

## La comunità giovannea: conflitto, minoranza e identità nella Prima Lettera di Giovanni

di Paola Fioravanti

This paper attempts an analysis of the *Sitz im Leben* of the community for which and in which the First Letter of John was drawn up. Starting from the text and from the interpretation of certain sections, we will try to discern the community's structures and its self-representational ways regarding the presence of internal adversaries who undermined its unity. The conflict therefore appears as a condition underlying the unity and the auto-definition of the community itself, which arranges its universe of affiliation, its ethical values, its theology, and its doctrine in relationship to its opponents. The First Letter of John is therefore the precious testimony of a community, which reflects on itself and, notwithstanding the numerous problems, still allows us a glimpse of an extremely vital communal life.

Entrare nel dibattito che riguarda gli scritti giovannei non è facile.<sup>1</sup> Le numerose domande che questo *corpus* solleva e le altrettanto numerose risposte elaborate a suo riguardo introducono in un campo dove apportare reali novità allo *status quaestionis* non risulta immediato.

Si può affermare che attualmente non esiste un consenso scientifico nei confronti della questione giovannea e il dibattito sull'origine, sulla collocazione spazio temporale e sull'ambiente vitale di questi scritti è ancora aperto.

La loro particolarità consiste nel fatto che oltre alla comune paternità, che viene ad essi attribuita dal nome di Giovanni, questi testi già ad una prima lettura rivelano oggettivamente una comunanza di temi e di linguaggio; questa somiglianza tematica e teologica fa specchio a un'altrettanto sorprendente varietà di forme letterarie (sotto il nome di Giovanni nel Nuovo Testamento ci sono infatti tramandati un Vangelo, tre Lettere e l'Apocalisse), fenomeno assai raro all'interno delle Scritture. In questo senso, gli scritti giovannei rappresentano un *unicum* all'interno del canone (cristiano) e se da un lato la povertà di informazioni storiche ne rende difficile la collocazione e l'indagine sulla reale paternità, dall'altro la pluralità di espressioni letterarie fornisce un terreno fertile per un'indagine sull'ambiente vitale che li ha prodotti e ne è stato fruitore.

Questo contributo ha come obiettivo un'analisi molto parziale del testo che ci viene tramandato col nome di «Prima Lettera di Giovanni» e non

---

<sup>1</sup> Per *corpus* giovanneo intendiamo l'insieme di scritti neotestamentari che vanno sotto il nome di Giovanni; in questa sede, in particolare, ci riferiamo al quarto Vangelo e alle tre Lettere.

pretende in alcun modo di realizzare un quadro esaustivo del *Sitz im Leben* della realtà comunitaria giovannea.

L'analisi sarà centrata sui temi del conflitto, della formazione dell'identità e dell'esperienza minoritaria vissuti dalla comunità giovannea, mentre saranno tralasciati temi primari come la questione della paternità di tale scritto e la sua collocazione spazio-temporale.

Vorrei iniziare questa indagine citando un'affermazione di R. Fabris:

«Si parte dal testo attuale per tentare la ricostruzione della 'situazione o delle situazioni vitali' della comunità nella quale e per la quale esso è stato pensato, scritto e redatto ... Esso costituisce una spia della situazione vitale della comunità, in quanto offre una serie di indizi sulla sua vita e sulla sua storia».<sup>2</sup>

È vero, il testo è tutto ciò che abbiamo per tentare di capire chi vi sta dietro, sia come tradente che come fruitore. Tuttavia, gli elementi testuali che ci permettono di precisare la situazione sociologica della comunità giovannea sono assai scarsi, specialmente nella prima delle tre lettere. Non c'è accenno a nessun destinatario specifico, non si parla di cariche né di funzioni «istituzionalizzate» all'interno della chiesa, non si ricava nessuna informazione sulla composizione della comunità.

Proprio per la peculiarità del testo, le classificazioni attribuite alla 1Gv sono state molteplici: è stata definita un trattato religioso, destinato a una chiesa particolare, ma realmente inteso per la comunione universale delle chiese; è stata anche definita «lettera circolare», cioè indirizzata alle chiese di un'area particolare: le comunità primitive erano generalmente collocate lungo una rete di strade romane, i contatti avvenivano frequentemente e coloro che avevano il compito di recapitare le lettere spesso visitavano più comunità di una stessa area.<sup>3</sup>

Vi è poi una terza classificazione, secondo cui 1Gv apparterrebbe al genere omiletico e costituirebbe un trattato informale su un problema specifico.<sup>4</sup> In ogni caso, il fatto che l'autore sviluppi un discorso riferendosi a un destinatario specifico su temi specifici rivela nel testo una forte valenza comunicativa che non può essere messa in secondo piano.

1Gv non è uno scritto da cui possiamo ricavare molte informazioni obiettive e per questa ragione dobbiamo cercare di lavorare il più possibile sulle informazioni «interne» che esso fornisce. È chiaro che 1Gv è un scritto nato per una comunità e per essere letto e capito all'interno di una comunità, sebbene la sua sorte sia stata ben altra.

Giovanni scrive «a» e «per» un pubblico che lo conosce e parla con un linguaggio che presuppone un codice comunicativo comune con chi lo

<sup>2</sup> R. FABRIS, *Tensioni e divisioni nella comunità giovannea: Vangelo e Lettere*, in «Rivista Storico Biblica», 2 (1991), pp. 69-79, qui p. 71.

<sup>3</sup> Cf. J. PAINTER, *The johannine Literature*, in S. PORTER (ed), *Handbook to Exegesis of New Testament*, Leiden 1997, pp. 555-590, qui p. 584.

<sup>4</sup> J. CHAINE, *Les Épitres Catholiques*, Paris 1939, pp. 97-260; H. CONZELMANN, *Was von Anfang war*, in W. ELTESTER (ed), *Neutestamentliche Studien für R. Bultmann*, Berlin 1954, pp. 194-201.

ascolta.<sup>5</sup> Lo scritto, tramandatoci nel *corpus* delle lettere neotestamentarie, risponde a canoni linguistici e stilistici particolari, molto diversi da quelli paolini. Spesso infatti ci si è accostati alle lettere di Giovanni facendo riferimento al prototipo paolino, ma questo tipo di approccio non riesce a mettere in rilievo le caratteristiche costitutive della produzione epistolare giovannea, poiché si basa essenzialmente su un confronto che evidenzia più le carenze nei confronti del modello paolino che le peculiarità di quello giovanneo.<sup>6</sup>

### 1. *Noi-Voi: la definizione dell'identità tra determinismo e dinamismo*

Sebbene 1Gv non abbia un destinatario specificato esplicitamente, è uno dei testi epistolari del Nuovo Testamento in cui il destinatario è chiamato maggiormente in causa come parte attiva e non come semplice uditore.<sup>7</sup>

La compresenza dialettica e sempre rinnovata di un soggetto e di un referente esplicitamente nominato ci fa supporre che tra di essi fosse stabilita una relazione non generica e che entrambe le parti sapessero bene con chi dovevano identificarsi. È a partire dal prologo che l'autore, con ripetute anafore, si autodesigna come testimone e tradente privilegiato di «ciò che era fin dal principio» (*ho ēn ap'harchēs*), in una relazione di pieno coinvolgimento con il messaggio che si propone di annunciare:

«Ciò che era fin dal principio ... ciò che noi abbiamo udito, che noi abbiamo visto coi nostri occhi, ciò che abbiamo contemplato, ciò che le nostre mani toccarono ...» (1Gv 1,1).

La rivelazione coinvolge la totalità dell'esperienza umana (l'udito, lo sguardo, il tatto), sempre in riferimento al soggetto «noi».<sup>8</sup> Questa reiterazione può sembrare pleonastica, ma si sposa bene con l'intento dell'autore: rafforzare l'idea della veridicità della testimonianza di cui egli si fa latore.<sup>9</sup>

L'intento di questo annuncio è presto detto: «Affinché anche voi siate in comunione con noi» (1,3); si tratta dunque di stabilire un legame di

<sup>5</sup> Concordo con G. Ghiberti quando afferma che 1Gv testimonia «una polemica intracomunitaria». G. GHIBERTI, *Ortodossia ed eterodossia nelle lettere giovanee*, in «Rivista Biblica Italiana», 30 (1982), pp. 381-400, qui p. 396.

<sup>6</sup> Sono convinta che 1Gv presupponga un punto di partenza che esula dall'universo tematico degli scritti paolini: la comunità riflette sulla propria essenza e si interroga sulla sua natura. La dimensione comunitaria e propriamente «ecclesiastica» si manifesta in questa riflessione *ad intra* sulla fede. Questo non ci permette di dire quasi nulla sul «come» fosse questa comunità, ma ci fa vedere a che punto fosse giunta la sua riflessione e la sua elaborazione teologica e dottrinale, in altre parole, il suo processo di identità. Cfr. in particolare J.M. LIEU, *The Theology of the Johannine Epistles*, Cambridge 1991, p. 2.

<sup>7</sup> Il pronome «voi» appare ben 12 volte in 5 capitoli.

<sup>8</sup> A. Dalbesio interpreta questo *incipit* in «senso esperienziale-teologico. In questa visione essi – i discepoli – fanno realmente riferimento all'esperienza storica e quindi sensibile di Cristo. Il soggetto di quest'opera però è duplice: 1) quello immediato è dato dai testimoni oculari 2) i quali sono intimamente uniti i testimoni non oculari, cioè, i loro discepoli diretti che, per l'intimo rapporto coi primi, partecipano realmente della loro esperienza». Cfr. A. DALBESIO, *Quello che abbiamo udito e veduto. L'esperienza cristiana nella prima lettera di Giovanni*, Bologna 1990, pp. 114-116.

<sup>9</sup> Cfr. J.M. LIEU, *The Theology*, p. 12: l'uso del «noi» e l'insistenza dell'autore a presentarsi come testimone sono strumenti che servono a sottolineare l'autorità.

*koinonia*, o di verificarne l'esistenza. Con questa dichiarazione di intenti, Giovanni riassume *in nuce* nel prologo tutti gli argomenti che svilupperà nella lettera:<sup>10</sup> si tratta di uno scritto che cerca una relazione stretta con il destinatario e in cui occupano una posizione centrale, oltre alla discussione teologica, il problema della tradizione, della guida carismatica, della comunità e della comunione interna.

Il binomio *noi-voi*, che già compare nel prologo, è presente ogni qualvolta Giovanni esorti, insegni, argomenti; questo binomio vuole non tanto stabilire una opposizione tra i due soggetti, quanto ricordare una relazione che coinvolge un maestro nell'esercizio del suo ruolo autorevole, e i suoi discepoli.<sup>11</sup>

Tuttavia, questa dinamica dialettica si interrompe bruscamente nel momento in cui Giovanni introduce una figura centrale in tutta la sua riflessione, la figura degli Anticristi (2,18-19):

«Figlioli, questa è l'ultima ora. Come avete udito deve venire l'Anticristo ... Sono usciti di mezzo a noi ma non erano dei nostri; se fossero stati dei nostri sarebbero rimasti con noi ...».

