

IL PENSIERO GIOVANNEO SULL'UNITÀ NELLA PREGHIERA DI Gv 17

Come lascia capire il titolo, la mia intenzione non è di fare l'esegesi dell'intera «preghiera sacerdotale»¹, ma di limitare la mia riflessione ai versetti che toccano direttamente il tema dell'unità: *Gv 17, 20-23*.

Ma per cogliere al meglio il movimento del pensiero giovanneo, occorre tener presenti anche i versetti precedenti e cominciare col v. 11b: esso forma una sorta di condensato che riassume i temi della preghiera vera e propria:

¹ Non mancano le proposte per strutturare la preghiera di *Gv 17*. Seguendo il movimento interno del pensiero e tenendo presente gli elementi formali, ritengo probabile la costruzione seguente:

- vv. 1-5: costituiscono la prima unità letteraria; essa situa la preghiera al momento dell'Ora e sotto il tema della glorificazione reciproca del Padre e del Figlio;
- vv. 6-11a: questa sezione funge da transizione e comprende due parti: fino al v. 8 viene esplicitata l'opera passata di Gesù («ho manifestato il tuo nome»), con aggancio al v. 4. Poi (vv. 9-11a) l'attenzione si sposta sulla situazione dei discepoli nel mondo; viene così preparata la preghiera vera e propria;
- vv. 11b-23: formano il corpo centrale della preghiera, introdotto dal v. 11b, e sviluppato in tre domande:
 - conservare: vv. 12-16
 - santificare: vv. 17-19
 - essere uno: vv. 20-23;
- vv. 24-26: presentano una doppia conclusione che si riaggancia — mediante inclusioni e parole-chiave — a gran parte della preghiera:
 - v. 24 riguarda il futuro trascendente dei discepoli e si riallaccia ai vv. 1-5;
 - vv. 25-26 sintetizzano i vv. 6-11 e 20-23 e pongono la preghiera sotto il tema dell'amore del Padre e della presenza di Cristo.

«Padre *santo*, *conservali* nel tuo nome che mi hai dato affinché *siano uno* come noi» (v. 11b).

Come il lettore può notare, questa richiesta di Gesù espone i motivi che poi saranno sviluppati in seguito.

L'invocazione «Padre *santo*» — unica nella Bibbia — prepara la domanda sulla santificazione dei discepoli nella verità (vv. 17-19).

La preghiera perché il Padre conservi i credenti nel suo Nome viene sviluppata nei vv. 12-16.

Infine il tema dell'unità trova la sua esposizione nei vv. 20-23.

Inoltre il versetto introduttivo (v. 11b) suggerisce anche un legame fra queste tre domande: c'è una progressione del pensiero che culmina nella domanda sull'unità. È questo sviluppo che conviene ora seguire, per poter situare bene i versetti che riguardano l'«essere uno» dei discepoli.

1. «*Conservali nel tuo Nome che mi hai dato*»

La formulazione lascia capire, in se stessa, che il *Nome* è qualche cosa di più che la semplice identità di un individuo, destinata a distinguerlo da altri individui. Il nome, nell'ambiente biblico, esprime la realtà della persona che lo porta, e definisce le relazioni con le altre persone. Così il nome di «padre» indica altri rapporti che il nome di «fratello».

Prima, nel v. 6, Gesù dice:

«Ho manifestato il tuo Nome agli uomini».

Possiamo capire che tale manifestazione non consisteva soltanto nel rendere noto che Dio è Padre, ma nell'introdurre gli uomini in una relazione nuova con Dio, comunicare loro effettivamente il dono del rapporto filiale.

Ora Gesù chiede al Padre di conservare i discepoli nel Nome che aveva manifestato agli uomini. Il Nome appare come uno spazio divino, nel quale Gesù chiede che i credenti siano

custoditi ². Capiamo bene: Gesù non domanda che i suoi siano messi al caldo, ben al riparo dalle difficoltà della vita. Egli prega affinché i discepoli, nel loro rimanere nel mondo, ricevano la grazia e la forza di dimorare nel Seno del Padre.

