

Isacco Pagani

IL PRESBITERO E LE SIGNORE

Studio sulla personificazione delle Comunità in 2Gv

Sommario

In 2Gv, il Presbitero fa riferimento a due Sorelle. L'insieme del testo lascia intendere che questi individui femminili siano una figurazione letteraria di comunità di credenti, note al mittente. Di recente, questa modalità di esprimersi da parte dell'autore giovanneo è stata spiegata con il dispositivo retorico della *fictio personae*. Assumendo questa spiegazione come dato di partenza, l'articolo è organizzato in tre parti più una conclusione. Nella prima parte, viene tratteggiata una breve definizione del dispositivo retorico della personificazione. Nella seconda, invece, è offerto un approfondimento su altri due esempi neotestamentari di personificazione (Gal 4,21-31; Ap 17-22). Nella terza parte, poi, viene svolta un'indagine che chiarisca quale sia la funzione della personificazione delle due Signore all'interno della Lettera e che definisca meglio le strategie attuate per il suo funzionamento. Nella conclusione, si raccolgono alcuni guadagni di metodo, in merito a questa particolare personificazione, e altri di contenuto, riguardo al rapporto tra il Presbitero e le due comunità giovannee.

Summary

In 2 Jn, the Elder refers to two Sisters. Taken as a whole, the text suggests that these feminine individuals are a literary figuration of believing communities known to the sender. Recently, the way in which the Johannine author expresses himself has been explained with the rhetorical device of the fictio personae. Adopting this explanation as a starting point, the article is organized in three parts plus a conclusion. In the first part, a brief definition of the rhetorical device of personification is sketched out. Instead, in the second part, two other New Testament examples of personification (Gal 4,21-31; Ap 17-22) are further examined. Then in the third part an investigation is conducted which clarifies what the function of the personification of the two Sisters could be within the Letter, better defining the strategies used to make it work. In conclusion, we look at the methodological gains of this particular personification and the benefits regarding content in the relationship between the Elder and the two Johannine communities.

Isacco Pagani*

IL PRESBITERO E LE SIGNORE

Studio sulla personificazione delle Comunità in 2Gv

SOMMARIO: I. INTRODUZIONE – II. *FICTIO PERSONAE*, O LA PERSONIFICAZIONE COME DISPOSITIVO LETTERARIO: 1. *Delimitazione della questione*; 2. *Fictio personae, o la personificazione in ambito retorico*; 3. *Alcune funzioni strategiche della personificazione* – III. REALTÀ COLLETTIVE PERSONIFICATE: ALCUNI CASI NEOTESTAMENTARI: 1. *Sara, Agar e le due Gerusalemme (Gal 4,21-31)*; 2. *Babilonia prostituta e Gerusalemme sposa (Ap 17-22)* – IV. LA STRATEGIA DELLA PERSONIFICAZIONE IN 2Gv: 1. *I titoli: kyria e adelphē*; 2. *Gli elementi lessicali: eklektē e tekna*; 3. *I predicati verbali: chairō ed erōtaō* – V. CONCLUSIONE: IL PRESBITERO E LE SIGNORE

I. INTRODUZIONE

I destinatari delle tre lettere giovanee sono un argomento intrigante. Ripercorrendo a ritroso l'ordine canonico dei tre scritti, si passa da Gaio, quindi dalla formalizzazione di un indirizzo a un individuo identificato per nome (3Gv), ai frequenti appelli verso dei destinatari non meglio definiti della 1Gv¹. Tra i due estremi, si trova la Seconda Lettera di Giovanni, la quale si rivolge manifestamente alla «Signora eletta» e ai «figli di lei» (2Gv 1). È ormai difficile sostenere che questo soggetto femminile corrisponda a una persona fisica: molti, infatti, sono gli elementi che fanno propendere per una figurazione letteraria della comunità dei credenti, escludendo così che questo scritto sia una lettera di carattere effettivamente personale².

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

¹ Emblematici a questo riguardo sono gli appellativi (*tekna*, *agapētoi*, *paidia*) e i pronomi in seconda persona plurale (*hymen*), accompagnati dal verbo *graphō* in prima persona singolare, presenti in 1Gv 2 (vv. 1.7.12-14).

² La convergenza su questo punto è ormai solida, come già si notava all'inizio del secolo scorso in A.E. BROOKE, *The Johannine Epistles* (= ICC), T. & T. Clark, Edinburgh 1912, 168. Per una sintesi più aggiornata, si rimanda a J.M. LIEU, *I, II, and III John. A Commentary* (= The New Testament Library), Westminster Knox Press, Louisville (KY)

Tuttavia, anche ammettendo questa funzione finzionale della destinataria della 2Gv³, occorre osservare che tale identificazione non sostituisce né semplicemente simbolizza quelli che poi risultano essere i destinatari reali dello scritto: col progredire del testo, infatti, il Presbitero si rivolge direttamente ai membri della comunità più che alla Signora eletta, passando da un indirizzo verso la seconda persona singolare, quella appunto della figura femminile, a quello verso la seconda persona plurale, logicamente attribuibile ai figli di lei (cf spec. i vv. 7-12). E che non si tratti di un maldestro spostamento di attenzione, è altresì provato dal fatto che in chiusura della lettera ritorna l'indirizzo alla seconda persona singolare, peraltro facendo riferimento a un'altra Signora eletta, sorella della prima, e ai figli di costei (v. 13). Sicché, tanto nel prescritto quanto nel postscritto (vv. 1-3.13)⁴, il mittente si indirizza a una destinataria a cui però non è direttamente rivolto il contenuto della lettera. O meglio, in apertura e chiusura della missiva, il Presbitero scrive all'uditorio dei credenti come se fossero una realtà individuale e non come a un gruppo.

In generale, l'apertura e la chiusura di una lettera sono due luoghi convenzionali degli scritti epistolari⁵; tuttavia, il carattere formale di queste parti non deve sminuire le loro specifiche funzioni all'interno del componimento, tra cui l'esplicitazione del mittente e del destinatario. Infatti,

2008, 239. Più recentemente, la stessa autrice ha ribadito che l'impiego di una simile «inquadratura personale» immaginaria era «un espediente letterario minimo» comune a molte finte lettere ascritte a filosofi, ma ricalcava anche l'impianto letterario della Terza Lettera di Giovanni. Cf J.M. LIEU, «“Called by Name”. Anonymity and Naming in the Johannine Literature», *ETL* 100/1 (2024) 3-26: 23.

³ Cf J.M. LIEU, *I, II, and III John*, 245.

⁴ In realtà, il mittente mantiene la «Signora eletta» come destinataria diretta della sua comunicazione anche nei vv. 4-5, il che sarà oggetto di attenzione più avanti. Comunque, ciò non toglie valore alla funzione del prescritto, con cui questa figura femminile viene identificata come destinataria della comunicazione.

⁵ Sarebbe ingenuo non tenere presenti due grossi dibattiti ancora aperti: l'uno riguardante il rapporto tra l'epistolografia e la retorica antiche, l'altro inerente il genere letterario di 1-3Gv, e quindi anche della Seconda Lettera giovannea. Tuttavia, dato che tali dibattiti non sono al centro dell'attenzione del presente lavoro, si rimanda a titoli esemplificativi ad alcuni studi: J.T. REED, «The Epistle», in S.E. PORTER, *Handbook of Classical Rhetoric in the Hellenistic Period (330 B.C. – A.D. 400)*, SBL Press, Leiden 1997, 171-193; D.L. STAMPS, «The Johannine Writings», in S.E. PORTER, *Handbook of Classical Rhetoric in the Hellenistic Period (330 B.C. – A.D. 400)*, SBL Press, Leiden 1997, 609-632: spec. 620-626; A.J. MALHERBE, *Ancient Epistolary Theorist* (= SBL SBL 19), Scholar Press, Missoula (MT) 1988.

l'apertura stabilisce chi siano i partecipanti alla comunicazione e la natura della loro immediata relazione, [...] e la chiusura segnala la fine del processo comunicativo, spesso implicando un linguaggio che stabilisce nuovamente la relazione immediata tra il mittente e il destinatario⁶.

Visto così, il caso della Signora eletta e di sua Sorella in 2Gv si fa intrigante: per quale scopo la comunicazione di questa lettera ricorre a questa finzione? Qual è il funzionamento di una simile identificazione?

Una chiave di lettura interessante è stata suggerita da H.-J. Klauck, il quale rimanda al dispositivo retorico della *factio personae*, o «personificazione», noto anche alla letteratura greco-romana e per altri versi familiare a quella biblica⁷. Nonostante tale intuizione abbia riscosso un significativo successo in ambito esegetico, l'effetto comunicativo prodotto dall'impiego di questo dispositivo appare ancora poco esplorato, almeno per quanto ci risulta⁸.

⁶ J.T. REED, «The Epistle», 180. A questo proposito, l'autore cita anche quanto scrive J.L. White: «In the opening and closing, “the keeping-in-tough aspect of letter writing (maintenance of contact), which reveals the general character of the correspondents' relationship toward each other, comes to expression”» (*ibidem*; cf J.L. WHITE, *Light from Ancient Letters*, Fortress Press, Philadelphia [PA] 1986, 219).

