

Lo Spirito Santo nella esegesi agostiniana della prima lettera di Giovanni

GIUSEPPE FERRARO, SJ

La struttura della prima lettera di Giovanni viene presentata in modo diverso dagli esegeti del nostro tempo¹. Tuttavia è stato notato da molti un aspetto che consente di delinearne una architettura osservando che gli stessi temi sono ripresi per tre volte nella medesima successione, in modo da formare una composizione unitaria. Tra il prologo (1,1-4), che enuncia il tema generale della nostra comunione con Dio: «La nostra comunione è con il Padre e con il Figlio suo Gesù Cristo» (1,3), e la conclusione, che richiama in modo equivalente la stessa idea: «Vi ho scritto perché sappiate che possedete la vita eterna, voi che credete nel nome del Figlio di Dio» (5,13), terminando con la gioiosa proclamazione indicata dalla triplice ricorrenza di «sappiamo»: «Sappiamo che chiunque è nato da Dio non pecca, sappiamo che siamo da Dio mentre tutto il mondo giace sotto il potere del maligno, sappiamo che il Figlio di Dio è venuto e ci ha dato l'intelligenza per conoscere il vero (Dio) e noi siamo nel vero (Dio) e nel suo Figlio Gesù Cristo. Egli è il vero Dio e la vita eterna» (1 Gv 5,18-20), il contenuto della lettera espone i criteri della nostra comunione con Dio procedendo con un movimento a spirale attorno a questo tema attraverso una triplice indicazione dei caratteri che la comunione presenta. Il cristiano si definisce per la sua comunione con Dio e la inabitazione in lui, le cui componenti sono la luce, la carità e l'osservanza dei comandamenti.

La prima esposizione (1,5-2,28) considera la comunione come una partecipazione alla luce di Dio; i criteri sono: camminare nella luce liberi dal peccato (1,5-2,2); osservare il comandamento del-

¹ Cf. E. MALATESTA, *Interiorità and Covenant. A Study of einai en and menein en in the First Letter of Saint John*, "Analecta Biblica 69", Biblical Institute Press 1978, p. 37-41. L'Autore al termine del volume offre l'intero testo dell'epistola scritto secondo la struttura analiticamente dettagliata

l'amore (2,3-11); la fede dei credenti di fronte al mondo e agli anticristi (2,12-28). La seconda esposizione (2,29-4,6) considera la comunione come filiazione divina; i criteri sono: praticare la giustizia e non peccare (2,29-31); praticare la carità sull'esempio del Figlio di Dio (3,11-24); operare il discernimento degli spiriti per la fede in Gesù Cristo (4,1-6). La terza esposizione tralascia il criterio negativo, cioè la rinuncia al peccato; l'amore, che finora è stato considerato sotto l'aspetto parentetico (2,3-11) e cristologico (3,11-24) viene ora considerato sotto il suo aspetto propriamente divino (4,7-9.16); la fede, descritta nei primi due cicli come un comportamento ecclesiale, la confessione della verità (2,22-25; 3,23; 4,2-6), è presentata ora nel suo aspetto teologale di fede nel (nome del) Figlio di Dio (5,5.10; 5,13). Omesso il primo criterio della nostra comunione con Dio che consiste nell'astenersi dal peccato, il secondo criterio è l'amore, esso viene da Dio e ha il suo fondamento nella fede (4,7-21); il terzo criterio è la fede nel Figlio di Dio, fondamento e sorgente della carità (5,1-12). L'epilogo (5,13-21) riprende l'idea centrale e opera il compendio².

Questa stessa divisione in tre cicli può essere descritta con la classificazione, che si caratterizza per la presenza del ruolo dello Spirito nel finale di ciascuno dei tre cicli: il primo, esordisce con la proclamazione: Dio è luce (1Gv 1,5) e termina con la menzione pneumatologica della unzione (2, 20-28); il secondo inizia con la proclamazione: Dio è giusto (2,29) e si conclude con le istruzioni sul discernimento degli spiriti (4,1-6); il terzo si apre con la proclamazione: Dio è carità (4,8-16) e termina con la testimonianza dello Spirito (5,6-12). La menzione dello Spirito presenta una posizione di rilievo in ciascuna delle conclusioni dei tre cicli: l'unzione, il discernimento degli spiriti, la testimonianza dello Spirito³.

² Cf. D. DIDEBERG, *Saint Augustin et la première épître de Saint Jean. Une théologie de l'agapè*, "Théologie Historique 34", Paris 1975, p. 32. Questo schema è ripreso dalla *Bibbia TOB, Nuovo Testamento*, Torino, 1976, p. 772. Possiamo applicare alla esegesi di uno scritto in prosa poetica, quale è quello della prima lettera giovannea, quanto è detto di quella degli scritti in poesia: «Se la conoscenza dell'analisi delle strutture poetiche è di importanza capitale nell'esegesi letteraria, essa non lo è meno nella esegesi biblica. Quando una idea o una concezione presiede all'architettura del poema, quando una emozione sta al centro e sostiene tutto il poema, quando un motivo si sviluppa organicamente in poema, la risultante costituisce una unità, il cui principio è insieme di ordine poetico, teologico e religioso. Per questo l'esattadeterminazione del ruolo o del senso di un elemento nella unità totale è la ragione più profonda del ricorso al contesto, norma capitale di ermeneutica» (A. SCHOKEL, *Poésie Hébraïque*, Dictionnaire de la Bible. Supplément, tome huitième, Paris, 1972, 85-86).

³ Cf. E' COTHENET, *L'Esprit dans la Première de Jean*, Dictionnaire de la Bible. Supplément, commencé par L. Pirot, A. Robert, J., Briand et E. Cothénet, Tome Onzième, Paris, 1991.

Sant'Agostino ha commentato questa lettera di Giovanni in dieci omelie (tractatus) rivolte al popolo riunito per la liturgia, esse sono precedute e introdotte da un breve prologo; il commento giunge fino a 1 Gv 5,3, tralasciando gli ultimi 18 versetti dell'epistola. È dunque un'opera di esegesi espressa in forma di predicazione al popolo, presente all'assemblea liturgica. Nel prologo il vescovo ci informa sulle circostanze che lo hanno portato a questa predicazione compiuta nel tempo delle feste pasquali. Agostino stava commentando il vangelo di Giovanni; venuto il periodo liturgico di Pasqua egli interrompe la esposizione del quarto vangelo per offrire come cibo ai suoi fedeli i testi evangelici che venivano proclamati durante le feste liturgiche e intraprende le istruzioni sulla prima lettera giovannea. Dice infatti:

Stavo pensando quali pagine della Scrittura, intonate alla gioia di questi giorni, dovessi con l'aiuto del Signore nel corso di questa settimana commentarvi così da terminare la trattazione in sette o otto giorni, quando mi capitò sott'occhio l'epistola del beato Giovanni. Era una buona occasione di ritornare a sentire, con il commento della sua epistola, la voce di quello stesso di cui avevamo per il momento messo da parte il vangelo (Prologo, p. 1636-1637)⁴.

Il testo dell'epistola usato da Agostino appartiene alla Vetus Latina, versione latina della Bibbia anteriore alla Volgata di San Girolamo.

Nella esposizione di Agostino prenderemo in esame il tema dello Spirito Santo, considerando l'esegesi che il vescovo pone dei testi pneumatologici ricorrenti nell'epistola, e di quei passi nei quali l'esegeta per spiegare la lettera adduce passi che nominano lo Spirito Santo appartenenti ad altri libri della sacra Scrittura. Il termine Spirito nella lettera risulta intimamente intrecciato e collegato con il tema della carità di Dio verso di noi, e di noi verso Dio e verso i fratelli, tema dominante nello scritto. La voce «pneuma» ricorre 12 volte nell'epistola, il termine Paraclito, caratteristico del quarto vangelo per designare lo Spirito Santo, nella prima Ioannis ricorre una volta

⁴ Citiamo da: SANT'AGOSTINO, *In Epistolam ad Pathos Tractatus. Commento all'epistola ai Parti di san Giovanni*, testo latino dall'edizione maurina, introduzione e traduzione di Giulio Madurini, revisione a cura di Laura Muscolino, Nuova Biblioteca Agostiniana, Opere di Sant'Agostino, parte III: Discorsi, Volume XXIV, Roma 1968; il primo numero indica l'omelia, il secondo il paragrafo, gli altri le pagine del volume. Teniamo presente: Bibliothèque Augustinienne. Oeuvres de Saint Augustin 76, *Homélie sur la première épître de Saint Jean*, In *Iohannis Epistulam ad Pathos Tractatus decem*, texte critique de John William Mountain, traduction de Jeanne Lemouzy, Introduction et notes de Daniel Dideberg, Paris, 2008.

per designare Gesù (1 Gv 2,1) come nostro avvocato che intercede per noi nella sua condizione celeste; il termine «agapan», che nel quarto vangelo ha 37 presenze, nella epistola si trova 18 volte, e il termine «agape», ricorrente 7 volte nel quarto vangelo, nell'epistola ritorna 18 volte. La lettera giovannea potrebbe essere considerata come un trattato sulla carità infusa dallo Spirito Santo, e tale infatti risulta nel commentario di Agostino. Nello stesso prologo il predicatore così espone la ragione della sua decisione di spiegare l'epistola:

Soprattutto perché in questa epistola così gustata da coloro che hanno conservato sano il palato del cuore per sentire il sapore del pane di Dio e che è assai nota nella chiesa, si tesse più che in altri scritti l'elogio della carità, della quale Giovanni ha detto molte cose, anzi pressoché tutte. Chi ha conservato in sé la capacità di ascoltare non può che gioire di quanto ascolta. Questa lettura sarà allora per lui come l'olio sulla fiamma [...]. Per altri la lettura sarà come una fiamma accostata all'esca: avverrà che chi era senza fiamma di carità potrà prendere fiamma per effetto della nostra predicazione. Ne risulta perciò che in certuni si dà accrescimento a ciò che già c'è in loro e così tutti godiamo in unità di carità (*ibid.*).

L'incontro, l'intreccio, il legame di questi due temi, lo Spirito Santo di Dio e di Cristo, e il comandamento dell'amore, che presentano una intima affinità reciproca e si richiamano, dà all'esegeta l'ispirazione a lui particolarmente connaturale nella familiarità e affinità di animo con l'Autore biblico, per lo svolgimento di una profonda dottrina che offre una inesauribile possibilità di sviluppo di pensiero e di riflessione. Questa unione di temi, lo Spirito Santo e la carità contribuisce a definire il credente mediante la comunione con Dio, la inabitazione di lui e in lui, le cui componenti sono la conoscenza, il possesso della luce, l'amore a Dio e ai fratelli, l'osservanza dei comandamenti; l'accento sull'agape è posto, come nel quarto vangelo nella obbedienza e fedeltà ad osservare la volontà di Dio (Gv 15,9-10). «L'agape» designa qui una entità originale, l'amore con cui Dio si ama, di cui vive e che egli ha verso le sue creature cui lo comunica facendone dono a loro, che ne vivono a loro volta, il che rende a loro possibile di amare Dio e il prossimo.

