

De natura peccati quid doceat Novum Testamentum, v. *De scriptis Joanneis*: VD 35 (1957) 271-278; Idem, in S. Lyonnet - R. Sabourin, *Sin, Redemption and Sacrifice*, Roma 1970, 38-45; Nauck, W., *Die Tradition und der Charakter des ersten Johannesbriefes*, Tübingen 1957, 98-122. 141-146; Poschmann, B., *Paenitentia secunda. Die kirchliche Busse im ältesten Christentum bis Cyprian und Origenes*, Bonn 1940, 63-81; Schnackenburg, *Joh-Br* 281-288 (exc.); Scholer, D.M., *Sins Within and Sins Without: An Interpretation of 1 John 5:16-17*, in G.F. Hawthorne (ed.), *Current Issues in Biblical Interpretation* (Festschr. M.C. Tenney), Grand Rapids 1975, 230-246; Seeberg, R., *Die Sünde und die Sündenvergebung nach dem 1. Brief des Johannes*, in «Das Erbe Martin Luthers» (Festschr. L. Ihmels), Leipzig 1928, 19-31; Wennemer, K., *Der Christ und die Sünde nach der Lehre des Johannesbriefes*: GuL 33 (1960) 370-376; Windisch, H., *Taufe und Sünde im ältesten Christentum bis auf Origenes*, Tübingen 1908, 256-280; Zahn, A., *De notione peccati, quam Johannes in prima epistola docet, commentatio* (Diss.), Heidelberg 1872.

Sull'attuazione dell'amore fraterno (1 Io. 3,14) e sull'osservanza dei comandamenti di Dio (3,22) la comunità di Giovanni appare fermamente sicura di sé. Ci si può chiedere se questa autocoscienza non sia spinta a un grado eccessivo sia nel confronto con quanti si sono allontanati dalla comunità (3,14 s.), sia nello sforzo per tranquillizzare il proprio cuore (3,19-22). In realtà nella grande lettera notiamo anche altri accenti che lasciano intravedere una consapevolezza delle mancanze e del peccato. Così **guardando** a uno scritto redatto in una determinata situazione, **siamo** posti di fronte a un problema che continuamente si **ripresenta** ai cristiani e alle comunità radicate nella fede e **impegnate** a mettere in pratica una forma di vita ad essa conforme: Qual è il rapporto con il peccato nella vita cristiana? È da evitare e da vincere? Le risposte contenute nella grande lettera offrono un quadro ricco di tensioni.

1. *La tensione fra l'«essere da Dio» e il «compiere il peccato»*

La cristianità giovannea è profondamente compenetrata dalla convinzione che i fedeli siano «generati da Dio» (Io. 1,13; 1 Io. 2,29; 3,9; 4,7; 5,1.4.18) e in tutta la loro natura siano «da Dio» (Io. 8,47; 1 Io. 3,10b; 4,2-6; 5,19). Questa prove-

nienza da Dio e appartenenza a lui, alla sua sfera di luce e di vita, è ancor più fortemente accentuata dalla visione dualistica che li oppone a tutti quelli che non sono «da Dio», non sono «dall'alto» (cfr. *Io.* 3,3.7.31; 8,23), piuttosto provengono «dal mondo» e sono suoi schiavi (cfr. *Io.* 8,23b; 15,19; 17,11.16; 1 *Io.* 2,16; 4,5). Quelli che si sono chiusi alla parola di Gesù e alla sua verità provengono dal diavolo, beninteso non in senso fisico, ma morale. Essi, per i loro istinti rivolti all'omicidio e alla menzogna, appartengono a lui e alla sua «discendenza» (*Io.* 8,44; 1 *Io.* 3,8). La preposizione «da» (ἐκ), frequente in questo contesto, allude sia all'origine, sia alla caratteristica essenziale. In 1 *Io.* 3,10 i «figli di Dio» sono contrapposti ai «figli del diavolo». Dei figli di Dio si dice in *Io.* 1,13 che «non da sangue, né dalla volontà della carne, né dalla volontà dell'uomo, ma da Dio sono nati». Ciò è da intendere in un senso pienamente realistico: essi si chiamano figli di Dio e lo sono (1 *Io.* 3,1).

Probabilmente, per la comunità giovannea, vi si cela il motivo del battesimo (cfr. *Io.* 3,5). Se questo non è esplicitamente nominato nella grande lettera, la ragione può essere che qui non importa il rito, l'evento sacramentale in quanto tale, bensì l'efficacia della generazione da parte di Dio, il nuovo stato creatosi, la sua prosecuzione nella vita cristiana (si noti l'uso del perfetto!). Nella pericope di 1 *Io.* 3,1-10 dovrebbero risuonare in maniera chiara l'esperienza e la coscienza battesimale della comunità. Si tratta di un «reditus ad baptismum», un richiamo e un ritorno al battesimo.⁵² Nel battesimo ha luogo l'elezione da parte di Dio, trova il suo compimento l'«essere da Dio», avviene concretamente il passaggio dalla sfera delle tenebre e della morte a quella della luce e della vita (cfr. 1 *Io.* 3,14). In quest'ottica le espressioni tra loro affini «essere da Dio», «generazione o nascita da Dio», «essere figli di Dio» costituiscono qualcosa di coerente e unitario.⁵³

Così la comunità si sente separata da ogni essere e agire

52. Questa è una tesi del libro di Nauck, *Tradition*, spec. 15-19. 41-66. Mi sembra legittima, benché non dimostrabile in modo stringente.