⁷ H.-J. KLAUCK, «Κυρία ἐκκλησία in Bauers Wörterbuch und die Exegese des zweiten Johannesbriefes», *ZNW* 81 (1990) 135-138: 138; ID., *Ancient Letters and the New Testament. A guide to Context and Exegesis*, Baylor University Press, Waco (TX) 2006, 29-30. Nel primo degli studi citati, l'autore precisa che l'impiego della *factio personae* non indica automaticamente una specifica comunità prediletta. Il che comporta, secondo Klauck, che la personificazione letteraria di *eklektē kyria* non identifichi necessariamente una comunità storica particolare, anche se è verosimile l'indirizzo a una o più realtà concrete. Tale precisazione reagisce a quanto riportato in W. BAUER, «Κυρία», in W. BAUER - K. ALAND - B. ALAND, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, W. de Gruyter, Berlin - New York (NY) 1988, 931. A sostegno della propria posizione, Klauck cita anche R.E. BROWN, *The Epistles of John* (= AB 30), Doubleday, New York (NY) 1982, 654 (cf H.-J. KLAUCK, «Κυρία ἐκκλησία», 136, n. 6). Di «personificazione» parla in modo consistente anche J.M. LIEU, *I, II, and III John*, 244-246.

⁸ A quanto pare, è diffusa anche oltre la letteratura giovannea una tale carenza di attenzione sugli effetti della personificazione, come viene ad esempio sottolineato nell'introduzione del volume W. MELION - B. RAMAKERS, *Personification. Embodying Meaning and Emotions* (Intersertions. Interdisciplinary Studies in Early Modern Culture 41), Brill, Leiden 2016, 1: «Personification, or *prosopopoeia*, [...] is readily spotted, but the figure's cognitive form and function, its rhetorical and pictorial effects, rarely elicit scholarly attention. As a communicative device it is either taken for granted or dismissed as mere convention». La domanda su come la personificazione possa funzionare quale strategia di identificazione, ma senza soffermarsi esplicitamente sulla 2Gv, è sol-

Obiettivo del presente studio, pertanto, è approfondire la duplice personificazione delle due Signore elette nella Seconda Lettera di Giovanni, nell'intento di chiarire quale sia la sua funzione all'interno del testo e di meglio definire le strategie attuate per il suo funzionamento. Concretamente, dopo una prima parte in cui saranno delineati gli aspetti fondamentali del dispositivo letterario della personificazione, si andrà a sondare due tentativi di personificazione della comunità dei credenti all'interno del Nuovo Testamento, per poi concentrarsi su quello proprio di 2Gv.

II. *FICTIO PERSONAE*, O LA PERSONIFICAZIONE COME DISPOSITIVO LETTERARIO

1. *Delimitazione della questione*

La personificazione come dispositivo letterario si colloca entro una prassi diffusa in tutte le arti e probabilmente radicata in una pratica profondamente umana⁹. Almeno ai suoi albori, ma non solo, ha avuto un legame significativo con la mitologia o comunque con l'ambito culturale¹⁰.

levata in J.M. LIEU, «Literary Strategies of Personification», in B. HOLMBERG - M. WINNINGE, *Identity Formation in the New Testament*, Mohr Siebeck, Tübingen 2008, 61-78.

⁹ È efficace in proposito quanto scritto in M. ČIPRANIĆ, «The Work of Art as Fictio Personae», *Philosophy and Society* 2/31 (2020) 139-276: 251: «The way of looking at things called “personification” is not a theoretical invention. It is a matter of a natural or at least a very old and nurtured human inclination». Cf ad es. anche: T.B.L. WEBSTER, «Personification as a Mode of Greek Thought», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 17 (1954) 10-21: 11; M.W. BLOOMFIELD, «A Grammatical Approach to Personification Allegory», *Modern Philology* 60/3 (1963) 161-171: 162-163.

¹⁰ Su questo argomento, si rimanda ad es. al primo capitolo di E. STAFFORD, *Worshipping Virtues. Personification and the Divine in Ancient Greece*, The Classical Press of Wales, Swansea 2000, 17-27. Importanti sono anche gli studi di Webster, che spiega l'origine di questa prassi attraverso il fenomeno delle «personificazioni locali», ad es. di sorgenti o montagne (dal V sec. a.C.), oppure all'elaborazione di figure dei re, che anticamente combinavano in sé stessi una personalità individuale con delle funzioni impersonali: sopravvivendo all'individuo, tali funzioni furono progressivamente impersonificate «in un essere divino di cui formano il mito. [...] Se questo è corretto, si tratta di un uso molto precoce della personificazione come mezzo per formare nozioni generali a partire da istanze particolari» (*trad. nostra*). Cf T.B.L. WEBSTER, «Personification as a Mode of Greek Thought», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 17 (1954) 10-21: 11-12; in cui è citato lo studio di F.M. CORNFORD, *Principium Sapientiae. A Study of the Origins of Greek Philosophical Thought*, Harper & Row, New York, NY 1965, 237.257. M.W. Bloomfield, invece, ipotizza che le origini della personificazione letteraria siano da collocarsi «nella drammaturgia rituale, dato che i rituali cananei ed egiziani uti-

Il che non significa necessariamente che qualsiasi personificazione sia da associare a una vera e propria figurazione divinizzante, o a una deificazione: nella storia, infatti, questa prassi ha conosciuto una progressiva evoluzione e diversificazione, per cui la deificazione risulta essere soltanto uno, e forse il più antico, dei suoi molteplici effetti¹¹.

Per questo motivo, al fine di non disperdersi in un'ampia trattazione sulla personificazione in generale, sembra utile per il nostro studio concentrarsi su alcuni aspetti della personificazione più puntuali e di natura retorica.

2. *Fictio personae, o la personificazione in ambito retorico*

In ambito retorico, l'evoluzione appena accennata della personificazione è riscontrabile anche all'interno della letteratura greco-romana, che elabora progressivamente la teoria a partire dalla prassi¹². Una delle menzioni più antiche della personificazione potrebbe risalire al *De Elocutione* attribuito a Demetrio di Falereo (III-II sec. a.C.), collocandosi quindi in un tempo relativamente recente rispetto all'evoluzione del fenomeno inteso in senso lato:

può essere impiegata un'altra figura di pensiero per dare intensità, chiamata *prosōpopoiia*, del tipo: «Immaginatevi che i vostri antenati, o la Grecia, o la

lizzano qualità astratte come nomi divini e semidivini» (*trad. nostra*). Cf M.W. BLOOMFIELD, «A Grammatical Approach to Personification Allegory», *Modern Philology* 60 (1963)161-171: 163; in cui è citata la prefazione di Theodore H. Gaster all'edizione di F. McDONALD CORNFORD, *The Origin of Attic Comedy*, P. Smith, Glouchester (MA) 1914³, xxi-xxiii.

¹¹ Webster propone di disporre le modalità di personificazione «in una scala di vivacità decrescente», dove i passaggi sono identificati per necessità di studio, mentre nella realtà sono avvenuti in maniera sfumata. Egli propone così di suddividere un primo stadio detto di «deificazione» (*deification*), un secondo di «personificazione forte» (*strong personification*), poi uno di «personificazione debole» (*weak personification*), e da ultimo uno di «termini tecnici» (*technical terms*). Cf T.B.L. WEBSTER, «Personification as a Mode of Greek Thought», 13. Anche le pagine già citate della Stafford contribuiscono a dare un'idea della varietà che c'era tra personificazione e deificazione E. STAFFORD, *Worshipping Virtues*, 17-27.

¹² Cf ad es.: T.B.L. WEBSTER, «Personification as a Mode of Greek Thought», 11; J.M. LIEU, «Literary Strategies of Personification», 61-63.

terra dei vostri padri vi rivolgano tali e tanti rimproveri, assumendo una figura di donna»¹³.

Generalmente, viene poi individuata l'ancor più tardiva *Institutio oratoria* di Quintiliano (I sec. d.C.) come l'opera che rielabora in chiave romana la *prosōpopoiia* greca. In essa, si parla delle *fictiones personarum* come di un dispositivo che «varia e anima mirabilmente il discorso» attraverso la creazione di conversazioni (*sermones*) tra una o più realtà astratte o inanimate¹⁴. Benché il fermento evolutivo sia proseguito anche oltre in ambito letterario, affinandosi sempre più, quanto scritto da Quintiliano è rimasto un punto di riferimento anche per la retorica contemporanea, che definisce la *fictio personae* come

l'introduzione di realtà non personali (*nichtpersonhafter Dinge*) quali persone capaci di parlare, come pure di altre forme di comportamento personale. [...] La *fictio personae* è la figura più altamente emotiva (*hochpathetische Figur*) generata attraverso l'esaltazione dell'immaginazione creativa¹⁵.