L'esposizione dei testi dell'epistola

Il dono dello Spirito: 3,24; 4,13

Il primo testo sullo Spirito dell'epistola si trova nel tratto che costituisce la seconda esposizione dei criteri per la nostra comunio-

ne con Dio, nel punto in cui è indicato come secondo criterio la fede in Cristo e la pratica del comandamento della carità fraterna sull'esempio del Signore; il testo dice: «Questo è il suo comandamento: che crediamo nel nome del Figlio suo Gesù Cristo e ci amiamo reciprocamente secondo il comandamento che ci ha dato. Chi osserva i suoi comandamenti rimane in Dio ed egli in lui. E da questo conosciamo che rimane in noi, dallo Spirito che ci ha dato» (3,23-24). Il comandamento include due aspetti essenziali, la fede in Cristo e l'amore fraterno: la fede, espressa dal verbo «credere», che come lo Spirito Santo, compare qui per la prima volta nell'epistola, indica l'adesione al simbolo della fede, non significa soltanto ritenere un contenuto come vero, ma soprattutto riconoscere la persona di Gesù Cristo secondo quanto egli ha affermato di se stesso, credere che egli è il mandato dal Padre, che è il Figlio di Dio; insieme con la fede è necessaria la carità reciproca, la quale deve essere modellata sull'esempio di Cristo; poco prima infatti leggiamo: «Questo è il messaggio che avete ascoltato fin da principio: che ci amiamo gli uni gli altri [...]. Da questo abbiamo conosciuto l'amore: egli ha dato la sua vita per noi, quindi anche noi dobbiamo dare la vita per i fratelli [...]. Non amiamo a parole né con la lingua ma con i fatti e nella verità» (1 Gv 3,11.16.18). Queste espressioni indicano le componenti essenziali dell'amore autentico: deve esser dimostrato in atti concreti, e non sarà pienamente criterio della nostra comunione con Dio se non realizza in noi un prolungamento dell'amore quale si è manifestato in Cristo, dare la propria vita in pienezza di libertà; tale amore attua il comandamento di Dio e diviene espressione della fede; amare in tale modo è amare con i fatti e nella verità. Fede e carità costituiscono un unico comandamento. Il frutto della osservanza della volontà di Dio espressa nei suoi comandamenti è la reciproca immanenza tra Dio e il credente, che realizza la comunione intima reciproca. Tale comunione con Dio si attua nei credenti mediante il dono della realtà divina che è lo Spirito Santo, il quale è anche la fonte della consapevolezza di tale reciproca immanenza. Lo Spirito Santo è colui che suscita la nostra professione di fede nel nome del Figlio di Dio Gesù Cristo e opera in noi la nostra agape fraterna modellata sull'esempio di Cristo, consentendoci così di avere il criterio per riconoscere la nostra comunione con Dio. Agostino commenta:

Egli dice: «Questo è il mio comandamento che crediamo nel nome del suo Figlio Gesù Cristo e ci amiamo reciprocamente» (1 Gv 3,23) [...]. Vedete come chi agisce contro questo comandamento fa quel peccato dal quale è esente chiunque è nato da Dio. Come ci dice il comandamento: che ci amiamo a vicenda. E colui che osserva il suo comandamento: vedete che null'altro ci domanda se non di amarci a vicenda. «E chiunque avrà osservato il suo comandamento rimarrà in Dio e Dio in lui. Da

questo conosciamo che rimane in noi dallo Spirito Santo che ci ha dato” (1 Gv 3,24). Non è cosa manifesta che lo Spirito Santo agisca nell'uomo in modo tale che in lui sia l'amore e la carità? Non è cosa manifesta ciò che dice l'apostolo Paolo: “La carità di Dio è diffusa nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato”? (Rom 5,5). Egli parlava della carità e diceva che sotto lo sguardo di Dio dobbiamo interrogare il nostro cuore. “Se il nostro cuore non si sente colpevole” (1 Gv 3,21) cioè se riconosce che l'amore fraterno è la sorgente di ogni nostra opera buona. Quando parla del comandamento egli aggiunge: “Questo è il mio comandamento che crediamo nel nome del suo Figlio Gesù Cristo e ci amiamo l'un l'altro. E chiunque avrà osservato il suo comandamento dimorerà in Dio e Dio in lui. Da questo conosciamo che dimora in noi, dallo Spirito Santo che ci ha dato” (1 Gv 3,23-24). Se infatti troverai di possedere la carità, tu hai lo Spirito di Dio che ti aiuta a comprendere ed è questa una cosa assolutamente necessaria (6,9; 1760-1761)

In questa esegesi di Agostino lo Spirito Santo ci fa capire, l'immanenza reciproca di Dio in noi e di noi in Dio dalla carità fraterna reciproca, cioè ci dà la conoscenza della nostra comunione con Dio sulla base del nostro amore al prossimo. L'esegeta svolge e illustra estesamente il suo pensiero adducendo e illustrando la discesa dello Spirito Santo a Pentecoste e riflettendo sull'effetto del parlare in lingue prodotto dalla sua venuta nei presenti:

Nei primi tempi lo Spirito scendeva sopra i credenti ed essi parlavano in varie lingue che non avevano appreso, così come lo Spirito dava loro di pronunciarle (cf. At 2,3-4). Quei segni erano opportuni a quel tempo. Era infatti necessario che in tutte le lingue si venisse a conoscenza dello Spirito Santo perché il vangelo di Dio doveva raggiungere tutte le lingue nel mondo intero. Quel segno fu dato e passò e non si ripeté. Forse che oggi da coloro a cui si impongono le mani perché ricevano lo Spirito Santo ci si attende che parlino diverse lingue? Quando noi imponemmo le mani a questi bambini, ciascuno di voi si aspettava che parlassero in lingue? E quando ci si accorse che non parlavano in lingue ci fu forse qualcuno di voi tanto perverso da dire: costoro non hanno ricevuto lo Spirito Santo, perché se l'avessero ricevuto parlerebbero in lingue come avvenne a suo tempo? Se dunque adesso la prova dello Spirito Santo non avviene attraverso questi segni, da che cosa ciascuno arriva a conoscere di avere ricevuto lo Spirito Santo? Interroghi il suo cuore: se egli ama il suo fratello lo Spirito di Dio rimane in lui. Esamini e metta alla prova se stesso davanti a Dio, veda se c'è in lui l'amore alla pace e alla unità, l'amore alla chiesa diffusa in tutto il mondo. Non si limiti ad amare quel fratello che si trova vicino; ci sono molti nostri fratelli che non vediamo eppure siamo a loro uniti nell'unità dello Spirito. Siamo nello stesso corpo e abbiamo in cielo un unico capo [...]. Se dunque vuoi conoscere se hai ricevuto lo Spirito, interroga il tuo cuore per non rischiare di avere il sacramento ma non la virtù del sacramento. Interroga il tuo cuore e se là c'è la carità verso il fratello sta tranquillo. Non può

esserci l'amore senza lo Spirito di Dio perché Paolo grida: "La carità di Dio è stata diffusa nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato" (Rom 5,5) (6,10; 1060-1063).

Il segno della venuta e della presenza dello Spirito Santo non è più il parlare in lingue, come agli inizi della comunità dei credenti in Cristo, ma il praticare la carità fraterna; il carisma delle lingue è un elemento dei primi tempi di diffusione della fede, che può verificarsi ancora qualche volta, ma l'amore fraterno è la chiara esigenza di sempre, il comandamento non dispensabile, l'effetto sicuro e la conseguenza certa della presenza dello Spirito Santo e della sua azione nella chiesa.

Nel proseguimento dell'epistola ritorna il secondo testo parallelo sulla immanenza reciproca dello Spirito in chi crede e di chi crede nello Spirito, in rapporto con la carità fraterna reciproca: «Se ci amiamo reciprocamente Dio rimane in noi e l'amore di lui è perfetto in noi. Da questo conosciamo che noi rimaniamo in lui ed egli in noi, egli ci ha dato il suo Spirito» (4,12-13)

Questo testo si trova nella terza esposizione dei criteri per la nostra comunione con Dio e indica il criterio della carità che viene da Dio e si radica nella fede in Cristo Figlio di Dio. Il dono dello Spirito è legato alla fede: egli ispira la testimonianza apostolica: «Noi abbiamo veduto e attestiamo che il Padre ha mandato il suo Figlio come salvatore del mondo» (1 Gv 4,14), e la confessione della fede in seno alla comunità. Chiunque conosce che Gesù è il Figlio di Dio, Dio rimane in lui ed egli in Dio» (1 Gv 4,15) e la conoscenza della fede presso tutti i credenti: «Noi abbiamo riconosciuto e creduto all'amore che Dio ha per noi» (1 Gv 4,16a). Credere e conoscere non si identificano, ma la conoscenza è lo sviluppo, la maturazione in cui sboccia la fede. In forza della loro fede matura i credenti conoscono la carità di Dio che si è manifestato. La prova che lo Spirito è stato dato e accolto e ricevuto consiste nel fatto che il suo frutto, il suo effetto è la realizzazione della carità fraterna⁵. Questa azione dello Spirito Santo tra i credenti in Cristo è il criterio della loro comunione con Dio. La frase del testo: «In questo conosciamo che rimaniamo in lui ed egli in noi, egli ci ha dato il suo Spirito» (4,13) è perfettamente parallela a quella che abbiamo trovato precedentemente: «chi osserva i suoi comandamenti rimane in Dio e Dio in lui: da questo conosciamo che rimane in noi dallo Spirito che ci ha dato» (3,24); sta pure in parallelismo il tema che accompagna le due affermazioni sulla immanenza dello Spirito: l'amarsi reciprocamente. Anche l'esegesi di Agostino è analoga a quella del testo precedente.

⁵ Cf. R. BULTMANN, *Le Lettere di Giovanni*, Brescia, 1977, p. 118-119.

“Se ci amiamo reciprocamente Dio rimarrà in noi e il suo amore in noi sarà perfetto” (1 Gv 4,12). Incomincia ad amare e giungerai alla perfezione. Hai cominciato ad amare? Dio ha cominciato ad abitare in te; ama colui che iniziò ad abitare in te affinché abitando in te sempre più perfettamente, ti renda perfetto. “In questo conosciamo che rimaniamo in lui ed egli in noi: egli ci ha dato il suo Spirito” (1 Gv 4,13). Ed ancora: da dove conosciamo che ci ha dato il suo Spirito? Interroga il tuo cuore: se esso è pieno di carità, hai lo Spirito di Dio. Da dove sappiamo che proprio a questo segno noi conosciamo che abita in noi lo Spirito di Dio? Interroga Paolo apostolo: “La carità di Dio è diffusa nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato” (Rom 5,5) (8,12; 1006-1009).

La spiegazione offerta da Agostino, breve e concentrata, collega sempre più strettamente il dono e la inabitazione dello Spirito Santo con la pratica della carità fraterna. «Come nel commentario di 1 Gv 3,24, versetto parallelo a 1 Gv 4,13, la scoperta dello Spirito Santo che è carità proviene insieme dalla interrogazione del cuore e dalla lettura di san Paolo, Rom 5,5, versetto chiave della pneumatologia agostiniana. Così è per la carità effusa nel suo cuore dallo Spirito Santo che l'uomo prende coscienza di questa immanenza perfetta che si instaura progressivamente tra lui e Dio per amore. Poiché la carità è ciò che precede questa presa di coscienza; essa è ricevuta da Dio»⁶. L'Autore della lettera procede dal nostro rimanere in Lui al suo rimanere in noi, ragione ultima del nostro rimanere in lui; in tale modo viene indicata la sorgente della nostra conoscenza della sua presenza in noi e della nostra presenza in lui: la conoscenza della immanenza di Dio in noi e della nostra immanenza in lui procede dalla attività dello Spirito che ci è stato dato il quale ha effuso in noi la carità.

«Per due volte la prima di Giovanni proclama che Dio ci ha fatto dono del suo Spirito, o piuttosto che ci ha reso partecipanti al suo Spirito. Nel primo caso l'uso dell'oristo (edoken) rimanda a un atto puntuale (3,24) mentre nel secondo il perfetto dedoken (4,13) sottolinea la permanenza del dono che si accorda con la ripetizione incessante del verbo *menein* [...]. Il fatto che questo dono sia presentato come un criterio della presenza di Dio in noi mostra che si è compiuto in un modo sperimentabile comune a tutti i credenti. Si tratta del dono battesimale dello Spirito (cf. Gv 3,5) paragonato alla unzione che mantiene i fedeli nella conoscenza di Dio [...]. Il contesto consente di precisare che il ruolo dello Spirito nella esperienza cristiana

⁶ Cf. D. DIDEBERG, *Saint Augustin et la première épître de Saint Jean. Une théologie de l'agapè, o.c.*, p. 68. A.-M. LA BONNARDIÈRE, *Le verset paulinien Rom V,5 dans l'oeuvre de Saint Augustin, in: Augustinus magister, Congrès International Augustinien, II, Paris, 1954, 657-665.*

porta la conferma di fede in rapporto al kerugma apostolico e ci permette di accogliere l'agape divina che deve fruttificare sotto forma di amore fraterno»⁷. L'Autore procede dal nostro rimanere in lui.

Poco dopo il predicatore prosegue chiarendo e insistendo: «“Chiunque confesserà che Gesù è Figlio di Dio Dio rimarrà in lui e lui in Dio” (1 Gv 4,15). Chi confesserà non con le parole ma con i fatti, non con la lingua ma con la vita. Molti invero confessano con le parole ma negano con i fatti. “Noi abbiamo conosciuto e creduto quale amore Dio ha verso di noi” (1 Gv 4,16). E ancora: da dove hai conosciuto? “Dio è amore” Già lo ha detto sopra e qui lo ripete; non poteva raccomandarti la carità in modo più incisivo che chiamandola Dio. Forse avresti disprezzato il dono di Dio, ma disprezzerei anche Dio? “Dio è amore, e chi rimane nell'amore rimane in Dio e Dio rimane in lui” (1 Gv 4,16). Abitano l'uno nell'altro, chi contiene e chi è contenuto» (8,14; 1808-1809).

All'inizio della nona omelia il predicatore esclama: «Non so come Giovanni avrebbe potuto farci l'elogio della carità con parole più sublimi di queste: “Dio è carità” (1 Gv 4,8.16). C'è qui una lode tanto breve eppure tanto grande: breve nelle parole, grande nel significato. Si fa tanto presto a pronunciare la frase: Dio è amore. Una frase breve di un solo periodo, ma quanto peso di significato essa contiene: Dio è amore, e Giovanni aggiunge: “chi rimane nell'amore rimane in Dio e Dio rimane in lui” (1 Gv 4,16)».

