

La Figura di Cristo come «Parola di Dio fattasi carne» nel Commento di S. Agostino al Vangelo e alla Prima Lettera di Giovanni [IV]¹

VIRGILIO PASQUETTO, OCD

5. Impegni di fronte a Cristo come Parola di Dio fattasi carne

In tre precedenti articoli riguardanti la figura di Cristo come «Parola di Dio fattasi carne» nel Commento di S. Agostino al Vangelo e alla Prima Lettera di Giovanni abbiamo studiato la natura e l'agire di questa Parola presente in seno alla Trinità, sulla terra e all'interno della Chiesa².

Con questo quarto e ultimo articolo vogliamo affrontare il tema concernente, sempre in base a detto Commento, gli impegni richiesti perché la Parola di Dio fattasi carne diventi, realmente, Parola in grado di essere recepita, accolta, vissuta e testimoniata.

Ovviamente, data l'ampiezza del tema, il nostro studio si limita all'esposizione di quelli impegni che riteniamo fondamentali e che servono da punto di riferimento orientativo per ogni altro impegno di carattere più specifico e pratico.

5.1 *Anzitutto, essere umili*

Secondo Agostino, per scorgere nella carne di Cristo la presenza rivelante e salvante della Parola di Dio occorre, a mo' di presupposto, avere occhi muniti di capacità visiva e in grado di individuare, spingendosi oltre la materialità della carne, questo tipo di presenza. Ora, è proprio nell'essere umili che viene offerto a detta Parola l'impulso iniziale e indispensabile perché possa manifestarsi per quello che è e per quello che intende operare³.

¹ Per i tre precedenti articoli, cf. *Teresianum* 61 (2010/II) 233-266; 62 (2011/I) 7-39; 62 (2011/II) 409-444.

² Cf. *Nota* precedente.

³ Per una presentazione globale e sintetica di questo tema in Agostino, cf. D. W. REDDY, «Umiltà», in: *Agostino. Dizionario Enciclopedico*, Città Nuova Editrice, Roma, 2007, p. 1414-1422. Da sottolineare, nello stesso articolo, quanto l'A. scrive a proposito di Agostino come “vescovo umile” e luminoso esempio di umiltà (p. 1421-1422).

5.1.1 Alcune indicazioni orientative di fondo

A dirci quanto questo sia vero ci sta tutta una serie di indicazioni orientative e di affermazioni che, oltre a segnalare, in una prospettiva d'insieme, i principali dati convergenti sul tema in questione, offrono pure un quadro notevolmente ampio dei vari settori entro cui il ruolo svolto dall'umiltà occupa un posto di primaria importanza.

In effetti, è l'umiltà che dà all'uomo di potersi incontrare con Dio e di rendersi idoneo a comprendere, tramite l'illuminazione conferitagli in dono dal Verbo Incarnato, quanto Lui rivela nelle sacre Scritture in ordine all'attuarsi della salvezza⁴.

È l'umiltà che dispone l'uomo a sottomettersi sia a Dio, sia a quanto Lui propone a livello di legge, sia a Cristo come modello di piena e totale dipendenza dal Padre celeste⁵.

È l'umiltà che porta a lasciarsi guidare da Cristo nel cammino della salvezza, a farsi attrarre dal suo amore di sposo, ad ascoltare la sua voce di pastore e a impedire così di soccombere dinanzi ai continui assalti dei nemici del Vangelo⁶.

È l'umiltà che libera l'uomo dal deleterio influsso della superbia, unica vera causa della caduta dei nostri progenitori e di tutte le conseguenze che ne sono derivate, incluso l'oscuramento della vista di fronte al manifestarsi di Dio nella persona e nell'agire di Cristo⁷. È, infatti, proprio della superbia spingere l'uomo a non riconoscere il proprio stato di creatura dipendente da Dio e portarlo dunque a considerare se stesso l'unico legittimo gestore della propria vita⁸.

5.1.2 Essere umili perché incapaci, senza l'aiuto di Dio, di recepire la sua parola

In piena sintonia con quanto si è or ora osservato, notiamo che Agostino torna ripetutamente, e con testi ben precisi, oltre che sull'importanza dell'umiltà, anche sul *perché* sia tanto necessario il ruolo da essa

⁴ Cf. *Joh.Ev.tr.* 1, 4-7; 2,3-8; *In Joh.Ep.* 1,4-6.

⁵ Cf. *Joh.Ev.tr.* 2,3-8; 22,15; 25,15-19; *In Joh.Ep.* 8, 6-9.

⁶ Cf. *Joh.Ev.tr.* 12,6; 13,12; 14, 5-8; 45,5-15; *In Joh.Ep.* 7,2.

⁷ Cf. *Joh.Ev.tr.* 2,3-8; 3,2-16; 25,15-16; 55,7.

⁸ Cf. *In Joh.Ep.* 8,6-9. Per quanto riguarda il pensiero di Agostino sulla natura e l'attività della superbia, cf. J. CAVANDINI, «Superbia», in: *Agostino. Dizionario Enciclopedico*, p. 1345-1352; W.M. GREEN, «Initium omnis peccati superbia: Augustine on Pride as the First Sin», *Classical Philology* 13 (1949) 407-432; D.J.MACQUEEN, «Augustine on Superbia: The historical Background and Sources of His Doctrine», *Mélanges de Science Religieuse* 34(1977) 193-211; N.J.TORCHIA, «St. Augustine's Treatment of *Superbia* and Its Plotinian Affinities», *Augustinian Studies* 18 (1987) 66-80. Per il compiacersi di Dio nei confronti degli umili, cf. invece il bel testo di *Joh.Ev.tr.* 15,25: «Certo. Dio abita in alto, ma guarda le umili creature (Sal 137,6) [...] ed è vicino a quelli che hanno il cuore contrito (Sal 33,19). Cosa mirabile! Egli abita in alto e si avvicina agli umili!».

svolto ai fini di poter accedere alla Parola di Dio fattasi carne e nascosta dietro la carne⁹.

Una prima indicazione al riguardo ce la offrono alcuni passi dove Agostino, paragonando l'evangelista Giovanni a un alto monte che, appunto perché alto, si è potuto mettere a contatto, tramite l'umiltà¹⁰, con l'abitazione celeste di Dio e ha potuto così trasmettere agli uomini abitanti sulla terra tutto ciò che di meraviglioso ha visto lassù nei confronti di Cristo come Parola di Dio in seno alla Trinità¹¹, scrive con felice scelta di linguaggio:

«Uno di questi monti era Giovanni, quel Giovanni che proclamò: *In principio era il Verbo, e il Verbo era presso Dio, e il Verbo era Dio* (Gv 1,1). [...] e questo monte contemplava la divinità del Verbo. Ora, come era questo monte? Quanto alto? Superava tutte le vette della terra, si elevava oltre ogni confine dello spazio, al di sopra di ogni stella, anche la più alta, al di sopra dei cori e delle legioni degli angeli. Se non avesse (infatti) superato ogni cosa creata, non sarebbe giunto fino a colui per mezzo del quale tutte le cose furono fatte»¹²;

«Vedete, fratelli, se Giovanni non sia proprio uno di questi monti dei quali poc'anzi abbiamo cantato: *Ho alzato i miei occhi verso i monti, donde mi verrà l'aiuto* (Sal 120,1). E allora, se volete capire, elevate gli occhi a questo monte; elevatevi, cioè, verso l'evangelista, elevatevi alla sua comprensione [...]. Non è tuttavia nei monti che dobbiamo riporre la nostra speranza, poiché i monti ricevono a loro volta quanto ci trasmettono. Riponiamo perciò la nostra speranza nella fonte da cui anche i monti ricevono [...], dal momento che quanti redassero le Scritture erano essi stessi uomini e non risplendevano quindi di luce propria, mentre la vera luce era colui che illumina ogni uomo veniente in questo mondo (Gv 1,9)»¹³;

«Colui che ha detto queste cose le ha a sua volta ricevute: è quel Giovanni che stava appoggiato sul petto del Signore e dal petto del Signore ha bevuto ciò che ora comunica a noi. Ma egli vi offre solo delle parole. Se volete averne anche l'intelligenza, dovete attingerla a quella stessa fonte cui egli bevve. Alzate dunque gli occhi ai monti donde vi verrà l'aiuto, ai monti che vi porgeranno come in una coppa la parola che a loro volta essi hanno ricevuto; ma poiché l'aiuto vi giungerà dal Signore che ha fatto cielo e terra, elevate il vostro cuore per riempirlo alla fonte

⁹ Per queste indicazioni sul ruolo svolto dall'umiltà, cf., in particolare, *Joh.Ev.tr.* 1,7; 2,8; 3,2-15; 12,6; 13,12; 14,5-8; 25,15-19; 41,2-5; 45,5-15; 55,7; *In Joh.Ep.* 1,4-6; 7,2.

¹⁰ Al riguardo, cf. il testo di *Joh.Ev.tr.* 1,4 dove riferendosi, appunto, al presente tema, Agostino scrive: «È l'umiltà che ci eleva a quella altezza (...*ut ad illam celsitudinem ab humilitate surgamus...*)».

¹¹ In proposito, cf. *Joh.Ev.tr.* 1, 5-8; per quanto concerne poi l'immagine degli «alti monti», Agostino la prende dalle parole del salmo 120,1 : «*Levavi oculos meos in montes, unde veniet auxilium mihi*».

¹² *Joh.Ev.tr.* 1,5.

¹³ *Joh.Ev.tr.* 1,6.

stessa da cui l'evangelista riempì il suo. È per questo che avete detto: *L'aiuto mi verrà dal Signore che ha fatto cielo e terra* (Sal 120,2). Ve lo riempia così colui che può»¹⁴.

Come si può facilmente rilevare, dai tre testi citati emergono alcune segnalazioni che evidenziano con estrema chiarezza quale sia il motivo di fondo in base al quale l'umiltà, stando al testo di *Joh.Ev.tr 1,4*¹⁵, si rende assolutamente necessaria per chiunque voglia mettersi a contatto con la rivelazione di Cristo nella sua identità di Parola di Dio fattasi carne e comunicataci, in quanto tale, dall'evangelista Giovanni.

In pratica, l'umiltà si rende necessaria per il semplice fatto che la suddetta rivelazione è una rivelazione di ordine divino e, dunque, non recepibile dall'uomo come uomo.

Se Giovanni, dopo essersi elevato a mo' di alto monte fino al cielo, averne quindi, attraverso questo suo entrare nel mondo divino, colto i segreti e averli trasmessi agli uomini abitanti sulla terra¹⁶, ciò non lo si deve attribuire, per nessuna ragione, ai propri i meriti né, tanto meno, al suo essere uomo, quanto invece, ed esclusivamente, all'intervento diretto di Dio o, meglio, all'intervento di Dio presente e operante nel Verbo fatto carne.

È Lui, infatti, e solo Lui, l'unica luce in grado di illuminare l'intelligenza dell'uomo perché questi comprenda il senso nascosto delle sacre Scritture e l'unica fonte alle cui acque ci si deve tutti abbeverare perché le suddette Scritture diventino, oltre che illuminanti, totalmente dissetanti. In tale contesto, all'uomo non resta che prendere atto della sua fondamentale incapacità a recepire da solo il contenuto della rivelazione divina e chiedere aiuto, di conseguenza, a chi questa capacità la possiede, com'è nel caso del Verbo, per sua stessa natura.

Al riguardo, alcuni dei passi citati sono estremamente chiari e categorici. In specie, i passi dove Agostino annota:

«Non è nei monti che dobbiamo riporre la nostra speranza, poiché i monti ricevono a loro volta quanto ci trasmettono (*Non ipsi montes sunt in quibus spes nostra ponenda est; accipiunt enim montes quod nobis ministrant*). Riponiamo perciò la nostra speranza nella fonte da cui anche i monti ricevono [...], dal momento che quanti redassero le Scritture erano essi stessi uomini e non risplendevano di luce propria, mentre la vera luce era colui che illumina ogni uomo veniente in questo mondo (*ergo unde et montes accipiunt, ibi spes nostra ponenda est [...]; quia ipsi homines erant qui scripserunt Scripturas, non de se lucebant, sed ille erat lumen verum, qui illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*)»¹⁷; «Quel Giovanni (Evangelista) che stava appoggiato sul petto del Signore, dal petto del Signore ha bevuto ciò che ora comunica a noi. Ma egli vi offre solo delle parole. Se volete averne anche l'intelligenza,

¹⁴ *Joh.Ev.tr.* 1,7.

¹⁵ Cf. sopra, *Nota* 4.

¹⁶ Per questo concetto, cf. soprattutto *Joh.Ev.tr.* 1,5.

¹⁷ *Joh.Ev.tr.* 1,6.

dovete attingerla a quella stessa fonte cui egli bevve (*Ille propinavit verba; intellectum autem inde debes capere, unde et ipse biberat qui tibi propinavit*) [...]. Poiché l'aiuto vi giungerà dal Signore che ha fatto cielo e terra, elevate il vostro cuore per riempirlo alla fonte stessa da cui l'evangelista riempì il suo (*Quia auxilium tuum a Domino, qui fecit coelum et terram, inde impletes pectus, unde implevit ille*)»¹⁸.

Questa radicale incapacità dell'uomo di fronte alla conoscenza della rivelazione divina e questo suo superamento tramite l'intervento illuminante dello stesso Dio vengono ulteriormente recuperati e precisati da Agostino nel secondo trattato del Commento al vangelo di Giovanni¹⁹. Precisamente, in un lungo passo nel quale, riflettendo sul senso del testo del Prologo: «(il Battista) venne come testimone per dare testimonianza alla luce, perché tutti credessero per mezzo di lui» (Gv 1,7), e dell'altro testo immediatamente successivo: «Non era lui la luce, ma doveva dare testimonianza alla luce; veniva infatti nel mondo la luce vera, quella che illumina ogni uomo» (Gv 1,8-9), egli, soppesando attentamente ogni parola, scrive:

«Perché dunque (il Battista) è venuto? Per rendere testimonianza alla luce. Ma perché occorreva questa testimonianza? Perché tutti credessero per mezzo di lui. E a quale luce è venuto a rendere testimonianza? C'era la luce vera. E perché l'evangelista aggiunge vera? Perché anche l'uomo che è illuminato può essere chiamato luce, ma la vera luce è quella che illumina. Così, siamo soliti chiamare anche i nostri occhi luce del corpo; tuttavia, se di notte non si accende la lucerna e di giorno non esce il sole, queste nostre luci restano aperte invano. Similmente, Giovanni era luce, ma non la luce vera; senza essere illuminato, non era che tenebre, per cui è diventato luce tramite l'illuminazione. Se non fosse stato illuminato, egli sarebbe rimasto tenebra, come tutti gli empi ai quali, ormai cristiani, l'Apostolo diceva: “Siete stati un tempo tenebra, ma ora siete luce nel Signore” (Ef 5,8). Se non avesse aggiunto nel Signore, non avremmo capito. Siete luce nel Signore, dice; prima tenebra, ma non nel Signore [...]. Dunque, eravate tenebra in voi; ora siete luce nel Signore. Ed è proprio in questo senso che Giovanni (il Battista) non era la luce, ma doveva dare testimonianza alla luce.