3. Alcune funzioni strategiche della personificazione

Tornando alla letteratura greco-romana, la vivacità e complessità di questo fenomeno rivela quanto esso abbia pervaso il modo di pensare antico: le più varie realtà, anche a quelle astratte, inanimate, interiori all'uomo (come le emozioni o le virtù), oppure quelle collettive (come la patria o le città) godevano di una vitalità dinamica e di una consistenza propria e indipendente rispetto a soggetto pensante o parlante¹⁶. Così, anche quando

¹³ DEMETRIO DI FALEREO, *De Elocutione* V, 265 (trad. nostra) [<http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0613.tlg001.perseus-grc1:5.265>].

¹⁴ MARCO FABIO QUINTILIANO, *Institutio oratoria* IX, 2, 29-32 (trad. nostra) [<http://data.perseus.org/citations/urn:cts:latinLit:phi1002.phi0019.perseus-lat1:2.29>].

¹⁵ H. LAUSBERG, *Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 1990³, § 826 (trad. nostra), in cui viene citato il passo di Quintiliano.

¹⁶ Il che è assai significativo. La realtà o l'idea personificata assume una concretezza, per cui va considerata come un'alterità. Per esempio: si può avere un'idea, ma nel momento in cui questa prende una sua consistenza personale, non la si può più pensare come posseduta da colui che pensa, ma come un'alterità in relazione o in dialogo con il soggetto pensante. Cf T.B.L. WEBSTER, «Personification as a Mode of Greek Thought», 10-21: 15; J.M. LIEU, «Literary Strategies of Personification», 68.

la personificazione fungeva da mero dispositivo retorico, senza una reale deificazione o personificazione forte della realtà, permaneva alla radice

l'antica visione personale dell'universo. [...] La montagna è sentita come una persona, la "gamba" del divano può essere una cariatide, la coppa può avere gli occhi e se ha un'iscrizione parlerà in prima persona. [...] L'uomo omerico, come ho detto, era circondato da cose fisiche, animate e invisibili che non erano sufficientemente comprese. Tutte sembravano avere un qualche tipo di vita e quindi essere in qualche modo umane¹⁷.

Oltre a favorire una visione vivida della realtà, con cui entrare in rapporto e non in possesso, il dispositivo della *fictio personae* offre anche la possibilità di tracciare possibili relazioni tra idee, cose, emozioni o virtù¹⁸: una volta personificate, possono essere collegate tra loro mediante legami parentali, attraverso una genealogia, oppure un vincolo di maternità o paternità, di fraternità o di amicizia.

Inoltre, merita una parola il tema della scelta di genere nelle personificazioni, in particolare di quello femminile¹⁹. Tra le molte considerazioni possibili in proposito, ai fini del presente studio è anzitutto da sottolineare il modello frequente della personificazione femminile con la rispettiva controparte, che pone di fronte a una scelta: una coppia di figure, di cui l'una impersona l'opposto dell'altra, richiede una decisione che disambigui eventuali incertezze o doppiezze²⁰. Una seconda sottolineatura riguarda il nesso tra il femminile e la seduzione, che proietta sulla donna un frammento di attrazione e pericolo, tradendo così una visione marcatamente maschile della realtà²¹.

Si può dunque concludere questa breve panoramica del fenomeno della *fictio personae* cogliendo l'importanza di questo dispositivo a livello retorico. Per quanto sintetico, questo sguardo ha permesso di cogliere come la personificazione contribuisca a precisare il punto di vista fornito dal testo,

¹⁷ T.B.L. WEBSTER, «Personification as a Mode of Greek Thought», 15-16.

¹⁸ T.B.L. WEBSTER, «Personification as a Mode of Greek Thought», 19-20.

¹⁹ Cf spec. J.M. LIEU, «Literary Strategies of Personification», 73-78. La dismisura delle personificazioni femminili rispetto a quelle maschili nell'antichità è illustrata anche in E. STAFFORD, *Worshipping Virtues*, 27-35. Per una spiegazione di questo sbilanciamento al femminile della personificazione, si veda J.J. PAXSON, «Personification's Gender», *Rhetorica* 16/2 (1998) 149-179: 165-179.

²⁰ J.M. LIEU, «Literary Strategies of Personification», 75.

²¹ J.M. LIEU, «Literary Strategies of Personification», 76-78.

suggerendo come porsi di fronte anche a realtà astratte, intime o collettive, e come consenta altresì di definire i nessi e i rapporti che intercorrono tra le singole realtà prese in considerazione, avvalendosi della forza finzionale delle relazioni interpersonali costruite (siano esse parentali, come la maternità o la fratellanza, oppure sentimentali, come la seduzione).

III. REALTÀ COLLETTIVE PERSONIFICATE: ALCUNI CASI NEOTESTAMENTARI

Tra le forme di personificazione elencate da H. Lausberg, è compresa anche la «*fictio personae* attraverso il discorso» (*der fictio personae durch Reden*), ossia quando una realtà collettiva (ad es. patria o città) viene resa capace di parola²².

Il fenomeno è riscontrabile anche in diversi passi del Nuovo Testamento, alcuni dei quali sono spesso citati dai commentatori come particolarmente affini alla figura delle due Signore in 2Gv: tra le più significative ricorrono la personificazione delle due Gerusalemme in Gal 4,21-31 e quella di Babilonia prostituta e di Gerusalemme sposa in Ap 17-21²³.

1. Sara, Agar e le due Gerusalemme (Gal 4,21-31)

L'argomentazione del brano paolino mira a escludere il rischio di un compromesso tra l'adesione alla Legge e quella a Cristo: solo aderendo a quest'ultimo, vero figlio di Abramo (3,16), tutti i credenti sono figli di

²² Cf H. LAUSBERG, *Handbuch der literarischen Rhetorik*, § 828 (trad. nostra).

²³ Si potrebbe discutere se meritino attenzione in proposito anche le espressioni paoline che parlano della relazione tra Cristo e la comunità dei credenti, secondo il rapporto tra il corpo e le membra (Ef 5,29-32), oppure tra lo sposo e la vergine casta (2Cor 11,2). Stando quanto detto sulla *fictio personae*, tuttavia, queste immagini paiono svolgere una funzione differente. Nel caso di Ef, si tratta di una similitudine di relazione (come evidenziato dall'uso di *kathōs*). Nel caso di 2Cor, invece, è intenzionalmente evitata la personificazione della comunità come sposa, manenendo la seconda persona plurale dei credenti e insistendo così sull'unicità dello sposo (C.K. BARRETT, *The Second Epistle to the Corinthians* [= Black's New Testament Commentaries], Adam & Charles Black, London 1973, 272; cf anche M.E. THRALL, *The Second Epistle to the Corinthians. Volume II* [= ICC], T. & T. Clark, Edimburgh 2000, vol. II, 660-661). Tra quanti collegano questi passi neotestamentari a 2Gv 1, si veda ad es. J. BEUTLER, *Die Johannesbriefe* (= Regensburger Neues Testament), Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2000, 150.

Dio, giudei e non²⁴. La tesi dell'Apostolo viene corroborata da una prova scritturistica, mediante due citazioni incastonate in un'allegoria, o meglio un «*midrash* di tipo allegorico»²⁵.

Attraverso la tipologia delle due madri e della condizione delle rispettive discendenze (la schiavitù «secondo la carne», la libertà «secondo la promessa») ²⁶, Paolo propone un'interpretazione originale, in cui «i discendenti fisici di Sara diventano i discendenti spirituali di Agar, mentre i discendenti di Agar (genericamente identificati con i Gentili) divengono i discendenti spirituali di Sara, i quali ereditano la promessa divina»²⁷.

Alla tipologia anticotestamentaria delle due madri e delle rispettive discendenze, Paolo sovrappone poi le figure delle due Gerusalemme (vv. 25-27)²⁸. Associata alla figura di Agar, la Gerusalemme «attuale» vien fatta corrispondere al Sinai, ossia al monte della Legge. Il valore avversativo della congiunzione greca *de* nell'inciso al v. 25 segnala al lettore l'intenzione di Paolo: «Il Sinai *però* è un monte che si trova in Arabia»²⁹. Infatti, la corrispondenza tra la Gerusalemme attuale, il Sinai e Agar, risiede nell'attaccamento schiavizzante alla Legge, più che in una attinenza geografica o storica:

²⁴ Cf C.K. BARRETT, «The Allegory of Abraham, Sarah, Hagar in the Argument of Galatians», in J. FRIEDRICH - W. PÖHLMANN - P. STUHLMACHER, *Rechtfertigung. Festschrift für Ernst Käsemann zum 70. Geburtstag* Mohr Siebeck, Tübingen 1976, 1-16: 8.; A. PITTA, *Lettera ai Galati. Introduzione, versione e commento* (= Scritti delle origini cristiane 9), EDB, Bologna 1996, 276; F. BIANCHINI, *Lettera ai Galati* (= Nuovo Testamento. Commento esegetico e spirituale), Città Nuova, Roma 2009, 117.