Il discernimento degli spiriti: 4,1-6

Il commento alla affermazione: «Da questo conosciamo che dimora in noi, dallo Spirito Santo che ci ha dato” (1 Gv 3,24) precede immediatamente e prepara l'esposizione del criterio successivo per riconoscere la comunione con Dio; esso è il discernimento degli spiriti per mezzo della fede in Cristo; sta al centro della tematica il realismo della incarnazione del Figlio di Dio, il tratto 1 Gv 4,1-6 espone nei vv 1-3 il criterio cristologico per distinguere tra lo Spirito di Dio e lo spirito dell'anticristo; poi nei vv 4-6 descrive il criterio ecclesiale per distinguere lo Spirito della verità da quello dell'errore. Ecco le indicazioni dell'epistola: «Non credete a ogni spirito, ma esaminate se gli spiriti provengono da Dio [...]. Da questo potete riconoscere lo Spirito di Dio: ogni spirito che riconosce che Gesù Cristo è venuto nella carne è da Dio e ogni spirito che non confessa Gesù non è da Dio. Questo è lo spirito dell'anticristo che come avete udito viene, anzi è già nel mondo [...]. Chi conosce Dio ascolta noi, chi non è da

⁷ E. COTHENET, *L'Esprit dans la Première de Jean*, o. c., p. 382-383.

Dio non ci ascolta; da ciò distinguiamo lo Spirito della verità e lo spirito dell'errore» (1 Gv 4,1-3.6). L'autore della lettera afferma che l'opera dello Spirito consiste non soltanto nel donare l'esercizio della carità fraterna reciproca ma anche nel dare l'illuminazione per la retta professione della fede. Infatti nel tratto ora citato risuona il tema della contrapposizione tra la verità e l'errore. Vi sono molte forze ingannevoli e bisogna vagliarle per vedere se hanno origine da Dio; il criterio che permette di operare il discernimento consiste nel riconoscere lo Spirito di Dio il quale fa compiere al credente la confessione della vera fede; l'oggetto della vera fede è «Gesù venuto nella carne», espressione che afferma non soltanto la realtà dell'incarnazione ma anche che la venuta di Gesù nella carne è il mezzo con cui il Signore ha attuato la redenzione offrendo liberamente la propria vita; chi nega questa verità svuota il contenuto salvifico della fede. Si ha in questo tratto dell'epistola un testo dogmatico riguardante la vera e falsa dottrina su Gesù. La predicazione e la dottrina cristiana si rivela quale dottrina dello Spirito Santo, Spirito della verità che si contrappone all'errore. Ciò che la lettera attribuisce allo Spirito è conforme a quanto è rivelato su di lui nel quarto vangelo, specialmente nei discorsi dell'addio. Lo Spirito fa rinascere l'uomo come figlio di Dio (Gv 3,5-8); i discepoli lo conoscono perché rimane con loro ed è in loro (Gv 14,17); dice e ricorda loro tutto quello che ha detto Gesù (Gv 14,26), rende testimonianza a Gesù e abilita anche i discepoli a rendergli testimonianza (Gv 15,26-27); guida i discepoli nella verità tutta intera, dice ciò che ascolta, annuncia ciò che deve avvenire (Gv 16,13), glorifica Gesù (Gv 16,14) La contrapposizione tra lo Spirito della verità e lo spirito dell'errore sta all'origine della autentica fede e dell'amore fraterno. Lo Spirito e le attività che egli esercita enunciate dal quarto vangelo riguardano direttamente la rivelazione e la fede; in esso lo Spirito non è messo direttamente in relazione con la carità, con l'amore, nel modo con cui tale relazione è descritta nella lettera e nella insistente esposizione agostiniana. L'esegesi proposta da Agostino sul discernimento degli spiriti si estende diffusamente.

«Non vogliate credere a ogni spirito». Questo perché Giovanni aveva detto: «A questo segno conosciamo che egli rimane in noi dallo Spirito che ci ha dato» (1 Gv 3,24). Guardate da dove riconosce lo stesso Spirito: «Carissimi, non vogliate credere a ogni spirito, ma esaminate gli spiriti se vengono da Dio» (1 Gv 4,1). Chi discerne gli spiriti? [...]. Lo Spirito Santo è chiamato nel vangelo con il nome di acqua, quando il Signore disse a gran voce: «Chi ha sete venga a me e beva chi crede in me, dal suo seno fluiranno fiumi di acqua viva» (Gv 7,37-38). Ora l'evangelista spiega a che cosa il Signore allude: «Questo diceva riferendosi allo Spirito che avrebbero ricevuto i credenti in lui» (Gv 7,39). Perché il Signore non battezzò molti? Ma che cosa dice? Ancora: «Lo Spirito Santo non era stato dato perché Gesù non

era ancora stato glorificato” (Gv 7,39). Poiché essi avevano il battesimo, ma non avevano ricevuto lo Spirito Santo che il Signore mandò dal cielo nel giorno di Pentecoste, si era in attesa della glorificazione del Signore, affinché fosse dato lo Spirito Santo. Ma prima che egli fosse glorificato e prima che ce lo inviasse invitava gli uomini perché si preparassero a ricevere quell’acqua circa la quale aveva detto: “Chi ha sete venga a me e beva”, e “chi crede in me fiumi di acqua viva scorreranno dal suo seno”. (Gv 7,37-38). Che cosa significa: fiumi di acqua viva? Che cosa è quell’acqua? Si interroghi il vangelo: “Egli diceva ciò parlando dello Spirito Santo che avrebbero ricevuto i credenti in lui” (Gv 7,39). Altra cosa è l’acqua del sacramento altra l’acqua che significa lo Spirito di Dio. L’acqua del sacramento è visibile, l’acqua dello Spirito è invisibile. Quella pulisce il corpo e significa ciò che avviene nell’anima: per mezzo di questo Spirito l’anima stessa viene mondata e alimentata. Egli è lo Spirito di Dio che non possono avere gli eretici e chiunque si separi dalla chiesa. Chiunque non si separa apertamente ma si stacca a causa del peccato e si agita all’interno come paglia, non è grano e non ha lo Spirito Santo. Questo Spirito è stato indicato dal Signore con il nome di acqua. Abbiamo udito in questa epistola: “Non vogliate credere a ogni spirito” (1 Gv 4,1). Ci sono anche le parole di Salomone a testimoniare ciò: “astieniti dall’acqua straniera” (Prov 16,22). Che cosa è quest’acqua? Lo Spirito. L’acqua significa sempre lo Spirito? Non sempre ma in alcuni passi significa lo Spirito, in altri il battesimo, in altri i popoli, in altri la sapienza. Nei diversi passi della Scrittura, dunque il termine acqua ha diversi significati. Qui però con il nome di acqua avete sentito indicato lo Spirito Santo non per una nostra interpretazione ma per testimonianza del vangelo, che dice: “Questo diceva parlando dello Spirito che avrebbero ricevuto i credenti in lui” (Gv 7,39). Se dunque con il termine di acqua si indica lo Spirito Santo, questa epistola ci dice: “Non credete a ogni spirito ma esaminate gli spiriti se provengono da Dio” (1 Gv 4,1); comprendiamo perché poi è stato detto: “Astienti dall’acqua straniera e non bere a una fonte straniera” (Prov 9,18). Che cosa significa: non bere a una fonte straniera? Non fidarti di uno spirito estraneo» (6,11, 1762-1767)⁸.

⁸ Sulla complessa simbologia dell’acqua in relazione allo Spirito cf. D. DIDE-
BERG, Note complémentaire 25. *L'eau symbole de l'esprit bon (cf. Ioh. 7,37-39) et de
l'esprit mauvais (cf. Prov 9,18)* (Tr VI,10), in: Bibliothèque augustinienne, Oeu-
vres de Saint Augustin 76, Homélie sur la première épître de Saint Jean. In
Iohannis epistulam ad Pathos Tractatus decem, Texte critique de J. W. Mountain,
traduction de J. Lemouzy, Introduction et notes de D. Dideberg, Paris, 2008, p.
483-485. M.-F. BERROUARD, Note complémentaire 87. *Augustin et l'interprétation
de Io., 7,37-38, (Tract XXXII, 49)* in: Bibliothèque augustinienne, Oeuvres de Saint
Augustin 72, Homélie sur l'évangile de Saint Jean XVII-XXXIII, Traduction,
Introduction et notes par M-F. Berrouard, Paris, 1977.

Per spiegare l'esortazione a non credere ad ogni spirito, a discernere gli spiriti, l'esegeta parte dall'acqua come simbolo; nella Scrittura essa esprime una simbologia molteplice, significando lo Spirito Santo, il sacramento del battesimo, i popoli, la sapienza. E adduce due testi, Gv 7,37-39, parole proclamate da Gesù in modo solenne durante la festa dei tabernacoli, in cui l'acqua significa lo Spirito Santo, che in quel momento non era ancora stato effuso ma veniva promesso e sarebbe stato dato dopo la glorificazione del Signore, e il testo di Prov. 9,18 che esorta ad astenersi dall'acqua straniera, in cui l'acqua è simbolo negativo, poiché indica non lo Spirito buono ma uno spirito estraneo⁹. Insiste nella affermazione che gli eretici, anche se hanno ricevuto l'acqua del sacramento del battesimo, non hanno lo Spirito Santo, poiché si sono separati dalla chiesa, ne hanno infranto l'unità. È insistente, nel pensiero di Agostino, il pensiero che coloro che sono separati dalla chiesa a causa dell'eresia, per tale separazione che indica la rottura della unità e della carità, anche se hanno ricevuto il battesimo, non hanno ricevuto lo Spirito Santo. In questo si vede il legame profondo nella concezione del Dottore della chiesa tra la dottrina sacramentaria ed ecclesiologica e la dottrina pneumatologica; in tale pensiero egli ha vissuto il confronto con l'eresia dei donatisti, che pure avevano gli stessi sacramenti della chiesa cattolica. Essi hanno mantenuto l'apparato istituzionale organizzativo della chiesa ma hanno ferito l'unità, hanno perduto e respinto la carità. «La chiesa è caritas. Si tratta da un certo punto di vista di una tesi dogmatica. In quanto creazione spirituale, in quanto corpo del Signore edificato dallo Spirito, che anzi diventa corpo del Signore proprio per il fatto che lo Spirito rende gli uomini capaci della comunione, in quanto creatura spirituale la chiesa è il "dono" di Dio in questo mondo e questo "dono" è l'amore. Questa tesi dogmatica ha per Agostino un carattere molto concreto: non si può costruire il proprio essere cristiani in una setta, nella separazione dagli altri [...]. Essere cristiani implica l'accettazione della intera comunità dei credenti, diversamente manca appunto lo Spirito Santo che è colui che unisce. L'affermazione dogmatica "la chiesa è carità" non resta quindi confinata in un ambito puramente dogmatico-accademico, ma rinvia al dinamismo che edifica l'unità. In questo senso per Agostino lo scisma è una eresia pneumatologica che viene a collocarsi nella concretezza di una situazione esistenziale: uscire dal permanere che è proprio dello Spirito Santo, dalla pazienza della carità; rinuncia all'amore rinunciando alla propria permanenza e, così,

⁹ Sull'interpretazione di Prov 9,18 (secondo i Settanta) cf. A.-M. LA BONNARDIERE, *Recherches de Chronologie Augustinienne*, Paris, 1965, p. 37-39.

negazione dello Spirito Santo che è la pazienza del rimanere, della riconciliazione. Per questo la sua affermazione: quanto più uno ama la chiesa tanto più ha lo Spirito Santo. La teologia trinitaria diventa così la misura concreta della ecclesiologia, la definizione dello Spirito Santo come amore diventa la chiave dell'esistenza cristiana e nel contempo interpreta concretamente l'amore come pazienza ecclesiale»¹⁰.