Da questo punto, il «noi» che identificava l'autore, il testimone, il tradente, viene esteso indistintamente a tutto il gruppo dei destinatari e passa a designare il loro insieme: si tratta di un «noi» collettivo, che si compatta di fronte alla manifestazione del nemico.

Da una dinamica dialettica si passa decisamente a un'opposizione dualistica di valenza ontologica, dove l'appartenenza a un gruppo piuttosto che a un altro diventa un segno distintivo, che demarca un confine di identità non più facilmente superabile. Non a caso l'autore sottolinea anaforicamente il pronome «noi» in presenza di verbi che indicano uno stato «esistenziale» come *einai* e *menein en*.

Dallo scritto appare evidente che siamo in presenza di una situazione di conflitto, le cui parti in causa appartengono allo stesso ambiente (cfr. 1Gv 2,18). È, dunque, un conflitto che si consuma all'interno della comunità a cui Giovanni si rivolge e un conflitto ancora in atto, in cui è forte l'urgenza di trovare parametri che regolino l'inclusione e l'esclusione, quando ormai la mediazione non sembra più realizzabile.

La testimonianza di Giovanni si inserisce in questo contesto come voce autorevole e, contemporaneamente, induce la comunità a una sorta di riflessione su se stessa e sulla propria natura nei confronti della fede che essa proclama. Per questo credo che 1Gv non si possa considerare in modo semplicistico come uno scritto apologetico, né tanto meno un trattato sulla fede;<sup>12</sup> ritengo invece che, proprio per la contingenza da cui prende le mosse,

<sup>10</sup> Chiameremo convenzionalmente l'autore della Lettera col nome di Giovanni.

<sup>11</sup> J. Lieu fa giustamente notare a proposito che l'uso di un «noi» e di un «voi» «denotes not the author and its fellow authorities an exclusive circle, but the community together with the author»; J.M. LIEU, *The Theology*, p. 26.

<sup>12</sup> Come afferma H. WINDISCH, *Die katholischen Briefe*, Tübingen 1951<sup>2</sup>, pp. 136-137.

il fulcro tematico dell'opera risieda nella riflessione teologica e cristologica della comunità e nella sua manifestazione comunitaria, la *koinonia*.

La vastità di implicazioni e collegamenti presenti in 1Gv è tale che un tentativo di analisi in chiave teologica mi porterebbe lontano dal fine di questo studio. Mi limiterò a sottolineare i passaggi che ci illuminano sull'autorappresentazione del soggetto e sulla rappresentazione dell'altro, richiamandomi allo studio di J.M. Lotman sulla rappresentazione delle tipologie culturali nelle opere letterarie.<sup>13</sup>

Partendo dallo studio di testi letterari, Lotman identifica due tipi di rappresentazione che egli chiama di «orientamento diretto» e «inverso». Nel primo caso, il soggetto si autorappresenta tramite il possesso di caratteristiche positive che l'altro non ha; l'altro, di conseguenza, viene identificato come un universo manchevole, dove tutto è caos e deficienza, mentre il soggetto risulta detentore di un universo ordinato e positivo. Nel secondo caso, invece, l'autorappresentazione del soggetto è negativa: si basa, cioè, sulla mancanza di determinati attributi che vengono riconosciuti in positivo a tutto ciò che viene identificato come «altro da sé».

Nel caso di 1Gv è sorprendente notare l'univocità dell'orientamento diretto, definito attraverso una serie di elementi che identificano il soggetto collettivo chiamato «noi».<sup>14</sup>

Chi fa parte dell'universo che comprende i «noi»? Non solo coloro che possiedono determinate caratteristiche, ma soprattutto coloro che, in virtù della loro condotta, si trovano ad «essere in» (*menein, einai en*) una determinata condizione, che sfugge all'altro.

Sono parte dei «noi» coloro tutti coloro che realizzano la *koinonia* nel Padre e nel Figlio attraverso la comunione fraterna («Se camminiamo nella luce come Egli è nella luce, siamo in comunione gli uni con gli altri»; 1,7); coloro che rimangono nella volontà del Padre rinunciando all'amore del mondo («Non amate il mondo né le cose nel mondo; se qualcuno ama il mondo, in lui non dimora l'amore del padre»; 2,15) e che per questo il mondo odia («Non vi meravigliate, fratelli, se il mondo vi odia»; 3,13); coloro che possiedono l'unzione ricevuta dal Santo e che conoscono la Verità («... Ora voi avete l'unzione che viene dal Santo ...»; «Non vi scrivo, poiché non conoscete la verità, ma poiché la conoscete»; 2,20); coloro che hanno ricevuto il dono dello Spirito di Dio («Da questo si riconosce che noi rimaniamo in Lui ed Egli in noi: Egli ci ha fatto dono del suo Spirito»; 4,13); coloro che praticano la giustizia, poiché «chi pratica la giustizia è giusto come Egli è giusto» (3,7) e proprio «da questo si distinguono i figli di Dio dai figli del diavolo: chi non pratica la giustizia non è da Dio, né lo è chi non ama il suo fratello» (3,10).

<sup>13</sup> J.M. LOTMAN, *Il metalinguaggio delle descrizioni tipologiche della cultura*, in J.M. LOTMAN - B.A. USPENSKIG, *Tipologie della cultura*, trad. it., Milano 1987.

<sup>14</sup> Come afferma T. OKURE, *The johannine Approach to Mission*, Tübingen 1988, p. 250: «The epistles thus present two diametrically opposed lines of response to Jesus. On the part of antichrist, the response is marked by denial, disbelief and refusal to confess; and on the part of the believer, by acceptance, believe and confession».

Una condizione necessaria di appartenenza che Giovanni richiama periodicamente al suo uditorio è l'amore per il fratello, tramite il quale si attua un passaggio dalla morte alla vita («Siamo passati dalla morte alla vita ...»); «Chi non ama rimane nella morte»; 3,13-14).

Per Giovanni sono inclusi nell'universo di appartenenza tutti coloro che, attraverso la sequela dei comandamenti e nell'amore per il fratello, realizzano la condizione di «essere e rimanere in Dio»; tutti coloro che realizzano la verità attraverso il dono dello Spirito e il riconoscimento di Gesù come Cristo. Al contrario, Giovanni identifica nell'universo dell'Altro «chi dice: 'Lo conosco', (intendendo Dio) e non osserva i suoi comandamenti», poiché egli «è bugiardo e la verità non è in lui» (2,4); «chi dice di essere nella luce ed odia il suo fratello» (2,9); «chi non pratica la giustizia» e «chi non ama il suo fratello» (3,10); «ogni spirito che non riconosce Gesù» (4,3) e «il mondo lo ascolta» (4,6). Sono parte dell'universo dell'altro gli anticristi che «sono usciti da noi, ma non erano dei nostri», poiché «si doveva dimostrare che non tutti sono dei nostri» (2,19); che sono «molteplici», rispetto alla verità che è una (2,18); che «sono ingannatori» (*planontes*) e «negano che Gesù è il Cristo» (2,22)

Da queste brevi osservazioni è comunque riscontrabile che il processo di identità del «noi» giovanneo si definisce attraverso un'opposizione netta all'altro, che non prevede alcun tipo di mediazione dialettica. L'alterità è caratterizzata essenzialmente da un processo di esclusione che coinvolge tre dimensioni: etica (gli oppositori non osservano i comandamenti, non sono privi di peccato, come essi pretendono di dimostrare<sup>15</sup>), teologica (non confessano il Figlio, né che Gesù sia il Cristo), fino ad arrivare alla definizione di una dimensione ontologica (chi non è da Dio non ascolta la voce della comunità; questa è la prova attraverso cui si distingue lo Spirito di Verità e lo Spirito dell'errore).

La terminologia usata è coloritamente dualista (noi-mondo; credenti-anticristi; luce-tenebre; morte-vita eterna; verità-errore) e Giovanni ama procedere per antinomie verbali (affermare, negare).

L'autore sottolinea l'adesione dei membri alla comunione nella stessa misura con cui delinea chi ne è fuori. Egli identifica gli oppositori non tanto tramite caratteristiche loro proprie, ma attraverso la negazione di tutto ciò che essi proclamano sul piano teologico ed etico. Sarebbe tuttavia errato giudicare questo modo di procedere come l'affermazione di un determinismo assoluto e del tutto indipendente dalla volontà dell'uomo: l'autore ha ben chiaro che in ultima istanza l'appartenenza a un universo piuttosto che all'altro è frutto della scelta libera e individuale (si pensi alla sezione 1,5-2,11), e non di una condizione che trascende l'arbitrio del singolo credente.<sup>16</sup>

<sup>15</sup> Nella sezione 4,17-21 l'autore insiste sull'etica che deve presiedere nella comunità: un'etica che pone al centro l'amore, contrario al timore del castigo e del giudizio. È probabile che anche in questo caso vada letta indirettamente una critica agli oppositori interni alla comunità che, nel proclamarsi privi di peccato, non si esimevano dal giudicare il peccato altrui.

<sup>16</sup> Mi sembra estremamente viva l'espressione di Bultmann, che parla di un «dualismo di decisione per il singolo». Cfr. R. BULTMANN, *Le lettere di Giovanni*, trad. it., Brescia 1977, pp. 40 ss., 104 ss.

Giovanni sembra procedere attraverso un doppio regime stilistico e concettuale: si è eletti, si è figli di Dio, generati da Dio, ma solo a certe condizioni e cioè confessando la vera fede e praticando un'etica coerente: amando coi fatti e non solo a parole («Non amiamo a parole e con la lingua, ma coi fatti e nella verità»; 3,18).

Ogni volta che Giovanni esorta i propri e ricorda loro che devono considerarsi come gli eletti, ribadisce la biunivocità che lega all'amore dei fratelli la comunione in Dio. La perfezione dell'amore e della conoscenza sono mete raggiungibili solo attraverso la presenza dei «fratelli» ed entro una logica comunitaria; chi ne esula, mente a se stesso. Per questo, con una felice affermazione, C.G. Kenney coglie profondamente il senso dell'insegnamento di Giovanni: per lui, l'autore sviluppa una «dynamic vision of perfectionism»,<sup>17</sup> vale a dire una visione non dogmatica della perfezione che sembra opporsi a una sorta di determinismo proclamato dai suoi avversari: infatti, sebbene Giovanni sostenga con forza di incarnare la *pars electionis*, non esclude mai dalla costruzione di questa appartenenza il ruolo fondamentale giocato dalla libertà di scelta individuale. Tutta la lettera è percorsa da un movimento di tensione in cui l'appartenenza a Dio e alla verità si legano alla necessità di una scelta sempre rinnovata e vissuta con coerenza e fedeltà al comandamento dell'amore fraterno.

D'altro canto, Giovanni non si esime mai dal condannare l'atteggiamento incoerente dei suoi oppositori, che predicano di essere nella verità e nel giusto, ma che con le loro azioni smentiscono le loro parole.

Sembra, perciò, che da un lato Giovanni risponda a veri e propri slogan propugnati dagli oppositori, spiegandone le incoerenze interne e individuando gli aspetti che li fanno cadere in contraddizione con ciò che affermano; dall'altro, è probabile che egli riproponga un patrimonio di affermazioni comuni alle due parti in causa, che affondano le radici nella stessa tradizione comunitaria: Giovanni si arroga la legittimità di pronunciarle in virtù del suo ruolo di capo carismatico e spiega come esse identifichino i veri eletti, solo nella loro corretta interpretazione e tramite una coerente applicazione.