²⁵ Cf C.K. BARRETT, «The Allegory of Abraham, Sarah, Hagar», 10-16; F. BIANCHINI, *Lettera ai Galati*, 118.120. L'identificazione di questo *midrash* come parabolico proposta da Neusner, annota A. Pitta, corre il rischio «di travisare lo stesso significato di *allégoroumena* identificando *sic et simpliciter* l'allegoria paolina con la parabola» (A. PITTA, *Lettera ai Galati*, 277, n. 169; cf J. NEUSNER, *What is Midrash?*, Fortress Press, Philadelphia [PA] 1987, 1-2).

²⁶ Suggellata dalla citazione di Gen 21,10. Sull'interpretazione tipologica del passo, si veda ad es. S. CIPRIANI, «*“Illa quae sursum est Jerusalem...”*. Egesi e teologia di un testo paolino (Gal 4,25-27)», in M. BORRMANS (ed.), *Gerusalemme. Atti della XXVI settimana biblica in onore di Carlo Maria Martini* (= Atti delle settimane bibliche 11), Paideia, Brescia 1982, 219-236: 221-222, spec. n. 4; A. PITTA, *Lettera ai Galati*, 283-284.

²⁷ C.K. BARRETT, «The Allegory of Abraham, Sarah, Hagar», 16 (*trad. nostra*).

²⁸ Si parla di «sovrapposizione allegorica» in A. PITTA, *Lettera ai Galati*, 285-286, spec. 285.

²⁹ Secondo la sottolineatura fornita in S. CIPRIANI, «*“Illa quae sursum est Jerusalem...”*», 224.

importante è mettere in chiaro che l'alleanza che «genera nella schiavitù» e che fu pattuita sul Sinai, ora di fatto vive ed opera nella Gerusalemme «attuale» per tutti quelli che ad essa sono ancora fedeli, abitino in Palestina o fuori, siano Giudei o perfino cristiani. Anzi, a Paolo interessano soprattutto questi ultimi³⁰.

Di contro, alla tipologia di Sara viene sovrapposta la figura della Gerusalemme «di lassù», mediante la citazione di Is 54,1, che evidenzia la condizione feconda di lei. Rilevanti sono le sue due attribuzioni al v. 27: «libera» e «madre di tutti noi»³¹. Stando al senso generale del passo, la maternità rende inequivocabilmente partecipi i credenti («noi») della libertà riconosciuta a questa stessa Gerusalemme: se lei è libera, anche i suoi figli lo sono. Discendenza e cittadinanza (*politeuma*, cf Fil 3,20) sono due modalità paoline con cui viene esplicitata un'effettiva partecipazione a una dinamica di libertà che scaturisce dal legame di fede con Cristo (indicato dal riferimento celeste)³².

Il modo in cui Paolo parla delle due realtà collettive – ossia di quanti ripongono la loro speranza nell'osservanza della Legge e di quanti invece la ripongono in Cristo – attraverso le figure delle due Gerusalemme è assai intrigante per il tema del nostro studio. Benché l'Apostolo non parli apertamente di personificazione, vi è corrispondenza tra il funzionamento del dispositivo letterario e quanto lui designa con il verbo *allegoreō* (v. 24). Giustamente, coloro che devono commentare il passo paolino si scontrano con la fatica di dover precisare, per quanto possibile, il significato attribuito qui dall'autore della lettera ai Galati, distinguendo nel contesto quale sia la tipologia così com'è intesa ai nostri giorni, rispetto al più ampio funzionamento della personificazione³³. Quest'ultima, tuttavia, è comunque presente con alcune sue caratteristiche peculiari: consente di identificare dei gruppi di persone, non solo distinguendole per la loro condotta, ma anche inserendole entro dei quadri relazionali (ad es.: le discendenze evocano le

³⁰ S. CIPRIANI, «*Illa quae sursum est Jerusalem...*», 225.

³¹ Giustamente, a Cipriani non sfugge anche l'attribuzione «di lassù» (*anō*), che possiede una squisita sfumatura cristologica, come si riscontra in altri passi (Col 3,1-2; Fil 1,14). Cf S. CIPRIANI, «*Illa quae sursum est Jerusalem...*», 230.

³² A. PITTA, *Lettera ai Galati*, 290-291.

³³ Su questa fatica si veda ad es., a distanza di quasi un secolo tra loro: E. DE WITT BURTON, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Galatians* (= ICC), T. & T. Clark, Edimburgh (1921), 254-257; A. PITTA, *Lettera ai Galati*, 283-284.

future generazioni delle due realtà; la maternità della Gerusalemme di lassù favorisce un senso di appartenenza e fratellanza di tutti i credenti). Infine, con questa duplice personificazione si conferma anche il modello della personificazione femminile a coppia, dove l'una è la controparte dell'altra.

2. *Babilonia prostituta e Gerusalemme sposa (Ap 17–22)*

Nella sezione conclusiva di Ap, due personaggi femminili sono posti in relazione con il Cristo Agnello: Babilonia, la prostituta, e Gerusalemme nuova, la fidanzata che diviene sposa. Si tratta di due figure particolarmente elaborate e non disgiunte tra loro³⁴.

L'attribuzione sintetica di Babilonia è «la grande prostituta»³⁵, poi descritta mediante due aspetti³⁶. Il primo è la fornicazione con i re della terra (v. 2). La costruzione greca *porneuō meta* da un lato identifica il tipo di rapporto intrattenuto da questo personaggio femminile, e dall'altro lato rivela anche valore negativo di una complicità: «I re della terra formano con lei un contesto unico, un'unità inscindibile che esercita un influsso negativo sull'umanità»³⁷. Il secondo aspetto è esattamente quest'influsso, descritto nei suoi effetti attraverso l'ubriachezza: il rapporto di lei con i re inebria (*methyskō*, v. 2) gli abitanti della terra. In questo modo, la figura femminile di Babilonia è identificata non solo per il disvalore che simboleggia, ma anche per la collettività dei rapporti in cui è coinvolta: in lei è impersonificato non soltanto un insieme di comportamenti immorali, ma anche la collettività delle persone che ha sedotto e che a lei aderiscono³⁸.

Un ulteriore evidente elemento della personalizzazione di Babilonia è la descrizione del suo vestito, che abbina i colori del potere (porpora) e della bestia (scarlatto)³⁹ ai materiali preziosi propri dell'ambito divino (oro,

³⁴ Cf L. PEDROLI, *Dal fidanzamento alla nuzialità escatologica. La dimensione antropologica del rapporto tra Cristo e la Chiesa nell'Apocalisse* (= Studi e ricerche. Sezione biblica), Cittadella Ed., Assisi 2007, 168; U. VANNI, *Apocalisse di Giovanni. Secondo volume: introduzione generale, commento* (= Commenti e studi biblici. Sezione commenti biblici), Cittadella Ed., Assisi 2018, vol. II, 547-548.

³⁵ Cf 17,1.5.15.16; 19,2.

³⁶ Cf U. VANNI, *Apocalisse* II, 506-507.557.

³⁷ U. VANNI, *Apocalisse* II, 557.

³⁸ U. VANNI, *Apocalisse* II, 558.

³⁹ Cf C.R. KOESTER, *Revelation. A New Translation with Introduction and Commentary* (= AB 38A), Doubleday, New Heaven (CT) 2014, 673-674; U. VANNI, *Apocalisse* II, 561.

pietre preziose e perle)⁴⁰. Una commistione paradossale, che però esprime una condizione di vita sfigurata anche nel suo seducimento e in profonda antitesi rispetto alla vita dell'altra donna-città, ossia la Gerusalemme nuova⁴¹. Perciò, Babilonia

la *donna-città* rappresenta il massimo di negatività che viene poi diffuso, ramificato e realizzato concretamente in uno stile di vita autoreferenziale e basato sulla sopraffazione e sullo sfruttamento degli altri (prostituzione, *ndr.*) e del creato (*abomini della terra*)⁴².

Passando a Gerusalemme, si potrebbe assumere come criterio sintetico la dinamica della preparazione, che progressivamente conduce la fidanzata a divenire sposa⁴³. L'immagine compiuta di questa personificazione potrebbe essere emblematicamente identificata in Ap 21,2 (*trad. nostra*):

E vidi la città santa, Gerusalemme nuova, mentre scendeva dal cielo, da Dio, già *preparata* come una sposa già *adornata* per il suo sposo.

Viene qui ripreso «il nome della città del mio Dio» utilizzato in 3,12, con una differenza sostanziale: mentre inizialmente il tempo verbale è al futuro – «scriverò (*grapsō*) il nome» –, ora invece è al perfetto (*hētoimasmenēn, kekosmēnēn*), indicando così un'azione già avvenuta e conclusa, i cui effetti permangono evidenti («*vidi* mentre scendeva...»)⁴⁴. In questo arco testuale, che attraversa quasi tutta l'opera, si profilano allora due dinamiche strategiche per la personificazione: la prima è propriamente la preparazione della sposa, mentre la seconda è l'associazione tra la figura della donna e quella della città.

