

Isacco Pagani*

PARLARE DELLO SPIRITO
O LASCIAR PARLARE LO SPIRITO?

Le parole sullo Spirito in 1Gv

SOMMARIO: I. IL *CHRISMA* E LO SPIRITO (1Gv 2,18-27): 1. *L'ambito comunitario: l'ultima ora e la venuta degli anticristi*; 2. *Parole sullo Spirito?*; 3. *L'opera dello Spirito nella comunità* – II. LO SPIRITO DONATO (1Gv 3,11-24; 4,7-21): 1. *L'ambito comunitario: l'amore e l'odio fraterno*; 2. *Le parole sullo Spirito*; 3. *L'opera dello Spirito nella comunità* – III. LO SPIRITO RICONOSCIUTO (1Gv 4,1-6): 1. *L'ambito comunitario: il discernimento di ciò che è da Dio e i falsi profeti*; 2. *Le parole sullo Spirito*; 3. *L'opera dello Spirito nella comunità* – IV. LO SPIRITO DÀ TESTIMONIANZA (1Gv 5,1-13): 1. *L'ambito comunitario: la fede in Gesù*; 2. *Le parole sullo Spirito*; 3. *L'opera dello Spirito nella comunità* – V. CONCLUSIONE

Sebbene nella Prima Lettera di Giovanni vi siano delle «parole sullo Spirito», si ha l'impressione che l'autore affronti questo tema con estrema prudenza¹. S'intuisce che il tema è delicato, probabilmente a causa di alcuni problemi presenti nella comunità.

L'ipotesi che si va a verificare è che però il motivo non sia solo questo: il sentore è che l'autore non intenda parlare dello Spirito, ma piuttosto far parlare lo Spirito nel vissuto comunitario. Considerando le ricorrenze del termine *pneûma* nei loro contesti², si intravede anche un'intenzione costruttiva, e non solo «difensiva», di questo modo di scrivere. Accanto a queste ricorrenze, non ci si può esimere dal considerare anche il riferi-

* Professore incaricato di Sacra Scrittura e di Greco Biblico presso il Seminario Arcivescovile di Milano e la Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale.

¹ J. BEUTLER, *Die Johannesbriefe* (= RNT), Pustet, Regensburg 2000, 29 (tr. it., *Le Lettere di Giovanni. Introduzione, versione e commento* [= Testi e commenti] EDB, Bologna 2009, 29).

² 1Gv 3,24; 4,2.13; 5,6.8. In 1Gv 4,1-6 sono presenti ricorrenze del termine *pneûma*, che tuttavia non hanno valore pneumatologico. Cf *infra*, § III, n. 55.

mento al *chrísma*, che la tradizione ha normalmente associato alla figura dello Spirito (2,18-27)³.

La ricerca inizia proprio studiando se e come il *chrísma* abbia a che fare con lo Spirito (§ I), per poi andare a esaminare i passi in cui ricorre il termine *pneûma* (§§ II-IV). Alla luce di quanto emergerà, si cercherà di rispondere alla domanda espressa nel titolo (§ V)

Per ciascuna di queste tappe si individuerà anzitutto l'ambito di vita comunitaria in cui l'autore parla dello Spirito (1). Di seguito, si studieranno le «parole sullo Spirito» impiegate di volta in volta nei vari contesti (2). Tutto ciò al fine di tracciare una breve descrizione dell'azione pneumatologica, in riferimento ai diversi ambiti comunitari (3).

I. IL *CHRÍSMATA* E LO SPIRITO (1Gv 2,18-27)

L'identificazione del *chrísma* con lo Spirito in 1Gv è ben radicata nella tradizione. Prova ne è che, nel v. 27, la lezione originale del codice Sinaitico ed altre lezioni minori sostituiscono questo termine con *pneûma*. Tuttavia, in età moderna si è ipotizzato che questo termine abbia un significato diverso nella Lettera.

Secondo alcuni autori, il *chrísma* non rimanderebbe allo Spirito, bensì alla parola di Dio, o «di verità»⁴. Gli elementi che alimentano i sospetti di costoro possono essere così riassunti: anzitutto, nel passo di 1Gv 2,18-27 non si fa menzione dello Spirito Santo; inoltre, l'unzione è collegata all'ascolto (*akouío*) e all'insegnamento (*didáskō*), verbi legati al campo semantico della parola e non dell'azione dello Spirito; infine, in 1Gv 2,27 viene

³ Alcuni associano al *chrísma* anche il «seme di Dio» (3,9), in ragione di una presunta vicinanza della Lettera alla letteratura gnostica (tesi oggi accantonata). Cf ad es.: R. SCHNACKENBURG, *Die Johannesbriefe* (= HThKNT 13), Herder, Freiburg i. B. 1953, 152.

⁴ Cf lo *status quaestionis* offerto in R.E. BROWN, *The Epistles of John* (= AB 30), Doubleday, New York (NY) 1982, 346-347 (tr. it., *Le Lettere di Giovanni* [= Commenti e studi biblici], Cittadella, Assisi 1986, 480-481). Le opere più considerevoli sono: R. REITZENSTEIN, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, Teubner, Leipzig 1927³, 396-397; C.H. DODD, *The Johannine Epistles* (= The Moffatt New Testament Commentary), Harper & Row, New York (NY) 1946, 62-64; cf anche M. VELLANICKAL, *The Divine Sonship of Christians in the Johannine Writings* (= AnBib 72), Biblical Institute Press, Rome 1977, 274-275.

detto che «il *chrísma*... rimane in voi», similmente a quanto è detto della parola di Dio/verità⁵.

È allora necessario verificare se e come questo passo sul *chrísma* riguardi lo Spirito e il suo agire all'interno della comunità.

1. *L'ambito comunitario: l'ultima ora e la venuta degli anticristi*

Il passo di 1Gv 2,18-27 può essere suddiviso in una parte introduttiva (vv. 18-19) e una argomentativa (vv. 20-27).

L'introduzione presenta la situazione della comunità. La locuzione «ultima ora» (*eschátē hōra*) ricorre solo qui in tutta la Lettera, per ben due volte. Al massimo si trova un'espressione simile nel Quarto Vangelo [= QV], dove si parla dell'«ultimo giorno»⁶. Senza dubbio, quest'espressione giovannea possiede un valore cristologico, e non si limita a considerare il momento conclusivo della storia, ma coinvolge l'intero arco temporale che va dalla risurrezione di Gesù al suo ritorno alla fine dei tempi⁷.

Nel passo, quest'ora è caratterizzata dalla venuta degli «anticristi» (*antíchristoi*). Il v. 18 presenta due elementi utili a precisare queste figure. Il primo è l'alternanza tra singolare e plurale del termine, il secondo è la costruzione sintattica della frase che li riguarda.

Anzitutto, l'autore parla prima di *un* anticristo e poi di «molti» (*polloí*) anticristi. Per comprendere quale rapporto intercorre tra la figura al singolare e quella al plurale, è di aiuto considerare la frase in cui sono ambedue inseriti:

e come avete udito (*kathòs ēkoúsate*) che sta per venire⁸ un anticristo così ora (*kai nūn*) sono sorti molti anticristi

⁵ Cf Gv 8,31-32; 1Gv 2,14; 2Gv 1-2. Si veda ad es.: I. DE LA POTTERIE, «L'onction du chrétien par la foi», in I. DE LA POTTERIE - S. LYONNET, *La vie selon l'Esprit. Condition du chrétienne* (= Unam Sanctam 55), Cerf, Paris 1965, 108-167: 133-135 (tr. it. «L'unzione del cristiano con la fede», in *La vita secondo lo Spirito. Condizione del cristiano* [= Teologia oggi], A.V.E., Roma 1967, 123-196: 155-157).

⁶ Gv 6,39.40.44.54; 11,24; 12,48.

⁷ H.-J. KLAUCK, *Der erste Johannesbrief* (= EKK 23/1), Beziger - Neukirchner, Neukirchen - Vluyn 1991, 148 (tr. it., *Lettere di Giovanni* [= Commentario Paideia NT 22], Paideia, Brescia 2013, 175).

⁸ L'indicativo presente del verbo greco può essere interpretato qui con valore incoativo.

Viene qui evidenziato un passaggio tra ciò che era stato udito e ciò che si sta verificando nel presente. Ciò che prima era udito in modo generico, ora è concretamente sperimentato nel vissuto della comunità. Sull'identità di questo anticristo (al singolare) è detto ben poco: probabilmente si fa riferimento a un retroterra culturale e letterario noto alla comunità; è difficile dire di più, e forse non è nemmeno necessario, dato che l'attenzione si concentra sulle figure concrete degli anticristi (al plurale)⁹. Nella letteratura giovannea, il termine ricorre solo qui e in pochi altri passi (1Gv 2,22; 4,3; 2Gv 7). Il prefisso *anti-* potrebbe esprimere sia un'opposizione («contro») sia una sostituzione («al posto di»)¹⁰, da riferire al nome *christós*. Dato il contesto, non vi sono particolari difficoltà a riconoscere a questo prefisso un significato oppositivo e non sostitutivo: infatti, nulla porta a pensare che coloro che sono designati come anticristi abbiano l'intenzione di sostituirsi a Cristo¹¹.

Il v. 19 fornisce ulteriori indizi riguardo a queste figure, adoperando il contrasto tra l'«uscire da» e l'«essere da», sempre in riferimento al «noi» comunitario. Non è chiaro se l'autore stia parlando di un abbandono fisico della comunità da parte degli anticristi¹², ma è invece evidente che costoro non le appartengono: il versetto insiste infatti sull'«essere da noi», che esprime la reale partecipazione alla compagine comunitaria¹³.

La parte argomentativa del passo (vv. 20-27) è organizzata in modo concentrico:

⁹ Cf R.E. BROWN, *Epistles*, 333-337 (tr. it., *Lettere*, 463-468).

¹⁰ Cf H.G. LIDDELL - R. SCOTT, «anti», in *A Greek-English Lexicon*, Clarendon Press, London 1968, 153.

¹¹ Cf ad es.: H.-J. KLAUCK, *Der erste Johannesbrief*, 150-151 (tr. it., *Lettere di Giovanni*, 177-178); J. BEUTLER, *Die Johannesbriefe*, 71-72 (tr. it., *Lettere di Giovanni*, 70-71).

¹² Cf R.E. BROWN, *Epistles*, 338-339 (tr. it., *Lettere*, 469-471); M. LIEU, *I, II, & III John. A Commentary* (= The New Testament Library), Knox Press, Louisville (KY) 2008, 100-101.

¹³ La locuzione «essere da noi» viene ripetuta 2 volte in forma negativa («non sono da noi»), e una terza volta in forma ipotetica (irrealtà): «Se infatti fossero stati da noi, sarebbero rimasti con noi». Cf I. DE LA POTTERIE, *La Vérité dans Saint Jean. Tome II. Le croyant et la vérité* (= AnBib 74), Biblical Institute Press, Rome 1977, vol. II, 593, n. 1; a cui si rifà E. MALATESTA, *Interiority and Covenant. A study of eínai en and ménein en in the First Letter of Saint John* (= AnBib 69), Biblical Institute Press, Rome 1978, 200-202.