Con queste osservazioni non voglio minimizzare la portata delle affermazioni contenute in 1Gv; ritengo, tuttavia, che la contingenza vissuta dalla chiesa giovannea giochi un ruolo centrale nella formulazione di alcuni parametri di identità a cui Giovanni richiama la comunità e su cui egli stesso sembra sviluppare un riflessione personale, oltre che teologica. Più che l'affermazione di un rigido determinismo che definisce l'appartenenza o l'esclusione dalla comunità, qui si tratta della drammaticità di un conflitto nel pieno del suo svolgimento, che coinvolge i propri fratelli.<sup>18</sup>

<sup>17</sup> In C.G. KENNEY, *The Relation of Christology to Ethics in the First Epistle of John*, Oxford 1984, p. 9.

<sup>18</sup> Così Bultmann: «I reiterati inviti a guardarsi da loro – gli anticristi – indicano che essi sono un pericolo incombente per la comunità»; R. BULTMANN, *Le lettere di Giovanni*, p. 67; per G. Ghiberti, «l'annuncio è indirizzato non solo ai credenti che sono esposti al pericolo di commettere un errore, ma anche a gente che teorizza l'errore. La comunità alberga in sé degli avversari che tematizzano intenzionalmente la loro opposizione»; G. GHIBERTI, *Ortodossia ed eterodossia*, p. 385.

## 2. La «koinonìa» e la comunità

La presenza di correnti interne non più riconducibili a una comune identità acutizza la necessità di demarcare confini, specialmente se il conflitto si consuma all'interno di uno stesso sistema di riferimento. Tuttavia in 1Gv si insiste molto sul concetto di *koinonìa*, mentre non compare mai il termine *ekklesia*.

Alcuni studiosi (sulla base del più rappresentativo modello paolino) hanno interpretato questa mancanza come una spia di un atteggiamento «antiecclesiale» della comunità giovannea, adducendo come argomento che per Giovanni l'immanenza della salvezza rendeva vana ogni mediazione umana. C'è chi, come W. Saxer, arriva a chiedersi:

«È questo il segno di un'attitudine antiecclesiastica e antistituzionale, di una tendenza settaria non riconosciuta dalla grande chiesa o di un'organizzazione arcaizzante?».<sup>19</sup>

Personalmente non credo che la mancanza della parola *ekklesia* in un testo databile al massimo agli inizi del II secolo sia necessariamente sintomo di tali e tante implicazioni, sempre che alle soglie di quest'epoca si possa parlare di Chiesa come di un'istituzione pienamente strutturata e concepita dalle diverse esperienze comunitarie come unica entità superiore garante dell'ortodossia. All'interno del Nuovo Testamento il termine *koinonìa* è già attestato nelle lettere paoline con vari significati: Paolo richiama ai credenti l'unione in Cristo e nello Spirito, facendo riferimento anche al rito eucaristico ed esorta ad essere in comunione con le sofferenze di Gesù.<sup>20</sup>

L'apostolo sembra prediligere l'uso del termine nelle esortazioni, quando vuole sottolineare l'economia che deve sostenere la chiesa dal suo interno: il richiamo alla *koinonìa* è un appello che Paolo si sente legittimato a fare, abbandonando la sua posizione di *leader* esterno per calarsi nel cuore delle sue comunità. La *koinonìa* che invoca Paolo si realizza in una doppia dimensione: quella teologica, attraverso l'unione al Figlio, e quella sociale, attraverso la reimpostazione del proprio *status* all'interno della chiesa; entrambe sono attuabili solo nell'ottica di una sequela dell'esempio di Gesù Cristo.

Sono perciò propensa a sostenere l'idea per cui, anche in 1Gv, l'ampio uso del termine *koinonìa* sia il risultato una scelta consapevole dell'autore, a livello non solo linguistico, ma soprattutto concettuale.

Tramite questo termine, Giovanni ribadisce la centralità e la verità della dimensione comunitaria per rafforzare la dimensione «ecclesiastica» della comunità di fronte ai secessionisti; d'altra parte, la predilezione della parola *koinonìa* ci instruisce sulla posizione di una guida che si sente in prima persona coinvolta dall'interno nelle dinamiche comunitarie della sua chiesa.<sup>21</sup>

<sup>19</sup> W. SAXER, *L'organisation de l'église au III siècle*, in J. MAYEUR - Ch.L. PIETRI - A. VAUCHEZ - M. VENARDI (edd), *Histoire du Christianisme*, II, Paris 1995, pp. 41-76.

<sup>20</sup> Cfr. ad esempio, 1Cor 1,9; 10,16, 18,20; 2Cor 9,13; 13,13, Phil 2,1; 3,10; Hebr 3,2.

<sup>21</sup> Come afferma R. Bultmann, la realtà di questa chiesa è identificabile non tanto nella sua accezione «mistica, ma come comportamento»; R. BULTMANN, *Le lettere di Giovanni*, p. 33.



Il termine compare già nel prologo ed è il fine dell'annuncio giovanneo («Poichè anche voi siate in comunione con noi. La nostra comunione è col Padre e col Figlio suo, Gesù Cristo»; 1,3): è una comunione a cui si aspira nella relazione tradente-discepolo, ma è contemporaneamente una comunione che si realizza «col Padre e col Figlio».

Con questo annuncio, Giovanni si arroga il ruolo di mediatore necessario: attraverso la conoscenza e la testimonianza egli è il primo a possedere questa comunione con Dio e con Cristo, mentre tramite l'annuncio ne rende partecipe tutta la comunità affinché la comunione si compia pienamente («Perché la nostra gioia sia perfetta»; 1,4); in questo modo egli legittima implicitamente il suo messaggio di fronte alla comunità ed esorta i suoi a rimanere nella comunione, a realizzarla in pienezza.<sup>22</sup>

Lungo la lettera, il termine è usato spesso per significare l'etica di amore vicendevole che fonda la vita comunitaria e che attua il comandamento d'amore di Gesù. La reiterazione dell'ammonimento all'*agape meth'allelon* e *pros ton adelphon* ci dice qualcosa di più sulla realtà della comunità giovannea, o almeno sul modo in cui questa realtà fosse percepita da chi la viveva e la praticava.

Nella riflessione di 1Gv, la condizione di *koinonia* risulta l'elemento determinante dell'etica che risponde con coerenza all'annuncio evangelico; tuttavia, la sua valenza non si esaurisce nella dimensione morale: essa rappresenta la manifestazione comunitaria attraverso cui trova compimento l'economia divina, la realtà dell'incarnazione, la morte al peccato del Cristo. In altre parole, la comunione nel Padre e nel Figlio trova il suo compimento solo se realizzata tra i fratelli (1,4; 4,12; 4,19; 5,2), per cui in 1Gv dimensione teologica e dimensione etica formano un sinolo difficilmente scindibile.

Tuttavia questa insistenza sulla necessaria comunione tra i fratelli rispondeva senz'altro anche a un'altra esigenza: difendersi dalla minaccia secessionista, compattarsi intorno alla comune radice della fede. Il comandamento dell'amore per il fratello era anche il segno che identificava l'appartenenza alla comunità.<sup>23</sup>

Il termine *koinonia* è perciò giustificato tanto da una scelta lessicale, quanto da una riflessione concettuale: esso rappresenta nel modo migliore una comunità che, nel momento della crisi, misura se stessa a partire dal suo interno.

---

<sup>22</sup> Il richiamo alla gioia piena, cioè compiuta, è nel vangelo 15,9; 15,11: «Rimanete nel mio amore ... Questo vi ho detto perché la mia gioia sia in voi e la vostra gioia sia piena». Il parallelo con le parole pronunciate da Gesù è tanto più stretto, se notiamo che l'autore di 1Gv ne applica il significato alla vita della comunità: la funzione operata da Gesù, Figlio, che porta la comunione del Padre ai credenti, diviene qui opera che lo scrittore attribuisce a se stesso nei confronti della sua comunità.

<sup>23</sup> Come osserva G. Ghiberti: «Il rapporto di amore solidale con il fratello è certamente il problema della comunità giovannea, ma resta da vedere se l'appassionata parnesi sia dettata da una motivazione pastorale o se sia pure una necessità polemica. La contrapposizione tra testimonianza degli uomini e testimonianza di Dio ... potrebbe essere eco di pretese campate da ambedue le parti contrapposte». G. GHIBERTI, *Genesi e ambiente vitale delle Lettere giovanee*, in «Rivista Storico Biblica», 2 (1991), pp. 107-122, qui p. 118.

### 3. *La conformazione della comunità giovannea*

Se cerchiamo di reperire nel testo elementi che ci aiutino a definire l'organizzazione comunitaria giovannea, rimaniamo colpiti dalla povertà di informazioni: non si fa accenno a nessuna carica, a nessuna istituzione. Anche in questo caso, il paragone con Paolo rischia di non essere del tutto pertinente al fine di comprendere la fisionomia comunitaria di 1Gv. Alcuni riferimenti non sistematici ci danno tuttavia la possibilità di enunciare qualche riflessione in merito.

Senza dubbio l'esperienza della chiesa giovannea ha un carattere che oggi a noi sfugge molto più di altre, ma questo non ci può portare ad affermare che essa non fosse minimamente strutturata.<sup>24</sup> Dal testo appare chiaro che in questa comunità (o in questo insieme di comunità) era particolarmente sentita la componente carismatica e spirituale.

Il primo riscontro ci è dato dalla ricorrenza del termine Spirito (*pneuma*) in tutto il testo: in 5 capitoli, Giovanni lo utilizza ben 12 volte.<sup>25</sup> Lo Spirito è una realtà immanente, che dimora nella comunità e che viene da Dio («E da questo conosciamo che dimora in noi:dallo Spirito che ci ha dato»; 3, 24). Questo stesso Spirito è quello che a sua volta aiuta a discernere gli spiriti «che provengono veramente da Dio» da quelli dell'errore (*dokimazein ta pneumata*; 4,1), poiché vi sono spiriti che non vengono da Dio, cioè spiriti che confessano menzogne all'interno della comunità.

Giovanni, dunque, utilizza il termine *pneuma* con una doppia valenza, che fa specchio anche a una sua duplice natura. Il primo, secondo quanto si può ricavare dal testo, è un dono che viene da Dio e tramite cui si perviene alla verità. I secondi sono piuttosto catalogabili come «ispirazioni» che non necessariamente hanno in sé una valenza positiva.

Il possesso dello Spirito dato da Dio risulta elemento discriminante di identificazione e di appartenenza alla comunità, perchè chi lo possiede riesce a discernere ciò che è vero da ciò che non lo è e soprattutto perchè attraverso l'azione dello Spirito si compie la reciproca comunione tra credente e Dio («da questo conosciamo che dimoriamo in Lui ed Egli in noi, che ci ha fatto dono del suo Spirito»; 4,13).