C'è anzitutto un'evoluzione nella caratterizzazione della figura femminile, che da fidanzata (*nymphē*) diviene sposa (*gynē*). Infatti, nella dosologia di Ap 19,6b-8 è annunciata l'imminenza delle nozze dell'Agnel-

⁴⁰ Su questo ci si soffermerà più avanti, quando si parlerà dell'abito nuziale della Gerusalemme nuova.

⁴¹ Cf L. PEDROLI, *Dal fidanzamento alla nuzialità escatologica*, 201; Id., «Dos esposos adornados para las bodas. La metáfora esponsal del Apocalipsis», *EstB* 74/3 (2016) 418-419.

⁴² U. VANNI, *Apocalisse* II, 562.

⁴³ Gli studi consultati che si concentrano specificamente su questa dinamica sono: U. VANNI, «Gerusalemme nell'Apocalisse», in M. BORRMANS (ed.), *Gerusalemme. Atti della XXVI settimana biblica*, 27-52; L. PEDROLI, *Dal fidanzamento alla nuzialità escatologica*; Id., «Dos esposos», 411-431.

⁴⁴ Cf U. VANNI, «Gerusalemme nell'Apocalisse», 42.

lo, motivo per cui la preparazione si fa più incalzante⁴⁵. Il progresso e il completamento dei preparativi vengono narrativamente raffigurati sempre mediante l'elemento simbolico dell'abito, descritto nel c. 19 e poi ripreso sinteticamente nel c. 21 mediante i verbi *hētoimazō* e *kosmeō* (v. 2)⁴⁶: quel che prima era ancora in fase di elaborazione, ora è ultimato e indossato; così la fidanzata è pronta a divenire sposa, finalizzando la tensione sponsale che l'ha caratterizzata nel corso dei capitoli.

Per lo studio della personificazione, è strategica l'annotazione posta in margine alla descrizione della veste in 19,8: «Il lino sono le opere giuste (*ta dikaiōmata*) dei santi». Lo strumento utilizzato per costruire la personificazione di Gerusalemme, ossia l'abito, viene associato alle azioni di una realtà collettiva (i santi), rendendo inequivocabile l'identità della figura femminile sponsale: sono coloro che compiono le opere giuste⁴⁷. Si può dire di più. Per un verso, il termine con cui sono designate queste opere è lo stesso che in 15,4 denota l'agire proprio di Dio: dunque, il completamento e l'indossamento dell'abito dice una pienezza di vita in Dio stesso. Per altro verso, è rintracciabile un nesso tra opere e abito anche nella lettera alla chiesa di Sardi, più precisamente nel rimprovero perché le opere della comunità non sono «perfette (*peplērōmena*) davanti a Dio» (3,2), anche se vi sono alcuni «che non hanno macchiato le loro vesti» e che quindi cammineranno con Cristo «in vesti bianche» (v. 5)⁴⁸. Nel complesso, dunque, la personificazione di Gerusalemme assume uno spiccato senso ecclesiale: la figura femminile è la Chiesa che vive nel tempo fino al suo compimento escatologico di comunione in Dio, con il Risorto⁴⁹.

⁴⁵ Stando all'osservazione di Vanni, l'aoristo *hētoimasen* segnala che la preparazione era già cominciata e che qui giunge al suo spazio di tempo conclusivo: «Si suppone, allora, uno sviluppo, un divenire antecedente, un movimento che porta a questo livello conclusivo. La preparazione è quindi distribuita nell'arco della storia della salvezza, prima della sua conclusione». U. VANNI, «Gerusalemme nell'Apocalisse», 39.

⁴⁶ A proposito del valore simbolico dell'abito nuziale della sposa, si rimanda a: U. VANNI, «Gerusalemme nell'Apocalisse», 38-40; L. PEDROLI, *Dal fidanzamento alla nuzialità escatologica*, 196-209; ID., «Dos esposos», 414-425. Riguardo alla ripresa sintetica dell'abito nuziale mediante la copia di verbi in 21,2, si veda L. PEDROLI, *Dal fidanzamento alla nuzialità escatologica*, 230-231.

⁴⁷ Cf U. VANNI, «Gerusalemme nell'Apocalisse», 40.

⁴⁸ Cf L. PEDROLI, «Dos esposos», 424-425, spec. n. 44.

⁴⁹ Cf U. VANNI, *Apocalisse* II, 652, n. 721.

La seconda dinamica strategica per lo studio della personificazione è la presentazione della Gerusalemme-sposa nelle fattezze della «città santa, Gerusalemme che discende la cielo, da Dio» (21,10). Appena prende la parola al v. 9, l'angelo comincia con un'interiezione avverbiale dal valore spaziale (*deuro*), che crea una convergenza tra la figura della donna e quella della città: «*Qui*, ti mostrerò la fidanzata, la sposa dell'Agnello»⁵⁰. Quella tra la sposa (*gynē*) e la città (*polis*) è un'identificazione mai avvenuta prima d'ora nel libro, segno ulteriore di quel compimento già espresso in precedenza con l'immagine della fidanzata che diventa sposa⁵¹, ma anche conferma di quella personificazione di una realtà collettiva: la città, infatti, porta i nomi delle tribù dei figli di Israele (21,12) e degli apostoli dell'Agnello (21,14)⁵², mentre le sue porte sono sempre aperte e disposte ad accogliere quelli scritti nel libro della vita dell'Agnello (21,25-27)⁵³.

Anche nel caso di Ap, si conferma come il dispositivo della personificazione contribuisca da un lato alla descrizione identitaria di una realtà collettiva, e dall'altro lato alla definizione dei suoi rapporti e delle dinamiche relazionali che essa vive. L'elemento contrappositivo, che affianca anche in questo caso due figure femminili, sottolinea con maggior forza un ulteriore aspetto significativo: la personificazione letteraria consente di tracciare il percorso evolutivo o involutivo di una determinata realtà, non limitandosi a un'istantanea fotografica di un dato momento. Col variare delle loro descrizioni, dei loro attributi e delle relazioni che esse intrattengono, le due figure femminili ricostruiscono il tracciato di percorsi collettivi: quello della comunità dei credenti e quello della mondanità.

⁵⁰ Cf L. PEDROLI, *Dal fidanzamento alla nuzialità escatologica*, 276. U. Vanni, invece, interpreta l'espressione avverbiale quasi come un imperativo, che «esprime l'idea di un moto comandato». In ogni caso, l'effetto è il medesimo, ossia una associazione immediata e totale tra la sposa e la città (U. VANNI, *Apocalisse* II, 666).

⁵¹ U. VANNI, «Gerusalemme nell'Apocalisse», 49-50.

⁵² L. PEDROLI, *Dal fidanzamento alla nuzialità escatologica*, 288-296.

⁵³ L. PEDROLI, *Dal fidanzamento alla nuzialità escatologica*, 314-319.

IV. LA STRATEGIA DELLA PERSONIFICAZIONE IN 2Gv

Venendo a 2Gv, si cercherà ora di approfondire la strategia attuata per creare la personificazione delle due Signore, con l'intenzione di ricavare anche elementi utili a definire meglio la sua funzione comunicativa all'interno della lettera.

L'analisi si concentra su tre elementi testuali che contribuiscono alla costruzione di questo dispositivo letterario: i titoli, alcuni elementi lessicali e i predicati verbali.

1. *I titoli: kyria e adelphē*

A essere anzitutto coinvolti in questa indagine sono i titoli con cui sono identificate le due figure femminili. Il primo termine non può che essere il sostantivo *kyria*, un *hapax* in tutto il Nuovo Testamento⁵⁴. Nonostante nella letteratura extrabiblica vi siano altri esempi di utilizzo di questa denominazione per designare realtà collettive⁵⁵, è difficile dimostrare che abbiano un nesso con le occorrenze giovanee; tutt'al più, questo conferma che l'impiego di un tale epiteto non è così anomalo, anche se unico in tutta la compagine neotestamentaria.

Similmente, è singolare anche il modo di impiegare l'attribuzione *adelphē* (v. 13): pur ricorrendo più volte nel Nuovo Testamento, mai è utilizzata per indicare una comunità⁵⁶. Ma ancor più curioso è che il mittente non riporta i saluti diretti della Sorella della destinataria, prassi piuttosto

⁵⁴ Cf 2Gv 2.5. Nell'AT (LXX), invece, ricorre nove volte, con il significato di «padrona» in riferimento a una schiava (Gen 16,4.8-9; 2Re 5,3; Sal 122,2; Pro 24,58; Is 24,4) o al contesto domestico (1Re 17,17). L'uso collettivo di quest'immagine femminile è riscontrabile anche nella prima e seconda visione del Pastore di Erma, con gli opportuni distinguo: le due donne menzionate non hanno la medesima funzione e il medesimo rapporto nei confronti dell'autore. Cf R.E. BROWN, *Epistles*, 646-647; J.M. LIEU, *I, II, and III John*, 244-245.

