 5, essa ha le sue buone ragioni, in quanto 1,5 - 2,2 elabora il messaggio sulla venuta, la natura e l'opera di Gesù e lo fa in una maniera tipicamente giovannea. La contrapposizione fra luce e tenebre, che si ritrova di frequente negli scritti giovannei e altrove nel Nuovo Testamento (per esempio, I Cor. 4,5), compare anche qui e riceve presto un'applicazione, o un'interpretazione, etica. Se camminiamo nella luce o nelle tenebre dipende da come viviamo, in particolare dalle nostre relazioni con gli altri, come indicano chiaramente i vv. 6 e 7. La possibilità di camminare nella luce implica anche l'alternativa della possibilità opposta: quella di camminare nelle tenebre, ovvero nel peccato. In questo modo l'opera espiatoria di Cristo, il suo rapporto con il peccato, divengono il prossimo tema della lettera. Naturalmente, l'espiazione è un aspetto antico e centrale della predicazione protocristiana (I Cor. 15,3). In un modo caratteristico della letteratura giovannea, qui l'incarnazione e l'espiazione sono collegate. Anche se 1,1-4 è una unità a sé stante, e come tale l'abbiamo esaminata, la divisione operata dal *Common Lectionary* ha comunque senso, non solo dal punto di vista teologico, ma anche dal punto di vista della storia della predicazione cristiana più antica.