«Ma dov'è questa luce? C'era la luce vera che illumina ogni uomo (veniente in questo mondo). Se illumina ogni uomo che viene nel mondo, allora ha illuminato anche Giovanni. Dunque il Verbo illuminava colui dal quale voleva essere testimoniato. Comprendi la Carità vostra: egli veniva in soccorso degli spiriti deboli, dei cuori feriti, per curare la vista malata dell'anima. Per questo veniva. E come quest'anima avrebbe po-

¹⁸ *Joh.Ev.tr.* 1,7. In questo passo acquista particolare rilevanza, per quanto concerne il nostro tema, l'accenno all'evangelista Giovanni che ha potuto scrivere del Verbo fattosi carne quello che ha scritto proprio perché ha posato il capo sul suo petto. L'accenno, del resto, merita d'essere sottolineato anche perché Agostino riprende lo stesso tema allorché si tratta di indicare in Giovanni il rappresentante della vita celeste fatta di amore, di contemplazione e di pace (cf. *Joh.Ev.tr.* 124,4-5).

¹⁹ Cf. *Joh.Ev.tr.* 2,3-8.

tuto vedere ciò che è perfetto? Come solitamente accade quando, vedendo un oggetto illuminato, si può arguire che il sole è spuntato, anche se non riusciamo a scorgerlo con i nostri occhi [...], per cui ogni oggetto rischiarato dal sole annuncia che il sole è spuntato pure a coloro i cui occhi infermi non possono ancora fissarlo. Allo stesso modo, poiché tutti quelli per i quali Cristo veniva non sarebbero stati capaci di vederlo, egli inviò i suoi raggi su Giovanni e, dichiarando questi che non era lui a irradiare né a illuminare, ma era egli stesso irradiato e illuminato, fu conosciuto colui che illumina, che rischiarava, che inonda tutti della sua luce. E chi è questi? È colui – dice l'Evangelista – *che illumina ogni uomo (veniente in questo mondo)*. Se l'uomo (infatti) non si fosse allontanato da Dio, non avrebbe avuto bisogno d'essere illuminato; dovette, al contrario, esserlo, perché si era allontanato da chi poteva illuminarlo»²⁰.

Le ulteriori precisazioni offerteci da questo lungo testo in ordine al precedente riguardano l'esistenza di uno stretto legame fra l'incapacità dell'uomo nel comprendere la rivelazione divina trasmessaci da Cristo come Verbo Incarnato e l'allontanamento dell'uomo da Dio verificatosi con il peccato di Adamo.

Si parla, infatti, di occhi che non riescono a vedere perché sono occhi appartenenti a spiriti deboli, a «cuori feriti» (*corda saucia*), ad «anime dalla vista malata» (*mentes infirmae*), a persone che prima di essere battezzate sono «empie» e immerse nelle «tenebre» (... *nisi autem [homo] illuminaretur; tenebrae erat, sicut omnes impii*).

Si puntualizza ancora che, «se non si fosse allontanato (con la caduta di Adamo) da Dio, l'uomo non avrebbe avuto bisogno d'essere illuminato e che dovette, al contrario, esserlo, perché si era allontanato da colui che lo poteva illuminare» (*si illinc non recederet, non esset illuminandus; sed ideo hic illuminandus, quia illinc recessit, ubi homo semper poterat esse illuminatus*)²¹.

5.1.3 Essere umili nel segno di Cristo fattosi, con l'Incarnazione, il «*Deus humilis*»

Nelle pagine precedenti si è più volte accennato all'importanza dell'umiltà per poter comprendere il senso delle sacre Scritture e come soltanto Cristo sia l'unica persona in grado di offrire all'uomo l'illuminazione di cui egli ha assoluto bisogno. Per Agostino, l'attività di Cristo non si limita tuttavia a illuminare la mente e il cuore di chi si accosta, con umiltà, alla Parola di Dio fattasi in Lui carne e rivelatasi nella carne.

Nell'assumere questo genere di carne Egli si è presentato pure come il Dio umile, il «*Deus humilis*»²² che, a differenza di Adamo, oltre a

²⁰ *Joh. Ev. tr.* 2,6-7.

²¹ Al riguardo, cf. anche *Joh. Ev. tr.* 1,4-7; 14,5-6.

²² Per questa espressione e il senso attribuitovi da Agostino in uno sguardo d'insieme, cf. D. W. REDDY, «Umiltà», in: *Agostino. Dizionario Enc.*, p.1416-1419.

non lasciarsi vincere dalla superbia, la superbia l'ha vinta alla radice e ha trasmesso così all'uomo un duplice messaggio: il messaggio d'aver vinto, appunto, alla radice la causa stessa del peccato e, in contemporanea, il messaggio di dover scorgere in lui il modello ideale del come praticare, sul serio, l'umiltà.

A tale proposito, c'è un brano che, data la sua ricchezza di contenuto e di significato, merita, senz'altro, d'essere trascritto per intero. Ecco:

«La superbia è l'origine di tutti i mali, dal momento che è la causa di tutti i peccati (*caput omnium morborum superbia est, quia caput omnium peccatorum superbia*). Quando un medico vuol debellare una malattia, se si limita a curare gli effetti trascurando la causa, procura soltanto una guarigione temporanea perché, rimanendo la causa, il male si riproduce [...]. Cura dunque la superbia e sarà eliminata ogni iniquità (*Cura superbiam et nulla erit iniquitas*). Appunto per guarire la causa di tutti i mali, cioè la superbia, il Figlio di Dio è sceso e si è fatto umile. O uomo, perché t'insuperbisci? Dio per te si è umiliato (*Quid superbis, homo? Deus propter te humilis factus est*). Forse, ti saresti vergognato d'imitare un uomo umile, imita almeno il Dio umile (*Puderet te fortasse imitare humilem hominem, saltem imitare humilem Deum*). È venuto il Figlio di Dio nella natura umana e s'è fatto umile. A te si comanda di essere umile, non di diventare una bestia. Lui, Dio, s'è fatto uomo; tu, uomo, riconosci che sei uomo; tutta la tua umiltà consiste (infatti) nel riconoscere che sei uomo. Ora, poiché Dio insegna l'umiltà, ha detto: Non sono venuto per fare la mia volontà, ma la volontà di colui che mi ha mandato. In questo modo loda e raccomanda l'umiltà. Chi è superbo fa la propria volontà, chi è umile fa la volontà di Dio (*Superbia quippe facit voluntatem suam; humilitas facit voluntatem Dei*). (Per questo), dice: Sono venuto umile, sono venuto a insegnare l'umiltà, sono venuto come maestro di umiltà (*Humilis veni, humilitatem docere veni, magister humilitatis veni*). Chi viene a me è incorporato a me; chi viene a me diventa umile; chi è unito a me sarà umile, poiché non fa la propria volontà, ma quella di Dio. Non sarà così cacciato fuori, mentre per essere stato superbo fu cacciato fuori)»²³.

Che si tratti, in effetti, di un testo particolarmente ricco di contenuto e di significato, non ci vuole molto a rilevarlo, dal momento che qui si espone, in sintesi, tutto ciò che si riferisce all'attività di Cristo come debellatore della superbia, al modo attraverso cui egli l'ha debellata, al perché l'uomo, come uomo, sia tenuto, dietro l'esempio di Cristo, a essere umile e a comprendere che solo rimanendo unito a Cristo potrà diventare realmente umile.

Quanto a Cristo debellatore della superbia e al modo con cui l'ha debellata, abbiamo le dichiarazioni: «Appunto per guarire la causa di tutti

²³ *Joh.Ev.tr.* 25,16; cf. pure *Joh.Ev.tr.* 55,7, soprattutto per quanto concerne la persona di Cristo come il "Dio umile", il "Deus humilis".

i mali, cioè la superbia, il Figlio di Dio è sceso e si è fatto umile (*Ut ergo causa omnium morborum curaretur, id est superbia, descendit et humilis factus est Filius Dei*)».

In altre circostanze Agostino specifica pure come a debellare in maniera radicale la superbia ereditata da Adamo sia stato, sì, il farsi uomo da parte del Figlio di Dio, ma soprattutto il suo farsi uomo nel contesto in cui questo si è storicamente verificato; cioè a dire, un farsi uomo che, dopo averlo sottoposto a ogni genere di sofferenze, di umiliazioni e di vituperi da parte degli uomini, lo ha portato a essere appeso a una croce alla stregua di un qualsiasi malfattore²⁴.

A farne fede sono, in specie, i due passi che leggiamo, rispettivamente, nel secondo e cinquantacinquesimo trattato del Commento al Vangelo di Giovanni:

«Ma perché (il Verbo) è stato crocifisso? Perché era necessario il legno della sua umiltà (*Quare [Verbum] crucifixus est? Quia lignum tibi humilitatis eius necessarium erat*). Infatti eri gonfiato di superbia ed eri stato cacciato lontano dalla patria; la via era stata interrotta dai flutti di questo secolo e non c'è altro modo di compiere la traversata e raggiungere la patria che nel lasciarti portare dal legno. Ingrato! Irridi a colui che è venuto per riportarti di là. Egli stesso s'è fatto via, una via attraverso il mare. È per questo che ha voluto camminare sul mare (Mt 14,25), per mostrarti che la via è attraverso il mare. Ma tu, che non puoi camminare sul mare come lui, lasciati trasportare da questo vascello, lasciati portare dal legno: credi nel crocifisso e potrai arrivare. È per te che si è fatto crocifiggere, per insegnarti l'umiltà (*Propter te crucifixus est, ut humilitatem doceret*)»²⁵;

«Si sa che per essere crocifisso fu spogliato delle sue vesti e, morto, fu avvolto in un lenzuolo. (Si sa pure) che tutta la sua passione è la nostra purificazione. Nell'imminenza quindi della passione e della morte, ha voluto rendere questo servizio non solo a quelli per i quali stava per morire, ma anche a colui che lo avrebbe tradito per farlo morire. Tanto importante è per l'uomo l'umiltà, che la divina maestà ha voluto raccomandarla anche con il suo esempio (*Tanta est quippe humanae humilitatis utilitas, ut eam suo commendaret exemplo etiam divina sublimitas*). L'uomo superbo si sarebbe perduto per sempre, se Dio non fosse venuto a cercarlo umiliandosi (*Homo superbus in aeternum periret, nisi illum Deus humilis inveniret*). È venuto infatti il Figlio dell'uomo a cercare e a salvare ciò che era perduto (Lc 19,10). L'uomo si era perduto per aver seguito la superbia del tentatore; segua dunque, ora che è stato ritrovato, l'umiltà del Redentore (*Perierat autem [homo] superbia deceptoris secutus, ergo humilitatem redemptoris sequatur inventus*)»²⁶.

²⁴ A tale riguardo, cf. *Joh.Ev.tr.* 2,4; 55,7; in 2,4 si indica pure come sia la superbia (chiamata sapienza umana) la causa del non vedere la presenza di Dio nelle cose create.

²⁵ *Joh.Ev.tr.* 2,4.

²⁶ *Joh.Ev.tr.* 55,7.

Per ciò che attiene invece, riprendendo il testo di *Joh.Ev.tr.* 25,16 che stiamo commentando, al *perché* l'uomo, come uomo, sia tenuto a essere umile, la risposta la troviamo nel fatto che egli, appunto perché l'uomo è uomo, cioè un essere creato da Dio, ha il dovere di sottostare al volere di Dio e non già ai suoi voleri, pena l'essere cacciato dal paradiso come lo fu Adamo proprio per aver preferito obbedire a sé piuttosto che a Dio. Radicalmente diversa è, per contro, la situazione dell'uomo che, sull'esempio di Cristo, un uomo che la volontà di Dio, sotto la spinta dell'umiltà, l'ha sempre fatta, si comporta come lui s'è comportato e rimane strettamente vincolato alla sua persona. Rimanendo inoltre stretto alla sua persona, non solo sarà umile, ma non potrà non esserlo, dato l'influsso divino esercitato su di lui da tale persona.

Come tutto questo sia vero, lo apprendiamo dalle stesse parole con cui Agostino lancia il monito, a un tempo forte e preoccupato:

«Tu, uomo, riconosci che sei uomo e che tutta la tua umiltà consiste nel riconoscere che sei uomo (*Tu, homo, cognosce quia es homo [et] tota tua humilitas [est] ut cognoscas te*). Ora, poiché Dio insegna l'umiltà, ha detto: Non sono venuto per fare la mia volontà, ma la volontà di colui che mi ha mandato (*Ergo quia humilitatem docet Deus, dixit: Non veni facere voluntatem meam, sed eius voluntatem qui misit me*). In questo modo loda e raccomanda l'umiltà. Chi è superbo fa la propria volontà, chi è umile fa la volontà di Dio (*Superbia quippe facit voluntatem suam; humilitas facit voluntatem Dei*). Perciò chi viene a me non lo cacerò fuori, dal momento che non sono venuto per fare la mia volontà, ma la volontà di colui che mi ha mandato. Sono venuto umile, sono venuto a insegnare l'umiltà, sono venuto come maestro di umiltà (*Humilis veni, humilitatem docere veni, magister humilitatis veni*). Chi viene a me è incorporato a me; chi viene a me diventa umile; chi è unito a me sarà umile, poiché (unito a me) non fa la propria volontà, bensì quella di Dio (*qui mihi adheret, humilis erit, quia non facit voluntatem suam, sed Dei*). Non sarà così cacciato fuori, mentre, per essere stato superbo, (Adamo) fu cacciato fuori (*ideo non eicietur foras, quia cum superbus esset, [Adam] proiectus est foras*)»²⁷.