<i>a</i>	il <i>chrísma</i>	v. 20
<i>b</i>	«vi ho scritto...»	v. 21
<i>c</i>	il menzognero/anticristo	vv. 22-23
<i>c'</i>	la comunità confessante	vv. 24-25
<i>b'</i>	«vi ho scritto...»	v. 26
<i>a'</i>	il <i>chrísma</i>	v. 27

Agli estremi c'è il riferimento al *chrísma* (*a-a'*). Gli elementi che contraddistinguono queste due parti sono l'insistenza dell'autore sul fatto che l'unzione è stata ricevuta («avete un'unzione»; «l'unzione che avete ricevuto»), ed è strettamente connessa al campo semantico del sapere (*oída* e *didáskō*). A questi viene altresì aggiunto al v. 27 che il *chrísma* rimane nei credenti (*ménei en hymîn*). Nel complesso, si può quindi osservare che il *chrísma* è descritto come ricevuto, permanente, e che insegna / genera sapienza.

Nei vv. 21.26 (*b-b'*), l'autore sottolinea i motivi per cui scrive: in positivo, in ragione della sapienza posseduta mediante il *chrísma* dagli appartenenti alla comunità (v. 21); in negativo, in riferimento a coloro che sono sviati (v. 26).

Il centro dell'argomentazione (*c-c'*) vede approfonditi la figura dell'anticristo, descritto come menzognero, e quella di coloro che appartengono dalla comunità. La contrapposizione è enfatizzata dal *casus pendens* del pronome «voi» (*hymeís*) all'inizio del v. 24¹⁴. La figura dell'anticristo è descritta mediante l'antonimia «negare» / «confessare» (*arnéomai* / *homologéō*) in riferimento alla fede in Cristo. E non solo: l'anticristo, negando il Figlio, nega anche il Padre¹⁵. Di contro, alla comunità credente viene rivolta l'esortazione a custodire ciò che si è udito «dal principio» (v. 24). Alla permanenza di quanto udito nei credenti, corrisponde la loro permanenza nel Figlio e nel Padre: «Se rimane in voi (*en hymîn meínē*) ciò

¹⁴ R. SCHNACKENBURG, *Johannesbriefe*, 139; R.E. BROWN, *Epistles*, 355 (tr. it., *Lettere*, 492); H.-J. KLAUCK, *Der erste Johannesbrief*, 164 (tr. it., *Lettere di Giovanni*, 193); J. BEUTLER, *Die Johannesbriefe*, 74 (tr. it., *Lettere di Giovanni*, 74, n. 476).

¹⁵ L'espressione «avere il Padre» è difficile da interpretare (v. 23). Normalmente la si spiega come un modo per parlare della comunione con Dio. Cf P. BONNARD, *Les Épîtres johanniques* (= CNT Deuxième série 13c), Labor et fides, Genève 1985, 60; H.-J. KLAUCK, *Der erste Johannesbrief*, 162-163 (tr. it., *Lettere di Giovanni*, 190-191); J. BEUTLER, *Die Johannesbriefe*, 73-74 (tr. it., *Lettere di Giovanni*, 73).

che avete udito da principio, anche voi rimanete (*meînete*) nel Figlio e nel Padre» (v. 24b).

Ciò evidenzia un dato interessante: se la figura dell'anticristo è ricondotta a una negazione (non confessione) cristologica, quella della comunità credente è invece caratterizzata dall'interiorizzazione di quanto ascoltato¹⁶, e dal rimanere nel Figlio e nel Padre. O più sinteticamente, secondo il v. 25 la comunità credente è caratterizzata dalla promessa che ha ricevuto: la vita eterna. Illuminante è quanto scrive Prete a tal proposito:

È stato rilevato che in 1Gv 2,25 la vita eterna è promessa per il futuro (*epaggelia*), mentre nel QV essa è già possesso presente (escatologia realizzata); non si tratta di concezioni contrastanti, ma di concezioni che si integrano: la vita eterna è un dono del presente che troverà la sua piena realizzazione nella «risurrezione di vita» (Gv 5,29)¹⁷.

Nel caso della 1Gv, dunque, si tratta di una promessa in corso di realizzazione, in quanto la comunità ha già interiorizzato ciò che ha udito, e continua a interiorizzarlo; e nel contempo, in lei rimangono già il Figlio e il Padre, e continuano a rimanervi. Perciò è già vita eterna¹⁸.

2. Parole sullo Spirito?

Il dibattito sul valore pneumatologico di *chrîsma* ha favorito un approfondimento della ricchezza semantica di questo vocabolo, all'interno della Lettera.

Dopo una precisazione sulla traduzione del termine, si raccoglieranno gli indizi testuali utili a comprendere il patrimonio semantico di *chrîsma*, per poi concludere prendendo una posizione rispetto alla domanda se questo termine sia o no una «parola sullo Spirito».

a. Precisazione sulla traduzione del termine. Poiché normalmente i termini greci con terminazione *-ma* designano il risultato di un'azione o la realtà concreta mediante la quale l'azione avviene, e non l'azione stessa,

¹⁶ Cf E. MALATESTA, *Interiority and Covenant*, 200-202.

¹⁷ B. PRETE, «L'unzione (*chrîsma*) ricevuta dai credenti (1 Giov 2,20-27)», in P.-R. TRAGAN (ed.), *Fede e sacramenti negli Scritti Giovannei. Atti del VI Convegno di teologia sacramentaria* (= StAns 90 = StAns.S 8), Pontificio Ateneo Anselmiano, Roma 1985, 199-234: 203.

¹⁸ Cf ad es.: R. BULTMANN, *Die drei Johannesbriefe*, 65.74-75 (tr. it., *Le lettere di Giovanni*, 46); H.-J. KLAUCK, *Der erste Johannesbrief*, 165-166 (tr. it., *Lettere di Giovanni*, 194).

non pochi autori hanno sollevato la questione se *chrísma* sia qui da tradurre con «unguento / olio per ungere», oppure con «unzione»¹⁹. Sebbene la domanda sia legittima da un punto di vista meramente lessicale, si concorda con coloro che invitano a non sovradeterminare la distinzione tra le due traduzioni, sia perché nel contesto del passo il termine non sembra curarsi di un distinguo tra la materia e l'azione, sia perché anche le ricorrenze del vocabolo nella LXX mostrano un utilizzo non rigido di questo termine²⁰.

b. Primo indizio: il campo semantico del possesso e della ricezione, applicato al chrísma. Rappresentative di questo primo indizio sono le espressioni «avere da» e «ricevere da».

v. 20 e voi avete (*écheté*) un'unzione dal (*apó*) Santo...

v. 27 ... l'unzione che avete ricevuto da (*elábeté apó*) lui [Cristo] rimane in voi...

Mentre il possesso («avere da») è indicato al tempo presente, la ricezione («ricevere da») è all'aoristo, senza un'indicazione di tempo particolare. Il dono del *chrísma* appartiene dunque a un momento precedente alla Lettera; e tuttavia è un dono che permane, dato che al «voi» dei destinatari è riconosciuto un possesso costante di esso²¹.

Più che a «quando» il *chrísma* sia stato dato, l'autore sembra preoccuparsi di «chi» lo abbia donato (*apó* con genitivo) e a chi appartenga (genitivo *autoû* al v. 27). Il testo non ne rende immediata l'identificazione, dato che l'appellativo «Santo» (v. 20) e il genitivo *autoû* (v. 27) potrebbero essere riferiti sia a Dio sia a Gesù.

¹⁹ Cf ad es.: A.E. BROOKE, *A Critical and Exegetical Commentary on the Johannine Epistles* (= ICC), T & T Clark, Edimburgh 1964², 55; W. GRUNDMANN, «chrîō ktl.», in *ThWNT IX*, 518-576: 568 (tr. it. «chrîō ktl.», in *GLNT XV*, 939-1092: 1068); R. SCHNACKENBURG, *Johannesbriefe*, 134, n. 1; I. DE LA POTTERIE, «L'onction du chrétien par la foi», 135 (tr. it. «L'unzione del cristiano con la fede», 157-158); H.-J. KLAUCK, *Der erste Johannesbrief*, 156-158 (tr. it., *Lettere di Giovanni*, 184); J.M. LIEU, *I, II, & III John*, 103.

²⁰ Per la discussione si rimanda a R.E. BROWN, *Epistles*, 341-348 (tr. it., *Lettere*, 475-476); I. DE LA POTTERIE, «L'onction du chrétien par la foi», 135-136 (tr. it. «L'unzione del cristiano con la fede», 155-159); cf J. BEUTLER, *Die Johannesbriefe*, 72-73 (tr. it., *Lettere di Giovanni*, 72); J. PAINTER, *1, 2, and 3 John* (= Sacra Pagina 18), Liturgical Press, Collegeville (MN) 2002, 197.

²¹ Nel NT, «avere da» esprime il risultato di un dono, e il genitivo che segue indica il soggetto donante. Cf 1Cor 6,19; 2Cor 2,3; 1Tm 3,7; 1Gv 4,21.

Se la prima opzione si appoggia sul fatto che – nella letteratura giovannea – Dio viene descritto così altre volte in continuità con la tradizione anticotestamentaria²², la seconda opzione si basa principalmente sui seguenti argomenti: primo, anche in Gv 6,69 si parla di Gesù come «il Santo di Dio», in riferimento al fatto che egli solo ha «parole di vita eterna» (6,68); secondo, il riferimento logico di questo passo è a Cristo (v. 22), in contrapposizione alla menzogna di chi non lo riconosce come tale (gli anticristi); terzo, questo sarebbe altresì avvalorato dal nesso morfologico delle parole *chrísma*, «Cristo» e «anticristo», le quali sono tutte riconducibili alla medesima radice greca (*chris-*)²³. Visti gli argomenti, pare più convincente questa seconda opzione²⁴, anche se occorre ammettere che resta una certa ambiguità. Essa tuttavia non stona all'interno di questo passo, dato che nella sua parte centrale il Padre e il Figlio sono considerati unitamente (vv. 22-24). In ogni caso, si può concludere sottolineando che il *chrísma* viene descritto – due volte su tre – mediante il riferimento alla sua origine divina.

c. Secondo indizio: il campo semantico del «rimanere», applicato al chrísma. Questo secondo indizio chiarisce il primo. Consideriamo l'affermazione di apertura del v. 27: «Il *chrísma* che avete ricevuto rimane in voi»: da qui emerge che l'unzione non è soltanto un oggetto di proprietà, quanto piuttosto il soggetto di una permanenza. È il *chrísma* che rimane nei credenti, e non è semplicemente «posseduto» da essi²⁵.

Questa permanenza attiva dell'unzione viene poi declinata ulteriormente, nei termini di un insegnamento. Sempre al v. 27, infatti, l'autore ripete l'espressione «rimanere in» non più in riferimento al *chrísma*, bensì a riguardo della comunità:

e non avete bisogno che alcuno vi insegni: ma siccome la sua [di Cristo] unzione vi insegna riguardo a ogni cosa – ed è vera e non menzognera – allora rimanete in lui, come vi ha insegnato²⁶.

²² Cf Gv 17,11; Ap 3,7; 4,8; 6,10. Per l'AT, si veda ad es.: Is 6,3; Os 11,9; 2Mac 14,36.