⁵⁵ Cf es.: R.E. BROWN, *Epistles*, 654-655; H.-J. KLAUCK, *Der zweite und dritte Johannesbrief* (= EKK), Benziger Verlag, Zürich 1992, 36. Più genericamente, viene notato come il termine *kyria* fosse un epiteto diffuso nel genere epistolare in J.M. LIEU, *I, II, and III John*, 244.

⁵⁶ Tant'è che alcuni manoscritti della Vulgata correggono il termine *eklektē* con *ekklesia*, precisando così la portata collettiva della personificazione.

normale nelle lettere antiche⁵⁷, ma quelli dei figli di lei. In modo ormai unanime si esclude che si tratti di una scortesia tra sorelle, mentre pare perlopiù sensato ritenere che questo saluto confermi una identificazione collettiva delle due comunità, descrivendo la qualità del legame che intercorre tra di esse⁵⁸.

Nel contesto della Lettera, il ricorso al termine *adelphē* coinvolge nella comunicazione un ulteriore legame relazionale: non c'è solo *una* Signora eletta, ma c'è anche la sua Sorella. La parentela tra le due descrive anzitutto il rapporto che intercorre tra loro: oltre che avere ambedue pari dignità, in quanto entrambe sono elette e possiedono dei figli, esse sono congiunte da un vincolo stretto, fraterno. Pertanto, la personificazione descrive una dimensione relazionale materna (la Signora e i figli) e una fraterna (la Signora e sua Sorella): la prima delinea il nesso tra i singoli appartenenti al gruppo e la collettività; la seconda, invece, illustra la correlazione tra le due comunità.

Il risultato ottenuto è quello di una *duplice* “mappatura”, anzitutto *relazionale* e poi *topografica*. Per in verso, infatti, l'uso dei due titoli femminili consente di tracciare il modo in cui sono compresi i rapporti fra i tre soggetti⁵⁹: c'è una relazione fraterna tra due realtà, che dunque sono collegate tra loro in modo simmetrico; e insieme, c'è una relazione delle due con il Presbitero, il quale prende atto della loro individualità rispetto a lui e tra esse, riconoscendone la loro alterità. Per altro verso, il riferimento alla Signora e a sua Sorella favorisce una considerazione topografica⁶⁰: il Presbitero si pone in una posizione di intermediario tra due entità che

⁵⁷ Oltre agli esempi neotestamentari, H.-J. Klauck porta a titolo esemplificativo anche il caso della Seconda Lettera di Apione. Cf H.-J. KLAUCK, *Der zweite und dritte Johanne-sbrief*, 36; ID., *Ancient Letters and the New Testament*, 24-25.

⁵⁸ In questo senso, è condivisibile la spiegazione proposta da P. Bonnard, il quale ritiene di interpretare *adelphē* come «un'estensione del termine “fratello”», alquanto pregnante nel complesso della letteratura giovannea. Cf P. BONNARD, *Les épîtres johanniques* (= Commentaire du Nouveau Testament. Duxième série 13c), Labor et Fides, Genève 1983, 127.

⁵⁹ La dimensione materna delle due Signore sarà considerata nel prosieguo.

⁶⁰ Degli aspetti “topografici” dell'epistolografia se ne parla più approfonditamente in J.M. LIEU, «Letters and Topography of Early Christianity», *NTS* 62 (2016) 167-182. L'autrice porta esempi di come come, nell'antichità, l'autore di una lettera potesse svolgere un ruolo di intermediario tra due realtà: «Such networks could be extended by letters, with the absent author acting as broker, whether between those who would physically meet or between those who would join “the community of the absent”» (*ibidem*, 171).

paiono distanti l'una dall'altra; e così la lettera da lui scritta, come anche le eventuali sue visite future (v. 12), divengono strumenti che colmano una lontananza, garantendo che tali realtà personificate siano comunque in rete tra loro.

2. Gli elementi lessicali: *eklektē* e *tekna*

Un primo aspetto che accomuna la personificazione delle due sorelle è il riferimento alla loro elezione, un tema caratteristico del linguaggio giovanneo. Infatti, nel Quarto Vangelo ricorre perlopiù la forma participiale del verbo *eklegomai*, con cui Gesù rivendica una scelta sui suoi, spesso in concomitanza con il tema dell'opposizione o del rifiuto di lui⁶¹.

In 2Gv, invece, ricorre per due volte la forma aggettivale: la prima come attributo della Signora destinataria della lettera (v. 1), la seconda come epiteto della Sorella di lei (v. 13). Una terza e ultima ricorrenza dell'aggettivo *eklektos* si trova in Ap 17,14, ad indicare quelli che stanno con l'Agnello nello scontro contro la personificazione della Babilonia prostituta. Oltre che confermare quanto già emerso nel vangelo giovanneo, questa occorrenza precisa ancor meglio il campo semantico dell'elezione, in quanto l'aggettivo è inserito in una descrizione ternaria: «Coloro che stanno con lui [l'Agnello, *ndr.*], chiamati ed eletti e fedeli (*klētoi kai eklektoi kai pistoi*)»⁶². Si viene quindi rimandati a un legame con la figura del Risorto e, più precisamente, al fatto che si è congiunti a lui per sua iniziativa (chiamati ed eletti), in modo duraturo e autentico (fedeli).

Se si amplia il campo d'indagine al resto della letteratura neotestamentaria, appaiono particolarmente rilevanti i saluti iniziale e finale della 1Pt, dove il mittente si rivolge «agli eletti (*eklektois*) pellegrini della diaspora» (1,1) e riporta i saluti della «con-eletta (*syneklektē*) in Babilonia» (5,13), ossia della comunità che vive a Roma⁶³. Pur essendo difficile dimostrare

⁶¹ Gv 6,70; 13,18; 15,16.19. Cf I. PAGANI, «*Si compia la Scrittura*». *I rimandi al compimento della Scrittura pronunciati da Gesù in Gv 13–17* (= AnBib 232), G&B Press, Roma 2021, 58.

⁶² La traduzione è di U. Vanni, che definisce questi tre appellativi «un gruppo ternario». Cf U. VANNI, *Apocalisse di Giovanni. Testo greco articolato. Traduzione italiana. Annotazioni testuali, linguistiche e letterarie* (= Commenti e studi biblici), Cittadella Ed., Assisi 2018, vol. I, 177, n. 376.

⁶³ Si potrebbe aggiungere anche il passo in cui il mittente si rivolge direttamente ai lettori scrivendo: «Voi, invece, siete stirpe eletta (*genos eklekton*)» (2,9). Si è scelto di dare

una diretta interdipendenza tra questi testi, è possibile dedurre che fosse un modo piuttosto usuale di rivolgersi alle comunità cristiane, mediante il quale era posta in evidenza la loro origine in Cristo e il principio di unità che le teneva insieme: l'elezione⁶⁴.

L'altro termine strategico per la personificazione in 2Gv è il riferimento ai figli delle due Sorelle (vv. 1.13). Il termine *teknon* è collegato a ciascuna di esse mediante un genitivo: nel primo caso, sarebbe il pronome personale femminile *autēs*, che rimanda all'antecedente *eklektē kyria*; nel secondo invece si tratterebbe dell'espressione «della tua sorella» (*tēs adelphēs sou*). Come nella maggior parte della letteratura giovannea, il termine *teknon* ricorre perlopiù al plurale, prevalentemente per parlare dei «figli di Dio» (*tekna tou theou*)⁶⁵, mentre solo in un caso serve a indicare i «figli di Abraamo» (*tekna tou Abraam*, in Gv 8,39). Particolarmente interessanti sono le ricorrenze presenti in 2Gv e in 3Gv, dove si parla al plurale dei figli riferendosi a coloro che «che camminano nella verità» (2Gv 4; 3Gv 4), ossia a coloro che permangono entro un orizzonte dottrinale ortodosso, perché vivono secondo il comandamento dell'amore reciproco⁶⁶.

Se l'accenno al «camminare nella verità» è uguale in 2-3Gv, diverse però sono alcune sfumature presenti nel contesto prossimo di quest'espressione. La prima discontinuità è che, mentre in 3Gv viene rivendicata da parte del mittente un'appartenenza diretta dei figli («i miei figli»), in 2Gv essa «viene ceduta» alla Signora eletta: perciò *i figli non sono riconosciuti come propri del Presbitero*. La seconda discontinuità è che in 3Gv colui che scrive esprime gioia per aver udito che i propri figli camminano nella verità, ma riserva al solo Gaio la dichiarazione di «amore nella verità»; diversamente, in 2 Gv egli dichiara solennemente (*egō agapō*) lo stesso amore per tutti i figli della Signora eletta⁶⁷: perciò *viene fatto risaltare il*

maggior rilevanza alle altre due occorrenze, in quanto sono presenti nel prescritto e nel postscritto, quindi in posizioni letterarie simili a quelle di 2Gv.

⁶⁴ Cf J. BEUTLER, *Johannesbriefe*, 165-166; J.M. LIEU, *I, II, and III John*, 245.

⁶⁵ Gv 1,12; 11,52; 1Gv 3,1-2.10; 5,2.