5.2 Una Parola da accogliere e da vivere nel segno della fede

Nel presentare il ruolo svolto dalla fede lungo l'accidentato e angosciante cammino di Agostino verso il raggiungimento della verità, Étienne Gilson annota: «Per tanti anni Agostino ha cercato la verità con la ragione. All'epoca delle sue convinzioni manichee, ha persino creduto di averla trovata con questo metodo; poi, dopo una dolorosa parentesi di scetticismo, tormentato dalla disperazione di non poter trovare il vero, ha

²⁷ Per quanto si riferisce a Cristo come persona umile per aver fatto sempre e comunque la volontà di Dio, cf. pure *Joh.Ev.tr.* 25,16

constatato che la fede teneva permanentemente a sua disposizione questa stessa verità che la ragione non aveva potuto cogliere»²⁸.

A prescindere dal discorso, complesso e problematico, sul rapporto esistente tra fede e ragione, qui ci viene indicato a chiare lettere, sia pure in modo soltanto orientativo, come per Agostino la fede costituisca effettivamente, senza nulla togliere al ruolo riservato all'umiltà, la sola via in grado di far accogliere e vivere la Parola di Dio rivelatasi nella Persona di Cristo.

Se questo è il suo pensiero rilevabile nei vari scritti²⁹, lo stesso pensiero lo troviamo emergere anche in taluni passi del Commento al Vangelo e alla Prima Lettera di Giovanni, con l'aggiunta che essi non si limitano a segnalarlo, ma offrono pure preziosi dati tanto sulla natura della fede che sul suo rapporto con Cristo e con lo Spirito da Lui inviato.

5.2.1 Necessità della fede per recepire il senso della Parola di Dio rivelatasi in Cristo

Nel Commento di S. Agostino al Vangelo di Giovanni c'è un testo che esprime con particolare forza, in una prospettiva d'insieme, come soltanto attraverso la fede l'uomo sia in grado di recepire tanto la presenza quanto il contenuto della Parola di Dio rivelatasi in Cristo.

Si tratta del testo in cui, dopo aver menzionato le parole rivolte da Gesù ai farisei perché si rendessero conto che la testimonianza concernente l'origine divina della propria persona e della propria dottrina era del tutto legittima, in quanto a dare questo tipo di testimonianza c'era, con lui, pure chi l'aveva mandato nel mondo, vale a dire il Padre celeste, per cui erano invitati a non "giudicarlo secondo la carne" (Gv 8,15-18)³⁰, Agostino annota:

²⁸ É. GILSON, *Introduzione allo studio di Sant'Agostino*, Casale Monferrato, 1983, p. 41. Per uno sguardo più allargato sul pensiero agostiniano in ordine alla fede rapportata alla conoscenza di Dio tramite l'intelligenza e la volontà cf. invece *ivi*, p. 41-148. Sullo stesso tema o affine, cf. pure F.E. VAN FLETEREN, «Authority and Reason, Faith and Understanding in the Thought of St. Augustine», *Augustinian Studies* 4 (1973) 33-71; I. BOCHET, *Saint Augustin et le désir de Dieu*, Paris, 1982; R.J. O'CONNELL, «Faith, Reason and Ascent to Vision in Saint Augustine», *Augustinian Studies* 21 (1990) 83-126; L. HANSONE, «Augustine's antecedents in understanding faith and knowledge as leading to salvation», *Augustinian Studies* 37 (2006) 247-271.

²⁹ Per alcuni di questi altri riferimenti, cf. E. TESELLE, «Fede», in: *Agostino. Diz. Enc.*, p. 713-718; M. HUFTIER, «Les yeux de la foi chez saint Augustin», *Mélanges de Science Religieuse* 25 (1968) 57-66, 105-114; F.E. VAN FLETEREN, «Authority and Reason, Faith and Understanding in the Thought of St. Augustine», *Augustinian Studies* 4 (1973) 33-71; R.J. O'CONNELL, «Faith, Reason and Ascent to Vision in Saint Augustine», *Augustinian Studies* 21 (1990) 83-126; E. TESELLE, «Crede ut intellegas», in: *Augustinus-Lexikon* 2, p. 116-119; ID., «Credere», in: *Augustinus-Lexikon* 2, p. 119-132; ID., «Fides», in: *Augustinus-Lexikon* 2, p. 1333-1340.

³⁰ L'intero testo di Gv 8,15-18 menzionato qui da Agostino recita: «*Voi giudicate secondo la carne; io non giudico nessuno. E anche se io giudico, il mio giudizio è vero, perché non sono solo, ma io e il Padre che mi ha mandato. E nella vostra Legge sta scritto che la testimonianza di due per-*

«Quando il Signore ebbe pronunciate (queste parole), coloro che ascoltarono “*Voi giudicate secondo la carne*” (Gv 8,15) mostrarono quanto siffatta affermazione rispondesse al vero. A Lui che aveva parlato del Padre celeste risposero infatti: “*Dov’è tuo padre*”? (Gv 8,19). Essi intendevano il Padre di Cristo in senso carnale dal momento che interpretavano le parole di Cristo secondo la carne (*Patrem Christi carnaliter acceperunt, quia verba Christi secundum carnem iudicaverunt*). In realtà, chi parlava si manifestava come carne, ma restava occulto come Verbo. Si manifestava come uomo, ma restava occulto come Dio (*Erat autem qui loquebatur in aperto caro, in occulto Verbum: homo manifestus, Deus occultus*). Vedevano il vestito e disprezzavano colui che lo indossava. Lo disprezzavano perché non lo conoscevano; non lo conoscevano perché non lo vedevano; non lo vedevano perché erano ciechi; erano ciechi perché non credevano [...]. Notate (ora) la sua risposta: “Voi non conoscete né me né il Padre. Se conoscete me, conoscerete anche mio Padre” (Gv 8,19). Voi domandate: “Dov’è tuo padre”?, come se già mi conoscete, come se io fossi solo ciò che voi vedete. Ma poiché non mi conoscete, perciò non vi mostro mio Padre. Voi mi considerate un semplice uomo e cercate mio Padre come un (qualsiasi altro) uomo perché giudicate secondo la carne. Dal momento però che io sono una cosa secondo ciò che vedete e un’altra cosa secondo ciò che non vedete, parlo a voi di mio Padre come di uno sconosciuto; per voi, del resto, pure io rimango altrettanto sconosciuto. Per questo, prima dovete conoscere me e, una volta conosciuto me, conoscerete anche mio Padre»³¹.

A ben guardare, da questa citazione risulta del tutto evidente come per Agostino non si possa in alcun modo conoscere ciò che Gesù rivela, in nome del Padre, nei riguardi del proprio essere e della propria missione, fermandosi esclusivamente sulla componente umana e appariscente della sua persona.

A porre in moto un tale genere di conoscenza è solo la fede. E lo è per il semplice motivo che solo la fede ha in sé la capacità di trasmettere agli occhi dell’uomo quella illuminazione che li rende idonei a vedere il divino nascosto dietro l’umano, di conoscerlo per ciò che è e disporre così l’animo ad accoglierlo. Di qui si capisce anche perché nel passo citato Agostino chiami *non conoscenti, ciechi, non vedenti* coloro che non credono alle parole trasmesse da Cristo in nome del Padre (*nesciebant, quia non videbant; non videbant, quia caeci erant; caeci erant, quia non credebant*)³².

Lo stesso insegnamento lo troviamo esposto nel brano in cui il Vescovo d’Ippona, parlando della fede come del collirio che illumina gli occhi dell’uomo perché possano scorgere, oltre la carne assunta da Cristo, la presenza, in essa, di Cristo Verità, li invita a servirsi di questa illumina-

sone è vera. Sono io che do testimonianza di me stesso, e anche il Padre che mi ha mandato dà testimonianza di me».

³¹ *Joh.Ev.tr.* 37,1-2.

³² *Joh.Ev.tr.* 37,1.

zione per seguirlo e ottenere così, dopo la morte, anche la pienezza della vita³³.

Stando sempre in tema, si nota ancora che per Agostino la suddetta illuminazione legata alla fede proviene, a mo' di dono, dalla persona di Cristo inabitante nell'anima del credente in qualità di maestro che indica dal di dentro, con la collaborazione dello Spirito Santo da lui inviato, l'oggetto proprio del credere.

A puntualizzarlo senza mezzi termini è, fra gli altri³⁴, il brano nel quale Agostino, commentando il passo della Prima Lettera di Giovanni 2,27: «*Non c'è bisogno che alcuno vi istruisca, perché la sua unzione vi istruirà su tutto*», osserva:

«Sono certo che vi ricordate di quanto vi ho spiegato; cioè, che noi vi parliamo dal di fuori e siamo come agricoltori che curano l'albero dall'esterno, ma siamo incapaci di dare incremento e formare i frutti. Colui invece che vi ha creato e redento, che vi ha chiamato e abita in voi per mezzo della fede e dello Spirito Santo, vi parla nell'intimo; altrimenti, invano moltiplicheremmo le nostre parole»³⁵.

5.2.2 Fede con una sua propria natura e sue proprie caratteristiche

Nel precedente paragrafo ci si è limitati a rilevare come la parola di Dio fattasi carne in Cristo e rivelatasi nella carne di Cristo sia recepitibile solo attraverso la luce proveniente dalla fede; nello stesso tempo, come a dare, di fatto, questa illuminazione sia, unitamente allo Spirito da lui inviato, lo stesso Cristo inabitante nell'anima del credente.

Volendo ora approfondire meglio il posizionamento operativo della fede nei confronti della rivelazione di Cristo, è opportuno chiedersi a che tipo di fede si riferisce Agostino e in che modo essa è tenuta a svolgere un compito tanto importante.

³³ Cf. *Joh.Ev.tr.* 34,1-11; in specie, il testo di *Joh.Ev.tr.* 34,9: «Cosa seguono coloro che sono stati liberati e raddrizzati, se non la luce dalla quale si sentono dire: *Io sono la luce del mondo; chi segue me non cammina nelle tenebre?*» (Gv 8,12). Sì, perché il Signore illumina i ciechi. Noi veniamo ora illuminati, o fratelli, con il collirio della fede (*illuminamur ergo modo, fratres, habentes collirium fidei*). Per quanto riguarda invece il tema dell'illuminazione divina in un contesto più allargato e globale, cf. soprattutto F. FERNANDO, «La dottrina dell'illuminazione in Sant'Agostino», *Nicolaus* 35 (2008) 49-83.

³⁴ Cf., ad esempio, i testi su Gesù in qualità di maestro riportati in *Joh.Ev.tr.* 3,15; 7,10; 12,6; 25,18; 96,4. Cf. pure M.-F. BERROUARD, «Saint Augustin et le mystère du Christi chemin, vérité et vie», *Augustiniana* 40 (1990) 431-449.

³⁵ «*Nos qui forinsecus loquimur ad aures vestras ita sumus quasi operarii, adhibentes culturam forinsecus ad arborem, sed incrementum dare non possumus, nec fructus formare; ille autem qui vos creavit, et redemit, et vocavit, per fidem et Spiritum suum habitans in vobis, nisi loquatur vobis intus, sine causa nos perstrepimus*» (*In Joh.Ep.* 4,1).

Una risposta sufficientemente chiara al primo di questi quesiti la troviamo articolata con apprezzabile precisione nel testo che recita:

«Ecco, fratelli miei: noi crediamo in quel Gesù che non hanno veduto i nostri occhi (*credimus in Iesum quem non vidimus*). A noi Gesù lo hanno annunciato coloro che lo hanno veduto, l'hanno stretto con le loro mani, hanno udito le parole uscite dalla sua bocca. Essi, perché tutti gli uomini accettassero le sue parole, furono da lui inviati; non osarono infatti andare di loro iniziativa. (Ora), dove furono mandati? L'avete sentito dalla lettura del Vangelo: *Andate, predicate il Vangelo a ogni creatura che è sotto il cielo* (Mt 16,15). I discepoli furono dunque inviati in ogni parte del mondo, con la testimonianza di prodigi e segni miracolosi perché gli uomini credessero che essi riferivano cose da loro direttamente viste. Noi abbiamo creduto in colui che non abbiamo visto con i nostri occhi e ne aspettiamo il ritorno (*credimus in eum quem non vidimus et venturum eum expectamus*). Chiunque lo aspetta con fede sarà pieno di gioia quando tornerà; ma quelli che saranno senza fede resteranno pieni di vergogna quando tornerà colui che ora essi non vogliono vedere [...]. Restiamo dunque fedeli alla sua parola, affinché non abbiamo a provare confusione quando tornerà. Egli infatti nel Vangelo a quelli che avevano creduto in lui dice: *Se rimarrete nelle mie parole, sarete veramente miei discepoli* (Gv 8,31). E come se gli chiedessero: Con quale vantaggio?, (aggiunse): *Voi conoscerete la verità e la verità vi farà liberi* (Gv 8,32). Attualmente la nostra salvezza è oggetto di speranza, perché non si è ancora realizzata; (perché) ancora non possediamo ciò che è stato promesso e tuttavia ne speriamo la futura realizzazione. Colui che ha fatto questa promessa è fedele; egli non ti inganna; tocca unicamente a te non mancargli di fiducia, ma attendere la realizzazione delle sue promesse. La verità non conosce inganni. Non voler essere tu il bugiardo altra cosa professando e altra facendo. Conserva la fede e lui manterrà fede alla sua promessa. Se non avrai conservato la fede, sarai stato tu a defraudarti, non certo chi ti ha fatto la promessa»³⁶.

Il primo e principale dato messo in luce da questa citazione è che la fede consta di un credere nella persona di Cristo senza averla vista e udita direttamente, ma solo attraverso la testimonianza di coloro che, dopo aver visto questa persona con i propri occhi, toccatala con le proprie mani e ascoltatala con i propri orecchi, hanno trasmesso, mediante la predicazione, tutto ciò e solo ciò che era stato loro ordinato di trasmettere, senza nulla aggiungere e senza nulla togliere³⁷.

La citazione segnala ancora che sta proprio nel credere alle parole di Cristo inserite in questo contesto l'elemento qualificante dell'essere suoi discepoli e dello sperare che un giorno si realizzerà pienamente, a livello di salvezza, quanto dette parole hanno promesso. Se, d'altro canto,

³⁶ In *Joh.Ep.* 4,2. Per quanto riguarda il tema della fede nelle opere e nel pensiero di Agostino, cf. E. TESELLE, «Fede», in: *Agostino. Diz. Enc.*, p. 713-718; ID., «Credere», in: *Augustinus-Lexikon* 2, p. 119-131; ID., «Fides», in: *Augustinus-Lexikon* 2, p. 1333-1340; M. HUFTIER, «Les yeux de la foi chez saint Augustin», *Mélanges de Science Religieuse* 25 (1968) 57-66. 105-114.

³⁷ Al riguardo, cf. soprattutto quanto Agostino scrive in *Joh.Ev.tr.* 106,1-6.

queste promesse non dovessero realizzarsi, il motivo non è certo da attribuirsi a Cristo, quanto piuttosto al proprio non essere stati fedeli alle sue parole³⁸.