²³ W. GRUNDMANN, «chríō ktl.», 568, n. 501 (tr. it., «chríō ktl.», 1069, n. 501); J.M. LIEU, *I, II, & III John*, 99.

²⁴ Cf E. MALATESTA, *Interiority and Covenant*, 203-204.

²⁵ E. MALATESTA, *Interiority and Covenant*, 221.

²⁶ Tr. it. nostra. La traduzione di questo versetto è assai discussa, e richiede inevitabilmente delle scelte interpretative. Dato che l'argomento sconfinerebbe le finalità di

Il «rimanere» del *chrísma* nella comunità, porta quest'ultima a rimanere a sua volta in Cristo²⁷. Il che lascia intuire che non si tratta di una permanenza inoperosa, ma che anzi è capace di suscitare e alimentare un legame con Gesù Cristo.

Ciò comporta che questo «rimanere» del *chrísma* nei credenti assume una sfumatura relazionale²⁸, capace di esprimere contemporaneamente fedeltà e dinamicità. L'aspetto della fedeltà è comprensibile a partire da uno sguardo complessivo sull'uso di *ménō* nel linguaggio giovanneo²⁹, fortemente contraddistinto dalla metafora della dimora: il «rimanere in» equivale ad «abitare», nel senso proprio di «risiedere in un luogo che è la propria dimora»³⁰. L'aspetto dinamico di questa locuzione è invece descritto mediante il campo semantico dell'insegnamento.

Al v. 27, il punto di vista è piuttosto *genetico*; esso evoca anzitutto i suoi primi *inizi*, l'accoglienza della verità cristiana nel passato (*elábeta ap'autoû*, richiama il momento della conversione, cf v. 24); viene poi indicato il tempo presente della vita cristiana, considerata come una *lunga crescita* nella fede: essa è caratterizzata dalla «permanenza dell'olio dell'unzione» nel cuore del credente (*ménei en hymîn*) e dal ruolo che essa esercita, ossia insegnare interiormente su tutti gli aspetti essenziali della vita cristiana (*didáskei hymâs perì pántōn*); il frutto di questa unzione del *chrísma* è che i credenti dimorano in Cristo: *ménete en autô*³¹.

questo articolo, si rimanda a J. BEUTLER, *Die Johannesbriefe*, 72-73 (tr. it., *Lettere di Giovanni*, 75-76).

²⁷ Grammaticalmente, l'ultimo riferimento pronominale del v. 27 («in lui») potrebbe essere maschile (e quindi riferito a Cristo) o neutro (e quindi riferito all'unzione). In analogia con Gv 8,31 («se rimarrete *nella mia parola*...») e con Gv 15,7 («se rimanete in me e le mie parole rimangono in voi...»), si opta per il maschile. Cf I. DE LA POTTERIE, *La vérité dans Saint Jean. Tome I. Le Christ et la vérité. L'Esprit et la vérité* (= AnBib 73), Biblical Institute Press, Rome 1977, vol. I, 371, n. 120; Id., *Vérité* II, 584-585; ripresi da E. MALATESTA, *Interiority and Covenant*, 225, n. 148.

²⁸ Cf E. MALATESTA, *Interiority and Covenant*, 29-30.

²⁹ Cf ad es.: F. HAUCK, «ménō», in *ThWNT* IV, 578-593: 580-581 (tr. it., «ménō», in *GLNT* VII, 25-66: 30-32).

³⁰ Così R. SIMONE, «abitare», in *Grande dizionario analogico della lingua italiana. Volume I: A-P*, UTET, Torino 2010, 8. Riprendendo Jones, Malatesta definisce il significato «dimorare» di *ménō en* come *presiding metaphor* del linguaggio giovanneo: «The master image that dominates a work and penetrates the lesser imagistic groupings». P.R. JONES, «A Structural Analysis of 1 John», *RExp* 67 (1970) 441-443; cf E. MALATESTA, *Interiority and Covenant*, 29.

³¹ I. DE LA POTTERIE, *Vérité* II, 584 (tr. it. nostra; corsivi dell'autore).

Questa descrizione sintetizza bene tutta la dinamicità del «rimanere» del *chrísma* nella comunità dei credenti: sin dall'inizio, quando viene ricevuto, esso diviene fonte e guida di una crescita in tutti gli aspetti della vita cristiana, il cui frutto è una relazione fedele e dinamica con Cristo stesso.

d. Terzo indizio: il campo semantico «sapienziale», applicato al chrísma. Un ultimo indizio rintracciabile nel testo coinvolge i verbi *oída* («sapere») e *didáskō* («insegnare»), che ricorrono in relazione col *chrísma*.

Il primo verbo è introdotto al v. 20 e prosegue nel versetto successivo³². L'oggetto di questa sapienza è esplicitato al v. 21 come «verità» (*alétheia*), di cui i lettori sono già consapevoli. Il possesso del dono del *chrísma* garantisce dunque a coloro che lo hanno ricevuto un «sapere la verità», che esclude «ogni menzogna» (*pân pseúdos*, v. 21).

Al «sapere» di coloro che hanno ricevuto il *chrísma* si collega specularmente al v. 27 l'azione dell'«insegnare» (*didáskō*). Il verbo ricorre sia al tempo presente sia all'aoristo, tracciando una linea di continuità tra il passato (aoristo *edídaxen*) e il presente (presente *didáskei*). Osservando complessivamente l'impiego di questo verbo, si nota che nella 1Gv esso ricorre solo in questo passo in riferimento al *chrísma*; invece, nel QV è impiegato prevalentemente per Gesù, ma anche per il Padre e per lo Spirito (Paraclito)³³. Dall'insieme di queste ricorrenze, emerge un interessante «intreccio trinitario» legato al campo semantico dell'insegnamento. Esso descrive il rapporto tra Gesù e il Padre, come è spiegato in Gv 8,28, quando Gesù si rivolge ai Giudei rivendicando di non aver fatto nulla da sé stesso, ma di parlare come il Padre gli ha insegnato:

Quando avrete innalzato il figlio dell'uomo, allora conoscerete che Io Sono, e che non faccio nulla da me stesso, ma dico le cose come il Padre mi ha insegnato.

³² Da un punto di vista sintattico, il verbo potrebbe anche esprimere una consapevolezza del fatto che si è ricevuta l'unzione: «E voi avete un *chrísma* dal Santo, e tutti [lo] sapete». I codici Alessandrino ed Efraimita (e altri) cercano di ovviare il problema correggendo *pántes* («tutti») con *pánta* («tutte le cose»). Il che però impoverirebbe il senso del versetto, non rendendo ragione dell'insistenza lessicale sul verbo *oída*. Cf J. PAINTER, *1, 2, and 3 John*, 199.

³³ Gv 6,59; 7,14.28.35; 8,2.20; 18,20 (Gesù); 8,28 (il Padre); 14,26 (il Paraclito). A queste ricorrenze, si deve aggiungere la domanda sarcastica dei Giudei al cieco guarito di Gv 9,34: «Tu sei nato tutto nei peccati, e insegna a noi?!». In Ap, il verbo indica gli insegnamenti idolatrici di Balaam e di Gezabele (2,14.20).

Gesù afferma così che la sua predicazione è nutrita e istruita direttamente dall'insegnamento del Padre. E dato che egli ne è l'unico beneficiario diretto all'interno della letteratura giovannea, non si può considerare l'insegnamento del Padre se non attraverso quello di Gesù stesso³⁴.

Mediante il lessico dell'insegnamento viene anche illustrato il rapporto tra Gesù e lo Spirito (Paraclito). In primo luogo, l'insegnamento dello Spirito promesso in Gv 14,26 è descritto come frutto di un invio: «Lo Spirito Santo, che il Padre *manderà* nel mio nome...». Questo invio è caratterizzato da due aspetti. Il primo è l'interruzione della presenza di Gesù in mezzo ai suoi: infatti, il v. 26 inizia con una sfumatura avversativa, che crea discontinuità tra il tempo in cui Gesù parla con i suoi (v. 25), e quello dell'insegnamento del Paraclito³⁵. Il secondo aspetto riguarda l'invio «nel nome» del Figlio, mediante il quale si descrive un'azione congiunta – seppur distinta – di Padre e Figlio. I due, insieme e in modi distinti, inviano lo Spirito perché insegni. In secondo luogo, è altresì importante considerare unitamente i due verbi che descrivono l'azione del Paraclito³⁶: «insegnare» (*didáskō*) e «ricordare» (*hypominéskō*). Essi tratteggiano una «dinamica memoriale», che è ben più di una memorizzazione di parole dette, in quanto indica la capacità di comprenderle in ciò che si vive, interpretando il proprio vissuto alla luce di esse³⁷. Ne deriva che l'azione di insegnamento dello Spirito non prescinde da quella di Gesù (che poi è quella del Padre); piuttosto essa la illumina, in modo da comprenderla più approfonditamente, e in modo che sia essa stessa illuminante per il presente di colui presso il quale lo Spirito è stato inviato.

Soprattutto questa seconda osservazione sull'interazione dell'insegnamento di Gesù e dello Spirito aiuta per comprendere la continuità d'inse-

³⁴ Il che è perfettamente in linea con la teologia giovannea. Basti pensare al dialogo tra Filippo e Gesù in Gv 14,8-11.

³⁵ Cf I. DE LA POTTERIE, *Vérité* I, 362-363.

³⁶ Cf I. DE LA POTTERIE, *Vérité* I, 369-378.

³⁷ Per uno studio di questa «dinamica memoriale», si rimanda a J. ZUMSTEIN, «La dynamique du souvenir. A propos de la conception johannique du temps», in *La mémoire revisitée. Etudes johanniques* (= Le monde de la Bible 71), Labor et fides, Genève 2017, 485-498: 491. Si veda anche: F. PORSCH, *Pneuma und Wort. Ein exegetischer Beitrag zur Pneumatologie des Johannesevangeliums* (= FTS 16), J. Knecht, Frankfurt a. M. 1974, 271-273; M. THEOBALD, *Herrenworte im Johannesevangelium* (= HBS 34), Herder, Freiburg i. B. 2002, 609-610.

gnamento notata poc'anzi: l'unzione sembra abbia la funzione di tenere uniti i due insegnamenti.

3. *L'opera dello Spirito nella comunità*

L'azione dello Spirito viene illustrata dall'autore mediante il ricorso alla figura del *chrísma*, in riferimento all'ambito comunitario dell'«ultima ora», caratterizzata dalla venuta degli anticristi.

Si tratta di una situazione che rappresenta il vissuto comunitario compreso nel tempo tra la Pasqua di Gesù e la fine dei tempi. In questo tempo certamente la comunità è segnata dalla presenza di coloro che non confessano Gesù Cristo; ma soprattutto, ricorda l'autore, essa è ancor più invitata a vivere e progredire nell'interiorizzazione di ciò che ha udito da principio.

In tutto ciò, l'immagine del *chrísma* non può essere semplicemente sovrapposta allo Spirito, ma aiuta a comprendere la sua opera. Il dono dell'«unzione» ricevuto dai credenti permette infatti di illustrare il principio dinamico (di origine divina) che rimane e opera nei credenti stessi: è il «lavorio» di Spirito e Parola, che insieme conducono alla sapienza della verità, mediante la quale si appartiene alla comunità e si vive la promessa della vita eterna.