53. Cfr. l'exkursus «Gotteskindschaft und Zeugung aus Gott» in R. Schnackenburg, *Joh-Br* 175-183.

peccaminoso. Il figlio di Dio è infatti apparso per togliere i peccati e distruggere le opere del diavolo (1 Io. 3,5.8b). I battezzati hanno sperimentato su di sé l'efficacia di questo avvenimento «per l'espiazione dei nostri peccati» (2,2; 4,10) e vivono ora come figli di Dio nella comunione col Padre e suo figlio Gesù Cristo nella gioia e nella fiducia (cfr. 1,3 s.; 2,28; 3,21; 4,17). Quanta costernazione e preoccupazione dovette allora procurare a quei cristiani la constatazione che anche fra loro c'era ancora il peccato. Quanto più chiaramente Dio è riconosciuto nella sua incontaminata santità (1,5), quanto più profondamente è colto il legame del cristianesimo con Dio, tanto più incomprensibile diventa il fatto che nondimeno il cristiano debba ancora lottare col peccato e non raramente venga sopraffatto da esso. Il problema del peccato nella vita cristiana si presenta sì con netta evidenza nelle paraclesi paoline, accentuato dalla prospettiva del giudizio, cui anche i cristiani saranno sottoposti (cfr. § 2,3 e § 3); ma mai è percepito in modo così angoscioso come nella comunità giovannea. Il peccato è modo di essere diabolico (1 Io. 3,8) e potere escatologico della «malvagità» (ἀνομία, 1 Io. 3,4),⁵⁴ diametralmente opposto a Dio e alla sua «luminosità». Cristo, lui stesso santo e senza peccato (Io. 8,46; 1 Io. 3,5.7), ha portato nel cosmo come nuovo potere di vita questo modo di essere divino (cfr. Io. 8,24.34-36; 1 Io. 3,5 s.8; 5,18.20). Nel cristiano sono state innestate le forze di vita divina, lo Spirito santo come principio di vita, come «seme di Dio» (1 Io. 3,9),⁵⁵ e questa fonte interio-

54. Cfr. De la Potterie, *Le péché, c'est l'iniquité*, con il quale concorda anche Brown, *Epistles* 399 s. Un'altra interpretazione, universalmente diffusa, traduce ἀνομία con «illegalità», in quanto deviazione dall'osservanza della legge, rispettata anche nella comunità giovannea, cfr. J.L. Houlden, *A Commentary on the Johannine Epistles*, London 1973, 92. Ma va tenuto presente l'orizzonte escatologico, come riconosce anche Houlden (93). V. inoltre nota 274.

55. La spiegazione del «seme» come Spirito santo predomina nell'esegesi moderna. Un'interpretazione antica e trasmessaci fino ai tempi moderni ricollega il «seme» alla parola di Dio. Una analisi approfondita in Brown, *Epistles* 408-411, che aderisce all'interpretazione dello Spirito santo. K. Wengst, *Der erste, zweite und dritte Brief des Johannes*, Gütersloh-Würzburg 1978, 139 s. ritiene che l'autore faccia propria un'espressione che affiorava immediatamente nel linguaggio degli avversari, tuttavia non intendendola come questi in senso gnostico, bensì, secondo la tradizione giovannea (cfr. Io. 3,3-8), come allusione allo Spirito santo, conferito ai cristiani.

re deve però impedire ed escludere nuovi peccati. Tuttavia la dura realtà è irrefutabile: anche i cristiani cadono ancora nel peccato (cfr. 5,16 s.), la comunità cristiana non è sottratta alla sua rovinosa influenza. In 1 Io. 3,20 si mette in conto l'eventualità che il nostro cuore ci condanni e in 4,17 s. ci si oppone alla paura del giudizio. L'ammonizione a non amare il «mondo» (2,15), l'esortazione a restare in Cristo per non essere svergognati alla parusia (2,28), l'incoraggiamento un po' velato ad osservare i non difficili comandamenti (5,3), sono controbilanciati dalla rassicurazione secondo cui i giovani sono forti nella lotta contro il male (2,13.14) e i membri della comunità osservano i comandamenti di Dio e fanno ciò che a lui è gradito (3,22). Nonostante la ferma rassicurazione, rafforzata da un triplice «noi sappiamo», secondo cui chiunque è generato da Dio non pecca e «noi» lo siamo, quindi, mentre tutto il mondo soggiace al potere del male, noi abbiamo ottenuto la vita eterna nella comunione con Gesù Cristo (1 Io. 5,18-20), resta il fatto che nella comunità si arriva a peccare (5,16 s.).