La curiosa espressione «il Nome che mi hai dato», permette di precisare. Come può infatti il Padre dare il proprio nome al Figlio? Non basta dire che il Padre comunica al Figlio la natura divina, perché il Nome non indica la natura, ma la persona. Bisogna probabilmente comprendere in questo senso: il Nome dato è la permanente rivelazione al Figlio della paternità divina e che lo costituisce nel suo essere filiale. Rivelandosi Padre, Dio dà tutto Se stesso al Figlio. Il Nome è quindi la Persona del Padre che, in quanto Padre, *dona* tutto Se stesso generando il Figlio. Questo dono permanente è la loro *Comunione*, il fondamento della loro unità che è essenzialmente relazione basata sul dono del Padre al Figlio rivolto eternamente verso il Padre.

Ora, comunicando ai credenti questo stesso Nome, essi sono introdotti non in un luogo statico, ma nel dinamismo della vita comunionale di Dio; essi ricevono la partecipazione all'esperienza della paternità del Padre all'interno stesso di Dio: è il dono della vita filiale.

Il Nome che è come uno spazio divino nel quale i credenti sono inseriti, è dunque uno spazio dinamico, la vita comunionale stessa delle Persone divine.

È la premessa indispensabile perché «siano uno come noi». L'unità dei credenti suppone il dono della paternità di Dio e l'esperienza filiale vissuta all'interno della Trinità.

Per il momento questa realtà è soltanto annunziata.

Adesso Gesù affida i discepoli al Padre per un'azione positiva: la santificazione nella verità.

² Lo studio principale di questi versetti (vv. 17-19): I. De La Potterie, *La vérité dans Saint Jean*, II, Biblical Institute Press, Rome 1977.

2. «Santificali nella verità» (vv. 17-19)

Il verbo «santificare», nel nostro contesto, non deve essere interpretato in senso morale (cioè come un aiuto per raggiungere la perfezione morale, la «santità»).

Bisogna rivolgersi all'Antico Testamento ove «santificare», nel contesto dell'Alleanza (cf. *Es* 19, 5s; *Lev* 20, 26), significa diventare il possesso di Dio. L'accento è posto sull'appartenenza a Dio. La domanda di Gesù per la santificazione dei discepoli trova dunque il suo fine nell'appartenenza al Padre.

Ed è una santificazione «nella verità» che, come precisa il seguito, è la Parola del Padre; infatti, «la tua parola è verità».

La verità, spiega De La Potterie, «è la rivelazione del nome del Padre, ma in quanto è stata ricevuta dal Figlio, per il quale essa costituisce la vita propria, la sua vita filiale. La *verità* è dunque, nel nostro caso, la rivelazione della vita divina, di questa comunione che esiste tra il Padre e il Figlio: ma questa rivelazione ci è fatta da Gesù e in Gesù che si fa conoscere come il Figlio» (*Op. cit.*, p. 750). E l'esegeta conclude: «La santificazione dei discepoli, che Gesù chiede al Padre, altro non è che il loro approfondimento nella verità, nella rivelazione del nome del Padre; essa è quindi un approfondimento dei credenti nella vita filiale, mediante la loro unione al Cristo; così essi partecipano alla vita stessa e all'unità delle Persone divine» (*ibid.* p. 782).

Insomma, la verità è lo spazio aperto dalla Parola, nel quale i discepoli entrano in comunione con il «Noi» delle Persone divine.

Nel v. 19, Gesù attribuisce la santificazione dei discepoli alla sua propria santificazione:

«Per loro santifico me stesso, affinché siano anch'essi santificati in verità».

In che senso Gesù santifica Se stesso? In quanto lascia apparire nella sua esistenza terrena la sua appartenenza al Padre, la sua relazione filiale che Egli deve rivelare al mondo (cf. *Gv* 10, 36). Gesù realizza dunque la sua santificazione vivendo fra

gli uomini la sua realtà di Figlio. Egli si santifica nella costante e totale obbedienza alla volontà del Padre, che culmina nella morte in croce (cf. Gv 8, 28). L'evangelista tuttavia non s'interessa primariamente allo sforzo morale richiesto da tale comportamento, ma al suo aspetto di *rivelazione*: è un comportamento che lascia trasparire il Mistero della Vita divina. Allora gli uomini sono attratti in quello spazio divino nel quale Gesù vive la propria unità col Padre (cf. Gv 12, 32).

La santificazione dei discepoli da parte del Padre è dunque necessariamente mediata da quella di Cristo. Nella sua esistenza terrena, che culmina nella morte, Gesù ha manifestato al meglio l'apertura all'umanità di questo tempio divino — il Nome — luogo della Comunione del Padre e del Figlio nella loro intimità.