La spiegazione prosegue diffusamente ritornando alla carità come centro e forza dell'argomentazione sul criterio di discernimento dello Spirito:

Resta da vedere dove abbiamo le prove che si tratti dello Spirito di Dio [...]. Dovremo tornare alla carità perché essa stessa è l'unzione di Dio. "Provate gli spiriti se vengono da Dio; poiché molti falsi profeti sono sorti in questo mondo" (1 Gv 4,1). Sono compresi qui tutti gli eretici e gli scismatici. In che modo mettere alla prova lo spirito? Il testo prosegue: "A questo si conosce lo Spirito di Dio. Drizzate le orecchie del cuore [...]. Ecco che egli ce ne offre il segno: "Da questo si conosce lo Spirito di Dio: ogni spirito che confessa che Gesù Cristo è venuto nella carne è da Dio. E ogni spirito che non confessa che Gesù è venuto nella carne non è da Dio, e costui è un anticristo circa il quale avete sentito dire che verrà e ora si trova già in questo mondo" (4,2-3). Le orecchie si sono come sollevate per discernere gli spiriti; ma ciò che abbiamo sentito non ci sembra tale da favorirci tale discernimento. Che cosa dice infatti? "Ogni spirito che confessa che Gesù Cristo è venuto nella carne viene da Dio" (1 Gv 4,2). Dunque lo spirito che è negli eretici viene da Dio, dal momento che essi confessano che Cristo è venuto nella carne? Essi probabilmente si levano contro di noi e dicono: Voi non avete lo Spirito di Dio, ma noi confessiamo che Cristo è venuto nella carne e Giovanni nega che abbiano lo Spirito di Dio coloro che non confessano che Gesù è venuto nella carne [segue l'elenco degli eretici]. Tutte queste eresie hanno forse lo Spirito di Dio? Non sono falsi profeti? Che fare? Come discernere? [...]. Vigila la carità stessa [...]. Fu detto: chi nega che Gesù Cristo è venuto nella carne costui è un anticristo" (Gv 2,22). Noi non lo neghiamo e neppure loro. Trovammo che alcuni lo negano con i fatti, secondo la testimonianza dell'apostolo: "Confessano di conoscere Dio ma con i fatti lo negano" (Tt 1,16). Così anche adesso investighiamo sui fatti i non sulle parole. Chi è lo spirito che non proviene da Dio? "Colui che nega che Gesù Cristo sia venuto nella carne" (1 Gv 4,3). Chi confessa che Gesù Cristo è venuto nella carne? Fissiamo la nostra attenzione sulle opere non sul suono delle parole; cerchiamo perché Cristo è venuto nella carne e troveremo chi nega che egli è venuto nella carne. Se presti attenzione alle parole potrai udire molte eresie che affermano che

¹⁰ J. RATZINGER, *Lo Spirito Santo come comunione, Sul rapporto tra pneumatologia e spiritualità in sant'Agostino*, in: IDEM, *La comunione nella chiesa*, Cinisello Balsamo, 2004, p. 49-51.

Cristo è venuto nella carne, ma la verità le smaschera. Perché Cristo è venuto nella carne? [...]. La carità lo spinse ad incarnarsi. Dunque chi non ha carità nega che Cristo è venuto nella carne. Interroga ora tutti gli eretici: Cristo venne nella carne? Sì, venne, lo credo e lo confesso. E invece lo neghi [...]. Tu lo affermi con la voce ma lo neghi con il cuore, lo affermi con le parole ma lo neghi con i fatti [...]. Perché Cristo venne nella carne a morire per noi proprio per insegnare a noi una carità immensa. Tu non hai la carità, perché per il tuo onore dividi l'unità. Comprendete dunque da questo principio quale è lo Spirito che proviene da Dio [...]. Dividi la chiesa con scismi, dilani il corpo di Cristo. Lui è venuto nella carne per unire, tu gridi per disperdere. È dunque lo Spirito di Dio quello che dice che Gesù è venuto nella carne e che questo afferma non con la lingua ma con i fatti, che lo dice non con il suono della voce ma amando. Non è lo Spirito di Dio quello che nega che Gesù è venuto nella carne, lo nega non con la lingua ma con la vita, non con le parole ma con gli atti. È dunque chiaro il criterio del discernimento (6,12-13,1766-1769).

Il riferimento ai fatti per ottenere la dimostrazione se viene professata la verità della incarnazione del Figlio di Dio, della sua venuta nella carne o se viene negata è ripetuto cambiando, in conformità a una lezione variante, il verbo «non confessare (me omologeïn) con il verbo «dissolvere (lyein)»¹¹.

¹¹ Nel v. 3, sebbene la lezione "me omologeï" non confessa, cioè nega il Cristo venuto nella carne goda di una testimonianza superiore dal punto di vista dei manoscritti e sia tuttora ritenuta da Nestle-Aland Novum Testamentum Graece post Eberhard et Erwin Nestle edizione vicesima septima recisa communiter ediderunt Barbara et Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger, Deutsche Bibelgesellschaft, la lezione variante "lyei" ha a suo favore il fatto di essere lectio difficilior, ha inoltre a suo favore i principali testimoni della Vetus Latina. Il significato del verbo "lyein" sciogliere che nega l'incarnazione è una vera distruzione della fede. La lezione con il verbo «sciogliere» è oggi preferita anche da esegeti del nostro tempo: «Mentre in 2,22 l'opposto della retta professione di fede è indicato con il verbo arneisthai, qui è usato lyein. "distruggere", "annullare" (se per caso questa lezione sostenuta da testimonianze antiche, vada accolta)». (R. BULTMANN, *Le lettere di Giovanni, o. c.*, p. 107). Cf., R. SCHNACKENBURG, *Die Johannesbriefe*, Freiburg, 1953, p. 198. «Chi trasforma il messaggio di Cristo così da accordarlo con la propria metafisica gnostica della salvezza, "distrugge" Gesù, "discioglie Gesù": è la più tagliente espressione per dire che la negazione della "carne" di Gesù da parte degli gnostici è deleteria per la fede cristiana tanto che qui si può avere solo un aut aut» (W. THUISING, *Le tre Lettere di Giovanni*, Roma 1972, p. 134). L'eresia condannata, espressa dal verbo «sciogliere» «dissolvere» «lyein», non negava la dignità messianica di Gesù uomo, ma separava il Cristo celeste dal Gesù terreno e temporale di Nazaret, consisteva nel dissociare Cristo, essere celeste e glorioso dall'uomo Gesù che è venuto ed è morto sulla croce tra di noi; essa implica la negazione della incarnazione.

Una prova che viene fatto riferimento ai fatti consiste nel dire: "Ogni spirito che dissolve (solvit) il Cristo venuto nella carne non è da Dio" (1 Gv 4,3). Bisogna intendere "sciogliere" mediante i fatti. Che cosa ti mostra? Colui che nega, perché ha detto scioglie. Egli è venuto a raccogliere, tu vieni a sciogliere. Vuoi disperdere le membra di Cristo. Puoi dire di non negare che Cristo è venuto nella carne tu che strappi la chiesa di Cristo che lui aveva raccolto? [...]. Tu distruggi Gesù e neghi che è venuto nella carne, tu non hai origine da Dio (6,14; 1770-1771).

Il criterio per riconoscere l'autentico Spirito che viene da Dio è l'affermare che il Cristo è venuto nella carne, che il Figlio di Dio si è fatto uomo, è professare l'incarnazione del Verbo. Ora, gli aderenti alle numerose eresie allora diffuse, di cui Agostino dà l'elenco, affermano a parole con le loro formule la verità del mistero dell'incarnazione e anzi accusano i membri della chiesa cattolica di essere loro i negatori di tale mistero; se ne dovrebbe dunque concludere che costoro hanno l'autentico Spirito di Dio; di fronte a tale posizione il predicatore prende come argomento l'enunciazione di Paolo riguardo agli infedeli: «dichiarano di conoscere Dio ma lo rinnegano con i fatti» (Tt 1,16), e la applica agli eretici: essi dichiarano a parole di credere che il Figlio di Dio è venuto nella carne, nella realtà lo negano con i fatti e dissolvono il mistero dell'incarnazione; e ne trova la dimostrazione nella radicale mancanza della carità di cui si rendono colpevoli rompendo l'unità della chiesa con il separarsi da essa. Cristo venendo nella carne è stato mosso dalla somma carità che egli ha mostrato dando la vita per gli uomini; egli è venuto per unire gli uomini nella fede in lui, gli eretici distruggono l'unità e dividono, e in tale senso negano lo Spirito di Dio nel quale si professa la fede della venuta del Signore nella carne. L'argomentazione viene svolta estesamente, come abbiamo mostrato riferendo il suo testo.

I primi sei versetti del capitolo quarto dell'epistola con l'insistenza sul Cristo venuto nella carne proclamano solennemente il mistero della incarnazione, tema che è già risuonato precedentemente nella lettera (cf. 1 Gv 2,22-23). La differenza tra gli annunciatori della chiesa e i falsi profeti consiste nel fatto che gli uni proclamano e gli altri negano la verità di fede del Figlio di Dio fatto uomo; ora, tale confessione non è semplicemente una dichiarazione cristologica, astrattamente dogmatica, ma anche verità soteriologia, non è una filosofia o metafisica dell'incarnazione, ma riguardo alla persona e all'opera di Gesù viene affermata una realtà senza la quale non ci sarebbe salvezza. L'affermazione: ogni spirito che confessa Gesù Cristo venuto nella carne è da Dio, non contiene soltanto la realtà storica della incarnazione ma crede e dichiara anche che l'incarnazione è il modo con il quale Gesù Cristo ha realizzato la redenzione, ha compiuto la salvezza offrendo la propria vita. Il paradosso della fede come viene

proclamato nella Lettera giovannea e nel commento agostiniano consiste nel porre come criterio dell'intervento dello Spirito Santo il pieno riconoscimento e la professione nella carne per la economia della salvezza. Tale presa di posizione è incessantemente collegata con l'amore fraterno, che deve esprimersi concretamente, nei fatti, per essere autentico. L'evento storico decisivo di salvezza è che Dio Padre ha mandato il suo Figlio, e ha dato così agli uomini la possibilità di ottenere la vita con il credere nel suo Figlio Gesù Cristo. A questo atto salvifico Dio è stato spinto dal suo amore; non sono stati gli uomini, caduti nel peccato ad amare per primi Dio, cosa che non potevano fare a causa della loro condizione, ma fu Dio che li amò per primo liberamente mandando il suo Figlio e consegnandolo alla morte di croce per la redenzione e la salvezza degli uomini. Il criterio ecclesiale richiama ancora lo pneuma denominandolo Spirito della verità contrapposto a quello dell'errore: «Noi siamo da Dio. Chi conosce Dio ascolta noi, chi non è da Dio non ci ascolta. Da ciò distinguiamo lo Spirito della verità e lo Spirito dell'errore» (1 Gv 4,6)

Al termine della sua esposizione Agostino stesso esprime la sensazione della difficoltà di questo complesso insegnamento: «L'oscurità del soggetto ci ha costretto a parlare a lungo soprattutto perché ciò che il Signore si degnava di rivelare, giunga anche ai fratelli più lenti a comprendere, perché tutti sono stati acquistati con il sangue di Cristo» (6, 14; 1770-1771).

In tutto questo esteso brano dell'epistola e del suo commentario, nella esposizione agostiniana è da sottolineare l'insistente connessione tra il tema dello Spirito Santo e quello della carità. Come abbiamo accennato sopra, nel vangelo giovanneo lo Spirito non è esplicitamente posto in relazione con la carità; tale rapporto espresso esplicitamente e insistentemente è una caratteristica della lettera. La carità è la realtà che offre il mezzo e la possibilità al cristiano di giungere a riconoscere lo Spirito, il quale a sua volta è colui che proviene da Dio ed effonde la carità.

La settima omelia di Agostino, inizia con il tema della carità:

Se non volete morire di sete in questo deserto della vita presente, bevete l'acqua della carità. Essa è la fonte che il Signore ha voluto apprestarci quaggiù affinché non venissimo meno lungo la strada; beviamone in abbondanza e quando saremo arrivati in patria ne berremo ancora più abbondantemente [...]. Tutta quanta questa epistola che abbiamo voluto commentare non fa altro che raccomandarci quell'unico bene che è la carità (7,1; 1772-1773).

Il predicatore richiama il dovere del perdono come espressione e dimostrazione operativa della carità e rafforza ciò che dice della carità con l'affermazione di Gesù su di sé: «Io sono la verità» (Gv 14,6):

“Se perdonerete agli uomini i loro peccati anche il vostro Padre celeste perdonerà i vostri peccati; ma se non perdonerete neanche il Padre perdonerà a voi” (Mt 6,14-15). È la verità che lo afferma. Se sei cristiano e credi a Cristo sai che lui disse: “Io sono la verità” (Gv 14,6) (7,3; 1774-1775).

Nel discernimento degli spiriti occorre distinguere lo Spirito della verità dallo spirito dell'errore e della menzogna:

“Noi siamo da Dio” (1 Gv 4,6). Quale è la ragione? Vedete se c'è altra ragione che non sia la carità. “Noi siamo da Dio. Chi conosce Dio ascolta noi; chi non è da Dio non ci ascolta. Da ciò noi distinguiamo lo Spirito di verità dallo spirito dell'errore” (1 Gv 4,6). Chi ci ascolta ha lo Spirito della verità, che non ci ascolta ha lo spirito di errore. Vediamo di che cosa ci ammonisce e ascoltiamo piuttosto lui che ammonisce in Spirito di verità, non gli anticristi, non gli amatori del mondo, non il mondo [...]. “Noi siamo da Dio. Chi conosce Dio ascolta noi, chi non è da Dio non ci ascolta. Da ciò noi distinguiamo lo Spirito della verità dallo spirito dell'errore” (1 Gv 4,6). E così ci aveva reso attenti al fatto che chi conosce Dio lo ascolta chi non lo conosce non lo ascolta e questo è il criterio di distinzione tra lo Spirito di verità e di errore (7,4, 1776-1777).