Come si è giunti a queste affermazioni ricche di tensione? Non solo forse per le esperienze dei cristiani nella loro vita personale e comunitaria, bensì anche e non da ultimo per il confronto con gli apostati che si erano separati dalla comunità. Già all'inizio si dice: «Se diciamo di non avere peccato, cadiamo noi stessi nell'errore e la verità non è in noi» (1,8). Poi ancora: «Se diciamo che non abbiamo peccato, facciamo di lui un bugiardo e la sua parola non è in noi» (1,10). Come l'autore combatte contro il disprezzo dell'amore fraterno, così lotta anche contro il misconoscimento del peccato, sia che si tratti di peccati precedenti, sia di quelli che continuano a verificarsi. L'obiettivo principale contro cui si rivolgono le frasi appena citate è costituito innegabilmente dai dissidenti. Se si considera la loro «menzogna» cristologica, si capisce perché si dichiarassero immuni dal peccato. Essi negavano che Gesù Cristo fosse «venuto attraverso acqua e sangue» (5,6), che avesse versato il suo sangue per purificarci da ogni peccato (1,7), per espiare i nostri peccati (2,2; 4,10). Non riconoscevano l'importanza dell'incarnazione (4,2) e il senso della sua

morte. Essi non avevano dunque bisogno, secondo loro, di questa redenzione; il peccato non era per loro una realtà. Ciò dovette provocare la reazione di quelli che si mantenevano fedeli a quanto era stato loro «predicato fin dal principio» in accordo con il resto del cristianesimo. Al riguardo è necessaria un'analisi più accurata.

Il tema del peccato e dell'essere cristiani ritorna principalmente in tre passaggi della grande lettera: in 1,6-2,2; 3,4-10 e 5,16-18. In tutti gioca un ruolo importante la difesa dagli avversari. Ma questa non fornisce ai testi una spiegazione sufficiente. Alla polemica si collega, come nella questione dell'amore fraterno, un intento pastorale, che, dopo le aspre affermazioni di 1,8-10, subito appare in 2,1-2. Qui l'autore con un affettuoso appellativo («Figlioletti miei») si rivolge ai suoi destinatari perché non traggano la falsa conclusione di rassegnarsi al peccato. No! Egli si augura che non peccino; sa però che anche fra i membri della comunità si arriva a peccare e subito dice loro di nuovo per confortarli: «Se uno pecca, abbiamo un intercessore presso il Padre: Gesù Cristo, il giusto».

Riguardo alla pericope 3,1-10 è già stata espressa l'opinione che dietro vi si possa celare il motivo battesimale. Le argomentazioni sul peccato e sull'essere senza peccato (vv. 4-10) si collegano immediatamente alle frasi di 3,1-3, che prima ricordano ai destinatari la loro esperienza dell'amore di Dio padre, il loro essere figli di Dio. Poi lo sguardo si allarga all'esistenza cristiana in questo mondo. Quello che un giorno saremo non è ancora apparso; la visione di Dio e la nostra assimilazione a lui sono ancora da attendere.⁵⁶ Tuttavia sulla base del nostro essere figli di Dio abbiamo una ferma speranza (solo qui ricorre

56. Si discute se i pronomi personali del v. 2b siano da riferire a Dio o a Cristo. La seconda ipotesi è più probabile se si prende *ἐὰν φανερωθῇ* in senso personale («quando egli si manifesterà», cioè Cristo nella parusia, come preferisce anche la Traduzione unitaria). Però a me sembra più attendibile l'interpretazione in senso impersonale («quando ciò si manifesterà») come ripresa della stessa locuzione del v. 2a. La linea argomentativa **passa dall'esperienza attuale dell'essere figli di Dio all'attesa della somiglianza con Dio** (o «uguaglianza con Dio» *in sensu obliquo*). La conformazione a Cristo è un motivo paolino (*Phil.* 3,31; *Rom.* 8,29 ecc.), che non si trova così in Giovanni. Nella stessa direzione va l'interpretazione di Brown, *Epistles* 392-396.

questo termine) e chi ha questa speranza «santifica se stesso», come «quello» (Cristo) è santo. Questo è l'avvio di una paraclesi che invita ad evitare il peccato. In essa non sono proferite esortazioni (con imperativi o esortativi), bensì è esclusa con frasi incisive la possibilità di peccare per chiunque sia nato da Dio e sia legato a Gesù. In queste frasi apodittiche c'è un appello ai lettori, ma anche, in virtù delle antitesi, un rifiuto dei dissenzienti.