Una volta indicato in che cosa consista la natura della fede in rapporto alla rivelazione di Cristo osservata dal punto di vista strettamente storico, Agostino offre, in contemporanea, anche tutta una serie di annotazioni su quella che potremmo chiamare la “struttura dinamica” della fede o, se si preferisce, su ciò che la fede è tenuta a essere, per dirsi autentica, tanto a livello di sentimenti quanto a livello di vita vissuta.

Veniamo così a sapere che per Agostino il credere nella rivelazione di Cristo importa non solo un “credere a Cristo”, ma soprattutto un credere “in Cristo”³⁹. Un rapportarsi cioè a lui con amore, con fiducia e con quel trasporto di affetto, di tensione nei suoi confronti che Agostino esprime bene, allorché in tre differenti testi asserisce:

«Non è con il corpo che si crede (*non corpore creditur*). Ascolta l’Apostolo: È con il cuore che si crede per ottenere la giustizia e con la bocca si fa la professione di fede per avere la salvezza (Rm 10,10). È dalle radici del cuore che sorge la professione di fede (*de radice cordis surgit ista professio*) Ti accadrà di sentire uno professare la fede, senza per questo sapere se egli crede per davvero. Ma se ritieni che egli non creda, non puoi chiamare la sua una professione di fede, dal momento che professare significa esprimere ciò che si ha nel cuore (*hoc est enim confiteri, dicere quod habes in corde*). Per questo, se hai nel cuore una cosa e ne dici un’altra, tu dici delle parole, ma non fai una professione di fede»⁴⁰.

«Nella lettura di oggi abbiamo sentito cosa disse (il Signore) ai Giudei: *So – disse – che siete stirpe di Abramo, ma cercate di uccidermi perché la mia parola non penetra in voi* (Gv 8,37) Riconosco che siete figli di Abramo, ma voi cercate di uccidermi. Riconosco la vostra origine carnale, ma non trovo in voi la fede del cuore (*Agnosco carnis originem, non cordis fidem*). Siete figli di Abramo, ma secondo la carne. Per questo cercate di uccidermi, perché la mia parola non ha presa in voi [...]. Ma che vuol dire *la mia parola non ha presa in voi?* Vuol dire che non prende il vostro cuore, perché il vostro cuore non l’accoglie (*Quid est ergo: Non capit in vobis? Non capit cor vestrum, quia non recipitur a corde vestro*)»⁴¹;

³⁸ A questi concetti si riferiscono espressamente le dichiarazioni: «Conserva la fede e lui manterrà fede alla sua promessa. Se non avrai conservata la fede, sarai stato tu a defraudarti, non certo chi ti ha fatto la promessa». L’accento al rapporto esistente tra fede e speranza nell’adempimento delle promesse richiama pure, anche se indirettamente, a quanto scrive l’Apostolo Paolo in Eb 11,1 sulla natura della fede come «*sostanza delle cose sperate e prova delle realtà che non si vedono*»; al riguardo, cf. i testi di *Joh.Ev.tr.* 40,9; 68,3; 79,1; 95,2; 124,5. A proposito del rapporto del presente con il futuro dei credenti alla luce di Cristo come punto di riferimento di base, cf. in particolare G. MADEC, *La patria e la via. Cristo nella vita e nel pensiero di S. Agostino*, Roma, 1993.

³⁹ Per questa espressione in Agostino, cf. E.TSELLE, «Fede», in: *Agostino. Diz.Enc.*, p. 715-717.

⁴⁰ *Joh.Ev.tr.* 26,2.

⁴¹ *Joh.Ev.tr.* 42,1.

«Il Signore continua dicendo: (*Padre*), *le parole che mi hai date io le ho date a loro ed essi le hanno accolte* (Gv 17,8) [...]. Egli dunque diede loro, secondo la sua espressione, le parole che il Padre aveva dato a lui; ma soltanto quando le accolsero non più esteriormente mediante le orecchie del corpo, bensì spiritualmente nei loro cuori, allora veramente le accolsero, perché allora veramente le conobbero (*dedit ergo eis verba quae dedit ei Pater; sed quando illa non foris in auribus, sed intus in cordibus spiritualiter acceperunt, tunc vere acceperunt, quia tunc vere cognoverunt*). E le hanno veramente conosciute, perché (allora) hanno veramente creduto (*vere autem cognoverunt, quia vere crediderunt*)»⁴².

Anche se importante e da collocare, certamente, al primo posto, questo tipo di fede nella parola di Cristo accompagnata da un grande amore nei confronti della sua persona non è, comunque, il solo impegno che il credente è chiamato ad assolvere.

Per Agostino, accanto ad esso, ne esistono altri egualmente importanti. In particolare: l'impegno a vivere l'amore a Cristo presente nella fede come amore che esegue a puntino quanto Cristo comanda; l'impegno a vivere la fede nella parola di Dio accolta con amore nel battesimo da credenti che durante il loro pellegrinaggio terreno non cessano mai, nonostante la durezza del viaggio, di dare a Dio ciò che è di Dio e si preparano così a ricevere, una volta giunti al termine del cammino, la meritata ricompensa; l'impegno a mantenere questo rapporto operativo con la parola di Cristo in un contesto di netta separazione dal modo di vivere del mondo; l'impegno di una fede tesa ad accrescere di continuo la conoscenza dei divini misteri da essa proposti e a gustarne quindi con sempre maggior diletto la loro stupenda bellezza.

In ordine al primo di questa serie di impegni, abbiamo, a mo' di esempio paradigmatico e di principale punto di riferimento, il brano nel

⁴² *Joh. Ev. tr.* 106,6. In *Joh. Ev. tr.* 26,7-9 si precisa ancora che questo tipo di amore legato alla fede e ritenuto indispensabile perché la fede possa dirsi autentica è lo stesso Padre celeste a suscitarlo attraverso quella che nel Vangelo di Giovanni viene chiamata "attrazione del Padre" (Gv 6,44). Agostino segnala pure che detta "attrazione" è insita nello stesso rivelarsi del Padre mediante la parola del Verbo fattosi carne. A evidenziare la presenza di tutto ciò sono i testi: «Ecco come esercita la sua attrazione il Padre: attrae con il suo insegnamento, senza costringere nessuno. Ecco come attrae: *Saranno tutti ammaestrati da Dio* (Gv 6,45). Attrarre è l'arte di Dio. *Chiunque ha ascoltato il Padre e ha accolto il suo insegnamento viene a me* (Gv 6,44). Sì, attrarre è proprio di Dio» (*Joh. Ev. tr.* 26,7); «Cos'è essere attratti dal Padre se non apprendere dal Padre? E apprendere dal Padre cos'è se non ascoltare il Padre? E ascoltare il Padre cos'è, se non ascoltare il Verbo del Padre che sono io? [*quid est audire a Patre, nisi audire Verbum Patris, id est me?*]. Quando io affermo: *Chiunque ha ascoltato il Padre e ha accolto il suo insegnamento*, voi potreste obiettare: Se non abbiamo mai visto il Padre, come abbiamo potuto accogliere il suo insegnamento? Vi rispondo: *Non che alcuno abbia veduto il Padre, ma solo colui che viene da Dio ha veduto il Padre*. Io conosco il Padre; io vengo da lui, ma come viene la parola da colui al quale essa appartiene; non una parola che suona e passa, ma come la Parola che permane presso chi la pronuncia e che attrae chi l'ascolta (*Joh. Ev. tr.* 26,9); "Lasciati attrarre dal Padre al Figlio. Lasciati ammaestrare dal Padre, ascolta il suo Verbo [*doceat te Pater, audi Verbum eius*]" » (*Joh. Ev. tr.* 26,8). In proposito, cf. pure V. GROSSI, «Il "Cor" nella spiritualità di S. Agostino», in: *L'antropologia dei maestri spirituali*, Roma, Paoline, 1999, p. 125-142. G. FERLISI, «S. Agostino: un'esperienza di interiorità. "Torna, torna al cuore"», *Rivista di Vita Spirituale* 60 (2006) 493-509.

quale, riflettendo sulle parole di Gesù: «*Rimanete nel mio amore. Se osserverete i miei comandamenti, rimarrete nel mio amore*» (Gv 15,9-10), Agostino afferma:

«È l'amore che ci fa osservare i comandamenti o è l'osservanza dei comandamenti che fa nascere l'amore? Ma chi può mettere in dubbio che l'amore precede l'osservanza dei comandamenti? Chi non ama è privo di motivazioni per osservare i comandamenti. (Per questo), con le parole: *Se osserverete i miei comandamenti rimarrete nel mio amore*, il Signore non vuole indicare l'origine dell'amore, bensì la prova (*ostendit non unde dilectio generetur, sed unde monstretur*). Come a dire: Non crediate di poter rimanere nel mio amore, se non osservate i miei comandamenti; potrete rimanervi solo se li osservate. Cioè, questa sarà la prova che rimanete nel mio amore, se osserverete i miei comandamenti. Nessuno quindi s'illuda di amare il Signore, se non osserva i suoi comandamenti, poiché in tanto l'amiamo in quanto osserviamo i suoi comandamenti e quanto meno li osserviamo tanto meno lo amiamo»⁴³.

A proposito dell'impegno concernente il vivere la fede da pellegrini in cammino verso la patria celeste, Agostino ci presenta due testi particolarmente significativi.

Anzitutto, c'è il testo in cui egli, dopo aver paragonato la fede a un germe seminato nell'animo dei credenti al momento del battesimo e destinato a diventare albero carico di frutti per la vita eterna⁴⁴, invita, appunto, i credenti a ricordarsi d'aver scolpita nel cuore l'immagine di Dio e di dover quindi agire, giorno dopo giorno, in un contesto di totale donazione sia a Lui che alla sua parola⁴⁵. Vi leggiamo, infatti:

«Se credi, hai diritto alla ricompensa della fede; ma se non credi, con che faccia potrai esigerla? *Se* – dunque – *rimarrete nella mia parola, sarete veramente miei discepoli* (Gv 8,31) e potrete contemplare la verità come essa è, non per mezzo di parole sonanti, bensì attraverso la sua splendente luce, quando Dio ci sazierà, in base al detto del salmo: *È stata impressa in noi la luce del tuo volto, o Signore* (Sal 4,7). Noi siamo moneta di Dio, una moneta smarritasi lontana dal suo tesoro. L'errore ha logorato ciò che in noi era stato impresso, ma è venuto a ricreare in noi la sua immagine quel medesimo che l'aveva creata; è venuto a cercare la sua moneta, come Cesare cercava la sua. Perciò ha detto: *Rendete a Cesare quello che è di Cesare e a Dio quello che è di Dio* (Mt 22,21). A

⁴³ *Joh.Ev.tr.* 82,3. In *Joh.Ev.tr.* 26, 2-9 cf. pure quanto Agostino scrive sul carattere gratuito di questo amore che si fa esecuzione, osservanza. In *Joh.Ev.tr.* 34,1-11 Agostino invita inoltre i cristiani a prendere l'agire di Cristo a modello in ordine al vivere l'amore sul serio e al di là dei sogni, delle semplici aspirazioni, delle dichiarazioni senza senso.

⁴⁴ Per questo, cf. *Joh.Ev.tr.* 40,8.

⁴⁵ Per il concetto agostiniano di "immagine di Dio" applicato all'uomo, cf., fra gli altri studi: M. T. CLARK, «Dottrina della immagine», in: *Agostino. Diz. Enc.*, p. 822-824; J.E. SULLIVAN, *The Image of God: the doctrine of St. Augustine and its influence*, Dubuque (Iowa), 1963; J. BRACHTENDORF, *Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus. Selbstreflexion und Erkenntnis Gottes in 'Die Trinitate'*, (Paradeigmata – 19), Hamburg, 2000.

Cesare le monete, a Dio voi stessi (*Reddite Caesari quae sunt Caesaris et Deo quae Dei sunt: Caesari nummos, Deo vos ipsos*)⁴⁶.

L'altro testo è quello che, completando, in un certo senso, il precedente, mostra quale sia, in concreto, il cammino che i credenti in Cristo sono chiamati a percorrere mentre si trovano ancora su questa terra e si distinguono dunque nettamente da quanti, essendo già in cielo, Cristo lo vedono non più mediante la fede, bensì faccia a faccia⁴⁷.

In effetti, stando ad esso, constatiamo che si tratta di un cammino di fede che induce a vivere la vita presente faticando e lavorando, non riposandosi (*una [vita] in labore, altera in requie*); nell'evitare il male e nel fare il bene, non nel godere del solo bene (*una declinat a malo et facit bonum, altera nullum habet a quo declinat malum et magnum habet quo fruatur bonum*); nel lottare contro chiunque si prefigge di ostacolarne il proseguimento, non nell'assenza di qualsiasi ostacolo (*una cum hoste pugnat, altera sine hoste regnat*); nell'essere forti dinanzi ad avversità di ogni tipo, non nello starsene tranquilli in un mondo dove regna solo la pace (*una fortis est in adversis, altera nihil sentit adversi*); nel tenere a freno le passioni della carne, non nel godersi unicamente le gioie dello spirito (*una carnales libidines frenat, altera spiritalibus delectationibus vacat*); nel chiedere aiuto a Dio nelle tentazioni, non nel ritenersi totalmente immuni da esse (*una in tentationibus adiuvatur, altera sine ulla tentatione in ipso adiutore laetatur*); nel saper discernere il bene dal male, non nel darsi a contemplare soltanto il bene (*una bona et mala discernit, altera quae sola bona sunt cernit*)⁴⁸.

Nel riferirsi invece all'impegno di vivere il proprio credere in Cristo eliminando qualsiasi legame con il modo di vivere e di pensare del mondo, Agostino pone soprattutto l'accento su quella che nel Vangelo di Giovanni è la nota caratterizzante del mondo inteso in senso religioso e che consiste nell'operare non sotto la spinta dell'insegnamento lasciatici da Cristo, ma sotto la spinta del modo di pensare e di agire del demonio, per cui il demonio è chiamato, appunto, "il principe" di questo tipo di mondo⁴⁹.

Quello che si deve evitare è dunque il modo di pensare e di agire del mondo in quanto entità diabolica (*Joh.Ev.tr.* 52,10;95,4), formata di

⁴⁶ *Joh.Ev.tr.* 40,9.