L'olio dell'unzione è certamente la Parola di Dio, ma non in quanto sia predicata esteriormente nella comunità, bensì in quanto sia ricevuta nei cuori mediante la fede e vi rimanga attiva *grazie all'opera dello Spirito*. [...] Lo Spirito svolge pertanto una funzione essenziale perché la Parola di Dio sia compresa nella Chiesa. Ma la spiegazione tradizionale trascurava troppo di mostrare il nesso capitale che esiste tra l'insegnamento dello Spirito e la Parola di Gesù³⁸.

II. LO SPIRITO DONATO (1Gv 3,11-24; 4,7-21)

Con questo secondo paragrafo inizia l'analisi dei testi in cui si fa esplicitamente riferimento allo Spirito, mediante il termine *pneûma*.

³⁸ I. DE LA POTTERIE, «L'onction du chrétien par la foi», 141-142 (tr. it. «L'unzione del cristiano con la fede», 165).

1. *L'ambito comunitario: l'amore e l'odio tra fratelli*

L'ambito della vita comunitaria in cui l'autore parla del dono dello Spirito è sempre l'amore reciproco, sia nel passo di 1Gv 3,11-24 sia in quello di 1Gv 4,7-21. La delimitazione di questi due brani è già indicativa della centralità del tema: nel primo caso, i confini della pericope sono marcati dall'inclusione *agapômen allélous* («ci amiamo reciprocamente»); nel secondo caso, invece, l'argomento in questione viene ripetuto all'inizio (v. 7: *agapômen allélous*), a metà del passo (v. 11: «amarci reciprocamente» – *allélous agapân*), e alla fine (v. 21: «ami anche suo fratello» – *agapâ kai tòn adelphòn autoû*).

L'argomento viene sempre sviluppato in concomitanza con l'atteggiamento opposto dell'odio per il fratello, a sua volta descritto con il campo semantico dell'omicidio e della menzogna.

3,15 «chi odia suo fratello (*ho misôn tòn adelphoús autoû*) è un omicida»

4,20 «se uno dice: “Amo Dio” e odia suo fratello (*tòn adelphòn autoû misē*) è un mentitore»

Nel linguaggio giovanneo, «omicidio» e «menzogna» appartengono alla sfera diabolica³⁹, mentre l'amore fraterno è riconducibile all'inabitazione reciproca tra Dio e il credente⁴⁰. Da questo emerge dunque che l'ambito comunitario posto sotto la lente dell'autore in questi passi è l'amore fraterno, che in negativo è da opporre alla dinamica diabolica dell'odio tra fratelli, e in positivo è da ricondurre al rapporto tra Dio e il credente. L'argomento viene affrontato nei due brani con sfumature differenti.

a. *L'amore fraterno in 3,11-24*. L'autore inizia con una domanda retorica (vv. 16-17):

¹⁶In questo abbiamo conosciuto l'amore: egli [Gesù] ha offerto la sua vita per noi; anche noi dobbiamo offrire le [nostre] vite per i fratelli. ¹⁷Se uno avesse

³⁹ Cf Gv 8,44. Sebbene in questo passo l'accento non sia posto sull'amore fraterno, ma sulla relazione filiale di Gesù con il Padre, vi sono elementi di forte corrispondenza tra questi passi. Uno tra tutti è il termine «omicida» (*anthrōpōktónos*), assai raro e quindi facilmente rintracciabile e associabile in questi testi. Si veda anche 1Gv 3,11-12. Cf ad es.: J. BEUTLER, *Die Johannesbriefe*, 95 (tr. it., *Lettere di Giovanni*, 93); J.M. LIEU, *I, II, & III John*, 148.

⁴⁰ Cf E. MALATESTA, *Interiority and Covenant*, 276.

la vita del mondo e vedesse il suo fratello che ha bisogno, e chiudesse le proprie viscere a lui, come potrebbe rimanere in lui l'amore di Dio?

Viene anzitutto creata una continuità tra l'offerta di vita compiuta da Gesù e quella a cui sono chiamati i credenti (v. 16). Nel v. 17, questa vita offerta per i fratelli trova poi un'applicazione concreta in riferimento al «fratello che ha bisogno»: offrire la vita è descritto come non chiudere le viscere a questo fratello⁴¹. Il che significa indirettamente anche che, nella compagine comunitaria, è ammissibile che vi sia chi dispone di sostanze e possibilità, e chi invece ha delle necessità⁴². Nella fase finale della domanda retorica è infine introdotto il tema della permanenza dell'amore di Dio nel credente: se non c'è amore per il fratello, come può rimanere l'amore di Dio?

La parte centrale dell'argomentazione (vv. 18-22) spiega il significato di questo «rimanere» dell'amore di Dio nel credente, giungendo ultimamente a descriverlo nei termini di osservanza dei comandamenti (v. 22). La sintesi dei quali è resa esplicita nel v. 23: «Che crediamo nel nome del figlio suo Gesù Cristo, e ci amiamo reciprocamente, come [Dio]⁴³ ci ha comandato». Pertanto, la permanenza dell'amore di Dio nel credente viene descritta nei termini di una custodia inscindibile di fede in Gesù e amore fraterno. E di più: il v. 24a chiarisce anche che quest'osservanza non è una sottomissione, bensì un'inabitazione reciproca che coinvolge Dio e il credente («chi osserva i suoi comandamenti rimane in Dio e Dio in lui»)⁴⁴.

Il passo si conclude al v. 24b con l'indicazione dello «Spirito dato», come colui dal quale si può riconoscere questa permanenza di Dio.

⁴¹ Allusione a Dt 15,7-11. Cf ad es.: R. SCHNACKENBURG, *Johannesbriefe*, 178, n. 1; R.E. BROWN, *Epistles*, 474 (tr. it., *Lettere*, 649); H.-J. KLAUCK, *Der erste Johannesbrief*, 212-213 (tr. it., *Lettere di Giovanni*, 244); J. BEUTLER, *Die Johannesbriefe*, 96 (tr. it., *Lettere di Giovanni*, 94); J.M. LIEU, *I, II, & III John*, 151.

⁴² Rispetto alla possibilità che i vv. 16-17 siano un'argomentazione *a maiore ad minus*, a ragione Brown preferisce interpretare questi versetti in modo che, da un'asserzione di sapienza generale, l'autore possa poi pronunciarsi su una concreta situazione storica della comunità (R.E. BROWN, *Epistles*, 474-476 [tr. it., *Lettere*, 648-650]). Il testo non rilascia indizi ulteriori: il che avvalora l'ipotesi che chi legge o ascolta, capisce bene a cosa ci si stia riferendo.

⁴³ Dal momento che si parla del «figlio suo Gesù Cristo», si deve concludere che il soggetto logico sia sempre Dio Padre.

⁴⁴ Cf ad es.: R.E. BROWN, *Epistles*, 482-483 (tr. it., *Lettere*, 659-660); E. MALATESTA, *Interiority and Covenant*, 274; J. BEUTLER, *Die Johannesbriefe*, 99 (tr. it., *Lettere di Giovanni*, 96-97); J. PAINTER, *I, 2, and 3 John*, 252.

b. L'amore fraterno in 4,7-21. Nella prima parte del passo (vv. 7-10), l'autore fonda l'esortazione all'amore reciproco sull'amore che è da Dio, e che è Dio stesso. Diversamente da 3,11-24, l'argomentazione non inizia in termini antitetici (amore fraterno / odio fraterno), bensì con un'attenzione di carattere più teologico (il fondamento teologico dell'amore fraterno).

I vv. 11-16 costituiscono lo svolgimento dell'argomentazione, che può essere interpretata seguendo la disposizione concentrica dei temi man mano presentati⁴⁵:

<i>a</i>	v. 11	cornice iniziale
<i>b</i>	v. 12a	vedere
<i>c</i>	v. 12b	reciprocità
<i>c'</i>	v. 13	reciprocità
<i>b'</i>	vv. 14-15	vedere
<i>a'</i>	v. 16	cornice finale

Le cornici iniziale e finale riprendono sinteticamente l'argomento del legame di fede con l'amore di Dio (*a-a'*). Muovendosi verso l'interno s'incontra poi il tema del vedere (*b-b'*), che al v. 12a è presentato in forma negativa («Dio, nessuno [lo] ha mai visto»), mentre ai vv. 14-15 è affrontato positivamente in riferimento a Gesù («e noi lo abbiamo visto...»). Al centro (*c-c'*) si trovano due affermazioni di reciprocità, ossia l'amore reciproco tra fratelli (v. 12b) e l'inabitazione reciproca tra Dio e «noi» (v. 13). Due aspetti di quest'argomentazione meritano una sottolineatura particolare.

- *La conoscenza di Dio-amore avviene mediante la testimonianza e la confessione di Gesù come inviato del Padre e come Figlio di Dio (b-b').* In questo modo, l'amore reciproco viene fondato su una conoscenza di Dio necessariamente cristologica, ossia fondata sulla conoscenza, testimonianza e confessione di Gesù Cristo.
- *La reciprocità tra Dio e credente è inscindibile dalla reciprocità tra fratelli (c-c').* Il v. 12 si apre con l'affermazione dell'invisibilità di Dio, cui fa seguito una frase ipotetica del terzo tipo: «Se eventualmente ci amiamo reciprocamente, Dio certamente rimane in noi e il suo amore è perfetto in noi». L'eventualità della condizione sta

⁴⁵ Sull'unità di questi versetti si veda ad es.: R. SCHNACKENBURG, *Johannesbriefe*, 214-219; R.E. BROWN, *Epistles*, 553-560 (tr. it., *Lettere*, 754-763).

nell'amore reciproco, non in quello di Dio per noi. Il v. 13 evita però di concludere che tutto allora dipende dalla presenza o meno dell'amore reciproco: è infatti il dono dello Spirito («ci ha dato il suo Spirito») che rende possibile l'inabitazione, e quindi la perfezione del suo amore nei credenti. Non solamente l'amore fraterno⁴⁶.

Nell'ultima parte del passo (vv. 17-19) viene spiegato in altro modo quanto in 3,11-24 era solo accennato, laddove si escludeva che l'osservanza del comandamento di Dio non comportasse una sottomissione, ma un'inabitazione. Riprendendo il lessico della perfezione di 4,12, si esclude qui l'atteggiamento del timore (*phóbos*), il quale alimenta solo la paura della punizione (*kólasis*), e non l'amore⁴⁷.