L'autore dell'epistola parla della predicazione apostolica, che si rivela come dottrina dello Spirito Santo, dello Spirito della verità a cui si contrappone lo spirito dell'errore, della menzogna. Qui viene messo come base di riconoscimento della salvezza l'ascoltare non dottrine su punti particolari, ma sul punto centrale della fede, del mistero di salvezza. La coscienza di essere dallo Spirito della verità è dimostrazione della consapevolezza dello Spirito di Dio e di Cristo che agisce vigorosamente e spinge all'amore operoso. Nel contesto del commento a questo passo Agostino richiama il dovere del perdono come espressione e dimostrazione operativa della carità e rafforza ciò che dice della carità con l'affermazione di Gesù su di sé: «Io sono la verità» (Gv 14,6):

L'amore di Dio operante nella carità fraterna consente di distinguere tra lo spirito della verità e quello della menzogna. Se i negatori dell'incarnazione e della redenzione operata da Cristo agiscono contro la carità negando la carità di Dio come si è manifestata in Cristo, lo spirito dell'errore si identifica con quello dell'odio e lo Spirito della verità, che si rivela nel dono del Figlio di Dio si identifica con lo Spirito dell'amore.

Con il suo commento sul discernimento degli spiriti Agostino ha preparato il suo uditorio al commento della fondamentale affermazione riguardante Dio e lo Spirito di Dio che ora segue nel testo. Il pensiero di Agostino tocca qui il punto più alto della sua riflessione che congiunge insieme il mistero dello Spirito Santo e la carità nel

commentare il ricorrere per due volte nell'epistola della formula: «Dio è carità».

«Dio è carità» 4,8.16 in relazione allo Spirito Santo

Vediamo che cosa è questa ammonizione che dobbiamo ascoltare da lui: "amiamoci a vicenda" (1 Gv 4,7). Perché? Forse ci ammonisce un uomo? "Perché l'amore è da Dio". Ha molto esaltato l'amore perché ha detto: è da Dio. Ma ci dirà ancora di più, ascoltiamo con attenzione: "Chiunque ama è nato da Dio e conosce Dio. Chi non ama non conosce Dio". Perché? "Perché Dio è carità (agape)" (1 Gv 4,8). Che cosa poteva dire di più, fratelli. Supponendo che non si dica nulla a lode dell'amore in tutte le pagine di questa lettera, nulla in tutte le altre pagine della Scrittura e che non ascoltiamo pronunciare dalla voce dello Spirito di Dio che questa sola parola: "perché Dio è amore" noi non dovremmo chiedere di più (7,4, 1776-1777).

Secondo Agostino l'autore dell'epistola ha toccato il vertice nella rivelazione: di Dio e della carità. «Dio è carità» (1 Gv 4,8.16) si pone accanto ad altre due espressioni giovanee che riguardano Dio: «Dio è Spirito» (Gv 4,24) e «Dio è luce» (1 Gv 1,5). Queste affermazioni non sono definizioni astratte, filosofiche, metafisiche, teologiche di Dio e della sua essenza, ma esprimono il rapporto di Dio con gli uomini, le sue relazioni salvifiche; egli si è rivelato nel suo Figlio come Dio che dona lo Spirito, come Dio che illumina la mente con la conoscenza di se stesso, come Dio che ama: «In questo si è manifestato l'amore di Dio per noi: Dio ha mandato il suo Figlio unigenito nel mondo perché noi avessimo la vita per mezzo di lui: «in questo sta l'amore, non siamo stati noi ad amare Dio ma è lui che ha amato noi e ha mandato il suo Figlio come vittima di espiazione per i nostri peccati» (1 Gv 4,9-10). Non ha rivelato soltanto l'amore verso di noi ma anche l'amore verso il suo Figlio: «Il Padre ama il Figlio e gli ha dato in mano ogni cosa» (Gv 3,35), «il Padre ama il Figlio e gli manifesta tutto quello che fa» (Gv 5,20); «Il Padre ama il Figlio» (10,17); «il Padre ha amato me» (15,9). Ogni amore viene da Dio e riflette tra gli uomini la vita stessa delle Persone divine, degli Autori divini della nostra salvezza¹².

Ciò che segue ne è lo svolgimento.

¹² Cf. R. SCHNACKENBURG, *Die Liebe als Wesenseigentumlichkeit Gottes*, Exkurs 10, in: IDEM, *Die Johannesbriefe*, Freiburg 1953, p. 206-213. IDEM, *Bruderliebe*, Exkurs 5, *Ibid.* p. 202-206; J. MICHL, *L'amore fraterno*, Nota 14, in: IDEM, *Le lettere cattoliche*, Brescia, 1968. p. 300-304. .

Vedete dunque che agire contro l'amore significa agire contro Dio. Nessuno dica: io pecco contro un uomo quando non amo il fratello, peccare contro un uomo è cosa da poco purché non pecchi contro Dio. Ma come non pecchi contro Dio quando pecchi contro l'amore? "Dio è amore" [...]. Senti ciò che ti vien detto dallo Spirito di Dio: "Dio è amore" (7, 5; 1776-1779).

Ed ora Agostino impegna tutta la sua forza di intelligenza della fede per esprimere la intensa luce che emana dalla rivelazione ora espressa: l'amore è da Dio, Dio è amore.

Come conciliare le due espressioni: "l'amore è da Dio" e "Dio è amore"? Dio è Padre e Figlio e Spirito Santo; il Figlio è Dio da Dio e lo Spirito Santo è Dio da Dio; questi tre sono un solo Dio e non tre dei. Se il Figlio di Dio, se lo Spirito Santo è Dio e se ad amare è solo colui nel quale abita lo Spirito Santo, allora veramente l'amore è Dio; Dio però perché procede da Dio. L'epistola ha le due espressioni: l'amore è da Dio e l'amore è Dio. La Scrittura del solo Padre non dice che è da Dio. Quando tu senti dire: da Dio, o si intende parlare del Figlio o dello Spirito Santo. L'apostolo Paolo dice: "La carità di Dio è effusa nei nostri cuori per mezzo dello Spirito che ci è stato dato" (Rom 5,5). E da qui comprendiamo che lo Spirito Santo è nell'amore. È esso quello Spirito Santo che i cattivi non possono ricevere, è esso la fonte di cui la Scrittura dice: "abbi una sorgente di acqua in tua esclusiva proprietà e nessun estraneo la usi con te" (Prov 5,16-17). Tutti quelli che non amano Dio sono estranei [...]. È questo il dono proprio dei buoni, questa la sorgente ad essi esclusiva. Lo Spirito di Dio vi esorta a bere di questa fonte, lo Spirito di Dio vi esorta a bere di se stesso (7,6; 1778-1779).

Nel trattato della Trinità di Agostino ritorna più volte la citazione e l'esegesi di 1 Gv 4,8.16 per caratterizzare lo Spirito come la carità nella vita interiore trinitaria di Dio. Nella sua ricerca trinitaria speculativa Agostino ha modo di sviluppare ampiamente la tematica dello Spirito-Carità che è ispirata direttamente dal testo della prima lettera di Giovanni.

Lo Spirito Santo è qualcosa di comune al Padre e al Figlio, più precisamente la stessa comunione consustanziale ed eterna; se il nome di amicizia le si addice la si chiami così ma è più esatto chiamarla carità. E Anche questa carità è sostanza perché Dio è sostanza e "Dio è carità" [...]. Non sono più di tre: uno che ama (*diligens*) colui che ha origine da lui, uno che ama (*diligens*) colui dal quale ha origine e l'amore (*dilectio*) stesso. E se questo amore è nulla, in che modo Dio è amore? (1 Gv 4,8.16) (La Trinità 6,5,7; 276-277)¹³.

¹³ Nelle citazioni dei testi del *De Trinitate* il primo numero indica il libro, il secondo e il terzo le successive sottodivisioni; gli ultimi le pagine del volume:

«È tempo di trattare dello Spirito Santo nella misura in cui Dio ci concederà di vederlo. Questo Spirito Santo secondo la sacra Scrittura non è lo Spirito soltanto del Padre né soltanto del Figlio, ma di ambedue e perciò fa pensare alla carità comune con la quale si amano reciprocamente il Padre e il Figlio. Ma la parola di Dio per esercitarci non ci fornisce delle verità esplicite ma nascoste che noi dobbiamo tirare fuori dal loro stato nascosto con più grande studio. La sacra Scrittura infatti non dice: lo Spirito Santo è carità, ma essa dice: Dio è carità (1 Gv 4,8.16) cosicché bisogna indagare se è Dio Padre che è carità, o Dio Figlio, o Dio Spirito Santo o Dio Trinità [...]. Se dunque si deve chiamare propriamente carità una delle tre persone, a quale questo nome si adatterà meglio che allo Spirito Santo? Però sempre a condizione che in quella semplice e suprema natura non siano due cose distinte la sostanza e la carità ma la sostanza stessa si identifichi con la carità e la carità stessa con la sostanza sia del Padre sia del Figlio sia dello Spirito Santo e tuttavia sia lo Spirito ad essere chiamato propriamente carità [...]. Per trovare un passo in cui lo Spirito Santo sia chiamato carità bisogna scrutare attentamente gli scritti di Giovanni. Questi dopo le parole: “Amiamoci a vicenda perché l’amore è da Dio” aggiunge: “ognuno che ama è nato da Dio, colui che non ama non ha conosciuto Dio, perché Dio è amore” (1 Gv 4,7-8). È chiaro che qui chiama Dio l’amore che prima afferma procedere da Dio. L’amore è dunque Dio da Dio. Ma poiché il Figlio è nato da Dio Padre e lo Spirito Santo procede da Dio Padre è legittimo chiedersi a quale tra i due bisogna di preferenza applicare queste parole: “Dio è amore”. Solo il Padre infatti è Dio senza essere Dio da Dio; di conseguenza l’amore che in tanto è Dio in quanto procede da Dio è o il Figlio o lo Spirito Santo. Ma nel seguito del testo Giovanni aggiunge: “Da questo conosciamo che noi siamo in lui ed egli è in noi, perché egli ci ha dato il suo Spirito” (1 Gv 4,13). È dunque lo Spirito Santo che egli ci ha dato che fa sì che noi rimaniamo in Dio e lui in noi: ora questo è opera dell’amore. È dunque lo Spirito Santo il Dio amore. Infine poco dopo, avendo ripetuto che “Dio è amore”, aggiunge. “e colui che è nell’amore è in Dio e Dio in lui” (1 Gv 4,16) presenza reciproca di cui aveva detto “Sappiamo che rimaniamo in lui ed egli rimane in noi perché ci ha dato il suo Spirito” (1 Gv 4,13). È dunque lo Spirito che è designato con questa affermazione: “Dio è amore” (1 Gv 4,8.16). Ecco perché lo Spirito Santo, Dio che procede da Dio, dato all’uomo lo accende di amore per Dio e per il prossimo

SANT’AGOSTINO, *La Trinità*, Testo latino dall’edizione maurina confrontato con l’edizione del Corpus Christianorum, Introduzione A. Trapè – M. F. Sciocca, Traduzione G. Beschin, Nuova Biblioteca Agostiniana, Opere di Sant’Agostino, parte I: Libri, opere filosofiche-dommatiche, Volume IV, Roma, 1987.

essendo lui stesso amore. L'uomo infatti non riceve se non da Dio l'amore per amare Dio. Per questo poco dopo afferma: "Noi dobbiamo amarlo perché egli per primo ci ha amati" (1 Gv 4,10) [...]. L'amore che è da Dio e che è Dio è dunque propriamente lo Spirito Santo, mediante il quale viene diffusa la carità di Dio nei nostri cuori facendo sì che la Trinità intera abiti in noi» (*La Trinità* 15,17, 27.29.31; 18,32; 672-681).

Se la sacra Scrittura proclama "Dio è carità" e se la carità viene da Dio e la sua azione all'interno di noi fa sì che noi siamo in Dio e Dio in noi e infine questa presenza testimonia che Dio ci ha dato il suo Spirito, ne consegue che lo stesso Spirito è il Dio carità. Inoltre se fra i doni di Dio nessuno è più grande che la carità e non vi è dono più grande dello Spirito Santo, che vi è di più conseguente che concludere che è lui stesso la carità che è chiamata Dio ed è detta procedere da Dio? E 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 che concludere che conviene il proprio il nome di carità a colui che è lo Spirito comune dell'uno e dell'altro? (*La Trinità* 15,19,37; 688-689).