⁴⁷ Questo testo si trova in *Joh.Ev.tr.* 124,5 e si prefigge di indicare le caratteristiche della duplice vita presente nella Chiesa di Cristo: la vita di fede sulla terra e la vita goduta nella visione del cielo. Tipico di questo testo è di avere come rispettivo punto di riferimento l'Apostolo Pietro e l'Apostolo Giovanni. Il primo simboleggerebbe così la vita di fede, il secondo la vita propria dei Beati del cielo, contemplanti ormai ciò che sulla terra avevano visto nella fede.

⁴⁸ Nello stesso testo (*Joh.Ev.tr.* 124,5) Agostino invita pure a imitare, di fronte ai dolori del tempo presente, la pazienza con cui Cristo ha sopportato i suoi.

⁴⁹ Per questi dati, cf. soprattutto *Joh.Ev.tr.* 2,11;3,5;52,10;87,2-4; 101,2;107,1; 108,1-5; *In Joh.Ep.* 5,9. Per il concetto agostiniano di "mondo", cf. pure M.T. CLARK, «Mondo», in: *Agostino. Diz. Enc.*, p. 964-967; G. BONNER, «The Incarnation, the Church and the World According to Augustine», *Doctrine and Life* 53(2003) 345-357.

increduli (*Joh.Ev.tr.* 95,4), posta nelle tenebre (*Joh.Ev.tr.* 3,5), malvagia (*Joh.Ev.tr.* 2,11;101,2), piena di odio omicida nei confronti di Cristo (*Joh.Ev.tr.* 101,2), dominata dalla concupiscenza (*Joh.Ev.tr.*107,1), priva di amore fraterno (*In Joh.Ep* 5,9) e da cui ci si libera appieno consacrando totalmente al servizio della parola di Cristo come parola di verità (*Joh.Ev.tr.* 108,1-5).

Riguardo, da ultimo, all'impegno di vivere una fede in Cristo aperta a conoscenze sempre più approfondite di ciò che si crede e implicante, quindi, anche il ruolo positivo svolto dalla ragione nei confronti della fede⁵⁰, notiamo che Agostino vi torna con una certa insistenza e con notevole interesse.

Si tratta, infatti, di un tema che egli, da appassionato e inquieto ricercatore della verità, non aveva mai smesso di affrontare⁵¹. Neppure quando, una volta battezzato, questa verità l'aveva trovata nell'incontro con Cristo.

Stando così le cose, non c'è dunque da meravigliarsi se anche in ordine alla fede egli non si accontenti di un semplice credere, ma si spinga oltre offrendo tutta una serie di riflessioni tese a mostrare, sotto la guida dell'insegnamento paolino, come ci sia fede e fede. Come ci sia la fede di chi si accontenta, ritenendosi bambino, di nutrirsi di solo latte e la fede di chi, desiderando nutrirsi di un cibo più solido, cerca di addentrarsi sempre più e sempre meglio nella natura dei misteri in cui crede per poi, una volta acquisita questa maggiore conoscenza, deliziarsi appieno delle affascinanti verità da essa scoperte⁵².

Tra le suddette riflessioni, ce ne sono peraltro alcune dove tutto ciò viene segnalato in maniera esplicita e trasparente⁵³; in specie, quelle trasmesseci, anche se in ordine sparso, dai testi:

«O voi, chiunque siate (e certamente molti di voi sono ancora pagoli in Cristo), crescete in modo da essere sempre più capaci di nutrirvi con cibo solido, non materialmente, bensì spiritualmente (*o quicumque estis, qui sine dubio multi estis parvuli in Christo, proficite ad solidum cibum mentis, non ventris*). Cercate di crescere per saper discernere il bene dal male e sempre più attaccatevi al Mediatore che potrà liberarvi dal male non con una separazione nello spazio, ma con una guarigione interiore»⁵⁴;

«Giustamente ti domandi come si può capire, ma non altrettanto giustamente ti domandi come si può credere. Anzi, il fatto di non capire subito

⁵⁰ Per la bibliografia su questo tipo di rapporto tra fede e ragione nel pensiero di Agostino, cf. *sopra*, Nota 28.

⁵¹ In proposito, cf. soprattutto il libro delle *Confessioni*; cf. pure N. CIPRIANI, «Rivelazione cristiana e verità in S. Agostino», *Augustinianum* 41 (2001) 477-508.

⁵² Per Agostino, questa carica attrattiva presente nelle verità fornite dalla fede è insita nelle stesse verità. Sono, infatti, verità che illuminano la mente e riscaldano il cuore di ogni sincero ricercatore di ciò che è bene per l'uomo. Al riguardo, cf. soprattutto il testo di *Joh.Ev.tr.* 26,5 e, quanto a bibliografia, *sopra*, Nota 28.

⁵³ Cf., ad esempio, *Joh.Ev.tr.* 26,5

⁵⁴ *Joh.Ev.tr.* 98,7.

ti fa esercitare quella che si chiama, appunto, fede. Infatti, se ti fosse dato di capire subito, non avresti bisogno di credere, dal momento che vedresti con i tuoi occhi. Appunto perché non capisci, credi; credendo però diventi capace di capire. In effetti, se non credi, non riuscirai mai a capire. Lascia perciò che la fede ti purifichi, in modo che ti sia concesso di giungere (gradualmente) alla piena conoscenza (di ciò che credi)»⁵⁵;

«La rivelazione (divina) è essa stessa un'attrazione (*Revelatio ipsa est attractio*). Tu mostri alla pecora un ramo verde e l'attrai. Mostri delle noci a un bambino e questo viene attratto: egli corre dove si sente attratto; è attratto da ciò che ama, senza che subisca alcuna costrizione. È il suo cuore che rimane avvinto. Ora, se queste cose, che appartengono ai gusti e ai piaceri terreni, esercitano tanta attrattiva su coloro che amano non appena vengono loro mostrate – poiché veramente “ognuno è attratto dal suo piacere” –, quale attrattiva eserciterà Cristo rivelato dal Padre? Che cosa desidera l'anima più ardentemente della verità? Di che cosa dovrà l'uomo essere avido, a quale scopo dovrà custodire sano il palato interiore, esercitato il gusto, se non per mangiare e bere la sapienza, la giustizia, la verità, l'eternità?»⁵⁶.

5.3 Una Parola da accogliere e da vivere nel segno dell'amore

Per Agostino, accogliere e vivere la parola rivelata da Cristo munendosi di umiltà e di fede non basta. All'essere umili e all'essere credenti occorre affiancare un terzo impegno: quello dell'essere persone che la parola di Cristo l'accolgono e la vivono, sotto l'incalzare della voce interiore dello Spirito, da persone sinceramente, appassionatamente innamorate⁵⁷.

Sarebbe il caso, anzi, di aggiungere che è proprio l'amore a dare valenza e autenticità ai due suddetti impegni, dal momento che agli occhi di Agostino l'unica cosa che più conta nel vivere da cristiani è, in fondo, l'amore. Per questo, la nota massima da lui lasciataci «*ama e fa' ciò che vuoi*» (*dilige, et quod vis fac*)⁵⁸ non è stata per niente una semplice battuta a effetto, bensì l'espressione di un convincimento profondo e fattosi, con il trascorrere degli anni, sempre più guida luminosa di vita. Con l'implicito sottinteso, ovviamente, che qui egli parla di amore vero, di amore voluto da Dio e infuso nei cuori dallo Spirito che Lui ci ha donato⁵⁹.

⁵⁵ *Joh.Ev.tr.* 36.7.

⁵⁶ *Joh.Ev.tr.* 26,5.

⁵⁷ Per la dottrina agostiniana concernente il tema dell'amore, cf. soprattutto T.J. VAN BAVEL, «Amore», in: *Agostino. Diz. Enc.*, p. 175-186; D. DIDEBERG, *Saint Augustin et la première épître de saint Jean. Une théologie de l'agapè*, Paris, 1975; J. BRECHTKEN, *Augustinus Doctor Caritatis*, Meisenheim (am Glan), 1975; R. CANNING, *The Unity of Love for God and Neighbour in St. Augustine*, Heverlee-Leuven, 1993; M.G. MARA, «Amore e amicizia in S. Agostino», in: *Dizionario di spiritualità biblico-patristica* 1 (1993) p. 315-332. Da rilevare, inoltre, che da Agostino l'amore viene nominato, senza particolari differenze, con il triplice termine “*amor-caritas-dilectio*” (cf. *Agostino. Diz. Enc.*, cit., p. 175-176).

⁵⁸ *In Joh.Ep.* 7,8.

⁵⁹ Cf. Rm 5,5. Per la bibliografia sullo Spirito Santo e sul suo speciale rapporto con il tema

5.3.1 Un primo dato: l'amore dei credenti in Cristo come dono infuso dallo Spirito

Che Agostino consideri l'amore dei credenti in Cristo un dono infuso dallo Spirito Santo è un dato di fatto innegabile. Fra i tanti, ce lo ricordano, a chiare lettere e senza la benché minima titubanza, i testi:

«Poiché la carità, di cui stiamo parlando, dipende dallo Spirito Santo (*quia vero ad Spiritum Sanctum pertinet caritas de qua loquimur*), ascolta ciò che dice l'Apostolo: "La carità di Dio è stata riversata nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo, che ci è stato dato" (Rm 5,5)»⁶⁰;

«L'importante è tener presente che senza lo Spirito Santo noi non possiamo né amare Cristo né osservare i suoi comandamenti, e che tanto meno possiamo farlo quanto meno abbiamo di Spirito Santo, mentre tanto più possiamo farlo quanto maggiore è l'abbondanza che ne abbiamo. Non è quindi senza ragione che lo Spirito Santo viene promesso non solo a chi non lo ha, ma anche a chi già lo possiede: a chi non lo ha, perché lo abbia; a chi già lo possiede, perché lo possieda in misura più abbondante»⁶¹;

«Lo Spirito di entrambi (del Padre e del Figlio) ha riversato nei nostri cuori la carità, per cui, mediante lo Spirito, amiamo il Padre e il Figlio e, nel contempo, amiamo lo stesso Spirito»⁶².

Più che il fatto in sé, del tutto scontato, a suscitare un certo interesse può essere invece il motivo che spinge Agostino a ritenere lo Spirito Santo l'origine fontale dell'amore.

Stando a quanto lui stesso lascia più volte intendere⁶³ e noi, sia pure in parte, esplicheremo fra poco, la risposta la si trova nel posto che la Persona dello Spirito occupa all'interno e nella struttura della vita trinitaria così come il vescovo d'Ippona la concepisce⁶⁴, anche se di tutto

dell'amore in S. Agostino, cf., in modo speciale: E. TESELLE, «Spirito Santo», in: *Agostino. Diz. Enc.*, p. 1321-1325; B. STUDER, «Zur Pneumatologie des Augustinus von Hippo (*De Trinitate* 15,17,27 - 27,50)», *Augustinianum* 35 (1995) 567-583; G. FERRARO, *Lo Spirito e Cristo nel commento al quarto Vangelo e nel trattato trinitario di Sant'Agostino*, LEV, Città del Vaticano, 1997; ID., «Lo Spirito Santo nell'esegesi agostiniana della Prima Lettera di Giovanni», *Teresianum* 60 (2009/I) 49-84; R. WILKEN, «Spiritus Sanctus secundum scripturas sanctas. Exegetical Considerations of Augustine on the Holy Spirit», *Augustinian Studies* 31 (2000/I), 1-18.

⁶⁰ *Joh.Ev.tr.* 32,8.

⁶¹ *Joh.Ev.tr.* 74,2.

⁶² *Joh.Ev.tr.* 102,5. Cf. anche il testo di *In Joh.Ep.* 3,12 dove Agostino parla dello Spirito Santo come infusore della carità a mo' di "unzione invisibile" che dà senso e valore ad ogni azione compiuta dal cristiano.

⁶³ Cf., ad esempio, *Joh.Ev.tr.* 74,1-5; 82,1-4; 92,1-2; 102,3-5; *In Joh.Ep.* 3,12-13.

⁶⁴ Per uno sguardo d'insieme sulla dottrina trinitaria in S. Agostino, cf. R. WILLIAMS, «De Trinitate», in: *Agostino. Dizionario Enciclopedico*, p. 1396-1406; F. BOURASSA, «Théologie trinitaire chez s. Augustin», *Gregorianum* 58 (1977) 675-725; B. STUDER, «History and Faith in Augustine's *De Trinitate*», *Augustinian Studies* 28 (1997) 7-50.

questo egli tratti piuttosto nel *De Trinitate* anziché nel *Commento al Vangelo e alla prima Lettera di Giovanni*⁶⁵.

Per lui, il Padre è Padre in quanto genera il Figlio; il Figlio è Figlio in quanto generato dal Padre; lo Spirito Santo, per contro, non è né Generante né Generato, ma Procedente dal Padre e dal Figlio come il frutto del loro reciproco donarsi, per cui ciò che lo caratterizza è di rapportarsi ad essi a mo' di dono, di comunione. Trattandosi, peraltro, di Persona il cui essere consiste nel reciproco donarsi da parte del Padre e del Figlio, risulta del tutto logico e appropriato che lo si chiami pure e soprattutto "Amore", "Carità". Cos'è, infatti, il reciproco donarsi del Padre e del Figlio, se non il reciproco donarsi dell'amore e il reciproco donarsi sotto l'impulso dell'amore?

Ciò posto, è dunque del tutto comprensibile e dottrinalmente corretto che la S. Scrittura, con in testa S. Paolo (Rm 5,5), presenti l'attività dello Spirito Santo nei confronti dei credenti sia in Dio che in Cristo come attività di amore e si attribuisca direttamente alla sua Persona tutto ciò che riguarda siffatto campo di azione.

Se ci chiediamo ora quali siano i testi agostiniani che riassumono meglio degli altri tutti questi concetti relativi alle singole Persone della Trinità, con particolare riguardo a quella dello Spirito Santo, possiamo citare i seguenti:

- In ordine all'identità propria del Padre e del Figlio:

«Che significa (in Gv 5,26): (*il Padre*) ha dato al Figlio di avere la vita in se stesso? Semplicemente questo: ha generato il Figlio. Non che prima fosse senza vita da doverla ricevere, ma che nascendo è diventato vita. Il Padre è vita senza nascere, il Figlio è vita nascendo. Il Padre non ha origine da alcun padre, il Figlio da Dio Padre. Il Padre non deve a nessuno ciò che egli è; il suo essere Padre è in relazione al Figlio. A sua volta, il Figlio è Figlio in relazione al Padre e ciò che egli è lo deve al Padre [...]. Il Padre (dunque) è vita in se stesso, ma non da parte del Figlio; il Figlio è vita in se stesso, ma da parte del Padre. È stato generato dal Padre perché fosse vita in se stesso, mentre il Padre è vita in se stesso senza essere stato generato»⁶⁶;

- In ordine all'identità e all'attività propria dello Spirito Santo:

«Se la carità con cui il Padre ama il Figlio e il Figlio ama il Padre ci rivela l'ineffabile comunione dell'uno con l'altro, che c'è di più conseguente del concludere che conviene in proprio il nome di carità a colui che è lo Spirito comune all'uno e all'altro?»⁶⁷ - «L'amore che è da Dio

⁶⁵ A dire il vero, nel suddetto *Commento* Agostino non tratta mai direttamente dello Spirito Santo in ordine alla sua identità di persona all'interno della Trinità. Per lo più, lo suppone acquisito e si ferma così quasi esclusivamente sul suo essere infusore di amore nell'animo e nell'agire dei credenti in Cristo.