L'esame rapido delle prime due domande della preghiera di Gesù ha messo in luce una costante. Appare l'importanza primordiale che l'evangelista attribuisce a quel movimento di *interiorizzazione* che porta il credente in Dio.

Importa infatti essere inserito in quello spazio divino che è la vita trinitaria stessa. È in tale *milieu* che il cristiano trova nutrimento, crescita e realizza la sua esistenza come un'esistenza sempre più filiale.

Ma non basta. In questo «luogo divino» che è il Nome, la vita del discepolo diventa relazionale, comunione, dono di sé: essa si apre alla dimensione trinitaria e partecipa al suo dinamismo.

Ciò non significa per nulla una fuga nello spirituale, una chiusura nella propria intimità reciproca. Posta sotto la *mouvance* dello Spirito di verità, la vita dei credenti è nello stesso tempo interiorità e invio. Santificati dal Padre — come Cristo stesso — i discepoli vivono nell'amore fraterno il rapporto che porta il Padre verso il Figlio e il Figlio verso il Padre, e rivelano tale amore al mondo verso il quale sono mandati. È un invio che è radicato nel loro essere stesso di credenti.

Non a caso, al centro della domanda di santificazione dei discepoli (vv. 17 e 19), l'evangelista inserisce l'affermazione sulla missione:

«Come mi hai mandato nel mondo, così anch'io ho mandato loro nel mondo» (v. 18).

Possiamo capire rettamente il legame che Gesù vuole mantenere tra la santificazione dei discepoli nella verità e il loro invio verso il mondo. Ciò che conta in primo luogo è la santificazione, la partecipazione, in Cristo, alla Vita di Comunione del Padre e del Figlio. Tale realtà ha valore in sé, costituisce il fine della preghiera, ma è anche il presupposto e la condizione di base per la missione dei credenti nei confronti del mondo³.

Questa gerarchia dei valori è importante e riflette anche il movimento del pensiero nella preghiera per l'unità dei discepoli. La santificazione dei credenti è il presupposto per l'invio nel mondo, così come l'«essere uno» dei discepoli è il presupposto e la condizione per la fede del mondo.

Sia la santificazione nella verità, sia l'«essere uno» dei credenti, hanno valore in se stessi. L'unità, come dono escatologico, è già di per sé un fine insuperabile. La conversione del mondo è certo un fine importante, ma subordinato.

3. *Gesù prega per l'unità dei credenti (vv. 20-23)*

La preghiera per l'unità si sviluppa in due frasi (vv. 20-21. 22-23), scritte secondo una costruzione grammaticale esattamente parallela:

v. 20: Non per costoro prego soltanto ma anche per coloro che crederanno, mediante la parola loro, in me	v. 22: E io la gloria che mi hai dato ho dato loro
v 21: <i>affinché</i> tutti uno siano <i>come</i> tu, Padre, in me e io in te	<i>affinché</i> siano uno <i>come</i> noi uno siamo v. 23: io in loro e tu in me

³ Non bisogna interpretare la santificazione in chiave culturale, cioè capirla come un rito di consacrazione in vista di una funzione.

affinché anch'essi in
noi (uno) siano
affinché il mondo
creda che tu mi hai
mandato.

affinché siano perfezio-
nati verso l'uno
affinché conosca il
mondo che tu mi hai
mandato,

e hai amato loro co-
me hai amato me.

Nel v. 20, l'attenzione di Gesù si rivolge esplicitamente alla comunità postpasquale, a «coloro che crederanno mediante la parola loro». Già prima, però, il gruppo dei discepoli attorno al Cristo nel Cenacolo rappresentava i futuri credenti. Perché allora questa distinzione nel v. 20? Voleva l'evangelista, a questo punto, ricordare *expressis verbis* ai suoi lettori che la preghiera per l'unità li riguarda in modo particolare?

Comunque sia, il versetto mette in luce una continuità — una tradizione — tra la Chiesa postpasquale e i discepoli della prima ora, tra la comunità futura e gli *inizi*. La fede dei credenti riposa sulla rivelazione che questi apostoli-testimoni hanno ricevuto e trasmesso a loro volta.

Per questi uomini che, lungo i secoli, accoglieranno la parola degli inviati, Gesù chiede l'unità al Padre. Il contesto mostra chiaramente che il «tutti» del v. 21 si riferisce e ai discepoli della prima ora e ai futuri cristiani. Gesù prega dunque per l'unità della comunità cristiana, non direttamente per l'unità di tutti gli uomini. Egli chiede questo dono per i credenti, perché l'unità appunto è ciò che caratterizza la comunità nella sua vita intima di comunità escatologica.