La capacità di discernimento individuale sembra prerogativa di tutti gli appartenenti alla comunità ed è un elemento che ricorre in tutto lo scritto. Giovanni aveva già avuto modo di dichiarare che nessun membro della comunità ha bisogno di essere ammaestrato, a causa «dell'unzione che viene dal Santo» (*chrisma apò toù hagiou*, 2,20), unzione che «insegni ogni cosa, è veritiera e non mentisce» (*didaskei humas peri pantos kai alethes estin kai ouk estin pseudos*; 2,27).

<sup>24</sup> Mi sembra un po' troppo radicale la teoria di H.C. Kee, quando sostiene che la comunità giovannea non era governata da un *leader* e che tutti i membri al suo interno erano uguali e l'unica norma restrittiva consisteva nell'amore reciproco. Cfr. H.C. KEE, *From Jesus Movement toward Institutional Church*, in R.W. HEFNER (ed), *Conversion to Christianity*, Berkley (CA) 1993, pp. 62-63.

<sup>25</sup> Mentre nei 21 capitoli evangelici, il termine compare 24 volte.

Da questi passi sembra che l'unzione e lo Spirito siano possesso comune di tutti i membri che partecipano della *koinonia*, e non prerogativa di pochi eletti al suo interno. Spirito (*pneuma*) e unzione (*chrisma*) sembrano inoltre assolvere a funzioni complementari: sebbene l'autore non si soffermi a definire analiticamente il loro mutuo rapporto in nessun passo del testo, questa inter-azione appare comunque evidente e centrale nell'impianto ideologico attraverso cui Giovanni definisce l'identità della propria comunità. Sembra, cioè, che lo Spirito identifichi tutti i membri della comunità attraverso il possesso di un segno, il *chrisma*, tramite cui si realizza la capacità di discernimento nella piena conoscenza della verità all'interno della comunità («voi avete il *chrisma* che viene dal Santo, e tutti avete scienza»; 2,20).

Ci chiediamo, a questo punto, se è possibile rintracciare in altri testi neotestamentari ulteriori informazioni che chiariscano ulteriormente la natura del rapporto tra *pneuma* e *chrisma*. Il parallelo più immediato è col vangelo di Giovanni, dove lo Spirito è invocato ad essere paraclito alla dipartita di Gesù e a guidare i discepoli alla verità tutta intera (*ten aletheian pasan*; Gv 16,12), (Gv 14,15-17; 16,5-15). È Gesù stesso che nel discorso ai discepoli si fa mediatore affinché essi ricevano lo «Spirito di verità» dal Padre (*to pneuma tes aletheias* Gv 14,17), affinché rimanga per sempre tra loro. Lo stesso Spirito che dimora e resta nei discepoli è quello che «il mondo non può ricevere, poiché non lo vede né lo conosce» (Gv 4,17), cioè quello che divide i seguaci di Gesù dal resto della gente. La funzione dello Spirito è quella di insegnare ogni cosa e ricordare ai discepoli ciò che Gesù ha detto (*didaxei kai hypomnesei humas panta ha heipon*; Gv 14,25), guidandoli alla «verità tutta intera» (Gv 16,12), verità che diviene possesso di tutti gli appartenenti alla comunità.

Un altro parallelo che può fornire elementi di riflessione è in Atti 19,1-6: in questa sezione si narra come Paolo, giunto a Efeso, amministrò il battesimo in Spirito «nel nome del Signore Gesù» (At 19,5) a dodici discepoli che avevano ricevuto quello di Giovanni il Battista e non avevano mai sentito parlare dello Spirito Santo (At 19,2).

La struttura della sezione narratologica ha una chiara valenza simbolica: come nell'evento pentecostale, anche a Efeso lo Spirito Santo rende i discepoli capaci di profetare e parlare le lingue (At 19,6); il numero dei discepoli non è casuale, ma richiama quello degli apostoli («erano in tutto circa dodici»; At 19,6). Si tratta, dunque, di una narrazione finalizzata a legittimare la nascita della comunità cristiana di Efeso: la legittimazione avviene attraverso l'uso di questi elementi simbolici e l'istituzione del battesimo come gesto liminale di ingresso nella comunità.

Questa scelta narratologica e dottrinale non risulta così peregrina alla concezione che permea la tradizione giovannea, in particolare il quarto Vangelo. La sezione narrativa che racconta l'incontro di Gesù con Giovanni il Battista e il suo battesimo è quella che funge da scena di apertura della missione di Gesù e assolve alla funzione letteraria e simbolica di legittimare la sua condizione di eletto (Gv 1,19-34).

La scena centrale vede in Gesù il compimento del passaggio da battesimo di penitenza a battesimo in spirito: «Colui sul quale vedrai discendere lo Spirito e dimorare, è lui che battezza nello Spirito Santo» (Gv 1,33). Gesù è colui attraverso il quale l'economia divina giunge al suo rinnovamento e al suo compimento. Secondo l'analisi di A. Destro e M. Pesce, questa narrazione evangelica proietta sulla vicenda di Gesù norme rituali e gesti iniziatici propri della comunità giovannea, primo tra tutti il battesimo.

Il racconto di Atti 19,1-6 e quello di Gv 1,19-34 hanno modo di illuminarci sulla stretta relazione che corre tra il gesto del battesimo e la presenza dello Spirito. Dopo questo *excursus*, torniamo alla prima Lettera di Giovanni

Se prendiamo in considerazione l'ipotesi della sua redazione in ambito efesino, «l'unzione che viene dal Santo» (1Gv 2,20) potrebbe rappresentare la traduzione comunitaria e lo sviluppo sacramentale di un gesto iniziatico che affonda le sue radici nel battesimo paolino di cui gli Atti ricordano la prima istituzione a livello comunitario<sup>26</sup> e il quarto vangelo fa menzione in riferimento alla missione di Gesù. Esiste, perciò, almeno un elemento che ci illumina sulle condizioni di appartenenza alla comunità: l'unzione, che Giovanni richiama ripetutamente all'attenzione dei suoi discepoli.

Il termine *chrisma*, all'interno del Nuovo testamento, compare esclusivamente in 1Gv, in 1Cor 2,21 e in Lc 4,18, ma come citazione di Is 61,1 ss. Ad esso sono attribuiti differenti significati: «unzione», «olio dell'unzione», «parola».<sup>27</sup> In questo termine alcuni studiosi hanno voluto scorgere un richiamo a un rito interno alla comunità giovannea, prossimo al battesimo, mentre altri pensano che il senso dell'espressione non si richiami a un momento specifico della vita comunitaria, ma ne sottolinei una dimensione permanente.<sup>28</sup>

Effettivamente, il termine si presta a varie interpretazioni, poiché la prima testimonianza del gesto dell'unzione all'interno del rito battesimale compare in epoca tarda, con Tertulliano (*De Bapt.* 7,1-2), che la colloca dopo l'immersione. In 1Gv non abbiamo elementi sufficienti ad affermare che si faccia riferimento a questo atto. Tuttavia, non è privo di interesse che l'autore inserisca per ben due volte la menzione del possesso del *chrisma* nella sezione escatologica, la stessa in cui egli ricorda l'arrivo dell'ultima ora (*eschate ora*) e degli anticristi (2,18-29). E interessante è anche il fatto

<sup>26</sup> L'idea che esista una relazione tra comunità paoline e comunità giovannee in Efeso è sostenuta da S. Van Tilborg, nell'ultima sezione del suo studio *Reading John in Ephesus*. L'autore ipotizza una loro interrelazione e arriva a chiedersi se la comunità giovannea non tragga origine da quella paolina, più antica e radicata. Cfr S. VAN TILBORG, *Reading John in Ephesus*, Leiden 1983, pp. 302 ss.

<sup>27</sup> Cfr., in particolare, R.E. BROWN, *The Epistles of John*, New York 1982, pp. 343-348, p. 369, nota 18; R. SCHNACKENBURG, *Die Johannes Briefe*, Freiburg i.Br. - Basel - Wien 1963<sup>2</sup>, p. 152; I. DE LA POTTERIE, *L'unzione del cristiano*, in I. DE LA POTTERIE - S. LYONNET (edd), *La vita secondo lo Spirito: condizione del cristiano*, Roma 1985<sup>2</sup>, pp. 153-158.

<sup>28</sup> Sostenitori della prima ipotesi sono J.M. LIEU, *The Theology*, p. 29; W.S. VORSTER, *Heterodoxy in 1 John*, in «Neotestamentica», 9 (1975), pp. 87-96, qui p. 94; tra i fautori della seconda tesi ricordiamo B. PRETE, *L'unzione ricevuta dai credenti*, in P.R. TRAGAN (ed), *Fede e Sacramenti negli scritti giovannei*. Atti del quarto Convegno di Teologia Sacramentaria, Roma 1985, pp. 232-233.

che nella sezione immediatamente precedente, Giovanni esorti i suoi a non amare il mondo, né le cose del mondo, destinate a passare (2,15-17).

Sembra che, oltre a una sorta di parenesi, l'autore voglia richiamare ai suoi il fatto che la condizione di eletti, di segnati troverà presto epifania nella loro separazione tanto dal mondo presente quanto dagli anticristi, nel compimento ormai imminente del tempo escatologico. Questo procedimento narrativo era già stato utilizzato altrove: ad esempio nella letteratura qumranica, e in particolare nella Regola della Comunità, dove si descrive il rito di ammissione allo *Yahad*.<sup>29</sup> In questa sezione, si dice che mentre gli iniziandi fanno confessione dei propri peccati, i sacerdoti e i leviti pronunciano maledizioni contro «gli uomini dalla parte di Belial».

Sebbene 1Gv non utilizzi questo appellativo per riferirsi alla figura escatologica del maligno, il nome di Belial (*Beliar*) compare in 2Cor 6,14, cioè proprio nell'unico altro testo in cui è presente la menzione del *chrisma*.

Ci troviamo di fronte a due contesti (1Gv e 2Cor) in cui ritornano parallelamente il tema escatologico, la figura del maligno, il richiamo all'unzione. Il testo di Qumran ci fornisce un elemento preciso sulla combinazione di queste dimensioni entro un quadro di iniziazione rituale. Per questo non ritengo inverosimile che Giovanni, oltre a richiamare una condizione permanente della scelta cristiana, voglia riferirsi a un momento specifico della vita comunitaria, in cui ciascun membro ha sperimentato il passaggio dalla condizione di esterno a quella di segnato, dunque eletto, attraverso il gesto dell'unzione.

Sulla organizzazione ecclesiastica in senso stretto, Giovanni non dice alcunché. Questo accade perché Giovanni ha la preoccupazione di rivolgersi indistintamente a tutta la sua chiesa, compattandone le parti o perché non esiste nessuna funzione istituzionale al suo interno? Non possediamo una risposta certa, ma in un passo l'autore si rivolge ai suoi chiamandoli «figlioli ... giovani ... padri»:

«Figlioli, scrivo a voi: i vostri peccati sono stati perdonati a motivo del nome di Cristo; Padri, scrivo a voi: avete conosciuto colui che è stato dal principio; Giovani, scrivo a voi: avete vinto il maligno» (2,12-13).

Al verso 14, Giovanni ripete nuovamente:

«Sì, figliuoli, vi ho scritto perché avete conosciuto il Padre, sì padri, vi ho scritto perché avete conosciuto colui che è fin dal principio, sì, giovani, vi ho scritto perché siete forti e la parola di Dio dimora in voi e avete vinto il maligno».