⁶⁶ *Joh.Ev.tr.* 19,13; in proposito, cf. pure il testo di *Joh.Ev.tr.* 22,10.

⁶⁷ *De Trin.* 15.19.37.

e che è Dio è propriamente lo Spirito Santo, mediante il quale viene diffusa nei nostri cuori la carità di Dio (Rm 5,5), facendo sì che la Trinità intera abiti in noi (1Gv 4,7-8.16; Gv 4,24). Per questo motivo lo Spirito Santo, essendo Dio, è chiamato nello stesso tempo, molto giustamente, anche Dono di Dio (Gv 4,10; At 8,20). (Ora) tale dono che cosa deve designare propriamente se non la carità, che conduce a Dio e senza cui qualsiasi altro dono di Dio non conduce a Dio?»⁶⁸.

5.3.2 Requisiti e operatività dell'amore donato dallo Spirito

Dopo averci ripetuto con grande determinazione che l'amore richiesto per accogliere e vivere la parola di Dio è infuso nell'anima del credente dallo Spirito Santo, Agostino ci indica, con eguale chiarezza, anche i vari requisiti che questo tipo di amore deve avere nello svolgimento della propria funzione e in che direzione esso sia chiamato a muoversi, a operare.

Limitandoci all'essenziale e rimandando, per ulteriori considerazioni, a quanto esporremo in seguito a proposito degli impegni derivanti dall'essere membri della Chiesa, possiamo subito citare al riguardo, data la loro intensità di contenuto, i testi:

«Il battezzato ha ricevuto il sacramento della sua nascita spirituale; un sacramento grande, divino, santo, ineffabile. Esso è tanto grande che fa sorgere un uomo nuovo, condonandogli tutti i peccati. Il battezzato deve però esaminare se il rito del battesimo eseguito sul suo corpo sia perfetto anche nella sua anima. Esamini se possiede la carità e allora dica: Io sono nato da Dio. Se non la possiede, egli porta soltanto il carattere di cristiano, ma è un disertore che fugge. Gli occorre la carità perché altrimenti non può dichiararsi figlio di Dio. E se obietta: ho o non ho ricevuto il sacramento?, ascolta l'Apostolo: *Allorché io conoscessi tutti i misteri e avessi tanta fede da trasportare le montagne, ma non avessi la carità, non sono nulla* (1Cor 13,2)»⁶⁹;

«Quelli che hanno la carità sono nati da Dio, quelli che non l'hanno non sono nati da Dio. È questo il grande criterio di discernimento. Se tu avessi tutto, ma ti mancasse quest'unica cosa, a nulla ti gioverebbe ciò che hai; se invece non hai le altre cose, ma possiedi questa, tu hai adempiuto la legge. *Infatti, chi ama il prossimo – dice l'Apostolo – ha adempiuto la Legge; e il compimento della Legge è la carità* (Rm 13, 8.10). La carità è, a mio parere, la pietra preziosa, scoperta e comprata da quel mercante del Vangelo che, per far questo, vendette tutto ciò che aveva

⁶⁸ *De Trin.* 15.18.32; al riguardo e come suo complemento, cf. pure il testo del *De Trin.* 15.17.31: «Giovanni, dopo aver parlato dell'amore di Dio, non dell'amore con cui noi amiamo Dio, ma di quello con il quale *Egli stesso ci ha amato* (1Gv 4,10), /.../, subito aggiunge: *Da questo conosciamo che siamo in Lui ed Egli è in noi, perché ci ha dato il suo Spirito* (1Gv 4,13). È dunque lo Spirito Santo, che Egli ci ha dato, che fa sì che noi restiamo in Dio e Lui in noi: ora questo è opera dell'amore. È dunque lo Spirito Santo il Dio amore (*Ipse est igitur Deus dilectio*)».

⁶⁹ *In Joh.Ep.* 5,6.

(Mt 13,46). La carità è quella pietra preziosa non avendo la quale nessun giovamento verrà da qualunque cosa tu possieda; se invece possiedi solo la carità, essa sola ti basterebbe»⁷⁰;

«Ecco, diletissimi: *Se ci amiamo vicendevolmente, Dio resterà in noi e il suo amore in noi sarà perfetto* (1Gv 4,12). Incomincia ad amare e giungerai alla perfezione. Hai cominciato ad amare? Dio ha iniziato ad abitare in te; ama colui che iniziò ad abitare in te affinché, abitando in te sempre più perfettamente, ti renda perfetto»⁷¹;

«Chi ama il fratello ama anche Dio? Inevitabilmente ama Dio, inevitabilmente ama l'amore stesso. Si può, forse, amare il proprio fratello e non amare l'amore? È inevitabile che ami l'amore. Ma costui ama Dio appunto perché ama l'amore stesso? Proprio così. Amando l'amore, ama Dio. Hai, forse, dimenticato che poco prima Giovanni ha detto: *Dio è amore?* (1Gv 4,8). Se Dio è amore, chiunque ama l'amore ama Dio. Ama dunque tuo fratello e sta' sicuro. Tu non puoi dire: Amo il fratello, ma non amo Dio. Allo stesso modo menti quando dici di amare Dio non amando il fratello [...]. Necessariamente, amando il fratello, ami l'amore stesso. Dal momento, poi, che Dio è amore, chi ama il proprio fratello ama necessariamente Dio»⁷²;

«Sempre, in ogni istante, dovete ricordarvi che siete tenuti ad amare Dio e il prossimo: *Dio con tutto il cuore, con tutta l'anima, con tutta la mente, e il prossimo come noi stessi* (Lc 10,27). Questo è ciò che dovete pensare sempre, meditare sempre, ricordare sempre, praticare sempre, compiere sempre alla perfezione. L'amore a Dio è il primo che viene comandato, l'amore al prossimo è il primo che si deve praticare. Enunciando i due precetti dell'amore, il Signore non ti raccomanda prima l'amore del prossimo e poi l'amore di Dio, ma pone prima Dio e poi il prossimo. Tuttavia, siccome Dio ancora non lo vedi, meriterai di vederlo amando il prossimo. Amando il prossimo rendi puro il tuo occhio per poter vedere Dio come dice chiaramente Giovanni: *Se non ami il fratello che vedi, come potrai amare il Dio che non vedi?* (1Gv 4,20)»⁷³.

Nell'osservare con attenzione questo nutrito elenco di testi concernenti l'essere e l'agire propri dell'amore, rileviamo che esso si muove seguendo una traiettoria "in crescendo" fatta di diversi passaggi e di un inizio.

L'inizio dell'intero percorso, segnalato dalla prima citazione (*In Joh.Ep.* 5,6), coincide con il momento nel quale il cristiano, ricevendo il battesimo, assume un'identità spiritualmente nuova: l'identità di persona "nata da Dio" e, dunque, partecipa della sua stessa vita divina. Ha perciò ragione Agostino nel chiamare il sacramento del battesimo «un sacramento

⁷⁰ *In Joh.Ev.* 5,7.

⁷¹ *In Joh.Ep.* 8,12.

⁷² *In Joh.Ep.* 9,10.

⁷³ *Joh.Ev.tr.*17,8; cf. pure *Joh.Ev.tr.* 17,9.

grande, divino, santo e ineffabile» (*magnum sacramentum, divinum, sanctum, ineffabile*).

Nel proseguire le sue annotazioni, egli precisa tuttavia che per essere effettivo, autentico, non limitato alla semplice materialità del rito, questo “nascere da Dio” dev’essere accompagnato da una vita di carità, in quanto è il vivere o meno la carità il punto di riferimento in base al quale si viene a sapere se uno è figlio di Dio per davvero o solo in apparenza, a mo’ di figlio fuggiasco. Di qui l’impegno a prendere sul serio il monito: «Esamini se possiede la carità e allora dica: Io sono nato da Dio. Se non la possiede, egli porta solo il carattere di cristiano, ma è un disertore che fugge (*Videat si habet caritatem, et tunc dicat: Natus sum ex Deo. Si autem non habet, characterem quidem impositum habet, sed desertor vagatur*)».

Nella seconda citazione (*In Joh. Ep.* 5,7), dopo aver ripreso il tema dello stretto rapporto esistente fra il “nascere da Dio” e il vivere la carità⁷⁴, Agostino, richiamandosi al passo di Rm 13,8. 10⁷⁵, pone direttamente l’accento sul fatto che si vive in pienezza la parola di Dio contenuta nella Legge da Lui stipulata praticando la carità. Specifica, inoltre, richiamandosi sempre a Rm 13,8.10, che la carità di cui parla è la carità esercitata nei confronti del prossimo. Nello stesso tempo, per rendere ancora più impegnativo l’appello alla carità fraterna, vi aggiunge la riflessione, ispirata alla parabola della perla preziosa, di cui in Mt 13,45-46: «La carità è quella perla preziosa non avendo la quale nessun giovamento verrà da qualunque cosa tu possieda; se invece possiedi solo la carità, essa sola ti basterebbe (*Hec est margarita pretiosa, caritas, sine qua nihil tibi prodest quodcumque habueris; quam si solam habeas, sufficit tibi*)».

Con la terza citazione (*In Joh. Ep.* 8,12), scritta a commento del testo di 1Gv 4,12⁷⁶, Agostino lascia chiaramente intendere che esiste un intimo e inscindibile rapporto tra la presenza della carità e la presenza di Dio nell’anima del credente, per cui più si vive la carità più si partecipa di detta presenza divina e ci si mette quindi nella condizione di giungere progressivamente, sotto il suo influsso ordinato a condurre i cristiani alla perfezione, a essere perfetti come Dio è perfetto. Non hanno, infatti, altro senso le dichiarazioni: «Incomincia ad amare e giungerai alla perfezione (*Incipe diligere, perficieris*). Hai cominciato ad amare? (Allora) Dio ha iniziato ad abitare in te (*Coepisti diligere, (tunc) coepit in te Deus habitare*). Ama colui che iniziò ad abitare in te, affinché, abitando in te sempre più perfettamente, ti renda perfetto (*ama eum qui in te coepit habitare, ut perfectius inhabitando faciat te perfectum*)».

⁷⁴ Cf. ivi il testo: «Quelli che hanno la carità sono nati da Dio, quelli che non l’hanno non sono nati da Dio (*Qui habent caritatem nati sunt ex Deo: qui non habent non sunt nati ex Deo*)».

⁷⁵Il corrispondente testo paolino recita: «Non siate debitori di nulla a nessuno, se non dell’amore vicendevole, perché chi ama l’altro ha adempiuto la Legge (v.8). [...] Pienezza della Legge è la carità (v. 10)».

⁷⁶ Nel testo di 1Gv 4,12 si legge: «*Se ci amiamo gli uni gli altri, Dio rimane in noi e l’amore di Lui in noi è perfetto*».

Da rilevare, nel prosieguito della citazione, anche il richiamo alla compresenza, nell'anima del credente in possesso della carità, dello Spirito Santo come principale testimone tanto della propria inabitazione che di quella di chi lo ha inviato: «Interroga il tuo cuore: se esso è pieno di carità, hai lo Spirito di Dio (*Interroga viscera tua: si plena sunt caritate, habes Spiritum Dei*). (Ora da dove sappiamo che proprio tramite questo segno noi conosciamo che abita in noi lo Spirito di Dio? Interroga l'Apostolo Paolo: *La carità di Dio è diffusa nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato (Rm 5,5)*»).

Nella quarta citazione (*In Joh.Ep. 9,10*) il discorso sulla carità viene inserito da Agostino in una serie di riflessioni sulla natura e l'origine della carità intesa come amore. Afferma così che quando si ama praticando la carità si ama Dio in persona, dal momento che, stando a 1Gv 4,8, è proprio di Dio essere Amore e che l'amore, quando è vero, autentico, non è che una partecipazione dell'Amore di Dio, dell'Amore che è Dio.

A farne testimonianza, ci stanno soprattutto, per incisività ed efficacia espressiva, i passi: «Chi ama il fratello ama anche Dio? Necessariamente ama Dio, necessariamente ama l'amore stesso (*Qui diligit fratrem, diligit et Deum? Necesse est ut diligit Deum, necesse est ut diligit ipsam dilectionem*)»; «Amando l'amore si ama Dio (*Diligendo dilectionem, Deum diligit*)»; «Dal momento che Dio è amore, chi ama il proprio fratello ama necessariamente Dio (*Dilectio autem Deus est; necesse est ergo ut Deum diligit quisquis diligit fratrem*)»⁷⁷.

Naturalmente, nel leggere questi testi non si può né si deve prescindere, anche se qui non se ne parla in modo esplicito, da ciò che Agostino scrive in altre numerose occasioni sulla natura concreta e operativa dell'amore fraterno, come pure del suo rapporto con l'amore con cui Dio ha amato da sempre gli uomini e continua tuttora ad amarli⁷⁸.

Stando a detti riferimenti, si apprende, infatti, come l'amore fraterno non sia un amore astratto, utopico, evanescente, costruito sui sogni, bensì un amore che si fa partecipazione e imitazione dell'amore di Dio nella misura in cui traduce in prassi costante i moniti: «Nessuno ha una carità maggiore di colui che dà la vita per i suoi amici» (Gv 15,13)⁷⁹; «In questo abbiamo conosciuto l'amore, nel fatto che Egli (Gesù) ha dato la vita per noi; quindi, anche noi dobbiamo dare la vita per i fratelli» (1Gv 3,16)⁸⁰; «Figlioli, non amiamo con le parole soltanto né con la sola lingua, ma con le opere e la verità» (1Gv 3,18)⁸¹; «*Portate i pesi gli uni degli altri e così adempirete la legge di Cristo*» (Gal 6,2)⁸².

⁷⁷ Su questo tema cf. pure R. CANNING, *The Unity of Love for God and Neighbour in St. Augustine*, Heverlee-Leuven, 1993 e T.J. VAN BAVEL, «Amore», in: *Agostino. Diz. Enc.*, p. 175-186, *passim*.