2. Le parole sullo Spirito

Questi sono gli unici due passi della Lettera in cui l'autore parla dello «Spirito dato», ricorrendo peraltro a due formulazioni tra loro simili:

- 3,24 in questo riconosciamo che [Dio] rimane in noi:
dallo Spirito, che ci ha dato (*ek tou pneumatou hou hēmin edōken*)
- 4,13 in questo riconosciamo che rimaniamo in lui [Dio] ed egli in noi:
ci ha dato del suo Spirito (*ek tou pneumatou autoū dedōken hēmin*)

⁴⁶ Così anche J. BEUTLER, *Die Johannesbriefe*, 111 (tr. it., *Lettere di Giovanni*, 107-108). L'autore prende le distanze da R. BULTMANN, *Die drei Johannesbriefe*, 73-74 (tr. it., *Le lettere di Giovanni*, 116-117)

⁴⁷ Brown propone di leggere il v. 18 in forma poetica, accostando il primo con il terzo stico del versetto («nell'amore non c'è timore... ma l'amore perfetto caccia via il timore»), e il secondo con il quarto («poiché il timore possiede la punizione... perciò colui che ha timore non è perfetto nell'amore»). Emerge così un'immagine dell'amore perfetto, libero («caccia via») dal timore; il quale è a sua volta invece punizione («possiede la punizione»), perché impedisce all'amore di essere perfetto. Cf R.E. BROWN, *Epistles*, 765, n. 58 (tr. it., *Lettere*, 561, n. 58).

A donare lo Spirito è Dio⁴⁸, mentre coloro che ricevono questo dono sono sempre designati con il «noi» che coinvolge destinatari e autore della Lettera⁴⁹.

Ambedue le due ricorrenze del dono dello *pneûma* sono altresì introdotte da un'espressione di conoscenza tipica di 1Gv⁵⁰, mediante la quale è indicato l'oggetto e il criterio di tale conoscenza.

	3,24b	4,13
oggetto conoscenza	[Dio] rimane in noi	rimaniamo in lui [Dio] ed egli in noi
criterio conoscenza	dallo (<i>ek</i>) Spirito che ci ha dato	che ci ha dato del suo Spirito

L'oggetto della conoscenza è sempre caratterizzato dal campo semantico del rimanere (*ménō en*), con una differenza: se in 3,24b si accenna solo all'inabitazione di Dio in «noi», invece in 4,13 si parla di una reciproca permanenza tra Dio e «noi». Questa differenza non dev'essere tuttavia sovradeterminata, in quanto il tema dell'inabitazione è sempre accompagnato da una sfumatura di reciprocità in entrambi i contesti (cf 3,24a).

Si riscontra una corrispondenza anche tra i criteri della conoscenza. In entrambi i casi si fa riferimento allo Spirito, sempre caratterizzato dal campo semantico del dono (*dídōmi*). Anche in questo caso vi sono delle differenze da sottolineare, ma senza enfasi eccessive.

Da un lato, nella formulazione di 3,24 l'espressione «dallo Spirito» è collocata in posizione forte, come causa/origine necessaria per riconoscere il rimanere di Dio in noi. L'accento al dono è qui introdotto nella parte finale del versetto con il pronome relativo *houî*, che potrebbe essere inter-

⁴⁸ Sia in 3,24b sia in 4,13 il soggetto non è esplicitato. Tuttavia, nel primo caso il riferimento alla terza persona singolare è invariabilmente riferito a Dio dal v. 21. Similmente, l'antecedente dei riferimenti in terza persona singolare in 4,12-13 si trova nell'affermazione: «Dio rimane in noi» (v. 12). Si veda ad es.: R. SCHNACKENBURG, *Johannesbriefe*, 186.216; A.E. BROOKE, *Johannine Epistles*, 105-106; R. BULTMANN, *Die drei Johannesbriefe*, 65.74-75 (tr. it., *Le lettere di Giovanni*, 102-103.118); E. MALATESTA, *Interiority and Covenant*, 273; R.E. BROWN, *Epistles*, 465 (tr. it., *Lettere*, 636).

⁴⁹ Su «noi» nella 1Gv si veda: R.E. BROWN, *Epistles*, 158-161 (tr. it., *Lettere*, 230-234); H.-J. KLAUCK, *Der erste Johannesbrief*, 257-258 (tr. it., *Lettere di Giovanni*, 292).

⁵⁰ Gv 2,3.5; 3,19.24; 4,13; 5,2; cf Gv 13,35; 1Gv 3,16; 4,2. Sull'uso di questa costruzione si veda: R.E. BROWN, *Epistles*, 248-249 (tr. it., *Lettere*, 351-353).

pretato sia come genitivo partitivo («... dallo Spirito, *del quale* ha dato a noi») ⁵¹, sia come attrazione del relativo precedente *ek tou pneumatos* («... dallo Spirito, *che* ci ha dato»). Se fosse partitivo sottolineerebbe che lo Spirito è dato, ma non «ceduto» completamente alla comunità credente, e pertanto rimane «di Dio». Se invece il pronome fosse un'attrazione del relativo, si limiterebbe a descrivere lo Spirito come dono di Dio ⁵².

Dall'altro lato, la costruzione di 4,13 appare meno ambigua. Dato che nel greco neotestamentario il genitivo partitivo è ampiamente sostituito dalla perifrasi con *ek* e genitivo, non vi sono particolari problemi a tradurre questa locuzione con: «... ci ha dato *del suo Spirito*» ⁵³. In tal modo, nel complesso del versetto la sfumatura partitiva assumerebbe il senso di una compartecipazione (rimaniamo in Dio ed egli in noi *proprio perché* lui ha condiviso con noi il suo Spirito) ⁵⁴.

La differenza non è da sovradeterminare per il fatto che anche in 3,24 la sfumatura partitiva non è esclusa, ma solo ambigua. Tutt'al più, si potrebbe osservare che laddove è esplicitata più chiaramente la reciprocità, l'autore precisa anche maggiormente l'elemento partitivo. Dal momento

⁵¹ Cf F. BLASS - A. DEBRUNNER - F. REHKOPF, *Grammatik des neutest. Griechisch*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1976, § 164 (tr. it., *Grammatica del greco del Nuovo Testamento* [= S.GLNT 3], Paideia, Brescia 1982, § 164). Tra i sostenitori di questa interpretazione, si veda: M. VELLANICKAL, *Divine Sonship*, 194; R.E. BROWN, *Epistles*, 465-466 (tr. it., *Lettere*, 637).

⁵² Cf F. BLASS - A. DEBRUNNER - F. REHKOPF, *Grammatik*, § 294 (tr. it., *Grammatica*, § 294). Così interpreta anche la traduzione latina della Vulgata: «De Spiritu quem dedit nobis». Si pronunciano in questa direzione: R. SCHNACKENBURG, *Johannesbriefe*, 186, n. 2; e più cautamente J. PAINTER, *1, 2, and 3 John*, 247.272.

⁵³ Cf F. BLASS - A. DEBRUNNER - F. REHKOPF, *Grammatik*, § 164 (tr. it., *Grammatica*, § 164). In questo caso, si riscontra una sostanziale concordia tra gli autori citati nelle precedenti note: R. SCHNACKENBURG, *Johannesbriefe*, 216, n. 2; R.E. BROWN, *Epistles*, 522 (tr. it., *Lettere*, 712); P. BONNARD, *Épîtres*, 95; H.-J. KLAUCK, *Der erste Johannesbrief*, 256 (tr. it., *Lettere di Giovanni*, 291); ripreso anche in K. SCHOLTISSEK, *In ihm Sein und Bleiben. Die Sprache der Immanenz in den johanneischen Schriften* (= HBS 21), Herder, Freiburg i. B. 2000, 355, n. 405; J. PAINTER, *1, 2, and 3 John*, 272; J.M. LIEU, *I, II, & III John*, 186.

⁵⁴ Il valore partitivo non indica che i credenti ricevono solo una quantità parziale dello Spirito di Dio, o solo alcuni degli «spiriti divini» (così sembra J.M. LIEU, *I, II, & III John*, 186-187). Piuttosto, questo partitivo va inteso nel senso che lo Spirito è e resta sempre proprio di Dio, e in quanto tale è compartecipato al credente (cf E. MALATESTA, *Interiority and Covenant*, 275.; H.-J. KLAUCK, *Der erste Johannesbrief*, 256-257 [tr. it., *Lettere di Giovanni*, 291]).

però che in entrambi i contesti si affronta la reciproca inabitazione tra Dio e credente, il dato assume in peso relativo.

3. *L'opera dello Spirito nella comunità*

Considerando l'ambito dell'amore fraterno, in contrapposizione all'odio tra fratelli, l'autore indica lo Spirito come «criterio» per riconoscere il rimanere di Dio nella comunità, e viceversa.

Con ciò egli sottolinea che l'amore reciproco non è solo frutto di una buona disposizione dei credenti, ma è radicato e ricondotto al rapporto di amore tra loro e Dio, configurato mediante i campi semantici del comandamento e del confessare Gesù Cristo.

E qui lo Spirito è descritto come «dato». Il dono dello Spirito è ciò che concretizza questo legame tra Dio e i credenti, rendendo possibile quindi anche l'amore fraterno. Poiché Dio rende partecipi i membri della comunità del suo Spirito, costoro possono a loro volta amarsi reciprocamente.

III. LO SPIRITO RICONOSCIUTO (1Gv 4,1-6)

Di tutti quelli presi in considerazione, questo è il passo più circoscritto, e si trova a cavallo tra i due brani studiati nel paragrafo precedente (§ II)⁵⁵.

1. *L'ambito comunitario: il discernimento di ciò che è da Dio e i falsi profeti*

L'ambito comunitario considerato in questo passo è descritto dalla doppia ammonizione (negativa/positiva), con cui viene dichiarato l'obiettivo e il motivo di ciò che l'autore sta per scrivere⁵⁶.

⁵⁵ La delimitazione del passo è favorita dalle ricorrenze di *pneûma* senza il significato pneumatologico (vv. 1.2.3.6), presenti solo qui. Che non si tratti di Spirito Santo è abbastanza evidente: nel v. 1 questi riferimenti sono al plurale (*pantì pneûmati* e *tà pneûmata*); nei vv. 2-3 essi ricorrono in una forma distributiva (*pân pneûma*); al v. 6 sono contrapposti lo spirito della verità e quello dell'errore (se si attribuisse un valore pneumatologico a «lo spirito della verità», occorrerebbe riconoscere una pari entità anche a «lo spirito dell'errore»).

⁵⁶ Cf E. MALATESTA, *Interiority and Covenant*, 284.

ammonizione: non credete a ogni spirito, ma mettete alla prova gli spiriti
obiettivo: se sono da Dio
motivo: perché molti falsi profeti sono venuti nel mondo

L'esordio dell'ammonizione è generico, per cui non è chiaro se qui si voglia contrastare una fede verso «spiriti» altri, o più semplicemente un «fidarsi» privo di connotazione religiosa⁵⁷. In ogni caso, l'attenzione sembra posta maggiormente sull'invito seguente a «esaminare» questi spiriti⁵⁸. L'obiettivo di questo discernimento è riconoscerne l'origine e l'appartenenza, cioè se sono «da Dio».

Il motivo per cui l'autore scrive questo è la presenza di «falsi profeti» all'interno della comunità. Il verbo al perfetto indica che sono già presenti, e che se ne vedono anche gli effetti. L'appellativo *pseudoprophêtai* ricorre solo qui nella Lettera ed è abbinato agli «anticristi» (cf 4,3).