Ora, l'unità dei credenti è radicata ⁴ nell'Unità divina espressa come mutua inabitazione del Padre nel Figlio e del Figlio nel Padre.

⁴ Il «come» (*kathos*) ha valore di fondamento e non solo di paragone o di imitazione. La vita comunionale di Dio è, quindi, sia il fondamento sia il modello dell'unità cristiana.

Nel v. 23, invece, la formulazione cambia:

«Io in loro e tu in me».

L'inserimento nella vita trinitaria è infatti possibile soltanto *in Cristo*. La via che conduce a Dio è sempre cristologica. Gesù rimane per tutti i tempi Colui che mostra il Padre; la sua presenza fra i credenti è la fonte e la garanzia dell'unità della comunità nel Seno del Padre.

Insomma, gli uomini che accolgono la parola di Gesù — la Parola del Padre — trasmessa dai suoi testimoni, sono chiamati a vivere dell'unità che esiste tra il Padre e il Figlio, e questo implica la partecipazione all'unità divina e la sua attuazione — salva restando l'analogia — nei rapporti fraterni.

La parentela di questi versetti con Gv 13, 34-35 mostra chiaramente che l'unità si esprime nell'amore reciproco. Dall'evangelista, però, l'amore non è tanto considerato nella sua realtà di servizio, di bontà (certamente anche questo!), ma è visto come la vita stessa di Dio (cf. v. 26), la *legge* della intimità delle Persone divine comunicata ai credenti. L'amore è il ritmo dell'essere divino che si esprime come *Communio*.

I discepoli sono dunque invitati a prendere coscienza della legge trinitaria che sta alla base dei loro rapporti. Tra colui che parla e colui che ascolta, tra colui che dà e colui che riceve, deve esistere la stessa reciprocità di dono che caratterizza la Comunione del Padre e del Figlio.

Ma, come sottolinea ancora il v. 21,

«affinché anch'essi in noi (uno) siano»,

l'«essere uno» dei credenti è possibile e ha valore soltanto se originato e radicato in Dio, in quel «Noi» costituito dalla Comunione delle Persone divine. Gesù orienta la coscienza di fede dei discepoli verso quello spazio o tempio divino nel quale il Padre e il Figlio *sono* l'uno per l'altro, secondo un movimento di interiorizzazione caratteristico, già notato nella preghiera per la santificazione nella verità (vv. 17-19).

Nel v. 22, Gesù si esprime con una diversa formulazione:

l'unità si origina nella comunicazione ai credenti della gloria che Egli stesso ha ricevuto dal Padre:

«La gloria che mi hai data ho data loro affinché siano uno».

La gloria è qualche cosa che spetta a Dio, che manifesta in modo potente e luminoso il suo essere — Dio. La gloria che Cristo ha ricevuto dal Padre è lo splendore del ricevere Se stesso come Figlio nel dono totale che il Padre fa di Se stesso: è il suo modo filiale di essere Dio.

Questa gloria che spetta al Verbo prima che il mondo fosse, gli viene ora data nella sua vita di uomo, in quanto Gesù compie nel comportamento obbediente che culmina nell'innalzamento la sua realtà di Figlio che, a sua volta, rivela l'essere comunionale di Dio. La gloria che Cristo comunica ai suoi non è soltanto la gloria del Verbo preesistente, è la gloria di *Gesù* in quanto Figlio incarnato e innalzato, che soltanto il *Risorto* può dare. Tale gloria fonda l'«essere uno» dei discepoli. Questa gloria infatti è il massimo di Sé che Gesù possa comunicare agli uomini: è Se stesso, presente *in* e *fra* i credenti, nella pienezza di Figlio, mediante la Parola di verità interiorizzata dal Paraclito (cf. *Gv* 14, 15-20; 15, 13-15).

Il dono della gloria implica che i credenti lo riconoscano e vengano attratti nel mistero profondo della sua Persona, nel suo rapporto filiale. L'unità, come attualizzazione fra i discepoli della Vita di Dio-Comunione, ne è il frutto ⁵.