In questo vasto svolgimento del testo di 1Gv 4,8.16 per concludere con la denominazione di carità data allo Spirito Santo, Agostino aggiunge anche il testo paolino Rom 5,5:

È dunque lo Spirito che è designato in questa affermazione "Dio è carità" (1 Gv 4,8.16). Ecco perché lo Spirito Santo, Dio che procede da Dio, una volta dato all'uomo lo accende di amore per Dio e per il suo prossimo, essendo lui stesso amore. L'uomo infatti non riceve se non da Dio l'amore per amare Dio. Per questo poco dopo afferma: "Noi dobbiamo amarlo perché egli per primo ci ha amati" (1 Gv 4,10). Anche l'apostolo dice: "La carità di Dio è stata riversata nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato" (Rm 5,5) (*La Trinità* 15,17,31; 679).

La teologia giovannea e la teologia paolina si congiungono nella penetrazione luminosa del mistero trinitario nel rapporto interpersonale tra gli Autori divini della nostra salvezza e nel loro rapporto con i credenti. Il legame tra la carità e lo Spirito non poteva ottenere una più alta illuminazione, una più intima e profonda penetrazione della intelligenza di fede. Sulla complessa argomentazione di Agostino riguardante l'interpretazione di 1 Gv 4,8.16 in cui si ha l'affermazione: «Dio è carità», J. Ratzinger nota: «Mi pare che queste osservazioni risultino congruenti: il dono di Dio è lo Spirito Santo. Il dono di Dio è l'amore, Dio si comunica nello Spirito Santo come amore. Anzitutto la presenza dello Spirito Santo si manifesta essenzialmente nella modalità dell'amore. Essa è criterio dello Spirito Santo rispetto allo spirito malvagio; essa è anzi la presenza dello Spirito Santo

stesso e proprio in quanto tale presenza di Dio. La sintesi essenziale e centrale di ciò che lo Spirito Santo è ed opera non è una conoscenza, ma amore. Il concetto di Spirito, la spiegazione di ciò che cristianamente è il totalmente altro di Dio, acquista contenuto, si concretizza ulteriormente. La piena spiegazione di questa affermazione si ha poi solo nella dimensione ecclesiologica, quando Agostino è costretto a chiedersi “che cosa significa amore come criterio dello Spirito Santo e quindi anche come criterio dell’essere cristiani e della chiesa” [...]. Criterio fondamentale dell’amore che è in qualche modo suo *opus proprium* e quindi *opus proprium* dello Spirito Santo è che esso realizzi un permanere. L’amore si dimostra nella costanza. Esso non può essere riconosciuto nell’istante e solo nell’istante, ma appunto nel fatto che rimane e che supera le oscillazioni e porta in sé qualcosa dell’eternità, e con ciò è già data anche la stretta correlazione tra amore e verità; amore in senso pieno può esserci solo dove c’è un permanere, proprio perché l’amore ha a che fare con il permanere esso può avere luogo ma solo nell’eternità»¹⁴.

Osserviamo, nel commento agostiniano, che mentre nella trattazione generale del tema, lo Spirito Santo è pensato come carità e denominato con tale appellativo all’interno della Trinità per le relazioni interpersonali divine, nell’esegesi addotta l’interprete considera lo Spirito nell’esplicazione della sua caratteristica salvifica in quanto suscita negli uomini la carità verso Dio e verso il prossimo, animando l’osservanza del comandamento riassuntivo della legge; in forma discendente il pensiero dell’esegeta passa dalla ontologia intradivina – lo Spirito come carità in Dio – alla economia – lo Spirito come ispiratore della carità nei credenti –, passa dalla teologia alla soteriologia¹⁵. «In nessuna altra parte Agostino ha presentato con maggiore precisione la sua concezione dello Spirito-Carità. Lo sviluppo del libro XV del *De Trinitate* unisce, come il settimo tractatus in epistulam Ioannis, economia e teologia. Agostino definisce ciò che è lo Spirito Santo all’interno della Trinità a partire da ciò che egli opera in noi. Ma l’esegesi della Prima Ioannis che è alla base della sua esposizione si distacca ancora una volta dal testo di san Giovanni per il quale il Dio-Amore è il Padre che rivela il Figlio e che ci fa conoscere

¹⁴ J. RATZINGER, *Lo Spirito Santo come comunione, Sul rapporto tra pneumatologia e spiritualità in sant’Agostino*, in: IDEM, *La comunione nella chiesa*, Cinisello Balsamo, 2004, p. 40-42. Cf. J. MOINGT, *Les Noms du Saint-Esprit*, in *Oeuvres de Saint Augustin*, 16, *La Trinité* (Livres VIII-XV) 2. Les images, texte de l’édition bénédictine, Traduction par P. Agaesse, Notes en collaboration avec J. Moingt, Paris 1955, Bibliothèque Augustinienne, p. 651-653.

¹⁵ Cf. G. FERRARO, *Lo Spirito e Cristo nel commento al quarto vangelo e nel trattato trinitario di sant’Agostino*, Città del Vaticano, 1997, p. 145-147.

lo Spirito. Questa pneumatologia, tuttavia, dà alla esegesi agostiniana la sua unità di ispirazione e la sua profondità. Se essa sembra ripresa con maggior rigore nell'ultimo libro del *De Trinitate*, che si riunisce alla lotta contro l'eresia pelagiana, essa domina già il commentario dei *Tractatus in Epistolam Ioannis* predicato a una comunità divisa dallo scisma donatista. Lo Spirito Santo, amore del Padre e del Figlio è, nell'unità del Corpo di Cristo la sorgente della comunione dell'uomo con Dio. L'uomo non può amare "Dio da Dio" che grazie al dono dello Spirito che è "Dio da Dio". Il dottore della carità non poteva sottolineare meglio l'unità che esiste tra l'amore di Dio per l'uomo e quello dell'uomo per Dio e per i fratelli, poiché nell'uomo l'amore che viene da Dio diventa amore dei fratelli e di Dio»¹⁶.

Nel rinnovamento generale della teologia avvenuto dopo il concilio Vaticano II, Karl Rahner, ha cercato di esprimere la riflessione sulla fede trinitaria partendo dalla sacra Scrittura per superare una concezione che appariva fondata più sulla speculazione razionale che sul dato biblico e sulla storia della salvezza; l'interpretazione che egli aveva dato sullo stato del trattato trinitario consisteva nel far risalire ad Agostino la responsabilità della suddivisione nelle due trattazioni della dottrina «*De Deo Uno*» e «*De Deo Trino*», con tutti i difetti derivanti da questa impostazione. La stessa proposizione della dottrina agostiniana sulla Trinità, privilegierebbe la Unità di Dio sulla Trinità delle persone, distinguendosi così dalla impostazione generale della teologia patristica greca, che invece parte dalle persone della Trinità per poi giungere all'unità di Dio. Il vescovo di Ippona poi dimostrerebbe una scarsa sensibilità riguardo all'aspetto soteriologico e alla storia della salvezza, dando la preferenza alla propria formazione filosofica; anche l'uso che egli fa delle analogie psicologiche infine, non sarebbe una via adeguata per giungere alla intelligenza di fede del mistero. In realtà, se si considera attentamente la esegesi del Vescovo di Ippona, come egli la propone sia nel suo trattato trinitario dottrinale, sia nel commentario esegetico del quarto vangelo, e per quanto riguarda il presente studio, nel commento alla prima lettera di Giovanni, in special modo per il testo: «Dio è carità», come abbiamo già accennato sopra sul trascorrere del pensiero dell'esegeta teologo dalla ontologia intradivina – lo Spirito come carità in Dio – alla economia – lo Spirito come ispiratore della carità nei credenti –, si può constatare la sua profonda e attenta sensibilità al valore soteriologico dei testi riguardanti le persone divine e alla storia della salvezza¹⁷.

¹⁶ D. DIDEBERG, "Esprit Saint et charité. L'exégèse augustinienne de 1 Jn 4,8 et 16", *Nouvelle Revue Théologique* 97 (1975), p. 109.

¹⁷ Cf. lo studio di P. SQUAZZARDO, *Sant'Agostino e la teologia trinitaria del XX secolo. Ricerca storico-ermeneutica e prospettive speculative*, Roma, 2006. Il pensie-

Il Significato pneumatologico di «crisma» «unzione»: 2,20.27

Il termine «unzione (chrisma)» ricorre due volte nella prima sezione della lettera giovannea, in cui l'autore indica come criterio per la nostra comunione con Dio la fede dei credenti di fronte al mondo; Giovanni dopo aver menzionato coloro che sono usciti dalla comunità dei credenti e non sono più «dei nostri», scrive: «Ora voi avete l'unzione dal Santo e tutti avete la scienza affinché vi manifestiate a voi stessi¹⁸. Non vi ho scritto perché non conoscete la verità ma perché la conoscete e perché nessuna menzogna viene dalla verità. Chi è il menzognero se non colui che nega che Gesù è il Cristo?» (1 Gv 2,20-21). E poco dopo: «Quanto a voi, l'unzione che avete ricevuto da lui rimane in voi e non avete bisogno che alcuno vi insegni; ma come la sua unzione vi insegna ogni cosa, è veritiera e non mentisce così state saldi in lui come essa vi insegna» (1 Gv 2,27).

In questi testi il termine crisma-unzione nell'esegesi ha due interpretazioni; secondo alcuni significa la Parola di Dio a motivo di ciò che viene detto nel contesto: «Tutto ciò che avete ascoltato da principio rimanga in voi; se rimane in voi quello che avete ascoltato da principio anche voi rimarrete nel Figlio e nel Padre» (1 Gv 2,24),

ro di Agostino sulla Trinità, che si fonda sulla sua esegesi dei testi della sacra Scrittura, costituisce una sintesi della tradizione della chiesa antica sul mistero centrale della fede e può essere proposto come valore nella continuità della tradizione teologica cattolica; la riflessione trinitaria del vescovo di Ippona si colloca nell'alveo della fede della chiesa ed è in grado di offrire prospettive e stimoli alla riflessione contemporanea e futura; in questo Agostino risulta in modo perfetto «dottore» della chiesa. La eminenza della dottrina, che insieme con la santità è la caratteristica fondamentale che si esige per il titolo di dottore, richiede che tale dottrina abbia una capacità di influsso anche al di là del particolare ambiente e dell'epoca che l'hanno prodotta: la capacità cioè di continuare ad essere voce della chiesa universale anche nel formidabile complesso di nuovi problemi che stimola ad analisi e sintesi nuove e di essere di aiuto alla chiesa stessa a svelare con la luce della fede le intenzioni di Dio sulla vocazione integrale dell'uomo. L'eminenza della dottrina va misurata dall'apporto propositivo e non semplicemente ripetitivo che essa è in grado di offrire alla chiesa di oggi e di domani nella sua missione di adattare la predicazione della parola divina alle esigenze dei sapienti e alla capacità di tutti. La condizione perché la dottrina debba ritenersi eminente è che essa si riveli attuale e sia quindi assunta dalla chiesa come aiuto per l'adempimento della sua missione in ogni tempo. Il titolo di Dottore della chiesa diviene in tale modo l'attestazione più autorevole di una presenza di validità anche a distanza di secoli.

¹⁸ La lezione citata da Agostino di 1 Gv 2,20 alle parole: «Et vos unctionem habetis a Sancto» aggiunge: «Ut et ipsi vobis manifesti sitis» e omette: «et nostis omnia». Agostino una sua lezione variante che in luogo di «et nostis omnia» ha: «Ut et ipsi vobis manifesti sitis».

che è un richiamo alla catechesi battesimale¹⁹. Altri, tra i quali i Padri della chiesa e la maggioranza degli esegeti del nostro tempo, nel crisma vedono designato lo Spirito Santo. Tale interpretazione è più naturale, se si tiene conto di ciò che significava l'unzione nell'antico Testamento; il rito di effondere l'olio aveva lo scopo di dedicare a Dio colui che veniva unto, il re o il sacerdote. Anche il battesimo di Gesù è stato interpretato nello stesso nuovo Testamento attraverso la citazione di Is 61,1, At 4,27; 10,38 come una unzione; la nostra epistola vi allude in 5,6. La permanenza del crisma assicura la fedeltà nella professione della retta fede ricevuta nel battesimo; si può quindi affermare che vi è un legame intimo tra l'unzione e lo Spirito nella sua azione. L'effetto di tale azione è certamente anche dottrinale e questo assimila i due testi sul crisma alle affermazioni che nel quarto vangelo riguardano il Paraclito, lo Spirito della verità. Il crisma rimane nei cristiani, come lo Spirito, insegna come il Paraclito e consente di proclamare che Gesù è il Cristo e di professare a fede trinitaria; si tratta di una azione che interiorizza la Parola e la fa penetrare in profondità e ne dà l'intelligenza di fede. L'interpretazione di Agostino va in questa linea, è una esposizione chiaramente pneumatologica. Infatti commenta:

“Ma voi avete l'unzione dello Spirito per manifestarvi a voi stessi”. Questa unzione spirituale è lo stesso Spirito Santo il cui sacramento consiste nella unzione visibile. Giovanni afferma che anche tutti coloro i quali hanno questa unzione di Cristo conoscono i cattivi ed i buoni e non vi è bisogno che siano ammaestrati perché l'unzione stessa li ammaestra (3,5; 1691-1692).