Lo sviluppo del tema nei vv. 2-6, si apre con la dichiarazione sullo «Spirito di Dio», che è indicato come oggetto di un verbo di conoscenza (*ginôskō*)⁵⁹. Il mezzo indicato per questa conoscenza è fornito mediante l'antitesi ai vv. 2b-3a⁶⁰:

⁵⁷ Cf ad es.: R. SCHNACKENBURG, *Die Johannesbriefe*, 196; A.E. BROOKE, *Johannine*, 107; R. BULTMANN, *Die drei Johannesbriefe*, 66 (tr. it., *Le lettere di Giovanni*, 105); R.E. BROWN, *Epistles*, 485-486 (tr. it., *Lettere*, 664); J. BEUTLER, *Die Johannesbriefe*, 101-102 (tr. it., *Lettere di Giovanni*, 99).

⁵⁸ Diversi autori sono prudenti nel rinvenire una corrispondenza con l'uso paolino di *dokimázō*. Infatti, esso viene impiegato per il discernimento dei carismi, tutti provenienti dallo Spirito (1Cor 12,10), o comunque non è collegato espressamente a spiriti erronei (1Ts 5,21). Cf ad es.: BULTMANN, *Die drei Johannesbriefe*, 67 (tr. it., *Le lettere di Giovanni*, 106); R.E. BROWN, *Epistles*, 489-490 (tr. it., *Lettere*, 668).

⁵⁹ Cf *infra*, § III.2.b.

⁶⁰ Malatesta sottolinea come lo sviluppo dell'argomentazione ai vv. 2-6 sia circoscritto da due locuzioni apparentemente simili, ma introdotte da preposizioni differenti, che modificano la loro funzione nel passo: se al v. 2 *en tou̱tō ginōskete* indica un mezzo di conoscenza (*means of knowledge*), al v. 6 *ek tou̱tō ginōskomen* mostra una fonte di conoscenza. Cf E. MALATESTA, *Interiority and Covenant*, 284.

v. 2b	confessione	v. 3a
ogni spirito che confessa	<i>soggetto</i>	ogni spirito che non confessa
Gesù Cristo venuto nella carne	<i>oggetto</i>	Gesù
è da Dio	<i>conclusione</i>	non è da Dio

Il criterio della conoscenza dello Spirito è la confessione dell'incarnazione di Gesù Cristo. Il riferimento alla venuta di Gesù «nella carne» (*en sarki*) ritorna con una certa frequenza nelle lettere giovanee, il che porta a pensare che nella comunità giovannea vi siano alcuni che non confessano l'incarnazione. Riguardo a costoro, senza mezzi termini, l'autore dichiara che non sono da Dio, ossia non appartengono a lui, e quindi nemmeno alla comunità.

Questa antitesi non è però consegnata come un criterio neutro di conoscenza dello Spirito. Il prosieguo dell'argomentazione nei vv. 4-5, fino alla conclusione al v. 6, illustra infatti i risvolti concreti dell'«essere da Dio», per mezzo dei quali conoscere (o meglio, forse, riconoscere) lo Spirito. Sinteticamente, se ne possono individuare due.

a. *La vittoria* (*nenikékate*, v. 4)⁶¹. La chiave di lettura di questa vittoria si trova nel seguito del versetto: «Perché colui che è in voi è più grande di colui che è nel mondo». La vittoria dei credenti è quindi ricondotta alla grandezza di Dio⁶². Questa considerazione può far luce sull'uso del tempo perfetto del verbo «vincere»: in quanto appartenente alla grandezza di Dio, la vittoria è *già* avvenuta, e i suoi effetti permangono nel presente della comunità; anche se questo non significa che siano cessate le ostilità interne a essa⁶³.

b. *L'ascolto* (v. 6)⁶⁴. Un secondo criterio per riconoscere chi è da Dio è dato dall'ascolto. Questo viene pertanto indicato come criterio di appartenenza. Beninteso: l'autore non sostiene che l'ascolto della comunità (torna qui il riferimento alla prima persona plurale) è condizione per appartenere

⁶¹ «Voi siete da Dio, figlioli, e li [i falsi profeti] avete vinti, perché colui che è in voi è più grande di colui che è nel mondo».

⁶² Si veda anche la fine di 1Gv 3. Cf E. MALATESTA, *Interiority and Covenant*, 287-289.

⁶³ Cf J.M. LIEU, *I, II, & III John*, 171-172.

⁶⁴ «Noi siamo da Dio: chi conosce Dio ascolta noi; chi non è da Dio non ascolta noi. Da questo riconosciamo lo spirito della verità e lo spirito dell'errore».

a Dio; egli piuttosto afferma che questo ascolto ne è il frutto. Se si appartiene a Dio, si ascolta la comunità dei credenti⁶⁵.

2. Le parole sullo Spirito

Si possono individuare due parole che caratterizzano direttamente lo Spirito: la prima è il genitivo *toû theou* («di Dio»), la seconda è il verbo *ginôskō*.

a. Lo Spirito «di Dio». Nel complesso della 1Gv, la locuzione «di Dio» viene spesso connessa a qualità divine (amore, testimonianza, volontà)⁶⁶ e alla parola di lui (2,14)⁶⁷, anche se il maggior numero di ricorrenze è collegato al Figlio (*ho huiôs toû theou*)⁶⁸. È invece impiegata in riferimento allo Spirito solo qui e in 4,13⁶⁹. Ne deriva che il sintagma *toû theou* indica in 1Gv prevalentemente ciò che è interno alla realtà stessa di Dio, ossia le sue «qualità» o «azioni» (amore, testimonianza e volontà), oppure le sue relazioni (con il Figlio e lo Spirito). Ampliando lo sguardo alla letteratura giovannea⁷⁰, si incontra poi un'interessante corrispondenza con i «sette spiriti di Dio» (Ap 3,1; 4,5; 5,6). Il collegamento sembra ammissibile, oltre che interessante, dato che

l'espressione [«i sette spiriti»] fa pensare allo Spirito, ma visto negli aspetti che assume quando, nel contesto dell'influsso attivo che Dio esercita sulla storia, giunge in contatto con gli uomini e agisce secondo una qualche tota-

⁶⁵ Così anche ad es.: R. BULTMANN, *Die drei Johannesbriefe*, 69 (tr. it., *Le lettere di Giovanni*, 109); R.E. BROWN, *Epistles*, 508-509 (tr. it., *Lettere*, 694).

⁶⁶ Rispettivamente: 2,5; 3,17; 4,9; 5,3 (*he agápē*); 5,9bis (*he martyria*); 2,17 (*tò thélēma*).

⁶⁷ «Ho scritto a voi, figlioli, perché siete forti e la parola di Dio rimane in voi e avete vinto il maligno».

⁶⁸ Cf 1Gv 3,8; 4,15; 5,5.10.12.13.20. Due volte è riferita ai credenti, chiamati «figlio di Dio» (3,10; 5,2).

⁶⁹ Per sé, in 4,13 non si trova il sintagma *toû theou*, ma solo il pronome *autoû*. Tuttavia, i riferimenti pronominali in terza persona singolare di questo versetto sono tutti riferiti a Dio, come precedentemente mostrato (cf *supra*, § II).

⁷⁰ Si deve almeno segnalare che, in ambito neotestamentario, il sintagma *tò pneûma toû theou* ha una maggior concentrazione in 1Cor (2,11.14; 3,16; 6,11). Il confronto tra 1Cor e 1Gv ha già mostrato una certa fecondità nella storia della ricerca, e pertanto sarebbe ragionevole studiare un eventuale rapporto tra i due usi di questa locuzione. Le circostanze, però, costringono a rimandare l'indagine a un altro futuro eventuale articolo.

lità. Si riferisce all'azione multipla di dono dello Spirito nei riguardi degli uomini⁷¹.

Questo permetterebbe di riconoscere nel titolo «Spirito di Dio» persino un rimando alla funzione dello Spirito nella storia, e alla sua azione concreta all'interno di essa⁷².

b. «Conoscere» lo Spirito di Dio. Due indizi possono aiutare a precisare questa ricorrenza del verbo *ginóskō*: anzitutto, questa è l'unica ricorrenza nella Lettera che ha lo Spirito come oggetto diretto; inoltre, questa è l'unica volta in cui il verbo ricorre alla seconda persona plurale, all'interno delle espressioni di conoscenza introdotte da «in questo» (*en toutō*)⁷³. Quasi rompendo uno schema fraseologico consolidato, l'autore si «stacca» dal «noi» della comunità per offrirle un'indicazione autorevole, prova ne è che l'«io» autoriale torna a unirsi al gruppo del «voi» appena terminata questa comunicazione (v. 6)⁷⁴.

3. L'opera dello Spirito nella comunità

In un contesto segnato dal rischio di una confusione all'interno della comunità, a causa della presenza di «falsi profeti», l'autore non si limita a contrastare le dottrine erranee, ma si espone autorevolmente per aiutare la comunità a discernere ciò che «è da Dio».

Questo discernimento è da lui indicato come riconoscere lo Spirito di Dio. Di per sé, non sono qui indicate azioni concrete dello Spirito nella comunità. Tuttavia, è particolarmente significativo che il gesto autorevole dell'autore in difesa della comunità, insidiata dalla confusione dei falsi profeti, non si limiti a dei correttivi dottrinali, ma solleciti i credenti a riconoscere lo Spirito che agisce nella storia.

⁷¹ U. VANNI - L. PEDROLI (edd.), *Apocalisse di Giovanni*, (= Commenti e studi biblici), Cittadella, Assisi 2018, vol. II, 54.

⁷² U. VANNI - L. PEDROLI (edd.), *Apocalisse di Giovanni*, 153-154.

⁷³ Normalmente ricorrono alla prima persona plurale. Tanto che la lezione originale del Sinaitico e pochi altri uniformano anche il caso di 4,2 a tutti gli altri (1Gv 2,3.5; 3,16.19.24; 4,13; 5,2). Cf R.E. BROWN, *Epistles*, 248-249 (tr. it., *Lettere*, 352-353).

⁷⁴ Accade altre volte, nel QV. Emblematici sono Gv 19,35 e Gv 21,24.

IV. LO SPIRITO DÀ TESTIMONIANZA (Gv 5,1-13)

Il riferimento finale allo Spirito all'interno della Lettera si trova nell'ultima sezione maggiore dell'opera (5,1-13).

1. L'ambito comunitario: la fede in Gesù Cristo

L'ambito comunitario posto al centro dell'attenzione è la fede in Gesù Cristo, Figlio di Dio, come evidenzia l'inclusione dei vv. 1.13⁷⁵:

- v. 1a chiunque crede che Gesù è il Cristo...
 v. 13b ... che credete nel nome del figlio di Dio

Una prima tappa dell'argomentazione sono i vv. 1-5, che illustrano più distesamente il tema della fede in Gesù, attraverso il campo semantico della generazione (v. 1), dell'amore verso / da Dio (v. 2), dell'osservanza dei suoi comandamenti (v. 3), e della vittoria del mondo (v. 4). L'intreccio di vittoria del mondo e fede viene ribadito in forma interrogativa anche al v. 5, ribadendo il concetto: vincere il mondo significa credere in Gesù, Figlio di Dio⁷⁶.