Riguardo alla necessità di non peccare l'autore accentua qui sempre più le sue espressioni fino a sostenere che uno generato da Dio non *può* peccare (v. 9b). Egli è tanto persuaso della potenza del «seme» divino, dello Spirito santo, operante nel cristiano, da osare questa ardita affermazione. Il suo significato difficilmente può essere attenuato in una semplice indicazione di incapacità morale secondo cui un uomo buono sarebbe così esercitato a fare il bene da non poter più fare il male, come talvolta dicono gli stoici.⁵⁷ Non si può però neppure intendere come una incapacità fisica, reale di peccare, giacché ciò contrasterebbe con altre espressioni in cui si riconosce che anche i cristiani peccano e devono confessare i loro peccati (cfr. 1,9). La frase diventa comprensibile nell'orizzonte cristiano solo se si pensa alla trasformazione del cuore per opera dello Spirito di Dio, promessa nell'Antico Testamento e attesa per il tempo finale: «Io pongo la mia legge dentro di loro e la scrivo sul loro cuore» (Ier. 31,33); «Io vi dono un cuore nuovo e pongo in voi un nuovo spirito... e faccio sì che seguiate le mie leggi» (Ex. 36,26 s.). Questa promessa escatologica si è adempiuta per i cristiani. Una tale «incapacità» di peccare spetta loro non per loro merito, ma per grazia di Dio. Se nondimeno arrivano al peccato, si tratta dell'inadeguatezza umana che non vanifica il potere di Dio sul peccato. Solo il motivo della generazione da Dio spinge l'autore a questa frase ardita che sembra perdere di vista la realtà terrena.⁵⁸

57. Cfr. Sen., *ep.* 72,6: *sapiens recidere non potest, ne incidere quidem amplius*; Plut., *Stoic. rep.* 2; Epict., *diss.* 4,8,6. H. Windisch (- H. Preisker), *Die Katholischen Briefe*, Tübingen 1951, 122 ritiene che la dottrina stoica sia affine, ma non si possa neppure negare un influsso gnostico. A ciò si collegherebbe un messianismo inteso in senso cristiano. A me sembra però che siano più forti le radici dell'escatologia giudaica, cfr. Schnackenburg, *Joh-Br* 191.

58. Ci sono altri tentativi di spiegare la tensione, che con questa frase affiora in modo particolarmente lampante, fra peccato e impossibilità di peccare, cfr. il mio excursus in *Joh-Br* 383 s. Brown, *Epistles* 413-415, *esamina* sette diversi tentativi di soluzione. Nella sua spiegazione finale (pp. 431 s.) si **fonda** anche lui sull'esperienza fatta dai cristiani, ma non ancora giunta a compimento, della generazione da parte di Dio, della sua paternità. «Quanto più questo seme divino trasforma il cristiano, tanto più è a questi impossibile peccare» (p. 431).

Per capire l'autocoscienza dei cristiani, rappresentata dall'autore della lettera, e allo stesso tempo il loro giudizio sui dissidenti, bisogna anche tener presente l'«ora» in cui essi si sentono. È «l'ultima ora» che è giunta giacché si presentano molti «anticristi», appunto quei falsi maestri (2,18). Questi appartenevano sì, prima, alla comunità; ma ora con la loro separazione e il loro allontanamento dimostrano di non essere veramente parte della comunità di Cristo, illuminata e guidata dallo Spirito santo (2,19 s.). Essi sono incarnazione dell'«anticristo» preannunciato (cfr. 2,22; 4,3; 2 Io. 7), l'antagonista di Cristo, che dall'autore è visto in stretta connessione con lo spirito avverso a Dio, lo «spirito della menzogna» (cfr. 4,3.6). I peccati sono opera del diavolo che fin dal principio è peccatore (3,8). Perciò il peccato può essere chiamato anche «la malvagità» (3,4), espressione che indica l'«illegalità» e l'empietà del tempo escatologico, spinta oltre misura (cfr. Mt. 24,12).⁵⁹ Probabilmente l'autore vi vede anche l'agire malvagio dell'«anticristo».

La coscienza escatologica delle comunità giovannee, quale affiora qui, crea difficoltà alla nostra concezione della fede. È davvero qui l'«ultima ora» prima della fine, cioè della parusia di Cristo (cfr. 2,28)? L'autore del vangelo di Giovanni non è chiaramente di questa idea. Per lui il «sovrano di questo mondo» è già stato sconfitto, scacciato dal suo regno mediante la vittoria di Cristo sulla croce (cfr. Io. 12,31; 14,30; 16,11) e tuttavia la comunità cristiana è ancora esposta all'odio del mondo, alle persecuzioni e alle tribolazioni (15,18-25; 16,33). Se si confrontano questi due punti di vista, risulta sia la convinzione che con Gesù è iniziata la salvezza escatologica, sia la consapevolezza che il mondo con tutte le sue cattive influenze conti-