⁵ Il v. 23b insiste su: «affinché siano perfezionati verso l'uno». Nel nostro testo, non si tratta di una perfezione *morale*. Infatti, Gesù non si pone mai sul piano dell'esortazione in *Gv* 17, cioè sul piano dello sforzo umano intento a raggiungere un'unità sempre più perfetta. La perfezione ha senso *escatologico*; essa caratterizza l'unità come realtà ultima; essa appartiene all'ambito dell'*Èscaton*. Ciò non esclude affatto che, come dono da attuare nel presente, l'unità rimanga anche sempre, *come dono dato già nel Figlio*, un fine verso il quale tendere, un ideale spesso minacciato dalla condizione attuale del nostro essere uomo.

4. *L'invio in missione: «affinché il mondo creda [conosca] che tu mi hai inviato»*

L'unità ha valore in sé. Essa costituisce il fine diretto del pregare di Gesù, perché rappresenta il bene per eccellenza della comunità escatologica. In questa prospettiva, i credenti non devono «essere uno» perché il mondo creda, come se l'unità fosse un semplice mezzo per un fine superiore. Essi devono «essere uno» perché l'unità è la realtà profonda del loro essere-comunione.

Tuttavia proprio questa realtà è la condizione necessaria perché il mondo creda. La fede del mondo è possibile soltanto se si realizza il fine primo: l'unità della comunità.

Diventa chiaro che, nella concezione giovannea, non si può separare l'invio nel mondo dalla vita stessa della comunità. Quest'ultima è in missione nella misura in cui vive la sua propria identità. La comunità nel suo «essere uno» è in se stessa l'irradiazione al di fuori di sé del Mistero che la abita e la custodisce. Quindi, la missione non è tanto considerata nel suo aspetto di annuncio, di proclamazione, quanto di *rivelazione*. La conversione degli uomini avviene per *attrazione*. E il compito di tale invio non è riservato ad alcuni incaricati (gli apostoli o missionari); l'evangelista pone in missione i credenti stessi.

La missione è feconda nella misura in cui, nell'amore reciproco (cf. *Gv* 17, 21.23 e *Gv* 13, 34-35), i discepoli rendono visibile la Comunione del Padre e del Figlio apertasi all'umanità⁶.

Non bisogna tuttavia fraintendere l'insegnamento di questo testo sulla fede del mondo, e pensare che proclami la conversione generale degli uomini per un futuro indeterminato. Già nel v. 18 l'evangelista presenta l'invio dei discepoli come la continuazio-

⁶ Questo pensiero giovanneo è certamente fondamentale e permanentemente valevole nella Chiesa, ma esprime tuttavia soltanto un aspetto della rivelazione neotestamentaria. È infatti legittima la domanda: in che cosa consiste l'universalismo nel quarto Vangelo? Sta nella solidarietà dei credenti con tutti gli uomini (nella linea paolina del farsi tutto a tutti: cf. *1 Cor* 9), o soltanto nell'accogliere tutti coloro che, attratti dall'unità, si avvicinano alla comunità? Quale interesse porta l'evangelista ai valori *positivi* del mondo?

ne della missione di Gesù. È chiaro che anche la reazione del mondo dinanzi alla testimonianza della comunità sarà simile a quella dinanzi a Gesù stesso, come viene descritta nel quarto Vangelo: l'umanità si dividerà in coloro che crederanno e coloro che rifiuteranno.

«Se il mondo vi odia, sappiate che prima di voi ha odiato me... Se hanno perseguitato me, perseguiteranno anche voi; se hanno osservato la mia parola, osserveranno anche la vostra» (Gv 15, 18 ss.).

Dunque, nell'espressione «affinché il mondo creda...», Gesù non intende dire che su questa terra il mondo degli uomini nel suo insieme si convertirà un determinato giorno. L'unità susciterà lungo i secoli fede e odio, come l'ha suscitato il comportamento-rivelazione di Gesù. Nell'unità dei discepoli, infatti, Gesù stesso continua a rivelarsi al mondo come *l'Inviato del Padre*.

L'«essere uno» dei credenti deve quindi dare la possibilità all'umanità di riconoscere Gesù nella sua piena realtà di Rivelatore di Dio che Egli stesso manifestava nella sua vita filiale di comunione col Padre, culminante in croce. Al mondo di tutti i tempi viene offerta, nell'unità dei credenti, la possibilità dell'esperienza di fede che i discepoli stessi hanno fatto a contatto con Gesù (cf. v. 8).

Ma chi accoglie Gesù, come conclude la fine del v. 23, diventa il destinatario personale dell'amore che il Padre ha per il Figlio. L'unico e medesimo amore che lega il Padre e il Figlio unisce e fa vivere anche i credenti fra di loro e li inserisce nel dinamismo della vita trinitaria.