Terminata questa prima parte, l'autore passa a indicare ciò che dà testimonianza a Gesù Cristo (vv. 6-8), descrivendo anzitutto la venuta di Gesù (v. 6ab), mediante gli elementi di acqua e sangue:

- v. 6a costui è colui che è venuto con acqua e sangue, Gesù Cristo
 v. 6b non con acqua soltanto, ma con l'acqua e il sangue

Nel v. 6a, «acqua» e «sangue» sono presentati insieme, collegati a una sola preposizione (*diá*), e privi di articolo; invece, nel v. 6b i due elementi sono ripresi sempre in modo congiunto, ma ciascuno con la propria preposizione (*en*) e il proprio articolo⁷⁷. Sebbene il confronto tra le formula-

⁷⁵ Cf E. MALATESTA, *Interiority and Covenant*, 310, del quale si segue la proposta di composizione generale del passo (*ivi*, 310-311).

⁷⁶ Cf 1Gv 4,4; Gv 16,33.

⁷⁷ Sull'alternanza delle preposizioni *diá* ed *en* si veda: A.E. BROOKE, *Johannine Epistles*, 135; R.E. BROWN, *Epistles*, 573-574 (tr. it., *Lettere*, 781); H.-J. KLAUCK, *Der erste Johannesbrief*, 293 (tr. it., *Lettere di Giovanni*, 330-331).

zioni potrebbe indurre a considerare separatamente i due⁷⁸, sembra più appropriato dare valore all'effetto retorico complessivo di questa prima parte di versetto. Esso è infatti interpretabile come una *correctio*, il cui intento pare proprio quello di sottolineare l'inseparabilità dei due elementi⁷⁹: l'acqua implica necessariamente la considerazione di acqua e sangue, insieme.

Il versetto si conclude con la descrizione dello Spirito come testimone: «E lo Spirito è colui che dà testimonianza, perché lo Spirito è verità» (v. 6c). Se «il Cristo da credere» è venuto nell'acqua e nel sangue, il testimone di costui è lo Spirito. Questa designazione viene ripresa anche nei vv. 7-8, anche se con una differenza: lo Spirito, infatti, non è più descritto come il testimone di Gesù *venuto in* acqua e sangue, ma come il testimone *insieme all'acqua e il sangue*.

Mediante un paragone (testimonianza umana/divina), il v. 9 rilancia il campo semantico testimoniale, mettendo a tema il valore della testimonianza di Dio, poi sviluppata nei vv. 10-12:

<i>a</i>	antitesi sulla testimonianza	v. 10
<i>b</i>	testimonianza di Dio e dono della vita eterna	v. 11
<i>a'</i>	antitesi sulla vita eterna	v. 12

Lo schema evidenzia come il v. 11 intrecci i due ingredienti del discorso, ossia la testimonianza di Dio e il dono della vita eterna, sempre in riferimento al tema principale del passo (la fede in Cristo). In questi versetti viene dunque proposta una sintesi di cosa sia «credere»: da un lato, è «interiorizzare» la testimonianza che Dio dà riguardo al Figlio⁸⁰; dall'altro lato, essa corrisponde ad «avere il Figlio»⁸¹, il quale ha in sé la vita.

⁷⁸ È di questo avviso, ad es., A.E. BROOKE, *Johannine Epistles*, 135. Solleva invece qualche dubbio su quest'interpretazione R.E. BROWN, *Epistles*, 573-574 (tr. it., *Lettere*, 782).

⁷⁹ Cf H.-J. KLAUCK, *Der erste Johannesbrief*, 295-296 (tr. it., *Lettere di Giovanni*, 333); C.R. KOESTER, *Symbolism in the Fourth Gospel. Meaning, Mystery, Community*, Fortress Press, Minneapolis (MN) 2003², 200-204.

⁸⁰ Cf R. SCHNACKENBURG, *Johannesbriefe*, 237; ripreso da J. BEUTLER, *Die Johannesbriefe*, 124 (tr. it., *Lettere di Giovanni*, 120, n. 738).

⁸¹ Cf 1Gv 2,23, dove si parla dell'«avere il Padre», che è inscindibile dal professare la fede nel Figlio. Le espressioni «avere il Padre» e «avere il Figlio», appartengono al campo semantico della fede. Così J. BEUTLER, *Die Johannesbriefe*, 124 (tr. it., *Lettere di Giovanni*, 120, n. 741).

2. Le parole sullo Spirito

Nel passo, la prima espressione sullo Spirito è al v. 6c. Si tratta di due proposizioni nominali, la seconda delle quali motiva la prima: l'«essere verità» dello Spirito è *il motivo* della sua identità testimoniale⁸². L'identificazione dello Spirito come testimone e come verità rimanda inevitabilmente alle parole sullo «Spirito della verità» di Gv 14–16⁸³. A caratterizzare lo Spirito in questi capitoli del QV è anzitutto il suo *invio* sulla comunità dei discepoli, promesso per il tempo successivo al ritorno al Padre di Gesù (cf 14,17; 15,26; 16,13). Inoltre, lo Spirito *permane* in/presso i discepoli, che lo ricevono e lo riconoscono (Gv 14,17). Egli dà altresì *testimonianza* riguardo a Gesù, ed essa nutre e sostiene quella dei discepoli (cf 15,26-27). Infine, lo Spirito *guida* i discepoli nella verità tutta, facendosi «maestro di memoria» di quanto ha ascoltato (16,13).

Sostando ancora sul v. 6c, merita attenzione l'impiego di *martyroûn*. Da un lato, il tempo presente esclude un riferimento a un'azione solamente passata⁸⁴: la testimonianza resa dallo Spirito è attuale. Dall'altro lato è interessante il suo uso in forma sostantivata: se non ci fosse l'articolo *tó*, si avrebbe una costruzione perifrastica⁸⁵.

<i>perifrastica</i>	Lo Spirito <i>sta dando</i> testimonianza
<i>proposiz. nominale</i>	Lo Spirito è <i>colui che dà</i> testimonianza

⁸² Cf R. SCHNACKENBURG, *Johannesbriefe*, 232; K. SCHOLTISSEK, *In ihm Sein und Bleiben*, 353.

⁸³ Cf J. BEUTLER, *Martyria. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Zeugnisthema bei Johannes* (= FTS 10), J. Knecht, Frankfurt a. M. 1972, 278; H.-J. KLAUCK, *Der erste Johannesbrief*, 298-299 (tr. it., *Lettere di Giovanni*, 336-337); J. PAINTER, *1, 2, and 3 John*, 306-307. Non ne è convinto P. BONNARD, *Épîtres*, 108.

⁸⁴ Cf J. BEUTLER, *Martyria*, 277. L'autore sottolinea il tempo presente del participio, problematizzando poi il tentativo di alcuni autori di interpretare l'attualità della testimonianza dello Spirito in termini sacramentali. In *ivi*, 277, n. 326 cita: H. WINDISCH - H. PREISKER, *Die Katholischen Briefe* (= HNT 15), Mohr Siebeck, Tübingen 1951, 132; A.N. WILDER, «The First, Second and Third Epistles of John», in G.A. BUTTRICK (ed.), *The Interpreter's Bible The Holy Scriptures in the King James and Revised Standard Version with General Articles and Introduction, Exegesis, Exposition for Each Book of the Bible in Twelve Volumes*, Abdingdon-Cokesbury Press, New York (NY) 1957, vol. XII, 207-313: 294; R. BULTMANN, *Die drei Johannesbriefe*, 83 (tr. it., *Le lettere di Giovanni*, 131-132).

⁸⁵ Cf F. BLASS - A. DEBRUNNER - F. REHKOPF, *Grammatik*, § 353.3 (tr. it., *Grammatica*, § 353.3).

Se nel primo caso il «dare testimonianza» consiste in un'azione che lo Spirito sta compiendo, nel secondo caso esso è una caratteristica propria di lui, cioè lo identifica. Per quanto le due frasi siano simili nel contenuto, la seconda formulazione possiede una intensità maggiore, in quanto descrive l'atto del dare testimonianza non solo come un'azione (attuale) che lo Spirito compie, ma anche come una caratteristica (permanente) che specifica la sua identità⁸⁶.

Resta ora da chiarire quale sia il rapporto tra lo Spirito e il binomio acqua-sangue nel complesso dei vv. 6-8. Per comodità espositiva, si farà chiarezza prima sulla coppia acqua-sangue, poi sul rapporto dello Spirito con questi due.

a. Il binomio acqua-sangue. Tra le ipotesi interpretative avanzate, convince quella che individua qui un riferimento all'intera vicenda di Gesù così com'è narrata nel racconto giovanneo, dal battesimo al compimento dell'ora. Se da una parte l'acqua da sola potrebbe rimandare all'episodio del battesimo al Giordano (Gv 1,24-34)⁸⁷, l'acqua e il sangue insieme alluderebbero invece al *crucifragium* (Gv 19,34)⁸⁸. L'inscindibilità degli elementi rimanda allora alla necessità di considerare assieme l'intera vicenda di Gesù, esprimendo in altre parole la confessione cristologica del Cristo «venuto nella carne» di 1Gv 4,2⁸⁹.

b. Il rapporto tra lo Spirito, l'acqua e il sangue. Tra il v. 6 e i vv. 7-8 lo Spirito passa da testimone di Gesù (venuto in acqua e sangue), a testimone di Gesù insieme all'acqua e al sangue. Sebbene il passaggio sia stato interpretato da alcuni autori come un disallineamento semantico tra le

⁸⁶ Cf J. BEUTLER, *Martyria*, 277.

⁸⁷ All'interno del passo si fa riferimento al «battesimo nell'acqua» per tre volte (vv. 26.31.33). Qui l'elemento dell'acqua è saldamente legato al tema della testimonianza e dello Spirito. L'episodio infatti non è narrato, ma Giovanni ne rende testimonianza: «Ho visto lo Spirito scendere come colomba dal cielo e rimanere su di lui» (Gv 1,32).

⁸⁸ J. BEUTLER, *Martyria*, 276-278; R.E. BROWN, *Epistles*, 596-597 (tr. it., *Lettere*, 811-813); H.-J. KLAUCK, *Der erste Johannesbrief*, 296-297 (tr. it., *Lettere di Giovanni*, 331). Per uno *status quaestionis* delle ipotesi interpretative si rimanda a: R.E. BROWN, *Epistles*, 574-578 (tr. it., *Lettere*, 782-787); J. BEUTLER, *Die Johannesbriefe*, 120-121 (tr. it., *Lettere di Giovanni*, 117); J. PAINTER, *1, 2, and 3 John*, 304-306; M. LIEU, *I, II, & III John*, 209-212.

⁸⁹ Cf H.-J. KLAUCK, *Der erste Johannesbrief*, 293 (tr. it., *Lettere di Giovanni*, 331); J. PAINTER, *1, 2, and 3 John*, 303.

due ricorrenze dei termini⁹⁰, è possibile anche un'interpretazione unitaria di questi versetti: se da una parte lo Spirito dà testimonianza dell'intera vicenda di Gesù, d'altra parte è solo l'interazione delle due a nutrire la fede della comunità. Spirito, acqua e sangue sono un'unica testimonianza non perché sono identici, ma perché interagiscono tra loro a beneficio dei credenti⁹¹.

3. *L'opera dello Spirito nella comunità*

L'ambito comunitario in cui l'autore parla della testimonianza dello Spirito è la fede in Cristo, del quale dev'essere considerata l'intera vicenda, nel suo insieme.