59. L'interpretazione di ἀνομία con la malvagità ostile a Dio che comparirà negli ultimi tempi si fonda fra l'altro sui testi di Qumran in cui il male ('āwel, 'awlâ) acquista un dominio spaventoso e Belial sembra trionfare; cfr. Schnackenburg, *Joh-Br* 187. In 2 Thess. 2 l'anticristo è chiamato «l'uomo della malvagità» (v. 3) o «il malvagio» (v. 8) che porta alla perdizione. Il «mistero della malvagità» è già all'opera (2,7). Si tratta quindi di un concetto **inasprito** in senso escatologico, i cui influssi si fanno ancora sentire in *did.* 16,3 s.; *Barn.* 4,1-3; 18,1 s.

nua a sussistere. È questa una coscienza di fede che può ancora guidarci oggi.

Anche la pericope di 3,4-10 è quindi attraversata dalla polemica contro i dissidenti, come appare con evidenza nel v. 7: «Figlioletti, nessuno vi seduca» e nel v. 10, dove i figli di Dio sono contrapposti ai figli del diavolo. Tuttavia nell'invito alla «santificazione» (v. 3) e ad essere senza peccato (v. 9) compare anche l'intento pastorale dell'autore. Nell'ultima pericope riguardante il nostro tema (5,16-18) è innegabile che egli sia turbato al pensiero dei membri della comunità che peccano. Lo sguardo è rivolto alla sua comunità quando scrive: «Chi vede suo fratello compiere un peccato che non porta alla morte, deve pregare (per lui) ed egli (Dio) darà la vita a lui, a quelli che non commettono peccato per la morte» (v. 16). Qui emerge in verità una distinzione fra «peccato che porta alla morte» e «peccato che non porta alla morte», alla quale dobbiamo dedicare una trattazione a parte.

2. *Peccato «che porta alla morte» e peccato «che non porta alla morte»*

Il concetto di peccato «che non porta alla morte» è introdotto dall'autore in connessione al discorso sulla preghiera sicuramente esaudita (5,15). È una convinzione profonda della comunità giovannea il credere che Cristo concederà tutto ciò che i credenti chiederanno in suo nome (Io. 14,13 s.) o Dio glielo accorderà per riguardo a suo figlio (cfr. Io. 15,7-16; 16,23 s.). Che ci si rivolga al figlio o al padre, è uguale poiché padre e figlio concordano nell'amore verso i discepoli (16,27) e sono una cosa sola nel loro operare. In 1 Io. 5,14 l'autore si dimostra certo che Dio ci ascolta «se imploriamo qualcosa che corrisponde alla sua volontà». Ciò appare come una limitazione, dovuta forse ad esperienze da cui risultava che non ogni preghiera veniva esaudita; ma l'aggiunta «che corrisponde alla sua volontà» può essere spiegata anche come anticipazione già di 5,16c: «C'è un peccato che porta alla morte. Di questo non parlo quando dico che bisogna pregare». Il «peccato che porta

alla morte» è dunque esplicitamente escluso dalla intercessione; esso non corrisponde alla volontà di Dio che è la norma determinante per la preghiera. A questo punto diventa un problema esegetico vero e proprio stabilire qual è il «peccato che porta alla morte».

Più facile è spiegare il «peccato che non porta alla morte», la cui esistenza è sottolineata in 5,17.⁶⁰ Deve trattarsi di mancanze che ogni cristiano può compiere. Infatti, in seguito alla intercessione per un fratello che pecca in questo modo, Dio,⁶¹ come assicura l'autore, «darà la vita» (v. 16) a questo peccatore. Se si tien presente la convinzione dei cristiani di essere passati dalla morte alla vita (3,14), ciò può significare solo che tale peccato indebolisce o mette in pericolo la vita divina in un cristiano. L'intercessione però fa sì che Dio di nuovo «doni la vita», la risvegli e la corrobora. Chi compie un peccato che non porta alla morte, non è appunto ancora staccato dalla sfera della vita divina. Infatti «morte», come antitesi alla vita divina, è essere separati da Dio e passibili del suo giudizio (cfr. 1o. 3,36; 8,24). Un tale peccatore al contrario può pur sempre avere fiducia «nel giorno del giudizio» (1 Io. 4,17). Si potrebbe quindi per tali peccati pensare, secondo la tradizione ecclesiastica posteriore, ai peccati «quotidiani» o «veniali» che nessun cristiano riesce ad evitare. Al singolare però il termine «peccato» ha un peso più forte. Si tratta piuttosto di un assopimento e indebolimento (cfr. Apoc. 3,1 s.) che esige una nuova vivificazione. Diversamente non sarebbe del tutto comprensibile l'invito all'intercessione per un tale fratello. Il cristiano pecca-

60. Nel v. 17b c'è anche la lezione «peccato che porta alla morte» (quindi senza il «non»); essa è però attestata molto più debolmente e si spiega sicuramente col fatto che alcuni copisti pensavano dovesse proseguire il discorso sul peccato che porta alla morte. Ma l'autore riprende il motivo del v. 16, che gli sta a cuore. La lezione «peccato che porta alla morte» non è più sostenuta oggi.