L'esegeta identifica l'unzione spirituale con lo Spirito Santo stesso, del cui dono è sacramento l'unzione rituale visibile:

Vi ho scritto queste cose a proposito di coloro che vi seducono affinché sappiate che voi avete l'unzione e l'unzione che abbiamo da lui resti dentro di noi” (1 Gv 2,27). L'effetto sacramentale dell'unzione è la virtù invisibile; l'unzione invisibile, cioè lo Spirito Santo: unzione invisibile è quella carità che resta in chiunque si trova, come una radice non soggetta a disseccarsi nonostante l'ardore del sole. Tutto quanto ha profonde radici riceve nutrimento dal calore del sole, ma non dissecca. “Voi non avete necessità che qualcuno vi istruisca perché la sua unzione vi istruisce su tutto” (1 Gv 2,27). Che cosa facciamo quando vi diamo questi insegnamenti? Se è la sua unzione che vi istruisce su tutto, il nostro è

¹⁹ Cf. I. DE LA POTTERIE, *L'onction du chrétien par la foi*, in: I. DE LA POTTERIE - S. LYONNET, *La vie selon l'Esprit condition du chrétien*, Paris, 1965, p. 107-167, che esclude l'interpretazione di rito sacramentale.

come un lavoro inutile. Non è meglio affidarvi alla sua istruzione cosicché sia essa ad istruirvi? È una domanda che pongo a me e all'apostolo Giovanni [...]: coloro ai quali tu rivolgevi queste parole avevano già l'unzione? a loro infatti dicesti: la sua unzione vi insegnerà tutto". Perché allora hai scritto a loro questa lettera. Perché istruirli? Perché ammaestrarli? Perché edificarli? C'è qui un grande mistero sul quale occorre riflettere. Il suono delle nostre parole percuote le orecchie, ma il vero maestro sta dentro. Non crediate di poter apprendere qualcosa da un uomo. Noi possiamo esortare con lo strepito della voce ma se dentro non vi è chi insegna, inutile diviene il nostro strepito [...]. Per quel che mi compete io ho parlato a tutti, ma coloro dentro i quali non parla quella unzione, quelli che lo Spirito non istruisce internamente se ne vanno via senza avere nulla appreso. L'ammaestramento esterno è soltanto un ammonimento, un aiuto. Colui che ammaestra i cuori ha la sua cattedra in cielo [...]. È dunque interiore il maestro che istruisce, è Cristo, è la sua ispirazione ad istruire. Quando non vi è la sua ispirazione e la sua unzione le parole esterne fanno soltanto un inutile strepito [...]. È Dio che procura la crescita. Cioè è la sua unzione che vi istruisce di tutto (3,12-13, 1704-1707).

L'unzione in quanto consiste in un atto sensibile, in un rito, è il sacramento di un effetto invisibile, che conferisce il dono dello Spirito Santo, e della virtù invisibile, che è la carità. «L'olio o l'unzione visibile è il sacramento di una unzione invisibile che è lo Spirito Santo o la carità [...]. Il rapporto tra l'unzione e il conferimento dello Spirito Santo inviterebbe a vedere in tale rito un sacramento propriamente detto, cioè la cresima; tuttavia molti altri testi suggeriscono piuttosto un aspetto della incorporazione al Cristo sacerdote e re e così lo ricongiungono al battesimo»²⁰.

L'inizio della omelia seguente prosegue con il tema della unzione richiamando e sintetizzando il contenuto esposto il giorno prima:

Voi ricordate che la lettura di ieri è terminata alle parole: "non vi è bisogno che alcuno vi istruisca perché la sua unzione vi istruirà su tutto" (1 Gv 2,27). Sono certo che vi ricordate di quanto vi ho spiegato, che cioè 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 vi ha redento, che vi ha chiamato ed abita in voi per mezzo della fede e dello Spirito Santo vi parla nell'intimo, altrimenti invano moltiplicheremmo le nostre parole. Da che cosa risulta questa constatazione? dal fatto che gli ascoltatori, pur essendo molti, non tutti si convincono di quanto viene detto, ne sono persuasi soltanto quelli ai quali Dio parla nell'intimo. Ma Dio parla nell'intimo a quelli

²⁰ E. LAMIRANDE, *Etudes sur l'ecclésiologie de saint Augustin*, Ottawa 1969, p. 54-55.

che gli fanno posto; ora, fanno posto a Dio quelli che non lasciano posto dentro di sé al diavolo [...]. Egli combatte dal di fuori immettendo tentazioni varie, ma non gli acconsente colui al quale parla interiormente Dio e l'unzione di cui avete sentito. "La sua unzione", dice Giovanni, "è vera". Questo significa che lo Spirito non può mentire quando istruisce gli uomini. "Essa non è mendace; come vi ha insegnato, rimanete in essa. Rimanete in lui affinché quando egli si manifesterà possiamo avere fiducia davanti a lui e non abbiamo a restare confusi nel giorno del suo ritorno" (1 Gv 2,27-28) (4, 1-2; 1708-1719).

L'unzione, in questo tratto del commento, viene identificata con lo Spirito nell'aspetto del suo magistero interiore riguardante la fede e i misteri del Signore; è la pneumatologia rivelata dal quarto vangelo nei testi sul Paraclito.²¹ Nei testi dell'epistola resta sempre il significato e il riferimento fondamentale della unzione allo Spirito Santo sia in relazione alla intelligenza della fede che alla pratica della carità.

Abbiamo considerato fin qui i commenti di Agostino a quei passi della prima Ioannis nei quali ricorre il termine «pneuma», i due testi maggiori 3,24 e 4,13 che rivelano il dono dello Spirito Santo quale segno della immanenza reciproca di Dio in noi e di noi in Dio, e i testi in cui l'autore tratta il tema del discernimento degli spiriti 4,1.1.2.2.3.6.6; l'esegeta poi vede indicato lo Spirito nei due testi che affermano «Dio è carità» (4,8.16), e nei due testi che nominano il «crisma» (2,20.27). I tre testi dell'epistola non commentati dal vescovo che ha interrotto prima della loro ricorrenza le sue omelie sono quelli

²¹ «Sia ne vangeo sia nella grande lettera vengono attribuite allo Spirito funzioni assai differenziate [...]. Negli scritti giovannei sono messe in risalto quelle funzioni che sono collegate all'evento della rivelazione. Lo Spirito ha il compito di dischiudere e approfondire la rivelazione di Cristo di garantirla e di mantenerla intatta. Nel vangelo il Paraclito, lo Spirito della verità viene promesso ai discepoli perché al momento della dipartita di Gesù essi non hanno ancora acquistato una comprensione piena delle sue parole e delle sue azioni e non sono ancora in grado di portare tutto quello che Gesù ha detto loro (16,12). In ciò si esprime la convinzione che solo dopo la pasqua nella predicazione di coloro che sono a ciò chiamati diventa possibile una comprensione adeguata della persona e dell'opera di Gesù, ma non sulla base della riflessione umana bensì per la forza dello Spirito inviato da Dio e da Cristo [...]. Per questo il Paraclito in quanto successore e rappresentante di Gesù ha una funzione insostituibile per la comprensione della rivelazione salvifica definitiva portata da Gesù e in lui compiuta. Lo Spirito non è un regalo aggiuntivo, ma un dono e una dotazione necessari per la comunità dei discepoli di Gesù. Così l'istruirem il ricordare le parole di Gesù (14,26), l'introdurre nella verità (16,13) sono tra i compiti essenziali che lo Spirito assume per Gesù e per la comunità» (R. SCHNACKENBURG, *La comunità giovannea e la sua esperienza dello Spirito*, in: IDEM, *Il Vangelo di Giovanni, parte quarta, esegesi ed excursus integrativi*, Brescia, 1987, p. 51-53).

sullo Spirito testimone: «È lo Spirito che rende testimonianza perché lo Spirito è la verità. Poiché tre sono quelli che rendono testimonianza, lo Spirito, l'acqua e il sangue e questi tre sono concordi» (5,6.6.8). Le spiegazioni esegetiche di questo passo molto alto presentano accentuazioni diverse. L'acqua ricorda il battesimo di Gesù, il sangue la sua morte; ambedue gli elementi richiamano l'episodio del trafiggimento di Gesù morto in croce e il flusso di sangue ed acqua uscito dalla ferita (Gv 19,34), a cui l'evangelista ha dato grande rilievo: l'acqua significa il battesimo, il sangue l'eucaristia; ambedue insieme la chiesa. Questi aspetti della esposizione si unificano e sintetizzano; gli elementi simbolici e sacramentali dell'acqua e del sangue riaffermano la realtà del sacrificio di Cristo. Lo Spirito Santo viene presentato, insieme con l'acqua e il sangue, come testimone, è la stessa presentazione dello Spirito data nel testo sul Paraclito di cui Gesù dice: «Egli testimonierà di me» (Gv 3,26), cioè farà conoscere Gesù nel mistero della sua esaltazione glorificazione; in questa attestazione lo Spirito è la verità, cioè la rivelazione di Gesù; insieme con lo Spirito rendono testimonianza anche l'acqua e il sangue e sono uniti e concordi nella attestazione nella vita della comunità dei credenti. Questi tre testimoni rendono una unica testimonianza a favore del Figlio di Dio fatto uomo Gesù Cristo nel processo in cui l'avversario è il demonio.

L'esposizione di altri testi pneumatologici del Nuovo Testamento

Vi sono poi nel commento agostiniano altri testi pneumatologici biblici presi non dalla lettera giovannea ma da altri punti del nuovo Testamento. Essi sono Mt 3,16; Gv 3,5; At 1,6-8; 2,2-4; Rom 5,5; 8,33.

Nell'espore 1Gv 4,11 Agostino si sofferma a esprimere un lungo elogio della carità, e nel corso di tale esposizione cita la teofania del battesimo di Gesù per contemplarne la composizione:

La carità è simboleggiata dalla colomba che venne sopra il Signore (Mt 3,16). Quella figura di colomba con cui venne lo Spirito Santo per infondere la carità in noi. Perché questo? La colomba non ha fiele: tuttavia in difesa del nido combatte con il becco e con le penne colpisce senza amarezza [...]. Quei violatori della carità hanno operato scisma: come odiano la carità così odiano la colomba. Ma la colomba li accusa, essa proviene dal cielo, i cieli si aprono, resta sopra la testa del Signore per udire: "questi è colui che battezza" (Gv 1,33) (7,11; 1786-1787).

Odiare la carità è odiare la colomba: nuova riaffermazione dello Spirito Santo con la carità, intesa qui nel suo rapporto con i fratelli.

All'inizio della terza omelia, viene commentata l'esclamazione escatologica della lettera su l'ultima ora e si esprime il paragone tra

la nascita e la crescita del corpo e quella sacramentale: mentre la nascita e crescita del corpo non dipendono dalla volontà umana:

Dove invece la nascita dipende dalla volontà, da questa dipende anche l'accrescimento. Ora, nessuno "nasce dall'acqua e dallo Spirito Santo" (Gv 3,5) senza un suo atto di volontà. Perciò egli cresce in questa vita se vuole e parimenti questa vita viene a mancare proprio per causa della volontà. Crescere significa progredire. Decrescere significa venire meno. Chi è conscio di avere avuto una nascita si attacchi con avidità alle poppe materne e subito crescerà. La chiesa è una madre e i suoi Testamenti che formano le scritture sono le poppe. Da qui attinga il latte dei misteri (3,1; 1688-1689).

Nell'espone il testo: «In questo consiste l'amore di Dio, nell'osservare i suoi comandamenti e i suoi comandamenti non sono gravosi» (1,Gv 5,3) che è il punto in cui si interrompe il commentario. L'esegeta insiste sulla carità fraterna presentandola come amore a Cristo nel suo corpo che è la chiesa, e in questa esposizione egli adduce le parole pronunciate da Gesù prima di salire al cielo, nelle quali è nominato lo Spirito Santo:

Sono salito al cielo, ma sono ancora sulla terra, siedo qui in cielo alla destra del Padre ma in terra io ancora avverto la fame, la sete, ancora sono pellegrino. In che modo ci ha raccomandato il suo corpo in terra quando stava per salire al cielo? Quando i discepoli lo interrogarono: "Signore è forse venuto il momento in cui ristabilirai il regno di Israele?" Sul punto di partire egli rispose: "Non tocca a voi sapere il tempo che il Padre ha posto in suo potere, ma riceverete la forza dello Spirito Santo che verrà in voi e mi sarete testimoni". Vedete fin dove fa giungere il suo corpo: "Voi mi sarete testimoni in Gerusalemme e in tutta la Giudea, in Samaria e in tutta la terra" (At 1,6-8) Ecco dove rimango io che pure ascendo in alto; ascendo perché sono la testa, ma il mio corpo giace ancora quaggiù (10,9; 1850-1853).