In questa formulazione è evidente l'intenzione di creare un testo che risponda a studiati parametri retorici: tutto è giocato su strutture parallele che hanno lo scopo di attirare l'attenzione dell'uditorio, facendo leva sulla specifica individualità dei destinatari. Giovanni sente l'esigenza di specificare

<sup>29</sup> 1QS II, 4-5. Questo collegamento è stato evidenziato da A. DESTRO - M. PESCE, *Come nasce una religione. Antropologia ed esegesi del Vangelo di Giovanni*, Bari 2000, p. 102.

a chi si sta rivolgendo e, molto probabilmente, non solo a motivo di una buona efficacia retorica. Probabilmente queste denominazioni rispondono anche a una situazione che caratterizza le relazioni interne alla comunità e questo è già un indizio sufficiente per supporre che anche la comunità giovannea avesse una fisionomia composta.

Già i padri della chiesa avevano formulato ipotesi su questo passo e la scuola alessandrina, con Clemente e Origene, aveva identificato ciascun gruppo con un livello corrispondente di sviluppo spirituale e anche oggi si tende generalmente a sostenere questa teoria.<sup>30</sup> Tuttavia, il parallelo più interessante ce lo forniscono i testi di Qumran: nel commentario ad Abacuc si distingue tra i semplici di Giuda e gli iniziati, che sono nel consiglio della comunità; nella Regola della Comunità e nel Documento di Damasco sono riportate delle norme che definiscono i diversi stadi di integrazione nella comunità.<sup>31</sup>

Si può ipotizzare che questa reiterata apostrofe avesse la funzione di richiamare ai membri della comunità la loro condizione nella chiesa. I *paidia/teknia* potrebbe allora essere l'insieme dei membri della comunità, a cui Giovanni si rivolge: essi sono da interpretare indistintamente come coloro che, entrando a far parte della comunità, hanno beneficiato della remissione dei peccati tramite il nome di Cristo, nell'unzione «che tutti avete» (come viene detto per ben due volte in 1,20 e 2,27).<sup>32</sup> Nell'insieme di costoro si distinguono le figure dei:

a) *pateres*, ovvero coloro che hanno sperimentato e conosciuto «colui che era fin dal principio» (2,12; 14). Costoro o possiedono, come Giovanni, una conoscenza diretta di Gesù, o, come io sono più propensa a credere, hanno raggiunto il grado massimo di conoscenza del messaggio, e dunque di Dio;

b) *neaniskoi*, che si sono dimostrati forti, che hanno «vinto il maligno» e nei quali «dimora il logos di Dio» (2,13; 2,14). Il fatto che Giovanni li chiami «forti», perché ormai il maligno non ha su di loro nessuna presa, mi fa pensare che egli possa riferirsi a membri che hanno iniziato un cammino con la comunità e che ne fanno ormai parte: potrebbero essere coloro che hanno ricevuto l'unzione e che, grazie a questo segno, hanno acquistato la liberazione dal peccato e accolto la parola di Dio, ma ancora non sono pervenuti al grado massimo della gnosi.

Colui che si rivolge ai credenti con questi appellativi è senz'altro una figura di rilievo nella comunità: egli può permettersi di richiamare tutti i

<sup>30</sup> Cfr. in particolare R.E. BROWN, *The Epistles of John*, pp. 320-322. Per Brown, il primo appello ai «*paidia*» si riferirebbe alla totalità della comunità, individuabile con tutta probabilità nei battezzati: egli ipotizza che esista un legame con l'affermazione di *Atti* 2, 38 e 10, 43, dove viene utilizzata la stessa formula che in 1Gv, che pone in stretto rapporto il perdono dei peccati col nome di Cristo. Lo studioso ipotizza che esista per entrambi i testi un «traditional baptism language»; cfr. anche J.H. HOULDEN, *A Commentary on the johannine Epistles*, New York 1973, pp. 70-71: lo studioso si spinge addirittura a identificare i *neaniskoi* e i *pateres* rispettivamente con i *presbiteroi* e gli *episkopoi* delle lettere deuteropaline.

<sup>31</sup> 1QS 6, 9-24; CD 2, 14 ss; 8, 2; 14, 4-12.

<sup>32</sup> Giovanni, infatti, usa anche in altri passi questi due appellativi, con una valenza onnicomprensiva: in 2,1; 2,18; 2,28.

membri del gruppo, anche i più anziani, alla tradizione di cui si fa latore. In una comunità come quella descritta in 1Gv (e 2Gv e 3Gv ci danno ulteriori informazioni a riguardo), l'autore dello scritto rappresenta certamente uno dei membri più anziani.<sup>33</sup>

Sebbene non si arroghi mai una funzione all'interno della sua chiesa, il tono con cui si pronuncia è quello di una personalità eminente e fortemente carismatica.

Evidentemente, il carisma aveva giocato un ruolo centrale nell'acquisizione di questa autorevolezza, e questo non ci sorprende, se confrontiamo altre esperienze ecclesiastiche, a partire dalle epistole paoline (in particolare 1Cor) fino a testi come la *Didachè*.<sup>34</sup>

Personalmente, credo che l'autore di 1Gv faccia parte della cerchia dei fondatori di questa comunità e, come tale, cerchi di mantenere salda la propria tradizione in un momento oltre che di crisi, di transizione. Quando egli scrive la prima lettera, non deve essere più nel fiore degli anni e probabilmente i cosiddetti «anticristi» mettono in dubbio oltre alla sua dottrina anche la sua autorità e i parametri su cui essa si fonda (come si evince da 4,13-16).

La prima lettera di Giovanni rappresenterebbe perciò una testimonianza preziosa di una comunità di tipo carismatico che sta attraversando la delicata fase del passaggio dalla prima alla seconda generazione: la lotta dottrinale e teologica è anche una lotta per la guida della chiesa, dove tradizione e innovazione si scontrano e generano una situazione aperta di conflitto.

In conclusione, si può affermare che la carenza di terminologia «ecclesiastica» in 1Gv e la corrispettiva insistenza sul concetto di *koinonìa* rispondono a una fisionomia ecclesiastica molto peculiare, ma non inesistente. A Giovanni non interessa una riflessione sul funzionamento pratico della propria comunità, ma sulla radice nella quale essa trova il suo fondamento. È la radice l'elemento essenziale che viene minato dagli avversari e dalla secessione in atto. La *koinonìa* è qualcosa di più e di altro rispetto al concetto di *ekklesia*: di più, perché su di essa un'*ekklesia* si fonda; di altro, perché le sue implicazioni esulano dalla semplice strutturazione di ruoli e funzioni che reggono un'*ekklesia*.

#### 4. *Gli avversari*

Si è già detto che la prima lettera di Giovanni è stata redatta in un momento critico per la vita della comunità: il conflitto che oppone l'autorità di Giovanni ai suoi avversari non si è ancora consumato definitivamente; la minaccia di plagio sembra ancora incombente e si può ipotizzare che la

<sup>33</sup> In 2Gv e 3 Gv l'autore si definisce *o presbuteros*.

<sup>34</sup> Questi testi, sebbene con formulazioni molto diverse, ci fanno riflettere sull'importanza dell'elemento carismatico all'interno delle prime chiese. Attraverso il discernimento dei carismi si accoglievano o si rifiutavano i profeti itineranti e si definiva il proprio ruolo nella comunità. Cfr. Did.12,1; 11,1; 16,3. 1Cor 11,5-11. Ignazio, Eph 1,1; Smirn 4,1.

separazione tra le parti opposte non si fosse ancora definitivamente consumata né fosse stata del tutto metabolizzata (così appare dalla lettura di 1Gv 2,26, secondo cui la minaccia di plagio è un pericolo ancora presente: «Questo vi ho scritto riguardo a coloro che cercano di traviarvi»).

All'interno del testo troviamo numerosi richiami polemici nei confronti di tutti coloro che affermano di conoscere Dio e la verità, ma che con il loro *ethos* confermano il contrario (2,4; 2,9,11; 3,10, 17; 4,20). In questo caso, Giovanni, più che dare loro un nome, allude al loro comportamento.

Ci sono invece due sezioni in cui gli avversari sono detti «anticristi» (2,18-22; 4,3) e «falsi profeti» (4,1-6). In questi due frangenti l'autore non fa riferimento al loro *ethos*, ma al loro credo, tratteggiando al negativo i caratteri salienti della loro teologia: Giovanni sottolinea esclusivamente ciò che essi negano, mai ciò che affermano. Questo è uno dei motivi per cui ancora oggi si cerca di dare un'identità storica a queste figure: la descrizione polemica che ci viene fornita dal testo rappresenta solo una faccia della medaglia e, sfortunatamente, l'unica che è rimasta.

Nella prima delle due sezioni polemiche Giovanni introduce e conia il nome di «anticristi» (*antichristoi*; 2,18): il termine è un *hapax* che compare solo in questo scritto all'interno di tutto il Nuovo Testamento. Giovanni dice che costoro sono apparsi come già era stato predetto e che la loro epifania conferma l'arrivo dell'ultima ora («Figlioli, questa è l'ultima ora. Come avete udito che deve venire l'anticristo, di fatto ora molti anticristi sono apparsi»; 2,18). Tutta la critica moderna concorda sul fatto che la figura dell'anticristo richiama la figura escatologica del maligno, secondo un tema già ampiamente sviluppato nell'apocalittica giudaica e affrontato anche dai vangeli, specialmente dai sinottici.<sup>35</sup>

L'origine del nome rimane tuttavia oscura: molti lo hanno voluto mettere in relazione con il termine *chrisma* che appare poco dopo, nella stessa sezione. Il *chrisma* ha la funzione di delimitazione dei confini per tutti coloro che appartengono alla comunità; l'*antichristos* rappresenterebbe colui che rimane fuori da questi confini, colui che negando la natura del *christos*, e dunque mentendo, non può possedere i doni dati dal *chrisma*, vale a dire la verità e la conoscenza.<sup>36</sup>

Ma perché Giovanni conia questo nome? L'etimologia stessa rimanda a un'opposizione, a una negazione: «L'anticristo è colui che nega il Padre e il Figlio» (*ho arnoumenos ton patera kai ton huion*; 2,22), cioè che nega il rapporto di filialità che intercorre tra le due persone divine, ed è «ingannatore», poiché «nega che Gesù è il Cristo» (2,22); il suo spirito «non riconosce Gesù» (Gesù venuto nella carne, come si deduce dall'antitesi di

<sup>35</sup> Per una panoramica delle interpretazioni, rinviamo a R. SCHNACKENBURG, *The Johannine Epistles*, New York 1992; R.E. BROWN, *The Epistles of John*, pp. 333-337; B. PRETE, *Anticristo e anticristi in 1 Giov. 2,18*, in *Testimonium Christi. Studi in onore di J. Dupont*, Brescia 1986, pp. 439-452, qui pp. 442-444.

<sup>36</sup> È J. LIEU che sviluppa la tesi di un legame tra il termine *chrisma* e il termine *antichristos*: entrambi si richiamano alla comune radice *christos*, il primo in una relazione di appartenenza, il secondo di negazione. Cfr: J.M. LIEU, *The Theology*, p. 29 e B. PRETE, *Anticristo*, pp. 450-451.