61. Bisogna qui presupporre come soggetto Dio, poiché sempre in Giovanni il dono della vita viene da Dio. Non pochi interpreti a causa delle parole precedenti nella frase vorrebbero attribuirlo a colui che intercede. Brown, *Epistles* 611 s., ritiene che sia difficile una decisione al riguardo e traduce in modo da lasciare aperte ambedue le possibilità: «e così sarà data al peccatore la vita». Ma il testo greco dice: «ed egli gli darà la vita» (la Traduzione unitaria: «e Dio gli darà la vita»).

tore può lui stesso rivolgersi a Gesù Cristo, l'«intercessore presso il Padre» (2,1). Qui si tratta invece della preoccupazione della comunità per uno dei suoi membri che vede in pericolo di cadere e di staccarsi dalla vita in comunione con Dio. Abbiamo dunque una testimonianza del legame di solidarietà che teneva unita la comunità dei fratelli e delle sorelle e nello stesso tempo la prova della convinzione che essa aveva della forza della preghiera di intercessione (cfr. anche *Mt.* 18,19 s.; *Iac.* 5,14-16). Probabilmente si tratta quindi di peccati esteriormente percepibili che toccano la vita della comunità.

Una più precisa determinazione del peccato che non porta alla morte non è possibile. Vede forse l'autore alcuni membri della comunità in pericolo di lasciarsi contagiare dalla mentalità dei dissidenti o di passare addirittura dalla loro parte, anche se non hanno ancora compiuto questo passo? È possibile, benché nel resto della lettera non si accenni a questo pericolo; nondimeno lo scritto nella sua interezza potrebbe essere stato motivato da questa preoccupazione. Dal contesto più vicino però risulta con maggiore evidenza la preoccupazione dell'autore per la purezza e santità della comunità: i fratelli peccano e bisogna pregare per loro. «Ogni ingiustizia è peccato». La distinzione giudaica fra peccati minori, involontari, e peccati gravi, intenzionali, non sembra essere qui di aiuto.⁶²

Qual è però il «peccato per la morte»? Al riguardo sono state espresse molte ipotesi. Se si tengono presenti altri passi del Nuovo Testamento, si potrebbe pensare al «peccato contro lo Spirito santo» (*Mc.* 3,29 par.) o in genere ai cosiddetti peccati imperdonabili che si fanno dipendere dalla ostinazione del peccatore a non convertirsi (cfr. *Hebr.* 6,4-8; 10,26-31; *Herm., sim.* 6,2-3). Di questo però non si parla mai altrove nella prima lettera di Giovanni e bisogna rimanere il più possibile ade-

62. Cfr. i testi in Windisch-Preisker (nota 57) *ad l.* Ma *Num.* 18,22 minaccia la morte fisica agli Israeliti che si avvicinassero, senza esserne autorizzati, alla tenda del convegno. Nauck, *Tradition* 143-145 cita ancora testi di Qumran e spiega come «peccati che portano alla morte» quei peccati commessi intenzionalmente, con la volontà, e come «peccati che non portano alla morte» le mancanze di cui non si è consapevoli. Si tratterebbe quindi non di due classi di peccati, ma di due specie di peccatori. Questo sfondo però per 1 Io. è estremamente discutibile.

renti al contesto di questo scritto. Si è proposta anche l'idea dei «peccati capitali» come omicidio, idolatria, apostasia dalla fede (cfr. Windisch) o dei peccati che corrispondono alla «via della morte» (*Did.* 1-5; Seeberg). In tal caso bisognerebbe supporre già nella comunità giovannea una conoscenza di un tale catalogo dei peccati e ciò è inverosimile. È più probabile, se si pensa alla continua polemica dello scritto contro i dissidenti, che l'autore respinga una intercessione per questi che si sono staccati dalla comunità, giacché secondo lui essi, con la loro menzogna cristologica e il loro rifiuto dell'amore fraterno, permangono nella sfera delle «tenebre» (2,11) e della «morte» (3,15). In questo stadio in cui la separazione si è già compiuta, egli li giudica non più recuperabili alla comunità della fede retta e dell'amore fraterno e ciò significa per lui che rimangono esclusi dalla comunione con Dio. Questo motivo non è certo espresso in modo esplicito; ma se si considera il linguaggio implacabile usato in tutto lo scritto e inoltre la direttiva data in 2 *Io.* 10, si capisce il rifiuto dell'intercessione per questi traviati.⁶³