Sullo sfondo si può intuire il rischio di considerare quest'ultima solo in modo parziale. Tuttavia, l'autore non si limita a ribadire l'unità dell'evento cristologico, ma illustra come esso sia fecondo per la fede della comunità credente, collegandolo alla testimonianza dello Spirito. Quest'ultima è imprescindibile per la fede in Cristo, e insieme è inscindibile dall'intera esperienza di lui.

Lo Spirito infatti non potrebbe testimoniare senza la vicenda di Gesù, perché la sua testimonianza rimanda e illumina esattamente l'intera incarnazione di lui dall'acqua (Giordano) all'acqua e il sangue (compimento dell'ora); e d'altra parte, la vicenda di Gesù non è testimonianza sufficiente alla fede del credente senza l'azione dello Spirito, perché è quest'ultimo che la rende accessibile e comprensibile. L'analogia con la dinamica illustrata mediante il *chrísma* è forte, questa volta però con la presenza di un riferimento esplicito allo Spirito.

⁹⁰ Cf ad es.: W. NAUCK, *Die Tradition und der Charakter der ersten Johannesbriefes. Zugleich ein Beitrag zur Taufe im Urchristentum und in der alten Kirche* (= WUNT 3), Mohr Siebeck, Tübingen 1957, 147-182; R. BULTMANN, *Die drei Johannesbriefe*, 84 (tr. it., *Le lettere di Giovanni*, 133-134). Per uno *status quaestionis* più ampio si veda R.E. BROWN, *Epistles*, 581-585 (tr. it., *Lettere*, 791-796).

⁹¹ Cf R. SCHNACKENBURG, *Johannesbriefe*, 235; J. BEUTLER, *Martyria*, 278; ID., *Die Johannesbriefe*, 122-123 (tr. it., *Lettere di Giovanni*, 119); P. BONNARD, *Épîtres*, 109; H.-J. KLAUCK, *Der erste Johannesbrief*, 301 (tr. it., *Lettere di Giovanni*, 339-340); J. PAINTER, *I, 2, and 3 John*, 308-309; M. LIEU, *I, II, & III John*, 214.

V. CONCLUSIONE

1. Parlare dello Spirito o lasciar parlare lo Spirito?

L'analisi dei testi conferma l'ipotesi che vi sia stato chi, nella comunità, seminava una certa confusione dottrinale ed etica. Più precisamente, è possibile che alcuni abbiano sostenuto delle posizioni problematiche riguardo all'incarnazione di Gesù e alla sua identità di Figlio di Dio (cf 1Gv 4,2; 5,6-8), e anche in riferimento al modo di comportarsi reciproco tra i membri della comunità stessa (1Gv 3,24; 4,13). Prova ne è che l'autore di 1Gv affronta questi temi, prendendo le distanze da quelli che sono chiamati «anticristi» e «falsi profeti».

Queste osservazioni hanno indotto alcuni autori a ritenere che la Lettera affronti con prudenza l'argomento pneumatologico – cioè senza curarsi di fornire una descrizione completa delle diverse funzioni presentate nel QV –, proprio perché le posizioni problematiche appena esposte si sarebbero fondate su una presunta ispirazione dello Spirito, tanto da ritenersi indiscutibili⁹².

Si deve altresì apprezzare la «strategia» adottata dall'autore di 1Gv, il quale non sceglie la via del contrasto autoritativo-dottrinale contro queste posizioni, ma preferisce sollecitare la comunità tutta a una dinamica riconoscitivo-ecclesiale. Vale a dire che, pur esercitando la sua autorevolezza, chi scrive non controbatte personalmente e puntualmente gli insegnamenti menzogneri – tant'è che è difficoltoso precisare queste convinzioni erronee –, ma sollecita la Chiesa a riconoscere l'agire dello Spirito, aiutandola a distinguere in modo comunitario gli spiriti della verità e quelli dell'errore⁹³.

In questo senso, si potrebbe allora affermare che l'autore lasci parlare lo Spirito. Certamente, chi scrive pronuncia delle parole su di lui, senza tuttavia preoccuparsi di elaborare una trattazione sistematica. Anzi, egli è consapevole che la comunità già lo conosce, perché già lo possiede.

⁹² Cf ad es.: R.E. BROWN, *The Community of the Beloved Disciple. The Life, Loves, and Hates of an Individual Church in New Testament Times*, Geoffrey Chapman 1979, 139-142 (tr. it., *La comunità del discepolo prediletto. Luci e ombre nella vita di una chiesa al tempo del Nuovo Testamento* [= Orizzonti biblici], Cittadella 1982, 163-167; J. BEUTLER, *Die Johannesbriefe*, 29 (tr. it., *Lettere di Giovanni*, 29).

⁹³ Cf *supra*, § III.2. Si veda anche: J.D.G. DUNN, *Neither Jew nor Greek. A Contested Identity* (= *Christian in the Making* 3), Eerdmans, Grand Rapids (MI) 2015, 778-779.

Ovviamente, con «lasciar parlare» non s'intende che l'autore si arroga il diritto di «cedere la parola» allo Spirito, concedendogli il permesso di intervenire nel vissuto comunitario e dei singoli credenti. Si vuole piuttosto sottolineare che l'«io» autoriale interpreta il suo compito autorevole verso la comunità, sollecitando quest'ultima a riconoscere insieme come lo Spirito sia già all'opera all'interno di essa.

2. Come lo Spirito è già all'opera nella comunità?

Stando a quanto osservato nell'analisi, emergono due modi di agire dello Spirito che la comunità può già riconoscere al suo interno: il primo è la *permanenza*, il secondo è la *testimonianza*.

a. *Il primo modo di agire è la permanenza dello Spirito*: egli è dono che rimane (3,24; 4,13). Questo «rimanere» è un'azione, in quanto si tratta di un dono non statico, ma che «opera la permanenza» dell'amore di Dio nella comunità. Rimanendo in essa, lo Spirito nutre e alimenta l'inabitazione reciproca tra Dio e i credenti⁹⁴. E questa inabitazione è essenziale per l'amore fraterno, il quale non è soltanto l'esito di una buona volontà o di un buon sentimento tra i membri della comunità, bensì è il frutto dell'amore stesso di Dio. Infatti, la comunità abitata da questo amore di Dio osserva i comandamenti del credere nel Figlio e dell'amarsi reciprocamente (1Gv 3,22)⁹⁵. Perciò, una simile permanenza dello Spirito è il modo in cui egli garantisce e alimenta l'amore di Dio, che a sua volta suscita e sostiene la fede ecclesiale e l'amore fraterno.

Il fatto poi che questo «rimanere» sia dono *di Dio*, favorisce una considerazione ulteriore: l'agire dello Spirito che rimane nella comunità non è un'azione solitaria. Il dono di lui coinvolge l'invio da parte del Padre, e la preghiera del Figlio a lui tornato (cf Gv 14,16-17):

E io pregherò il Padre, ed [egli] vi darà un altro Paraclito, affinché stia con voi per sempre, lo Spirito della verità, che il mondo non può ricevere, perché non lo vede e non [lo] conosce. Voi lo conoscete, perché rimane presso di voi ed è in voi.

⁹⁴ 1Gv 4,1-6 (cf *supra*, § II.2).

⁹⁵ Cf *supra*, § II.1.a.

Per questo, la permanenza è il modo di agire dello Spirito, che opera unitamente all'agire del Padre (che dona) e del Figlio (che prega il Padre per questo dono).

Una simile descrizione conferma il legame stretto tra la «permanenza operosa» dello Spirito e quella del *chrísma* nel vissuto comunitario (cf 1Gv 2,27). Infatti, anche per il «rimanere» dell'unzione è emersa una forte valenza relazionale, che si esprime in termini di fedeltà e dinamicità⁹⁶: il *chrísma*, donato dal Santo, rimane nella comunità nel senso che la abita; e dimorando in lei, garantisce e alimenta la sua crescita nella fede.

b. La descrizione della seconda azione dello Spirito, ossia la testimonianza, può aiutare a chiarire il nesso tra la permanenza dell'unzione e quella dello Spirito stesso. L'oggetto dell'azione testimoniale è cristologico, in quanto incentrato sulla vicenda di Gesù venuto nella carne (1Gv 4,2; 5,6). E il frutto di questo agire è la confessione credente nell'Incarnazione e nella Pasqua di Cristo⁹⁷.

Questo frutto si riconosce concretamente per la presenza di una duplice consapevolezza all'interno della comunità⁹⁸: la prima è espressa mediante la vittoria già avvenuta della grandezza di Dio (4,4), che è maggiore di «colui che è nel mondo» e lo ha già vinto; la seconda consapevolezza consiste nel fatto che l'appartenenza a Dio si manifesta nell'ascolto della fede della comunità (4,5-6). Ne deriva che l'azione testimoniale dello Spirito porta a credere in Cristo, e così a maturare la consapevolezza della grandezza di Dio sul «mondo» e del valore dell'ascolto della fede della comunità.

La testimonianza dello Spirito è poi descritta per la modalità con cui si attua: egli testimonia insieme alla vicenda di Gesù. Dal testo di 1Gv 5,6-8 è difficile ricavare molto di più, dato che l'autore è concentrato a mettere in evidenza l'unità di queste due testimonianze (Spirito, acqua-sangue). Tuttavia, è illuminante quanto detto precedentemente sul *chrísma* (1Gv 2,18-27). Stando a quanto è emerso, l'unzione descrive più nel dettaglio

⁹⁶ Cf *supra*, § I.2.c.

⁹⁷ «L'action de l'Esprit consiste en premier lieu à faire croire que le Fils a été envoyé en notre chair, à la faire connaître, à le confesser, ce qui entraîne d'aimer comme il a aimé (1 Jn 4,14s; 3,23)». Y. CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint. Tome I. L'Esprit Saint dans l'«Économie». Révélation et expérience de l'Esprit* (= Théologies), Cerf, Paris 1979, vol. I, 86 (tr. it., *Credo nello Spirito santo. I. Lo Spirito santo nell'«Economia». Rivelazione e esperienza dello Spirito*, Queriniana 1981, vol. I, 72).

⁹⁸ Cf *supra*, § III.1.

questa interazione tra la Parola Incarnata e l'opera dello Spirito: costui «unisce la sua testimonianza a quella che ha realizzato Gesù, inviato dal Padre nella nostra carne»⁹⁹. Pertanto, solo mediante il lavoro dello Spirito, le parole e la vicenda stessa del Cristo possono essere comprese più approfonditamente dalla comunità cristiana postpasquale. È questa *interazione*, dunque, che attiva e alimenta una dinamica memoriale vivificante, la quale per un verso favorisce l'interiorizzazione della testimonianza del Figlio (e per mezzo di lui anche del Padre), e per altro verso permette di appartenere a Cristo, che ha in sé la vita¹⁰⁰.

31 maggio 2020

⁹⁹ Y. CONGAR, *Je crois en l'Esprit* I, 86 (tr. it., *Credo nello Spirito* I, 73). Cf *supra*, § I.2.

¹⁰⁰ Cf *supra*, §§ I.2; III.1.