4,2), ed è lo spirito dell'errore che è già nel mondo e si oppone allo spirito di verità (4,3 e 6).

I molti anticristi apparsi sono perciò la manifestazione della figura escatologica del maligno nella storia; per Giovanni costoro sono da identificare coi «falsi profeti comparsi nel mondo» (gli *pseudoprophetai* di 4,1).

Tuttavia, la realtà degli anticristi ha una matrializzazione temporale e spaziale ben precisa: l'*eschate hora* è vissuta come qui e ora e gli anticristi si trovano all'interno della comunità, anche se così rivelano di non appartenere ad essa (2,18-20). Il fatto che Giovanni interpreti questa lotta interna come segno inconfutabile dell'avvento dell'*eschate hora* può essere interpretato come un'appassionata perenne ai suoi a rimanere saldi nel momento decisivo del conflitto, ma la valenza di questo appello non si esaurisce in una infervorata prova retorica. Non sappiamo se la comunità interpretasse realmente il sorgere del conflitto come un segno dell'*eschaton* annunciato, ma è evidente che il richiamo alla lotta escatologica doveva avere una certa risonanza all'interno della comunità: il conflitto era vissuto come un evento non temporaneo, ma vitale, da cui dipendeva la sopravvivenza della realtà comunitaria.

È comunque certo che gli anticristi di cui parla Giovanni costituissero una realtà storica, anche se ancora oggi non esiste un'unitarietà di pensiero sulla loro identità. C'è chi ha voluto identificarli variamente con gruppi di tendenze docete, con i seguaci di Cerinto, tradizionale avversario di Giovanni secondo Ireneo, con correnti docete vicine a quelle combattute da Ignazio; attualmente, la tesi più condivisa è che costoro non possano essere identificati con gruppi già pienamente strutturati secondo l'impianto «eretico». <sup>37</sup> Questa tesi è supportata in primo luogo dalle affermazioni presenti nel testo, dove, in riferimento agli avversari, si dice che essi neghino il Cristo, neghino che Gesù sia il Cristo, il suo rapporto di filialità con Dio e la venuta del Cristo nella carne (2,18-19; 4,2-3); in secondo luogo, beneficia della testimonianza più tarda delle lettere di Ignazio, in cui sono combattute tendenze eterodosse di stampo doceta che hanno notevoli somiglianze con quelle descritte in 1 Gv; infine, si avvale dell'affermazione di Policarpo, per il quale gli anticristi sono ormai pienamente identificabili con coloro che non confessano «che Gesù Cristo è venuto nella carne». <sup>38</sup>

<sup>37</sup> Così la pensano R.E. BROWN, *The Epistles of John*, pp. 55-68; A. DALBESIO, *Quello che abbiamo udito*, pp. 108-112, che vedono negli avversari di Giovanni uomini vicini alle concezioni di Cerinto; P. GRECH, invece, parla di «proto doceti, docetizzanti e di docetismo iniziale»; cfr. P. GRECH, *Fede e sacramenti in Gv 19,34 e 5,6-12*, in «Studia Anselmiana», 90 (1985), pp. 155-156; J. Bogart afferma in modo più prudente: «The author of 1 John does not provide us with any definite evidence that his opponents were so organized». J. BOGART, *Orthodox and Heretical Perfectionism in the Community as Evident in the First Epistle of John*, Missoula 1977, p. 9; M. Hengel: «Nor do we have any reason to suppose that separatists of 1 John 2, 19 had strictly fixed doctrinal system and were a firmly organized group»; M. HENGEL, *The Johannine Question*, Oxford 1989, p. 54; ed. orig. ted., *Die johannische Frage*, Tübingen 1983; J. Lieu: «The evidence is not provided by 1John to identify the opponent's position with these more articulated system and it is probable that they did not represent a system as such». J.M. LIEU, *The Theology*, p. 15.

<sup>38</sup> Secondo Eusebio, HE XXXV, 5,11 Ignazio vive sotto l'impero di Traiano (97-117); tuttavia, alcuni studiosi preferiscono collocare la sua attività episcopale intorno al 120, propendendo per una

Vi è, però, una minoranza di studiosi che riconosce nella figura degli anticristi un gruppo di giudeocristiani, che credevano alla messianicità di Gesù e praticavano la Toràh.<sup>39</sup> Costoro da un lato non avrebbero riconosciuto la filialità di Gesù da Dio; dall'altro non sarebbero stati disposti ad ammettere che il messia fosse soggetto alla morte e alla sofferenza.

I sostenitori di questa tesi si basano principalmente sui passi di 1Gv in cui si confessa l'identità tra Cristo, Gesù e Figlio (2,22-23; 4,15; 5,1): tali passi testimonierebbero che l'opposizione interna alla comunità di 1Gv aveva come punto critico la messianicità di Gesù, intesa in senso giudaico. Tuttavia, l'insistente richiamo dell'autore a Gesù come «Cristo venuto nella carne» (4,2; 5,1) sembra ricondurci a un conflitto in cui la causa del contendere riguarda piuttosto l'identificazione dell'uomo Gesù come Cristo e come Figlio di Dio.

Questa tesi, sebbene minoritaria nel campo degli studi su 1Gv, ha il merito di ricondurci storicamente a un'epoca in cui, con tutta probabilità, le comunità cristiane ospitavano al loro interno sia gentili che giudei, che non percepivano il loro credo messianico in Gesù come un segno di apostasia.

Se crediamo che 1Gv sia stata composta tra 90 e 100 d.C., è facile pensare che la comunità a cui era destinata accogliesse al suo interno entrambe le componenti. Si può supporre che proprio in questo periodo iniziasse a manifestarsi al loro interno una certa distanza tra la formulazione delle dottrine messianiche di stampo giudaico e di quelle cristologiche.<sup>40</sup> Questa distanza avrebbe prodotto delle tensioni, poiché si trattava di stabilire concettualmente e teologicamente la natura della persona di Gesù, e non solo l'interpretazione del suo messaggio.

In questo contesto potrebbero trovare la loro spiegazione le affermazioni di Giovanni sugli anticristi: essi, come sembra significare il nome, sono coloro che mettono in dubbio in vari modi la natura del Cristo. Proprio in quest'ottica, è interessante notare che la lettera utilizza un lessico che può essere ricondotto tanto alla terminologia che sarà utilizzata dalla gnosi, quanto a quella della tradizione giudaica.

Riporto un solo esempio: l'uso tanto discusso dell'espressione «sperma autou» riferito chiaramente a *theos* che troviamo in 3,9 per identificare l'insieme dei membri della chiesa giovannea. Il termine, che ricorre altre

---

datazione più bassa. Per i passi delle lettere, cfr. *Sm* I, 2; *Tr* IX, 1,2: gli oppositori negano che Gesù è venuto nella carne, è morto e risorto; *Sm* I, 1; *Eph* XIX, 3; *Tr* IX, 1: non credono che sia nato secondo la carne dalla generazione di David; *Tr*X, 11 *Sm* II, 2; IV, 2: dicono che *dokei paschein*, soffrì in apparenza. Il passo di Policarpo è *Phil* 7,1.

<sup>39</sup> In particolare: M.E. BOISMARD - A. LAMOUILLE, *Synopse des Quatre Evangiles en Francais III : L'Evangile de Jean*, Paris 1977, p. 59; J. LIGHTFOOT, *Biblical Essays*, Grand Rapids (MI) 1979, pp. 7, 23-26: per gli studiosi si tratterebbe di Ebioniti. M. HENGEL, *The Johannine Question*, pp. 60-61 avvicina il gruppo degli oppositori a Cerinto, che egli ipotizza come «a judeochristian teacher» di tendenze platonizzanti. Per T. OKURE, *The johannine Approach to Mission*, p. 250, «the statements of 1 John 2, 22 and 5, 1 are to be understood in the messianic, not docetic, sense» e conclude «this means, in effect, that the situation in the epistles is much closer to that of Gospel than that of Ignatius of Antioch».

<sup>40</sup> Non dimentichiamoci che in questi anni prende forma l'identità giudaica del rabinismo, con l'assemblea di Javne: a partire da essa, si delinea con tratti più decisi il confine che separa l'esperienza cristiana dal giudaismo normativo e ufficiale.

volte sia nell' Antico che nel Nuovo Testamento, è usato regolarmente dalla Settanta per tradurre il corrispettivo ebraico di «seme- discendenza».<sup>41</sup> Tuttavia l'espressione è stata interpretata generalmente come un segno che la chiesa giovannea aveva sviluppato *in nuce* quelle teorie predeterministe che avrebbero caratterizzato i principali gruppi gnostici sorti nel II secolo.<sup>42</sup> Eppure, la stessa affermazione può essere letta come una risposta di Giovanni a uno degli *slogan* proclamati dagli avversari: è probabile, cioè, che gli oppositori per primi si richiamassero a questo concetto, con la pretesa di rappresentare la vera discendenza di Dio. Non sappiamo se il gruppo degli avversari di Giovanni si richiamasse a concezioni predeterministe vicine alla gnosi, o piuttosto facesse appello al fatto di rappresentare il vero *sperma tou theou*, poiché legittimo discendente per via di sangue del popolo prescelto da Dio. Giovanni potrebbe avere utilizzato questa espressione per rafforzare nella comunità la convinzione di rappresentare la vera discendenza di Dio, in continuità con quella dei padri: una discendenza non solo spirituale, ma fatta dal suo seme, proprio come per Abramo, Isacco e Giacobbe, attraverso l'incarnazione di Gesù Cristo.

Con questi brevi accenni non voglio affermare che gli oppositori di Giovanni siano da identificare tutti ed esclusivamente con dei giudeocristiani e che il conflitto testimoniato da 1Gv si giochi su una componente etnico religiosa piuttosto che teologico- dottrinale. Come abbiamo visto, questa tesi sebbene faccia luce sulla dinamicità vissuta dalle comunità cristiane della fine del I secolo, non è supportata da indizi testuali consistenti. Mi chiedo, piuttosto, se tra gli avversari non siano individuabili sia cristiani gentili che giudei.

Non è una novità che il conflitto cristologico abbia avuto origine in seno alla scuola giovannea: per questo 1Gv potrebbe essere rivolta contro tutti coloro che erano pervenuti a posizioni inaccettabili nella loro riflessione cristologica. È probabile che tra costoro Giovanni non distinguesse, come facciamo noi oggi, gentili da giudei: 1Gv potrebbe essere, perciò, testimone di un conflitto in cui «docetismo» e «messianismo» non sono ancora realtà individuabili separatamente e collegabili rispettivamente all'appartenenza «etnica» di gentili da un lato e giudei dall'altro.<sup>43</sup> Per questo motivo è forse opportuno chiedersi se Giovanni non specificasse mai il nome dei suoi avversari per il fatto che sono costoro i primi a non percepirsi come «altro» dalla comunità da cui provengono; in questo caso, egli conierebbe *ex novo*

<sup>41</sup> Il termine ebraico è שֵׁרָפָה. Cfr. nell' Antico Testamento: Esod 32,13; Lev 26,16; Ps 125,6; Is 61,11. Cfr. lo studio di J. DE PREEZ, *Sperma autá in 1John 3,9*, in «Neotestamentica», 9 (1975), pp. 105-111; J. PAINTER, *The Opponents in 1 John*, in «New Testament Studies», 32 (1986), pp. 48-71, qui p. 67; J. DE WAAL DRYDER, *The Sense of Sperma in 1John 3,9 in Light of Lexical Evidence*, in «Filologia Neotestamentaria», 21-22 (1998), pp. 85-100, qui pp. 89, 99; R.E. BROWN, *The Epistles of John*, pp. 408-410.