⁶⁶ Per cui, la coerenza dottrinale non è disgiunta da quella etica dell'amore reciproco, anzi è proprio in questo che viene verificata. Cf R. SCHNACKENBURG, «Zum Begriff der "Wahrheit" in den beiden kleinen Johannesbriefen», *BZ* 11/2 (1967) 253-258: 254-256.

⁶⁷ In realtà, la subordinata relativa introdotta da *hous* potrebbe riguardare la Signora eletta e i suoi figli, dato che il pronome è al maschile plurale, mentre i due antecedenti sono rispettivamente al femminile singolare e al neutro plurale. Il cambio di genere conferma la funzione collettiva non solo del dativo *teknois*, ma anche di *eklektē kyria*.

legame del Presbitero con l'insieme della comunità, e non solo con un suo particolare esponente. Infine, la terza discontinuità è che, mentre in 3Gv pare che l'insieme dei figli sia ben identificabile (almeno per chi scrive), nella 2Gv il mittente si premura di estendere l'amore per il gruppo dei figli anche a «tutti quelli che hanno conosciuto la verità» (v. 1c)⁶⁸: perciò parrebbe dichiarata l'intenzione di *non limitare la figurazione dei figli a una cerchia circoscritta, ma di ampliarne la portata a chiunque coltivi un legame con la verità*⁶⁹.

In sintesi, l'impiego della terminologia dell'elezione e della figliolanza utilizzati per la personificazione consente un duplice approfondimento sull'identità delle realtà interessate: per un verso, con l'elezione viene evocato il *riferimento a Cristo*, che è l'origine delle comunità e il principio dell'unità tra i suoi membri; per altro verso, la dimensione materna delle due Signore, realizzata mediante l'utilizzo del lessico filiale, consente di *precisare la relazione tra le comunità e il Presbitero*. Costui, infatti, non le considera in un rapporto di paternità diretta, in quanto non parla di figli suoi. Nel rivolgersi a loro, inoltre, egli le considera direttamente nel loro insieme (non rivolgendosi solo a qualche esponente), senza che la personificazione chiuda i confini del gruppo, che anzi vengono lasciati aperti a chiunque abbia conosciuto la verità.

In ogni caso, almeno formalmente resta il fatto che il mittente dichiara di amare i figli della destinataria e non, come in 3Gv, che egli gioisce per le notizie ricevute sui propri figli. Sull'interpretazione del relativo *hous* si veda ad es.: R.E. BROWN, *Epistles*, 655; H.-J. KLAUCK, *Der zweite und dritte Johannesbrief*, 38; J. BEUTLER, *Johannesbriefe*, 147; J.M. LIEU, *I, II, and III John*, 240.

⁶⁸ A livello retorico, la costruzione *kai ouk... alla kai...* introduce una *correctio*, che incrementa l'importanza di questo ampliamento della portata d'amore dal gruppo dei figli della Signora eletta a tutti coloro che camminano nella verità.

⁶⁹ Cf Gv 14,16; 1Gv 2,24.27; 3,24; 4,12-13.15-16. I verbi che descrivono questo legame hanno una particolare pregnanza nel vocabolario giovanneo: «conoscere» e «rimanere». C'è una sorta di continuità tra i due verbi: «Noi conosciamo la verità perché la verità dimora dentro di noi (cristiani giovannei) e tale verità ci porta ad amare gli altri cristiani giovannei i quali partecipano» (R.E. BROWN, *Epistles*, 658). Anche la sequenza dei tempi verbali sembra confermare questa continuità, dal momento che il perdurare degli effetti della conoscenza della verità nel credente è suscitato (*dia*, v. 2) dal rimanere nei credenti della verità stessa, che è lo Spirito inviato dal Padre per mezzo di Cristo. Cf S.E. PORTER, *Verbal Aspect in the Greek of the New Testament. With Reference to Tense and Mood* (= Studies in Biblical Greek 1), Peter Lang, New York (NY) 2010, 254.

3. *I predicati verbali: chairō ed erōtaō*

Nel corso della lettera, appena subito dopo il prescritto, il mittente descrive mediante un paio di predicati verbali i due principali atteggiamenti che riserva per la Signora eletta (vv. 4-5): il primo è uno stato di gioia, la seconda è un'esortazione.

Lo stato di gioia, espresso con l'aoristo di *chairō*, è dovuto al fatto che il mittente dichiara di «aver trovato» dei figli della Signora eletta che camminano nella verità (v. 4). Dando importanza alla forza aspettuale di questo tempo verbale, alcuni commentatori ritengono che sia l'indizio di una precedente visita del Presbitero o di qualche suo inviato presso la comunità destinataria⁷⁰. C'è però anche chi ritiene l'opposto: se realmente vi fosse stata una visita, anche il verbo *euriskō* sarebbe stato all'aoristo⁷¹.

Tuttavia, in questo caso l'uso del perfetto potrebbe probabilmente esprimere il modo in cui il Presbitero percepisce la situazione di questa comunità, più che descrivere se e come concretamente l'abbia visitata: nel greco neotestamentario, succede che un simile tempo verbale segua un verbo di percezione o un *verbum affectuum*⁷²; tutt'al più, gli si può riconoscere una sfumatura maggiormente soggettiva rispetto all'aoristo. In altri termini, qualunque sia la modalità in cui ne è venuto a conoscenza, il Presbitero ha a cuore la condizione di questa comunità: quand'anche non l'avesse verificata di persona, comunque la "sente" come se avesse fatto lui stesso la visita⁷³. Insomma, c'è un contatto reale e profondo con il vissuto della comunità.

Similmente, non è necessario interpretare l'espressione *ek tōn teknōn* come esclusiva di una parte della comunità⁷⁴. Nel greco neotestamentario,

⁷⁰ Cf ad es. P. BONNARD, *Les épîtres johanniques*, 122.

⁷¹ Cf ad es. A.E. BROOKE, *Johannine Epistles*, 171-172. L'autore giunge a questa conclusione per quanto riguarda l'ipotesi di una visita personale del Presbitero. Sulla base di un confronto con 3Gv 3, invece, ammette l'eventualità che altri abbiano effettuato una visita, riportandogli poi quanto riscontrato.

⁷² Cf F. BLASS - A. DEBRUNNER, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1976, § 345. Si veda anche: A.T. ROBERTSON, *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research*, Hodder and Stoughton, London 1914, 902 (che parla di "aoristic" present perfect); M. ZERWICK, *Biblical Greek* (= SuBi 41), G&B Press, Rome 2011, § 289.

⁷³ Cf F. BLASS - A. DEBRUNNER, *Grammatik*, § 340; S.E. PORTER, *Verbal Aspect*, 251-254.

⁷⁴ Verosimilmente parafrasabile: «Mi rallegro di aver trovato alcuni dei tuoi figli, *mentre* altri no...».

un simile costrutto potrebbe anche avere una sfumatura predicativa, che non crea una vera e propria distinzione: l'attenzione viene posta sul gruppo, senza precisare se una parte o tutto, se tanti o pochi⁷⁵. Il che sottolineerebbe altresì una sensibilità particolare del mittente, il quale mantiene una comunicazione diretta con la personificazione della comunità, senza perdere però la sua dimensione collettiva.

In forza di questa gioia, il Presbitero rivolge alla Signora eletta un'esortazione (*erōtō*, v. 5)⁷⁶. Come spesso avviene nello stile giovanneo⁷⁷, è anche esplicitato lo scopo di tale esortazione: l'amore reciproco.

Interessante per lo studio della personificazione è l'enfasi posta sul motivo di questa sollecitazione⁷⁸. Anzitutto, il Presbitero esclude di rivolgersi alla sua destinataria per scriverle (*graphōn soi*) un nuovo comandamento. Questo sottolinea come il registro della comunicazione possieda una connotazione individuale, con un mittente che fa appello a *colei a cui* sta scrivendo. Eppure, nel prosieguo il mittente si esprimerà con un «noi» inclusivo.

Questa prima persona plurale si riferisce alla coppia di mittente e destinataria, oppure all'insieme della comunità di cui anche il Presbitero si sente parte? Se grammaticalmente non ci sono elementi che sostengono o escludono l'una o l'altra possibilità, si può logicamente dedurre dai versetti successivi che venga primariamente tenuta in conto *la dimensione col-*

⁷⁵ Diverse grammatiche sottolineano la sovrapposizione semantica delle preposizioni *ek* e *apo* con genitivo nel greco neotestamentario. Tra gli esempi riportati, può essere di aiuto l'esclamazione rivolta a Pietro nel cortile del sommo sacerdote (lett.): «Tu sei da loro (*ex autōn*)» (Lc 22,58); «Non sei anche tu *dai* discepoli di quest'uomo?» (Gv 18,17). Una simile espressione dice l'origine (Pietro proviene dal gruppo dei discepoli), ma esprime anche qualcosa di lui alla luce della realtà collettiva a cui appartiene (Pietro è un discepolo). Cf F. BLASS - A. DEBRUNNER, *Grammatik*, § 164.c, n. 4; A.T. ROBERTSON, *Grammar*, 519; M. ZERWICK, *Biblical Greek*, §§ 134-135.