L'amore è visto come la spiegazione ultima dell'ontologia trinitaria; è lo splendore e la forza massima della gloria divina rivelata agli uomini: in esso, Dio si comunica in tutto il suo essere comunionale.

5. Conclusione

Possiamo ora sintetizzare il pensiero giovanneo sull'unità. L'unità è essenzialmente una caratteristica propria di Dio. È la

sua vita in quanto Egli è Comunione; l'unità appare come la legge fondamentale dell'Essere trinitario di Dio.

Se così è, l'unità fra i credenti può soltanto provenire da un *dono* , il dono che Dio fa della sua propria vita trinitaria. Per questo Gesù *prega* .

Scrivono bene E. Käsemann: «Il Cristo non esige qui l'unità degli uomini, bensì la chiede a Dio; evidentemente i discepoli non hanno nelle loro mani il potere di realizzare l'unità. Indirettamente però, la preghiera è anche un comandamento, e quindi ricorda ai discepoli il loro dovere: di custodire il dono che è stato loro concesso e che per colpa degli uomini può andare perduto»⁷.

L'unità vissuta fra i cristiani non è quindi una organizzazione, una struttura, una istituzione — anche se queste cose possono essere e sono necessarie (ma come servizio all'unità) —, bensì una realtà divina. Non è fondata sulla natura comune a tutti (prospettiva filosofica), o nel fine identico da perseguire, ma nella Vita stessa della Trinità.

L'unità è vivere in Dio alla maniera di Dio la legge della Trinità, che si rivela essere la legge fondamentale del popolo escatologico.

Perché escatologica e trascendente, l'unità è una realtà spirituale, non visibile, eppure vuole manifestarsi concretamente agli uomini «affinché il mondo creda». Non può quindi essere ridotta ad un rapporto con Dio puramente interiore.

Come dono escatologico, l'unità è già data nel presente, anche se tesa verso un pieno compimento.

Tuttavia l'«essere uno» non è dato una volta per sempre, ma come «qualcosa che si verrà sempre facendo via via lungo

⁷ *L'Enigma del Quarto Vangelo*, ed. Claudiana, Torino 1977, p. 69. L'esegeta parla dell'unità in questi termini: «Non si può staccare l'unità della comunità dall'unità tra il Padre e il Figlio, perché quest'ultima è il fondamento di quella. Per Giovanni, l'unità è un segno distintivo e una proprietà della realtà celeste non meno di quanto lo siano la verità, la luce, la vita. Per questo non la si può interpretare con analogie terrene quali amicizia o alleanza né la si può ridurre ad una uniformità di volontà» (p. 79).

il tempo»⁸. Per la stessa ragione l'unità rimane esposta alle intemperie della storia e della condizione umana: può essere dimenticata, rotta, fraintesa.

Prendere l'espressione «che tutti siano uno» come *slogan* per lo sforzo ecumenico è certo possibile, ma non corrisponde al significato primario della preghiera giovannea.

«Che tutti siano uno», infatti, non si riferisce a comunità separate chiamate a ritrovare la comunione ecclesiale. La preghiera di Gesù, nel quarto Vangelo, si rivolge a credenti non separati, ad una comunità non divisa, per spiegare il mistero della loro comunione: l'unità è ciò che modella la comunità sulla vita trinitaria.

L'unità cristiana è unità nell'amore, ma non si identifica con una concordia fraterna, con una buona intesa raggiunta fra i membri. L'amore scambievole può esistere in molte associazioni anche non religiose, l'unità è il fine di non pochi movimenti e ideologie, senza però che essi riflettano lo specifico dell'unità che caratterizza la comunità cristiana «chiamata a rendere visibile nell'amore fraterno il Mistero dell'unità divina»⁹.

Certamente l'unità cristiana si manifesta e si attua autenticamente nell'amore reciproco; tuttavia non quest'ultimo è il fondamento dell'unità, ma la Comunione divina apertasi all'umanità. Lo specifico dell'amore d'unità — a sua volta di origine divina — sta nel *vivere trinitariamente i rapporti fraterni*.

GÉRARD ROSSÉ

⁸ D. Marzotto, *L'unità degli uomini nel vangelo di Giovanni*, Paideia, Brescia 1977, p. 186.

⁹ R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium III*, Herders theologischer Kommentar zum N.T., Herder, Freiburg 1975, p. 220.