Questa direttiva, come il divieto di accogliere in casa un eretico e di salutarlo (2 *Io.* 10), non può valere come norma di azione cristiana secondo lo spirito di Gesù. Un tale comportamento si può comprendere solo a partire dalla difficile situazione della comunità, minacciata in se stessa. Ma il cristiano non deve pregare per tutti gli uomini, anche per quelli che non hanno la fede e hanno credenze sbagliate? Secondo 1 *Tim.* 2,1-4 i cristiani devono pregare per tutti, anche per i sovrani e i governanti, poiché Dio vuole che tutti gli uomini si salvino e giungano alla conoscenza della verità. Il comandamento di Gesù di pregare per i nemici non è dimenticato (cfr. *Rom.* 12,14). Qui emerge tuttavia nella comunità giovannea una mancanza di apertura al mondo esterno.

Non occorre che il «peccato per la morte» si riferisca a sin-

63. Riguardo a 2 *Io.* 10 cfr. § 14,3. Per Brown, *Epistles* 618 s., che sostiene l'interpretazione su esposta, ciò costituisce una riconferma del fatto che il gruppo ortodosso non aveva alcuna compassione per i dissidenti, proprio come il pio di Qumran protesta: «Io non voglio aver compassione di tutti quelli che lasciano la retta via» (1 QS 10,20 s.). Bisogna però tener presente che l'autore della 1 *Io.* non predica alcuna collera contro gli «uomini del sacrilegio» (1 QS 10,19 s.), bensì li esclude solo dalla intercessione della comunità. Certo questo «solo» è già un addebito sufficiente e dimostra incontestabilmente una mancanza di atteggiamento cristiano.

goli peccati gravi; la concisa espressione indica solo l'esistenza di questo misero stato: «C'è peccato per la morte». L'attenzione dell'autore ritorna però subito al «peccato che non porta alla morte». Da ciò si arguisce che a lui importava soprattutto l'intercessione per i membri peccatori della comunità. Il suo interesse in questo testo è rivolto all'interno della comunità; ai dissidenti getta solo un'occhiata fugace. Si riconferma così l'idea che l'autore nell'affrontare la questione «il cristiano e il peccato» è turbato non solo a causa degli eretici che negano il peccato, ma anche per il persistere nella sua comunità del peccato. Egli vorrebbe tenerla lontana da ogni «ingiustizia» (v. 17) e nelle frasi conclusive (5,18-20) torna di nuovo a insistere sulla separazione dei figli di Dio dalla sfera del male. In verità segue poi ancora un'esortazione che appare enigmatica: «Figlioletti, guardatevi dagli idoli» (5,21). Essa, in questa singolare formulazione che parla di «idoli», ha provocato una vivace discussione, però non dovrebbe essere altro che un'ultima ammonizione contro gli eretici.⁶⁴

3. Il superamento di dubbi e paure nell'amore

Sono ancora da considerare due passi in cui la questione del peccato nella vita cristiana, che turba alcuni membri della comunità, riceve una risposta specificamente «giovannea», ossia ricavata dalla tematica dell'amore. A proposito dell'inquietudine del cuore, che può o non può condannarci, quindi appunto a proposito dei dubbi e dei rimproveri della coscienza, l'autore dice con un'espressione incisiva: «Dio è più grande del nostro cuore e sa tutto» (3,20).

In verità la costruzione sintattica della frase è difficile e ha portato a diverse spiegazioni. Alcuni intendono il *πειśομεν* come «persuadere, convincere» e traducono: «Di fronte a lui (Dio) persuaderemo il nostro cuore che, se il cuore ci condanna, (che) Dio è più grande del nostro

64. Ricollegandomi a Nauck, *Tradition* 137 s., che cita testi di Qumran, in *Joh-Br* 292 s. ho interpretato il «servizio agli idoli» come riferito al potere satanico del peccato. Ma probabilmente ha ragione Brown, *Epistles* 626-629 (egli riporta ben dieci diverse interpretazioni) nel dire che l'autore intende gli eretici che «vanno dietro a idoli».

cuore...». Ora il secondo ὅτι (che) crea difficoltà giacché sarebbe una ripetizione superflua. Altri attribuiscono al πείσομεν il significato, documentabile anche altrove, di «calmare» e traducono: «Di fronte a lui calmeremo il cuore riguardo a tutto ciò per cui il cuore in qualche modo ci condanna; infatti Dio è più grande del nostro cuore...». È una costruzione possibile, ma difficile.⁶⁵ Il senso però non cambia sostanzialmente; le accuse del cuore vengono superate. Il versetto successivo si limita solo a prendere in considerazione la possibilità che il cuore non ci condanni; allora abbiamo sicurezza in Dio. Questa continuazione però ha portato anche a differenti interpretazioni della frase: «Dio è più grande del nostro cuore e sa tutto».