<sup>42</sup> Cfr. in particolare R. BULTMANN, *Le lettere di Giovanni*, pp. 92-93.

<sup>43</sup> Questa distinzione appare labile ancora in Ireneo: nell'*Adversus Haireseis* gli Ebioniti e Cerinto sono presentati gli uni di seguito all'altro. Questo procedimento risponde a un criterio interpretativo ben preciso: Ireneo scrive con l'intento di classificare le correnti eterodosse, ed evidentemente, tra i criteri di classificazione, non è ancora contemplato quello di appartenere a gruppi gentili o giudeocristiani.

il termine di *antichristoi* per includervi tutti quelli che praticano una forma di devianza dalla comunità, sia giudei che gentili.<sup>44</sup>

L'ambiente cristiano della fine del I secolo è ancora un coacervo di diverse componenti che si sovrappongono e si distinguono con una certa flessibilità e spesso elaborano il loro cammino di identità tramite categorie molto lontane da quelle che gli storici cercano di ricostruire a posteriori. Forse la comunità giovannea a cui si indirizza la prima lettera rappresenta uno di questi casi.

##### 5. *Processo di identità, esperienza di minorità*

L'analisi fin qui condotta ha cercato essenzialmente di ricapitolare le teorie elaborate sul conflitto vissuto dalla comunità giovannea, proponendo altri spunti di ricerca in proposito. Si è cercato di mettere in luce la peculiarità della testimonianza di 1Gv e dell'esperienza ecclesiale che essa sottende, osservando come questa particolarità dipenda tanto dalla «natura» della comunità, quanto dalle contingenze che essa si trova ad affrontare.

Il tema della formazione dell'identità ci conduce all'ultima sezione di questo studio. In questa sezione si affronteranno in primo luogo le dinamiche di autodefinizione vissute dalla comunità giovannea in rapporto ai suoi avversari; in seguito si cercherà di delineare sinteticamente la posizione della comunità all'interno del più vasto panorama del cristianesimo a cavallo tra I e II secolo d.C.

In 1Gv l'autore sviluppa una ampia riflessione sull'identità del suo gruppo: egli elabora i parametri di appartenenza con uno sguardo che si assume la responsabilità di definire il proprio campo simbolico, di ordinare un proprio sistema di valori, di collegare le esperienze passate a quelle presenti.<sup>45</sup> Giovanni, insomma, è capace di divenire oggetto a se stesso, e questo è un passo fondamentale nel processo di identità, che raramente ritroviamo testimoniato con tale partecipazione e intensità negli scritti neotestamentari. Questo processo è innescato violentemente da un'esperienza di conflitto interna alla comunità, ma si ripercuote sul mondo esterno: ogni evento che pone in relazione il soggetto col mondo esterno costituisce un elemento basilare per la formazione di un'identità. Nell'elaborazione della propria risposta il soggetto costruisce gran parte della sua immagine e del suo universo di riferimento, e pertanto contribuisce attivamente alla caratterizzazione del sé.

Anche nel caso della comunità giovannea la risposta di 1Gv costituisce un elemento importante per l'identità ecclesiale e il suo orientamento defini-

<sup>44</sup> Cfr in particolare R. SCHNACKENBURG, *Die Johannesbriefe*, p. 143; R.E. BROWN, *The Epistles of John*, p. 337; B. PRETE, *L'unzione*, pp. 442, 446; M. HENGEL, *The Johannine Question*, p. 141.

<sup>45</sup> Sono effettivamente presenti e ben individuabili le tre dimensioni che Luckmann aveva elaborato nella sua definizione di identità: locativa, selettiva, integrativa. Cfr. *Enciclopedia della filosofia*, Torino 1991.

sce l'universo di valori e di immagini su cui essa si conforma nel rapporto col mondo esterno.

R.E. Brown pensa che gli avversari si siano strutturati in una comunità bene organizzata come quella dell'autore e suppone che essi siano più numerosi e riscuotano più successo rispetto alla comunità di Giovanni e il testo stesso in alcuni passi sembra confermare che la comunità si trova in una condizione di minoranza.<sup>46</sup>

In 1Gv 4,5, l'autore identifica gli avversari con il mondo; essendosi distaccati dalla *koinonia*, essi sono automaticamente assimilati a tutti coloro che non sono nella verità: «Quelle persone appartengono al mondo ... ecco perché il mondo le ascolta» (e, sottinteso, non dà ascolto a noi). A quanto pare, nemici riscuotono successo anche fuori della comunità, mentre il netto rifiuto del mondo e l'insistenza sul fatto che il mondo non conosce i «credenti» può essere un indicatore della marginalità in cui al tempo della stesura della lettera si trova la chiesa giovannea. Giovanni afferma poi che «molti anticristi hanno fatto la loro apparizione» (2,18) e, dunque, riconferma che la minaccia secessionista, oltre a riscuotere successo, vanta molti accoliti.

Questi elementi ci forniscono un quadro della situazione abbastanza preciso: la comunità giovannea attraversa un momento critico e reagisce elaborando una risposta che fa del suo punto di debolezza la condizione di forza che le permette di reagire. La condizione di minorità è piegata in proprio favore e diviene testimonianza concreta e ideale della propria condizione di «eletti». In Giovanni la tensione universalista dell'annuncio missionario che troviamo testimoniata nelle lettere paoline è totalmente assente: nessuna spinta promuove la comunità all'esterno, né la sfiora nessun pensiero di proselitismo.<sup>47</sup>

La comunità giovannea, che vive alle soglie del II secolo, è una realtà definita e non sente più l'esigenza di estendere la propria proposta tramite l'evangelizzazione, poiché nel corso degli anni, la partecipazione interna si è stabilizzata. Non si pensa più alla formazione della chiesa, ma alla sua salvaguardia da parte di tendenze interne che ne compromettono l'unità; il piano di azione si sposta dall'esterno all'interno e i conflitti che minacciano la comunità si generano nel suo seno: iniziano a manifestarsi le prime divergenze teologiche ed etiche riguardo l'esegesi del messaggio evangelico, che in alcuni casi, come in quello testimoniato da 1Gv, risultano insanabili. La

<sup>46</sup> R.E. BROWN, *The Epistles of John*, pp. 47-68; contrario a questa ipotesi è M. HENGEL, *The Johannine Question*, pp. 52-53.

<sup>47</sup> La prospettiva missionaria di Paolo, che vede nell'annuncio evangelico il primo compito da realizzare, non appartiene a Giovanni. In questo senso, Giovanni elude del tutto una prospettiva pluralista, almeno in termini attivi. Cfr. L. PERRONE, *La via e le vie: il cristianesimo antico di fronte al pluralismo religioso*, in A. FABRIS - M. GRONCHI (edd), *Il pluralismo religioso*, Cinisello Balsamo (Milano) 1998, pp. 42-43. Non mi trovo d'accordo con la tesi esposta da G. Segalla, secondo cui la concezione dualista di Giovanni è in funzione missionaria. Segalla tratta come un corpo unico sia il Vangelo che le lettere e fonda questa affermazione su Gv 17,17-26. Tuttavia, nella 1Gv una tale prospettiva non è mai palesata e, a mio avviso, l'autore di 1Gv non è spinto, nel suo dualismo, dalla «preoccupazione per la fedeltà coraggiosa della comunità alla sua missione di salvare il mondo» né il suo pensiero è rivolto all'«universalismo della salvezza come missione di identità di fede».

reazione della comunità giovannea si attua tramite l'assunzione di un'ottica separatista: ciò che preoccupa l'autore della lettera è soprattutto la salvaguardia del nucleo comunitario, considerata come unica possibile via di uscita dalla crisi e dalla totale disgregazione. Dobbiamo tuttavia ricordare che l'immagine fornita da 1Gv è molto parziale, risponde a un contesto conflittuale e non permette di farci un'idea complessiva della comunità.<sup>48</sup> L'autore sa benissimo che non gli è chiesto di fornire un quadro oggettivo della realtà: il linguaggio che utilizza è immediatamente fruibile alla comunità, affinché il messaggio sia chiaro, ma è anche vero che risulta fortemente connotato da stilemi retorici e animato da spirito di invettiva. In questo senso, possiamo solo riconoscere la parzialità del testo e constatare che il tipo di risposta elaborato dal contesto giovanneo si muove su direttive diverse da quelle di altre realtà ecclesiali a lui coeve.

La gestione del conflitto è un elemento importante per la definizione dell'identità collettiva, specialmente nelle chiese primitive, che si strutturano essenzialmente in questa dimensione; tuttavia essa non è sufficiente per delineare gli esatti contorni di una realtà, e questo è il caso di 1Gv. Sembra comunque che la comunità di 1Gv viva una condizione di minorità: ce lo rivela soprattutto la forma apologetica, nel suo insistente tentativo di sublimare la condizione di debolezza e di innalzarla al rango di privilegio, come segno dell'elezione da parte di Dio e dell'appartenenza a lui.

Seguendo la terminologia di J. Lotman abbiamo parlato di modello di orientamento:<sup>49</sup> il modello adottato dalla comunità giovannea è di tipo diretto. Giovanni e la sua comunità si identificano rispetto al mondo esterno – il *kosmos* – in base a una logica di possesso.

Giovanni non accenna mai alle proprie fragilità, piuttosto cerca di elaborare un'immagine di sé e della sua chiesa che la rafforzi di fronte alle difficoltà e le faccia scorgere, nella prova che sta attraversando, un pegno del proprio privilegio.

Se queste sono le dinamiche che guidano il processo di formazione dell'identità comunitaria a partire dal suo interno, è interessante capire anche quale fosse la posizione occupata dall'esperienza giovannea nel più vasto panorama del cristianesimo del I secolo.

Questo tema richiederebbe molto spazio per le implicazioni che comporta; cercherò in questa sede di sviluppare solo alcune questioni e il tema mi porterà a prendere in considerazione il concetto più vasto di «comunità giovannea», intesa come «l'ambiente o l'orientamento cristiano nel quale si riconoscono e a cui fanno riferimento per identificarsi diversi gruppi cristiani e nel cui ambito sono stati elaborati e scritti i testi attuali del Vangelo e delle

<sup>48</sup> Ad esempio, non abbiamo alcuna informazione sulla dimensione sociologica della comunità, né sappiamo se il conflitto avesse risvolti anche in questo senso. L'unico passo della Lettera che può illuminarci sullo *status* degli oppositori è nel cap. 3, versetto 17: Giovanni, nella sezione polemica contro gli avversari, condanna chi «avendo ricchezze nel mondo» non ne fa partecipe chi ne ha bisogno. Questo passo potrebbe richiamarsi a una situazione di disparità sociale che affliggeva realmente la comunità, come ha sostenuto G. GIBERTI, *Ortodossia ed eterodossia*, p. 317.