⁷⁸ Al riguardo, cf. *Joh.Ev.tr.* 17,6; 65,1-3; 87,1; 102,5; 110,4-7; *In Joh.Ep.* 1,10-12; ; 5,7.12-13; 10,3-9.

⁷⁹ Per un suo commento da parte di Agostino, cf. *In Joh.Ep.* 5,12.

⁸⁰ Per un suo commento da parte di Agostino, cf. *In Joh.Ep.* 5,11.

⁸¹ Per un suo commento da parte di Agostino, cf. *In Joh.Ep.* 5,12.

⁸² In proposito, cf. anche il commento che ne fa Agostino in *Joh.Ev.tr.* 17,8-11.

La quinta e ultima citazione (*Joh.Ev.tr.* 17,8), provocata dall'interrogativo retorico che leggiamo in 1Gv 4,20: «*Se non ami il fratello che vedi, come potrai amare il Dio che non vedi?*», mette in forte risalto come, oltre a essere oggetto di un espresso comandamento di Cristo (Lc 10,27), l'amare i fratelli e l'amare Dio si riducono, in sostanza, a un'unica cosa, a un'unica realtà, anche se su piani diversi.

Per il credente l'amare Dio resta il primo e principale comandamento, ma solo sul piano teorico; sul piano pratico, è invece l'amare i fratelli che ha la priorità, in quanto è amando i fratelli in cui si rende presente visibilmente Dio che si mostra di amare per davvero Dio. Se non si ama infatti il Dio reso visibile nei fratelli, come si può affermare di amare un Dio rimasto, senza la medianità dei fratelli, del tutto invisibile?

Stando così le cose, risulta dunque del tutto normale che Agostino, inebriato da tanta stupenda dottrina, rivolga a quanti credono in Cristo l'appassionato appello: «Questo è ciò che dovete sempre pensare, sempre meditare, sempre ricordare, sempre praticare, sempre compiere alla perfezione (*Haec semper cogitanda, haec meditanda, haec retinenda, haec agenda, haec implenda sunt*)»⁸³.

Unitamente alle citazioni finora esposte e alle tante altre che rilevano in maniera ancora più dettagliata come vivere, in concreto, sia l'amore a Dio sia l'amore ai fratelli⁸⁴, c'è ancora una segnalazione particolarmente importante da aggiungere.

È la segnalazione che, in un primo momento, sembra contraddire il testo di 1Gv 4,18: «Nell'amore non c'è timore; al contrario, l'amore, quando è perfetto, scaccia il timore, poiché il timore suppone un castigo e chi teme (in questo modo) non è perfetto nell'amore» e che permette invece ad Agostino di mostrare come un vero amore a Dio, oltre a non escludere per niente un certo timore di Lui, ne esiga addirittura la presenza.

A evidenziarlo è soprattutto il testo dove Agostino, parlando del timore che una sposa nutre nei confronti del proprio marito, a seconda che sia disposta a tradirlo o a restargli fedele, osserva:

«Come si distinguono i due tipi di timore? [...]. Interrogale. (Le due donne) ti daranno la stessa risposta. Interroghiamo la prima: Temi il marito? Essa risponderà: sì, lo temo. Interroga la seconda: Temi tuo marito? Ti risponderà egualmente: Lo temo. La risposta è identica, ma diverso lo spirito. Interrogiamole ancora, domandando loro perché temono il marito. La prima risponde: Temo che torni mio marito. La seconda invece: Temo che si allontanano. La prima: temo di essere castigata; la seconda: temo di essere abbandonata. Applica queste risposte all'anima cristiana e scoprirai il timore che esclude la carità e il casto timore che

⁸³ *Joh.Ev.tr.* 17,8.

⁸⁴ Cf., ad esempio, sopra, *Nota 78*. In altre occasioni, Agostino indica ancora più in dettaglio come esprimere, sul piano pratico, l'amore a Dio tramite l'amore ai fratelli. In specie in *Joh.Ev.tr.* 17,9; 87,1; in *Joh.Ev.tr.* 84,2 invita inoltre, basandosi sul principio che non c'è amore più grande del dare la propria vita per l'amico (Gv 15,13-14), a prendere per modello lo stesso Cristo ed essere così disposti, sul suo esempio, ad amare fino al totale sacrificio di sé.

resta per sempre (*Pone hoc in animo christianorum, et invenis timorem quem foras mittit caritas*)⁸⁵.

Dalla citazione emerge bene quale sia il genere di timore compatibile con il vero amore: il timore non di essere castigati, ma di essere abbandonati, tramite una cattiva condotta, dall'oggetto del proprio amore. Si tratta perciò di un timore che non ha nulla a che vedere con la paura di Dio. Tutt'altro! È il timore di chi lo ama fino allo spasimo e che trova semplicemente drammatica l'eventualità di poter vivere, in caso di infedeltà, senza di Lui. Tanto più che per il credente in Cristo, è proprio e solo l'osservanza del precetto dell'amore l'unica cosa che realmente conta, che realmente vale⁸⁶.

5.4 Una Parola da accogliere e da vivere come membri della Chiesa

In un precedente articolo riguardante il pensiero di S. Agostino su *La figura di Cristo come "Parola di Dio fattasi carne" presente nella Chiesa*⁸⁷, riassumevamo il tutto nei seguenti termini: «Per Agostino, Cristo è presente nella Chiesa come "Parola di Dio fattasi carne" a vari titoli: come Parola di Dio formante il latte spirituale distribuito dalla Chiesa, Sposa e Corpo di Cristo, a tutti i suoi membri, perché se ne nutrano il più abbondantemente possibile; come Parola che la Chiesa ha, da sempre, annunciata al mondo in vista della sua salvezza⁸⁸; come Parola che agisce invisibilmente sulle parole puramente umane con tale efficacia da trasformarle, soprattutto nel caso del battesimo e dell'Eucaristia, in segni sacramentali; come Parola che lo Spirito Santo, a partire dal giorno della prima Pentecoste cristiana, ha trasmesso a tutti i battezzati spingendoli a riceverla e a viverla in pienezza di amore»⁸⁹.

Dovendo ora trattare degli impegni concernenti il modo di accogliere e di vivere questo tipo di Parola, riteniamo che, alla luce della sintesi

⁸⁵ *In Joh.Ep.* 9,6.

⁸⁶ In proposito, cf. soprattutto *Joh.Ev.tr.* 32,8 e il testo di *In Joh.Ep.* 7,8: «Una volta per tutte ti viene imposto un breve precetto: ama e fa' ciò che vuoi (*dilige et quod vis fac*). Sia che tu taccia, taci per amore; sia che tu parli, parla per amore; sia che tu corregga, correggi per amore; sia che perdoni, perdona per amore. Sia in te la radice dell'amore, poiché da questa radice non può procedere se non il bene (*radix sit intus dilectionis; non potest de ista radice nisi bonum existere*)». A mo' di complemento, anche se in un contesto carico di forte emotività, cf. pure il testo del libro delle Confessioni: «Tardi ti amai, bellezza così antica e così nuova, tardi ti amai. Sì, perché tu eri dentro di me e io fuori e lì ti cercavo (*Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova, sero te amavi! Et ecce intus eras et ego foris et ibi te quaerebam*) [...]. Eri con me e io non ero con te. Mi tenevano lontano da te le tue creature, inesistenti, se non esistessero in te. Mi chiamasti e il tuo grido sfondò la mia sordità; balenasti e il tuo splendore dissipò la mia cecità; diffondesti la tua fragranza e respirai e anelo verso di te; gustasti e ho fame e sete di te; mi toccasti e arsi di desiderio della tua pace» (*Conf.* X,27,38).

⁸⁷ Cf. V. PASQUETTO, «La figura di Cristo come Parola di Dio fattasi carne...», *Teresianum* 62 (2011/II) 409-444.

⁸⁸ Per questo, cf. soprattutto quanto Agostino scrive in *Joh.Ev.tr.* 109,1.

⁸⁹ V. PASQUETTO, a.c., *Teresianum* 62 (2011/II) p. 444.

appena tracciata, essi abbiano, in definitiva, due grandi punti di riferimento: l'impegno di nutrirsi della Parola di Cristo presente nella Chiesa in prospettiva dinamica e l'impegno di muoversi, in un simile contesto, con gli occhi rivolti allo Spirito Santo in quanto Spirito di verità e di carità.

5.4.1 Nutrirsi della Parola di Cristo, presente nella Chiesa, in prospettiva dinamica

A dirci come questo sia, in un certo senso, il primo e principale impegno che ogni membro della Chiesa è tenuto a riconoscere è il testo nel quale Agostino paragona la Chiesa a una madre che offre ai propri figli il latte della Parola di Dio contenuta nella S. Scrittura perché se ne nutrano, dal momento che questo latte s'identifica, in concreto, con lo stesso Cristo in qualità di Verbo di Dio fatto carne⁹⁰. Il suo discorso non si ferma però qui.

Nel dichiarare, attraverso l'immagine del latte, che la Chiesa vive e si nutre della Parola di Cristo, egli aggiunge subito un altro richiamo che indica bene come il battezzato debba sostituire, gradualmente, il latte con un cibo più solido e sostanzioso. Vi leggiamo, infatti: «Cristo si è abbassato a diventare nostro latte e ancora lui stesso, che pure è uguale al Padre, diventa nostro cibo. Ti nutre (così) con il latte affinché giunga a saziarti anche del pane (*Lacte te nutrit, ut pane pascat*)»⁹¹.

In che cosa consista poi questo nutrirsi di un cibo più solido e sostanzioso, Agostino lo lascia intendere con sufficiente chiarezza, anche se in maniera più orientativa che analitica, nello stesso testo, allorché invita i battezzati a non comportarsi da eterni bambini di fronte alla Parola ricevuta in un primo momento come latte, ma di renderla invece oggetto di continuo approfondimento e di assimilarla in modo da diventare, sotto il suo influsso, credenti sempre più maturi, sempre più vicini all'ideale di santità da essa proposto. Non per nulla, rimanendo in tema e riferendosi al tempo presente come *l'ultima ora* messa a disposizione dell'uomo in ordine alla salvezza (1Gv 2,18), rivolge poco dopo il monito: «Chiunque intende non essere pigro nel proprio camminare verso la perfezione (*ne quis piger sit ad proficiendum*), ascolti ancora: *Questa, o fanciulli, è l'ultima ora* (1Gv 2,18). Orsù (dunque), progredite, cominciate a correre, crescete (poiché) questa è l'ultima ora (*proficite, currite, crescete, novissima hora est*)»⁹².

Per avere tuttavia indicazioni meglio definite a livello pratico, occorre spostarsi ad alcuni passi che, senza doverli ritenere momenti di un progetto ascetico-pastorale strettamente detto, delineano con accenti forti

⁹⁰ In proposito, cf. il testo di *In Joh.Ep.*, 3,1.

⁹¹ *In Joh.Ep.* 3,1.

⁹² *In Joh.Ep.* 3,3.

la componente dinamica del proprio rapportarsi alla parola di Cristo presente e operante nella Chiesa.

Fra questi, un posto di privilegio va anzitutto riservato al brano in cui Agostino, riferendosi al detto di Gesù: «*Ho ancora molte cose da dirvi*» (Gv 16,12), allega questo detto all'insegnamento che lo stesso Gesù impartirà, una volta risorto, come "maestro interiore" abitante nell'anima dei credenti e che consiste in un chiarire sempre più il senso di ciò che egli aveva annunciato durante la sua vita terrena con il preciso scopo di suscitare nei credenti i giusti stimoli per una crescita, oltre che fisica, anche spirituale.

È il brano dove si legge: «Nell'anima, cioè nell'uomo interiore, si verifica una crescita che si compie non soltanto con il passaggio dal latte al cibo solido, ma pure per un'assimilazione sempre maggiore del cibo solido. E questa crescita non consiste in uno sviluppo fisico, bensì in una maggiore chiarezza interiore dovuta alla presenza di un cibo fatto di luce intelligibile. Se volete dunque crescere in questo senso e volete comprendere sempre meglio Dio e se, quanto più crescete, tanto più volete comprenderlo, non dovete chiedere e attendere aiuto da un maestro che parla alle vostre orecchie, cioè da uno che, operando all'esterno, pianta e innaffia, ma da colui che fa crescere (1Cor 3,6)»⁹³.

Nella stessa linea, anche se in un contesto diverso, si muovono le dichiarazioni di cui Agostino si serve, richiamandosi alla Chiesa che forma un'unica entità con il "Cristo totale"⁹⁴, per commentare in questi termini le parole riportate in Gv 17,17-19 a proposito della missione terrena di Gesù come missione ordinata a rendere partecipi del suo "essere santificato nella verità" sia gli Apostoli che tutti i futuri credenti da essi rappresentati⁹⁵:

«Prima (Gesù) aveva detto: *per loro io santifico me stesso*; per farci poi intendere che avrebbe santificato loro in sé, subito aggiunge: *perché siano anch'essi santificati nella verità* (Gv 17,19). (Ora) che altro vuol dire se non "in me", dato che quella verità è il Verbo che fin da principio era in Dio? [...]. In me io santifico loro come se fossero me stesso, poiché anch'essi sono io per l'unione che hanno con me. In seguito, peraltro, non parla più soltanto degli Apostoli, ma inizia a parlare anche delle altre membra del suo corpo. Nell'imminenza ormai della sua passione pregò a lungo per i suoi discepoli che chiamò anche Apostoli. Con essi aveva consumato pure l'ultima cena e con essi, dopo l'uscita di Giuda, prima di pregare per loro, si era intrattenuto a lungo. Ora ad essi aggiunge gli altri che avrebbero creduto in lui. Dice infatti: *Non prego solo per questi* – cioè per i discepoli che si trovavano con lui – *ma anche per coloro che crederanno in me per mezzo della loro parola* (Gv 17,27). Con questo, egli ha inteso abbracciare tutti i suoi, non soltanto quelli allora esistenti,

⁹³ *Joh.Ev.tr.*: 97,1.

⁹⁴ In proposito, cf. il testo di *Joh.Ev.tr.* 108,5.

⁹⁵ Il testo di Gv 17,17-19 recita, infatti: «*Santificali nella verità. La tua parola è verità. Come tu hai mandato me nel mondo, anch'io ho mandato loro nel mondo; per loro io santifico me stesso, perché siano anch'essi santificati nella verità*»).

ma anche quelli che sarebbero venuti dopo, vale a dire [...] tutti coloro che credero in lui per mezzo della parola degli Apostoli e per mezzo di tale parola avrebbero continuato a credere fino al suo ritorno»⁹⁶.