Nella storia dell'esegesi (in Agostino, Beda, Ecumenio ecc., poi particolarmente in G. Calvino) quella frase è stata spesso riferita alla superiorità e al rigore del giudizio divino; solo con Martin Lutero ha cominciato a imporsi l'idea che vi vede una netta affermazione del Dio della grazia e dell'amore. Se si guarda a tutto lo scritto, bisogna sottoscrivere questa seconda interpretazione. L'autore invita i suoi lettori al coraggio e alla fiducia (2,12-14), a superare la paura (4,18), ad essere certi della vittoria sui poteri del male (4,4; 5,4). Dio è amore (4,8.16), e chi ama suo fratello, come si presuppone immediatamente prima di questo passo, può essere certo di rimanere nell'amore di Dio (4,12). Questo Dio che è «sempre più grande» (*Deus semper maior*) «sa tutto». Viene spontaneo ricordare le parole di Pietro, consapevole della sua colpa (il rinnegamento di Gesù), al Cristo risorto: «Signore, tu sai tutto; tu sai che io ti amo» (Io. 21,17). Il cristiano, rimproverato dalla sua coscienza, non solo ribadisce a se stesso che Dio conosce anche le sue azioni di amore, ma fonda anche la sua fiducia sul mare della comprensione e della misericordia divina, benigna con tutti. Così intesa, tutta la frase è una sublime espressione della fiducia nel Dio dell'amore da parte di un cristiano divenuto insicuro nella sua debolezza umana e nelle sue colpe. La frase proclama, in una determinata situazione in cui la co-

65. Ampia analisi in Brown, *Epistles* 454-460. Egli stesso traduce: «In realtà, di fronte a Dio persuaderemo i nostri cuori, anche se il cuore ha qualcosa da dire contro di noi, sul fatto che Dio è più grande del nostro cuore; infatti egli sa tutto».

scienza è angosciata, il messaggio giovanneo dell'amore di Dio che nel suo figlio si è calato, pieno di misericordia, verso gli uomini.

Il secondo passo che stiamo per esaminare, ossia 1 Io. 4,17 s., integra e conferma questa interpretazione. Di per sé anche il cristiano deve avere paura del giudizio di Dio. Ma «in questo l'amore è giunto a compimento fra noi, che abbiamo fiducia nel giorno del giudizio... Nell'amore non c'è paura, anzi l'amore perfetto scaccia la paura». Anche questo passo prende di mira quei cristiani che hanno paura del giudizio di Dio; essi non solo sono tormentati da dubbi, ma si trovano generalmente in uno stato d'animo angosciato. Di nuovo l'autore ricorre al motivo dell'amore, ora però muovendo dal principio in se stesso e opponendo reciprocamente amore e paura. Per lui quelli che sono generati da Dio, sono inseriti nel circolo dell'amore e se dimostrano ancora paure, ciò significa che l'amore non è ancora giunto in loro a compimento. In questo modo è affrontato un problema profondamente umano che non risparmia neppure i cristiani: il fenomeno dell'angoscia.⁶⁶ Esso può anzi essere accentuato per i cristiani credenti dall'attesa del giudizio divino. Senza tentennamenti l'autore mantiene fermo il motivo del giudizio (cfr. 2,28); ma anziché con paura, il cristiano gli va incontro con «sicurezza» (παρρησία).⁶⁷ Se nondimeno sorgono in lui sentimenti di ansia, «l'amore scaccia la paura».

Dietro questo conforto pastorale si può di nuovo scorgere la

66. Cfr. O. Pfister, *Das Christentum und die Angst*, Zürich 1944. Egli giudica questo passo come parole «formulate alla stregua di un principio di psicoterapia» (pp. 18 s.). Anche se è difficile sostenere che questa fosse la loro intenzione, possono tuttavia avere un tale effetto su uomini tormentati dalla paura.

67. Il concetto di παρρησία, che peraltro ha in sé più strati semantici (originariamente la «libertà di dire tutto», la franchezza), ricorre in 1 Io. 4 volte: in 2,28; 3,21; 4,17; 5,14. Nel contesto significa per due volte la franchezza di presentare a Dio con fiducia le proprie richieste (3,21; 5,14), per gli altri due passi (2,28; 4,17) la ferma fiducia di poter superare il giudizio di fronte a Cristo o a Dio. Ambedue gli aspetti sono però intimamente connessi. «La certezza della salvezza escatologica e quella di essere esauditi si fondano sul fatto che Dio si è rivolto con amore verso i credenti e ne ha concesso loro l'esperienza nel dono dello spirito (3,21-24; 4,17-19)»: H. Balz in EWNT III (1983) 112

presenza nella comunità giovannea del peccato e dei sentimenti di colpa; l'autore vuole però superarli richiamando l'amore donato da Dio e sperimentato nella sua comunità. Qui la teologia giovannea dell'amore dimostra la sua forza e fecondità. Essa è un dono alla cristianità di tutti i secoli.