<sup>49</sup> Cfr. *supra*, § 1.

tre Lettere posti sotto il nome e l'autorità di Giovanni».<sup>50</sup> Gli studi si sono variamente pronunciati sulla posizione occupata dalla comunità giovannea all'interno del panorama cristiano del I-II secolo d.C. In molti casi, l'ambiente giovanneo è stato interpretato come un'esperienza improntata a un forte separatismo, chiusa al mondo circostante e con una fisionomia settaria.

Già E. Kasemann aveva definito l'autore del Vangelo e delle Lettere un «doceta ingenuo», identificandolo con un presbitero scomunicato dalla propria chiesa a motivo della sua eresia; per W.A. Meeks, la comunità giovannea, a partire dai suoi scritti, si legittimava come un gruppo isolato rispetto alla società; J. Bogart, seguendo le orme di Meeks, si concentrava in particolare sull'analisi di 1Gv e la classificava come una testimonianza del persistente spirito settario della comunità. Più recentemente, F. Vouga definiva la 1 Gv «una prima sintesi gnostico-cristiana» che precorre la polemica gnostica contro la chiesa protocattolica.<sup>51</sup> Vi è invece tutta una serie di studi che sostiene che l'ambiente giovanneo non può essere separato dal contesto cristiano coevo. O. Cullmann, M. Hengel, J. Lieu e W.S. Vorster sono tra i principali sostenitori di questa ipotesi; la loro interpretazione concorda sul fatto che la scuola giovannea non possa essere relegata in un angolo e staccata dal resto del cristianesimo primitivo: nel quadro del cristianesimo primitivo ancora caratterizzato da un vivace pluralismo di espressioni, la comunità giovannea rappresenta una scuola aperta agli influssi di altre esperienze cristiane dentro e fuori la provincia dell'Asia.<sup>52</sup>

Queste due opposte visioni danno ragione, seppure con opposte risposte, della peculiarità della tradizione giovannea: il pensiero e la riflessione teologica sviluppati dall'ambiente giovanneo avevano già provocato accesi dibattiti nell'antichità.

Da Ireneo sappiamo la difficoltà ad includere il Vangelo di Giovanni tra quelli canonici; Epifanio riporta la testimonianza del presbitero Gaio al montanista Proclo, secondo cui «gli scritti di Giovanni non concordano con gli altri apostoli»<sup>53</sup> e la tradizione gnostica non disdegnerà gli scritti giovannei: Ireneo riporta l'interpretazione del prologo giovanneo ad opera di Tolomeo (*Adv. Haer.* I, 8,5); i testi di Nag Hammadi documentano frequenti riferimenti a Vangelo e Lettere (in particolare il Vangelo di Verità, il Vangelo di Filippo, il Vangelo di Tommaso; gli Atti di Pietro).

Per tutte queste ragioni è opportuno chiedersi che posto avesse occupato l'esperienza giovannea nella più vasta esperienza cristiana. La tradizione

<sup>50</sup> R. FABRIS, *Tensioni e divisioni*, p. 69.

<sup>51</sup> Cfr. rispettivamente: E. KASEMANN, *Exegetische Versuche und Besinnungen*, I, Gottingen 1960, pp. 168-187; W.A. MEEKS, *The Man from Heaven in Johannine Sectarianism*, in «Journal of Biblical Literature», 91 (1972), 1, pp. 44-72, qui pp. 69-70; J. BOGART, *Orthodox and Heretical Perfectionism*, p. 139; di F. VOUGA si vedano *The johannine school: a gnostic tradition in Primitive Christianity?*, in «Biblica», 69 (1998), 3, pp. 371-385, qui p. 380, e *Jean et la gnose*, in A. MARCHADOR (ed), *Origine et Posterité de l'Évangile de Jean*, Paris 1990, pp. 107-125, qui p. 124.

<sup>52</sup> Cfr. O. CULLMANN, *La Samarie et les origines chrétiennes*, in *Mélange d'histoire ancienne offert à M. Seston*, Paris 1974, pp. 135-142, qui p. 142; W.S. VORSTER, *Heterodoxy*, p. 46; M. HENGEL, *The Johannine Question*; J.M. LIEU, *The Theology*.

<sup>53</sup> Ir. *Adv. Haer.* III, 11,19; Epif. *Pan.* LI, 4-5; XII, 12,6.

che si richiama a Giovanni, qualsiasi sia stato il suo sviluppo, è pervenuta ad un'originalità di pensiero tale da occupare per forza, all'interno del cristianesimo, una posizione minoritaria. Questo appare ancora più visibile a noi, che a posteriori possiamo constatare la varietà di espressioni e la peculiarità teologica che essa ha sviluppato in relazione agli altri scritti neotestamentari.

Dobbiamo tuttavia pensare che il processo della sua formazione e della sua autodefinizione avvenne gradualmente, in un contesto fluido, in cui le tradizioni ecclesiastiche erano ancora abbastanza «giovani» e il loro processo di identità non era ancora giunto a riconoscersi in una comune tradizione legata all'ortodossia e rappresentata dalla grande Chiesa. Il pluralismo e la vivacità di espressioni permetteva la convivenza di tipi di chiese differenti, che molto probabilmente mantenevano contatti reciproci tra loro ( si pensi alle comunità paoline).<sup>54</sup>

Si può dunque dire che la comunità di Giovanni rappresentasse una «minoranza tra le minoranze», ma si può affermare con altrettanta sicurezza che costituisse una minoranza marcatamente settaria? Vi sono elementi che vanno a favore di questa tesi, poiché la comunità di 1Gv:

- predicava la separazione dal *kosmos*, come descritta dal quarto Vangelo;
- aveva sviluppato una forte concezione di «elezione»;
- parallelamente, affermava che il mondo odiava i suoi membri, in funzione della loro condizione di eletti;
- faceva uso di un linguaggio coloritamente dualista, che rinvia a una concezione dualista dell'esistente;
- era animata da una forte tensione escatologica.<sup>55</sup>

Tuttavia, i modelli a cui si fa riferimento per individuare in 1Gv una realtà settaria sono essenzialmente deduttivi, si basano su concezioni sociologiche che non considerano sufficientemente la realtà empirica e storica del caso e rischiano di non individuare pienamente le caratteristiche della comunità stessa. Nonostante la povertà di elementi in nostro possesso, mi pare comunque che manchino due elementi fondamentali per riconoscere in 1Gv l'espressione di una comunità settaria.

Innanzitutto la comunità, come ci viene descritta da 1Gv, tratta essenzialmente di dinamiche che si svolgono *ad intra* e prende solo marginalmente in considerazione i rapporti con il mondo esterno: il *kosmos* appare solo come un universo nel quale gli avversari riscuotono successo, e mai nella sua propria autonoma identità; l'autore parla dell'odio del *kosmos*, ma

<sup>54</sup> Cfr. in particolare la tesi di W.A. MEEKS, *I cristiani dei primi secoli*, trad. it., Bologna 1992, pp. 62-69, sulla frequenza di scambi entro i confini dell'impero, al tempo delle prime comunità cristiane. Cfr. anche C. MARKSCHIES, *In cammino tra due mondi. Strutture del Cristianesimo antico*, trad. it., Milano 2003, pp. 33-34; 41-42.

<sup>55</sup> Faccio principale riferimento agli studi di R. Scroggs e J. Bogart. Cfr. in particolare R. SCROGGS, *The Earliest Christian Communities as Sectarian Movement*, in J. NEUSNER (ed), *Christianity, Judaism and other greco-roman Cults: Studies for Morton Smith at Sixty*, Leiden 1975, pp. 3-7; J. BOGART, *Orthodox and Heretical Perfectionism*, pp. 137-139.



non suggerisce ai suoi di rispondervi con la medesima logica e di entrare in relazione con esso. In altri termini, si cerca di rinsaldare i confini interni e non tanto definire la propria alterità, magari con il rifiuto della società esterna, poiché il pericolo viene dalla comunità.<sup>56</sup>

In seguito, le realtà settarie si conformano come comunità di vita. Non sappiamo se la comunità di 1Gv fosse tale, né possiamo ricavarlo da alcun passo del testo. Sappiamo, tuttavia, che con molta probabilità le comunità primitive ( quelle paoline, ad esempio) non lo erano, ma si fondavano su luoghi e tempi liturgici comuni e si definivano piuttosto come «realità liturgiche».<sup>57</sup>

Infine, la strana sorte della comunità giovannea è stata quella di divenire testimone di una tradizione che la chiesa ortodossa ha difeso strenuamente contro i tentativi di appropriazione da parte delle realtà eterodosse. Strana sorte, e paradossale, poiché generalmente l'esito delle realtà settarie non è l'ortodossia, ma è un progressivo ripiegamento su se stesse, che produce l'atrofia e la morte. In questo senso, se anche la comunità giovannea ebbe alcune caratteristiche che la accomunano a esperienze settarie, esse non risultarono dominanti e vincenti nella sua storia.

In conclusione, la struttura comunitaria e le sue concezioni teologiche ed ecclesologiche si sono influenzate vicendevolmente nella costruzione di una tradizione che è sempre rimasta all'interno della comunione con le altre chiese, ma in una posizione senz'altro non maggioritaria e tendenzialmente marginale. Tuttavia questa marginalità teologica ed ecclesiale non ha mai influito negativamente sulla vivacità di un ambiente che ci ha lasciato una produzione cospicua di testi. Si può affermare, anzi, che al suo interno la marginalità ha costituito un terreno fertile per il pluralismo di espressione, che si manifesta fino alle sue estreme conseguenze, poiché giunge a produrre posizioni inconciliabili.

La gestione del conflitto è dunque un elemento importante per la definizione dell'identità collettiva, specialmente nelle chiese primitive, che si strutturano essenzialmente attraverso questa dimensione. In questo senso 1Gv è un testimone privilegiato del delicato passaggio che porta dal «fatto oggettivo» alla «coscienza del cambiamento», come dice B.F. Meyer:<sup>58</sup> nella lettera, infatti, l'autore e capo carismatico sviluppa non solo un'appassionata riflessione sulla vicenda della sua comunità, ma porta a compimento il processo di autocoscienza del conflitto vissuto dalla sua chiesa e lo espone con la consapevolezza di chi ha preso in carico l'evidenza del cambiamento.

<sup>56</sup> Illuminante in questo senso è l'analisi di R.E. Brown: secondo lo studioso, il *kosmos* di 1Gv è da identificare più con gli avversari interni alla comunità che con il mondo esterno. Cfr. R.E. BROWN, *The Epistles of John*, p. 326.

<sup>57</sup> Cfr. in proposito M. PESCE, *Marginalità e sottomissione. La concezione del potere escatologico in Paolo*, in P. PRODI - L. SARTORI (edd), *Cristianesimo e Potere*, Atti del Seminario tenuto a Trento il 21-22 giugno 1985, Bologna 1985, pp. 43-81, qui p. 66.

<sup>58</sup> B.F. MEYER, *The early christians*, in «Good New Studies», 16 (1986), pp. 23-25.