L'importanza della citazione, per quanto riguarda il tema che stiamo trattando, è dovuta al fatto che essa collega la santità dei membri della Chiesa non solo con il loro appartenere, in quanto membri della Chiesa, alla stessa persona del "Cristo totale", ma anche e soprattutto con il loro appartenervi in qualità di credenti nella parola di Cristo.

Non basta dunque il battesimo a rendere i membri della Chiesa santi della santità di Cristo. Per esserlo realmente, occorre, come abbiamo già visto in un precedente articolo⁹⁷ e più sopra⁹⁸, credere in tutto ciò che egli insegna e comportarsi quindi, nello scorrere della vita, in base alle esigenze in esso contenute.

Tutto ciò viene, del resto, ulteriormente definito dal commento di Agostino alle dichiarazioni fatte da Gesù in Gv 15,1-8 sulla necessità che i tralci, se vogliono produrre frutto e non diventare tralci secchi da gettare quindi nel fuoco, rimangano uniti alla vite attraverso il permanere in loro delle sue parole come parole ordinate a trasformarsi in opere di vita vissuta. Vi si legge, infatti:

«Le sue parole rimangono in noi allorché facciamo quanto ci ha ordinato e desideriamo quanto ci ha promesso; quando invece le sue parole rimangono nella memoria, ma senza riflesso nella vita, allora il tralcio non fa più parte della vite, poiché non attinge vita dalla radice. In ordine a questa differenza vale (così) la frase: *Conservano nella memoria i suoi precetti per osservarli* (Sal 102,18). Molti infatti li conservano nella memoria per disprezzarli, per deriderli e combatterli. Non si può dire che le parole di Cristo rimangono in costoro, che sono, sì, in contatto con esse, ma senza aderirvi [...]. E poiché quelle parole sono in loro, ma essi non le custodiscono, le posseggono soltanto per essere giudicati e condannati»⁹⁹.

Un altro passo particolarmente significativo in ordine al carattere dinamico dell'accogliere e del vivere la parola di Cristo è quello che recita: «Sia lui (Cristo) a parlare dentro di voi, dal momento che lì non può esservi alcun maestro umano. Se qualcuno può mettersi al suo fianco, nessuno però può stare nel suo cuore. Nessuno quindi vi stia. Nel tuo cuore rimanga invece (solo) Cristo. Vi rimanga la sua unzione, in modo che il tuo cuore assetato non resti solo e manchi delle sorgenti necessarie a irrigarlo. È dunque interiore il maestro che veramente istruisce; è Cristo, è la sua ispi-

⁹⁶ *Joh.Ev.tr.* 108,5; 109,1.

⁹⁷ Cf. V. PASQUETTO, «La figura di Cristo come Parola di Dio fattasi carne», *Teresianum* 62 (2011/II), 409-444.

⁹⁸ Cf. *sopra*, p. 16-23.

⁹⁹ *Joh.Ev.tr.* 81,4.

razione a istruire (*Interior ergo magister est qui docet: Christus docet, inspiratio eius docet*)¹⁰⁰.

Qui Agostino afferma a chiare lettere che Cristo occupa nei confronti della Chiesa il ruolo di “maestro interiore” e che svolge questo ruolo trasmettendo la sua parola sotto forma di insegnamento, di istruzione, di ispirazione. Ci si trova perciò di fronte a una parola che non è un semplice ripetere quello che egli ha detto e proclamato durante la sua vita terrena.

L’insegnare, l’istruire, l’ispirare vanno ben oltre i confini del semplice memorizzare. Il memorizzare è, sicuramente, presente, ma per essere arricchito, chiarito, adattato, incarnato nel qui e ora del camminare della storia in cui la Chiesa si trova coinvolta con esigenze di cultura e di comunicazione sempre nuove, sempre diverse, sempre tese a rendere il più comprensibile possibile il messaggio dell’unica grande parola di salvezza quale è, appunto, la Parola di Cristo¹⁰¹.

È Cristo, certo, il solo vero “maestro interiore” della Chiesa, la sola voce che conta, ma in quanto questa voce percorre la storia e, all’interno della storia, si fa presente nella voce di tutti coloro che, pur rappresentandolo, come i vescovi e i sacerdoti, in forma ufficiale, si sentono liberi di trasmettere la parola di Cristo in modo originale, creativo e il più adatto possibile alle esigenze religioso-culturali del pubblico che l’ascolta.

Moniti particolarmente forti, per quanto attiene la prospettiva dinamica dell’accolgere e del vivere la parola di Cristo, sono pure quelli che Agostino avanza allorché, riflettendo sui diversi messaggi trasmessici dal sacramento dell’Eucaristia sia a livello di memoriale parlante della passione e morte di Cristo, sia a livello di richiamo all’unità di tutti i membri della Chiesa, non esita a scrivere in due rispettivi testi:

«Su quella mensa (che è l’altare) c’è il corpo e il sangue di Cristo; chi si accosta a tale mensa si appresti a ricambiare il dono che riceve. Come Cristo ha offerto la sua vita per noi, noi dobbiamo fare altrettanto: per edificare il popolo e confermare la fede dobbiamo offrire le nostre vite per i fratelli»¹⁰² ;

«Mistero di amore (l’Eucaristia)! Simbolo di unità! Vincolo di carità! Chi vuol vivere ha dove vivere, ha di che vivere. S’avvicini, creda, entri a far parte del Corpo e sarà vivificato. Non disdegni di appartenere alla compagine delle membra, non sia un membro infetto che si debba amputare, non sia un membro deforme di cui si debba arrossire. Sia bello, sia valido, sia sano, rimanga unito al corpo, viva di Dio e per Dio; sopporti ora la fatica per regnare poi in cielo»¹⁰³.

¹⁰⁰ In *Joh.Ep.* 3,13

¹⁰¹ In proposito, cf., fra gli altri, G. FERRARO, «Lo Spirito Santo nell’esegesi agostiniana della Prima Lettera di Giovanni», *Teresianum* 60 (2009) 49-84, *passim*.

¹⁰² *Joh.Ev.tr.* 47,2.

¹⁰³ *Joh.Ev.tr.* 26,13. A complemento del testo, cf. pure quanto scrive Agostino in *Joh.Ev.tr.* 26,17-18. Per quanto concerne un approfondimento più articolato sull’Eucaristia vista da Agostino come Sacramento e messaggio all’interno della Chiesa, cf. P. JACKSON, «Eucaristia», in: *Agostino*.

Da rilevare, nella seconda delle due citazioni, anche l'appassionato appello di Agostino a essere membri del Corpo mistico di Cristo non solo uniti nella fede e nell'amore, ma pure belli, perfetti ed esenti da tutto ciò che, in un modo o nell'altro, impedisce loro di stabilire un rapporto di piena comunione con Dio.

5.4.2 Nutrirsi della Parola di Cristo filtrata dallo Spirito di verità e di amore

In un precedente articolo abbiamo già indicato i principali motivi che stanno alla base del perché Agostino attribuisca alla Persona dello Spirito Santo il ruolo di filtrare la parola di Cristo presente e operante nella Chiesa, soprattutto per quanto concerne il suo essere Spirito di verità e di amore¹⁰⁴.

In ordine al rapporto dello Spirito con la verità abbiamo il detto di Gesù: «Molte cose ho ancora da dirvi, ma non sono ora alla vostra portata; quando però verrà lui, lo Spirito di verità, vi insegnerà tutta intera la verità» (Gv 16,12-13); in ordine al rapporto dello Spirito con l'amore abbiamo invece l'altro detto di Gesù: «Se mi amate, osservate i miei comandamenti e io pregherò il Padre, ed egli vi darà un altro Paraclito che resti con voi per sempre» (Gv 14,15-16). Più che i motivi relativi alla duplice funzione ecclesiale riservata da Agostino allo Spirito Santo, a interessarci ora sono tuttavia gli impegni che ne derivano sul piano pratico e che lo stesso Agostino suggerisce, senza bisogno di commentarli, data la loro trasparente chiarezza, in alcuni passi ben definiti.

Rispetto agli impegni da assumersi di fronte allo Spirito Santo come Spirito di verità, c'è anzitutto il testo di *Joh.Ev.tr.* 99,4: «Non aspettatevi, o carissimi, di ascoltare da noi quelle cose che allora il Signore non volle dire ai discepoli, perché non erano ancora in grado di portarle; cercate piuttosto di progredire nella carità, che viene riversata nei vostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che vi è stato donato (Rm 5,5), di modo che, fervorosi nello Spirito e innamorati delle realtà spirituali, possiate conoscere, non mediante segni che si mostrino agli occhi del corpo, né mediante suoni che si facciano sentire alle orecchie del corpo, ma con lo sguardo e l'udito interiore, la luce spirituale e la voce spirituale che gli uomini carnali non sono in condizione di comprendere [...]. Se dunque

Diz. Enc., p. 689-695, *passim*; W. GESSEL, *Eucharistische Gemeinschaft bei Augustinus*, Würzburg, 1966; O. PASQUATO, «Eucaristia e Chiesa in Agostino», *Ephemerides Liturgicae* 102 (1988) 46-63; T.A. ESTEBAN, «La Eucaristía en San Agustín», *Teología y Vida* 29 (1988) 171-198; D. MARAFIOTTI, «Eucaristia e Chiesa. L'esegesi di S. Agostino al capo 6 del Vangelo di San Giovanni», *RasTeol* 47 (2006) 103-116.

¹⁰⁴ Al riguardo, cf. *Teresianum* 62 (2011/II) 441-444. Per uno studio più analitico e completo, cf. pure G. FERRARO, *Lo Spirito e Cristo nel Commento al quarto Vangelo e nel trattato trinitario di Sant'Agostino*, LEV, Città del Vaticano, 1997, *passim*; ID. «Lo Spirito Santo nell'esegesi agostiniana della Prima Lettera di Giovanni», *Teresianum* 60 (2009/I) 49-84, *passim*.)

progredite nella carità che in voi riversa lo Spirito Santo, “egli vi insegnerà tutta la verità” o, come si trova in altri codici, “vi guiderà verso la verità totale”».

Un secondo testo è quello che Agostino aggancia immediatamente al precedente determinandone ancor meglio il contenuto e che recita: «Rinnovatevi nello spirito della vostra mente – esorta l’Apostolo – (Ef 4,23), per discernere ciò che Dio vuole, ciò che è buono, a lui gradito e perfetto (Rm 12,2), affinché, “radicati e fondati nella carità, possiate comprendere con tutti i santi quale sia la larghezza, la lunghezza, l’altezza e la profondità, e conoscere l’amore di Cristo superiore a ogni conoscenza, in maniera che siate ricolmi di ogni pienezza di Dio” (Ef 3,17-19). È in questo modo che lo Spirito Santo vi insegnerà tutta la verità, riversando sempre più nei vostri cuori la carità»¹⁰⁵.

Ricco di contenuto pratico, in ordine allo stesso tema, è il brano nel quale Agostino, parlando dell’attività interiore dello Spirito Santo come Spirito destinato da Cristo a portare i futuri credenti al raggiungimento dell’intera verità, rivolge a tutti i membri della Chiesa, siano essi più o meno sapienti degli altri, l’acalorata esortazione: «O voi, chiunque siate (e certamente molti di voi sono ancora pargoli in Cristo), crescete in modo da essere sempre più capaci di nutrirvi con cibo solido, non materialmente, ma spiritualmente. Cercate di crescere per saper discernere il bene dal male e sempre più attaccatevi al Mediatore che potrà liberarvi dal male, non con una separazione nello spazio, ma con una guarigione interiore»¹⁰⁶.

Quanto agli impegni legati all’attività interiore dello Spirito Santo come Spirito di amore, vale ciò che abbiamo già esposto sopra a proposito del come accogliere e vivere la parola di Cristo nel segno dell’amore donato da questo Spirito, tenendo conto dei suoi requisiti e dell’ambito della sua attività operativa¹⁰⁷.

Qui desideriamo solo riportare le due massime agostiniane, pure esse già citate e commentate, che indicano come il vivere l’amore, l’amore vero, l’amore infuso dallo Spirito Santo sia, in fondo, l’unica cosa che conta per chi desidera sintonizzarsi appieno con la Parola di Dio fattasi carne e, dalla Pentecoste in poi, presente in modo forte anche nella Chiesa:

«Incomincia ad amare e giungerai alla perfezione. Hai cominciato ad amare? Dio ha iniziato ad abitare in te. Ama colui che iniziò ad abitare in te affinché, abitando in te sempre più perfettamente, ti renda perfetto»¹⁰⁸. «Sempre, in ogni istante, dovete ricordarvi che siete tenuti ad

¹⁰⁵ *Joh.Ev.tr.* 99,5.

¹⁰⁶ *Joh.Ev.tr.* 98,7. Cf. pure il testo di *Joh.Ev.tr.* 98,8 sull’invito a istruirsi reciprocamente per quanto concerne il progressivo raggiungimento dell’intera verità sotto l’azione dello Spirito inviato da Cristo nell’anima dei futuri credenti in lui.

¹⁰⁷ Cf. *sopra*, p. 26-31.

¹⁰⁸ *In Joh.Ep.* 8,12: «*Coepisti diligere? Coepit in te Deus habitare; ama eum qui in te coepit habitare, ut perfectius inhabitando faciat te perfectum*».

amare Dio e il prossimo: Dio con tutto il cuore, con tutta l'anima, con tutta la mente, e il prossimo come voi stessi (Lc 10,27). Questo è ciò che dovete pensare sempre, meditare sempre, ricordare sempre, praticare sempre, compiere sempre alla perfezione»¹⁰⁹.

Abstract. – To be the Person of Christ received, accepted, lived and witnessed as “*the Word of God made flesh*”, it is necessary, according to Augustine, to fulfill certain well defined commitments. Among these commitments, which serve as point of reference in other fields of specific and practical character, can be considered the following: to be humble, to be believer, to be believer guided in everything and for everything by love, to act as member of the Church and as person opened to the invisible action of the Holy Spirit present in the Church.

Key Words. word of God – humility – divine help – the “*Deus humilis*” – faith – love to God and to the neighbor – Church – member of the Church – Holy Spirit.

¹⁰⁹ *Joh.Ev.tr.* 17,8: «*Semper omnino cogitate diligendum esse Deum et proximum: Deum ex toto corde, ex tota anima, et ex tota mente; et proximum tamquam seipsum (Lc 10,27). Haec semper cogitanda, haec meditanda, haec retinenda, haec agenda, haec implenda sunt*».