⁷⁶ La consequenzialità tra la dichiarazione di gioia e l'esortazione è espressa mediante la locuzione *kai nyn*, che introduce una specificazione o un rafforzativo di quanto affermato in precedenza. Cf ad es. F. BLASS - A. DEBRUNNER, *Grammatik*, § 442,8; R.E. BROWN, *Epistles*, 337.663.

⁷⁷ H. GREEVEN, «ἐρωτάω», in *TWNT* II, 683-684; E. RUCKSTUHL - P. DSCHULNIGG, *Stilrkritik und Verfassenfrage im Johannesevangelium. Die johannischen Sprachmerkmale auf dem Hintergrund des Neues Testaments und des zeitgenössischen hellenistischen Schrifttums* (= NTOA 17), Universitätsverlag, Freiburg 1991, 139-140.

⁷⁸ Sul valore causale delle costruzioni introdotte da *ouch hōs* seguite da participio, si veda F. BLASS - A. DEBRUNNER, *Grammatik*, § 425,3, n. 3. Circa invece la formulazione enfatica, si veda ad es. A.E. BROOKE, *Johannine Epistles*, 173.

lettiva del gruppo, lasciando in secondo piano l'individualità della Signora eletta: infatti, se non si ammettesse la personificazione della comunità, un simile passaggio interlocutorio sarebbe privo di senso.

Il «tu» personificato nella destinataria è posto di fronte all'«io» del mittente, che si rivolge a lei scrivendo a proposito di un comandamento (*entolē*), quindi di una parola autorevole. A questo livello, la comunicazione è unilaterale e quindi priva di reciprocità. Tuttavia, questa asimmetria comunicativa viene immediatamente bilanciata quando l'«io» del Presbitero si riconosce insieme al «tu» della Signora come parte di un unico «noi» comunitario: quanto è scritto non è autorevole perché viene dal Presbitero («io-tu»), ma perché è stato ricevuto da tutti insieme – Presbitero compreso – e da tutti dev'essere praticato («noi»).

La strategia retorica attuata crea inevitabilmente posizioni comunicative differenti (mittente-destinataria), senza però affermare una diversità tra i soggetti che comunicano; piuttosto, essi sono accomunati dall'aver ricevuto *insieme* un unico comandamento di reciprocità nell'amore. Detto altrimenti, se la distinzione di mittente e destinataria evidenzia una differenza di «io» e «tu» a livello comunicativo, la relazione tra il Presbitero e la Signora ribadisce invece l'unità del «noi» a livello di comandamento vissuto.

A sostegno di quest'interpretazione c'è anche il riferimento *ap'archēs*: più che identificare il preciso momento storico in cui è avvenuta la consegna del comandamento, questa locuzione corrobora il fatto che è un'esperienza condivisa da tutti i partecipanti del gruppo⁷⁹. In altre parole, la forza esortativa dello scritto non è data semplicemente dalla pretesa autorità del Presbitero, né solamente dal consenso della Signora, ma è fondata sul riconoscimento comune di un dono che li unisce e che li rende un «noi»: il comandamento dell'amore reciproco.

In sintesi, dunque, i predicati verbali utilizzati in riferimento alla personificazione della realtà destinataria della lettera offrono uno scorcio del modo in cui il Presbitero si rapporta con la comunità a cui scrive. Anzitutto, è dichiarato un interesse così vivido da consentirgli di “sentire” quanto essa sta effettivamente vivendo, *coltivando quindi un contatto reale con il vissuto e con la collettività di tale comunità*. Inoltre, nonostante si deve

⁷⁹ Con le dovute distinzioni, può essere di aiuto quanto è scritto a proposito di 1Gv 1,1-4 in J.M. LIEU, «Us or You? Persuasion and Identity in 1 John», *JBL* 127/4 (2008) 805-819: 809-810.

dedurre che il Presbitero non sia permanentemente presente nella comunità, egli coltiva *un profondo senso di appartenenza ad essa*, in forza del fatto che partecipa con lei al comune comandamento dell'amore reciproco. L'esortazione che egli rivolge alla Signora eletta è scritta in forza del fatto che lui si riconosce parte integrante di questa realtà collettiva personificata: non si sente un corpo estraneo, né si sente superiore ad essa; anzi, custodisce la consapevolezza di essere partecipe di un «noi» comunitario.

V. CONCLUSIONE: IL PRESBITERO E LE SIGNORE

Tornando agli obiettivi prefissi all'inizio di questo studio, possiamo domandarci quale funzione abbia la personificazione nel contesto di 2Gv e quali strategie vengano attuate perché possa funzionare.

A livello di metodo, risulta che la personificazione viene costruita anzitutto mediante una serie di elementi testuali (titoli, lessico e predicati verbali), che forniscono *un corredo letterario* utile a creare la figurazione dei due personaggi femminili evocati dal mittente. Tali personificazioni – in particolare quella della destinataria, la Signora eletta – sono funzionali alla *comunicazione verso una realtà collettiva* e pertanto vengono adoperate con questo scopo: questo giustifica eventuali agili passaggi, da parte di chi scrive, da un riferimento individuale verso queste Signore a uno al plurale, che coinvolge direttamente i membri del gruppo a cui sta scrivendo.

Pare altresì utile, sempre a livello formale, cogliere *un tratto di originalità nella personificazione di 2Gv*: com'è stato notato, spesso l'utilizzo di questo dispositivo con il genere femminile serve a creare una sorta di contrapposizione che richiede una scelta, evocando perlopiù una dinamica di tipo seduttivo. Lo si è riscontrato anche negli affondi neotestamentari della Lettera ai Galati e di Apocalisse. Nel caso del testo giovanneo, invece, la doppia figura femminile non segna una contrapposizione, ma una comunione (le due Signore sono sorelle); diversamente, l'elemento seduttivo non è attribuito al genere femminile, ma è lasciato a individui espressi al maschile (vv. 7.9).

Passando a conclusioni più di contenuto, la personificazione favorisce un chiarimento del modo in cui il Presbitero si rapporta con le comunità figurate da entrambe le Signore. Anzitutto, questo dispositivo gli consente di porsi come *intermediario tra le due*, assumendo il compito di mantenerle in rete tra loro. Il posizionamento del Presbitero rispetto a queste

Signore non è unidirezionale, quindi nemmeno esclusivo o selettivo, ma s'inserisce entro una realtà articolata e diversificata, facilitando la comunicazione tra le due Sorelle. Inoltre, questo è possibile perché egli riconosce l'identità individuale di queste comunità: *il Presbitero ne riconosce l'alterità*, ponendosi in una disposizione dialogica. La concretezza espressa nella personificazione esprime la consapevolezza che le comunità non sono un prolungamento dello scrivente e che possiedono una loro consistenza propria e indipendente (quindi non sono un'entità vaga e astratta). Infine, la personificazione delle comunità fa emergere tre ulteriori aspetti, che precisano il rapporto tra il Presbitero e le realtà coinvolte. Il primo aspetto è che egli si rivolge a loro con *un atteggiamento non di paternità ma di appartenenza*, in quanto i membri sono figli della comunità stessa (e non suoi) ed egli si sente parte di questo «noi», in ragione dell'unico comandamento all'amore reciproco. Il secondo aspetto è espresso nella forma di *un contatto reale con il vissuto delle comunità*, riuscendo a "sentire" il cammino nella verità che si svolge in esse, anche qualora il contatto non fosse costantemente diretto e immediato. Infine, il terzo aspetto consiste nello sguardo d'insieme che il Presbitero custodisce sulle due realtà collettive, riuscendo altresì a *mantenere un orizzonte aperto della compagine delle comunità*, le quali non sono limitate solo a quelli immediatamente coinvolti nella comunicazione, ma si estendono a tutti coloro che vivono in relazione con la verità del Risorto.

Da ultimo, in sede conclusiva possiamo anche azzardare un'apertura di natura storico-letteraria, osservando che quanto emerso dallo studio della personificazione delle due Signore pone 2Gv in una posizione particolare: chi scrive non si rivolge più a un solo collaboratore in funzione degli altri credenti (3Gv), ma possiede una consapevolezza più compatta e solida delle comunità, delle quali si sente parte più che padre. Questo, peraltro, non affievolisce affatto il proprio senso di autorità – che egli continua a esercitare – e per giunta gli consente di avere uno sguardo più ampio sull'insieme delle comunità, aprendole a chiunque abbia un vissuto di fede. Tutto ciò potrebbe essere interpretato come il segno di un'evoluzione del rapporto tra la figura del Presbitero e la compagine comunitaria giovannea, avvalorando l'ipotesi di una posteriorità della Seconda rispetto alla Terza Lettera di Giovanni. Si tratterebbe comunque di un indizio circoscritto, che in sé stesso non può costituire una prova e che andrebbe perciò verificato con ulteriori studi.

18 agosto 2024