La chiesa presentata come corpo di Cristo consente di insistere sulla unità vitale tra il capo e le membra, tra Cristo e i fratelli credenti in lui. Il testo delle ultime parole del Signore prima di salire al cielo in cui è nominato lo Spirito Santo viene addotto a proposito dell'unità tra il corpo e le membra; tuttavia l'esegeta non si sofferma sul tema dello Spirito Santo²².

²² Cf. D. DIDEBERG, *Charité et l'Eglise corps du Christ* (cf. I Ioh 5,1b-2°) (Tr 10,3), Note complémentaire 35, in: *Oeuvres de Saint Augustin*, 76., In *Iohannis Epistulam ad Pathos Tractatus decem*, Texte critique de W. Mountain, Traduction de J. Lemouzy, Introduction et *Homélies sur la première épître de Saint Jean*, notes de D. Dideberg, Paris, 2008, p. 510-511. IDEM, *Le Christ Tête au ciel et l'Eglise son corps sur la terre* (cf. Act 4 et 1,8) (Tr X,9), Note complémentaire 36, *ibid.* p. 512-514.

Lo Spirito è richiamato in due accenni alla sua discesa a Pentecoste. Nella seconda omelia parlando del rapporto tra Cristo e la chiesa Agostino insegna:

Cristo volle che i suoi discepoli restassero a Gerusalemme per inviare ad essi lo Spirito Santo. [...]. Stavano dunque insieme centoventi persone e venne lo Spirito Santo e riempì tutto il luogo dove si udì un suono come di vento gagliardo e lingue come di fuoco andarono a posarsi sulle loro teste ed essi “cominciarono a parlare in lingue diverse come lo Spirito dava loro di parlare (At 2,2-5) [...]. Vigiliamo, fratelli, e consideriamo il dono dello Spirito di Dio; crediamo quanto di lui fu detto e vediamo il compimento (2,3; 1070-1071).

Il discorso prosegue sul tema della carità fraterna e in polemica contro i donatisti.

Guardo alla preghiera di petizione, nella lettera troviamo: «Se il nostro cuore non ci rimprovera nulla abbiamo fiducia in Dio; e qualunque cosa chiediamo, la riceviamo da lui, perché osserviamo i suoi comandamenti e facciamo quello che è gradito a lui» (1 Gv 3,21-22) il predicatore tratta l'argomento dell'essere ascoltati o non ascoltati da Dio nelle nostre preghiere, e ritorna con predilezione al tema della carità, con due testi pneumatologici di san Paolo:

Egli non ti esaudisce secondo la tua volontà, ma ti esaudisce in vista della tua salvezza. Siate dunque certi che sono vere le parole dell'apostolo: “Noi non sappiamo che cosa chiedere nella preghiera. Noi non sappiamo che cosa sia conveniente domandare, ma lo Spirito stesso intercede con insistenza per noi con gemiti inesprimibili, poiché egli intercede per i santi” (Rom 8,26-27); che cosa significa: lo Spirito intercede per i santi se non che la carità presente in te è frutto dello Spirito Santo? Perciò lo stesso apostolo dice: “La carità di Dio è diffusa nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato” (Rom 5,5). La carità stessa geme, la carità prega, di fronte ad essa colui che l'ha data non può chiudere le orecchie. Sta sicuro, la carità stessa prega e ad essa sono intente le orecchie di Dio. Non avviene ciò che tu vuoi, ma avviene ciò che a te è conveniente. Perciò ogni cosa che avremo chiesto la riceveremo da lui” (1 Gv 3,21) (6,8; 1058-1061).

La esegesi che conclude con la identificazione tra Spirito e carità viene messa in opera qui per dimostrare l'esaudimento della preghiera di petizione, giacché che prega è lo Spirito carità, la carità Spirito.

Nel corso del commento l'esegeta più volte richiama l'idea che lo Spirito Santo è l'autore della Scrittura, che parla attraverso di essa. Dopo aver riferito il testo: «Se uno ama il mondo, l'amore del Padre non è in lui» (1 Gv 2,15), Agostino commenta: «Nessuno pensi che questo sia falso, è Dio che parla, lo Spirito Santo ha parlato per mez-

zo dell'apostolo e nulla vi è di più vero. Vuoi avere l'amore del Padre per essere coerede con il Figlio? Scaccia l'amore del mondo per riempirti dell'amore di Dio» (2,9; 1676-16779).

Dopo aver citato il testo. «Noi dunque amiamolo perché egli ci ha amati per primo» (1 Gv 4,19) il predicatore adduce due testi che suonano in contraddizione:

Queste affermazioni scritturistiche sono come due trombe che suonano in modo diverso ma uno stesso Spirito vi soffia dentro l'aria. La prima dice; "bello di aspetto più dei figli degli uomini" (Sal 44,3) e la seconda con Isaia dice: "Lo abbiamo visto, egli non aveva bellezza né decoro" (Is 53,2). Le due trombe sono suonate da un identico Spirito, esse dunque non discordano nel suono. Interrogiamo l'apostolo Paolo per sentire come ci spiega la perfetta armonia delle due trombe. Suoni a prima: "Bello più dei figli degli uomini": "essendo nella forma di Dio non ha ritenuto una rapina l'essere uguale a Dio" (Fil 2.). Ecco in che cosa egli sorpassa in bellezza i figli degli uomini. Suoni la seconda tromba: "Lo abbiamo visto e non aveva bellezza né decoro": questo perché egli annichilò se stesso prendendo la forma di servo, divenuto simile agli uomini riconosciuto per la sua maniera di essere come uomo" (Fil 2,7) (9,9; 1828-1829).

L'idea della ispirazione dello Spirito Santo in tutta la sacra Scrittura è abituale eoperante, essa viene esplicitata talvolta come nei due esempi ora riferiti.

Possiamo concludere la nostra rassegna con la esortazione del predicatore che intreccia il tema della carità e dello Spirito Santo, nella conclusione della omelia nona in cui il predicatore esorta:

Non abbandoniamo la giusta via, manteniamo l'unità della chiesa, teniamoci uniti a Cristo, conserviamo la carità. Non separiamoci dalle membra della sua sposa, non strappiamoci dalla fede, perché possiamo gloriarci, quando egli si farà presente: resteremo in lui senza turbamenti, ora con la fede, poi con la visione di cui abbiamo come grande pegno il dono dello Spirito Santo (9,11; 1832-1833).

La esposizione dei testi su lo Spirito Santo nei Tractatus di Sant'Agostino sulla prima lettera di Giovanni risulta coerente e unitaria con le spiegazione dei testi giovannei ricorrenti nelle altre opere agostiniane e con le stesse caratteristiche.

Osservazioni conclusive

In questo studio non abbiamo esaminato, né intendevamo farlo, le regole elaborate da Agostino stesso sul modo di condurre l'esegesi

della sacra Scrittura, che egli ha più volte esposto con esplicita e consapevole riflessione metodologica in altre opere²³; nella presente indagine abbiamo soltanto raccolto l'interpretazione concreta che il vescovo di Ippona ha dato dei passi biblici pneumatologici incontrati nella prima lettera di Giovanni; abbiamo così perseguito l'intento di cogliere l'ermeneutica di Agostino non nella sua teorizzazione del metodo, ma nel suo esercizio vivo e impegnato nella spiegazione durante la predicazione. Anche il genere della predicazione conferisce alla esegesi una sua speciale sfumatura, che è data dal suo fine essenzialmente pastorale, il quale implica l'esposizione della dottrina per l'istruzione e l'esortazione per la pratica nella vita. Sotto questo aspetto l'esegesi della epistola giovannea assume una forte caratterizzazione dalla continua e intensa attenzione alla carità, nella sua connessione con lo Spirito Santo.

L'oggetto del nostro studio è la interpretazione del dato biblico da parte del nostro Autore con l'intento e l'interesse che guida e anima la ricerca, l'intento di comprendere e approfondire il significato della rivelazione divina, servendoci dell'aiuto di un Maestro; abbiamo studiato il senso della sacra Scrittura dove ci si fa manifesto attraverso la comprensione e l'esposizione di un autore che ha già realizzato tale lavoro e che per ragione di esso appartiene alla Tradizione avendo egli stesso un grande peso nel comporla e costruirla. Il nostro sforzo è consistito nell'interpretare il testo di un interprete nell'atto in cui egli interpretava la parola di Dio. Tale genere di studio se per un verso sembra allontanare dalla immediata lettura e intelligenza del libro sacro, per un altro verso ci aiuta a capire ciò che in definitiva ci interessa, la Bibbia cioè, mediante il discorso e l'insegnamento di chi ha già realizzato lo sforzo di intelligenza di fede, e ha ottenuto l'approvazione autorevole della chiesa, collocandosi in tale modo nella sua vitalità perenne e ha grandemente influito sugli scrittori che sono venuti dopo di lui.

La più evidente caratteristica rivelata dall'interprete, la quale costituisce la norma di ogni buona esegesi, consiste nello spiegare la Scrittura con la Scrittura. Nell'analisi si è visto quanto frequentemente, nella esposizione di un testo, vengono adottati altri testi, del medesimo autore o di altri, i quali a loro volta, dalla posizione in cui sono messi nella trattazione acquistano senso. Sant'Agostino conosceva bene la Scrittura per una assidua frequentazione e conseguen-

²³ Questo aspetto di Agostino è stato studiato; tra gli studi recenti che richiamano quelli precedenti, cf. B. PRETE, "I principi esegetici di sant'Agostino", *Sapientia* 8 (1955) 552-594; P. GRECH, "I principi ermeneutici di sant'Agostino: una valutazione", *Lateranum* 48 (1982) 209-223; A. TRAPÈ, "S. Agostino esegeta: teoria e prassi", *Lateranum* 48 (1982) 224-237.

te familiarità con il testo sacro, e dotato di eccellente memoria, mentre andava svolgendo un passo, richiamava per afflusso spontaneo nella sua mente i passi utili a spiegarlo. Egli non commenta senza segnalare gli accostamenti di altri detti biblici. L'originalità di Agostino, più che in nuove concezioni, si manifesta nel vigore della sintesi di quanto gli è pervenuto dai commentatori che lo hanno preceduto; la sua esegesi come abbiamo detto procede dalla Tradizione e a sua volta diviene arricchimento della Tradizione, che nell'Occidente dipende in grande parte da lui²⁴.

Un'altra caratteristica dell'interpretazione agostiniana della Scrittura è la sua indole teologica; si tratta infatti di una esegesi che, se fonda la dottrina, a sua volta si colloca dentro la dottrina, la quale costituisce l'intento primo e principale del vescovo e ha per lui valore sommo. Ciò è apparso chiaramente dall'analisi dei commenti dei testi sullo Spirito Santo in rapporto alla fede in Cristo venuto nella carne: tutto è spiegato in funzione della verità teologica, della confutazione delle eresie e della costruzione del dogma cattolico. A proposito di questo rapporto dialettico tra esegesi biblica e teologia in Agostino si può osservare come ciascuna delle due discipline influisce sull'altra producendo una unità organica con grande chiarezza e profondità di penetrazione del mistero cristiano. Agostino accosta il testo biblico e ne intraprende l'esegesi con una sua personale ricchezza teologica ereditata dalla Tradizione e reciprocamente intraprende lo studio teologico cercandone i dati nella parola di Dio; i due movimenti si incontrano, si arricchiscono a vicenda e sfociano nel risultato di intelligenza di fede del testo. Ora nell'intreccio dialettico di questo reciproco influsso, il peso fondante e decisivo tocca alla Scrittura e alla interpretazione dei suoi contenuti. Il movimento ascende a spirale: comincia con la rivelazione del mistero che viene dalla sacra Scrittura; tale rivelazione entrando nell'intelligenza del ricercatore, la mette in azione e la stimola; l'intelligenza, già informata dalla fede, va alla Scrittura per ottenere luce; il processo è tale per cui l'animazione della sacra Scrittura nella teologia è continua, profonda, sostanziale. In tale modo di procedere, la Scrittura non è al servizio della dottrina, quasi un commento alla verità di fede già stabilita; al contrario la teologia, la dottrina, la esposizione sistematica e speculativa della verità di fede è un commento alla Scrittura²⁵.

²⁴ Cf. J. N. D. KELLY, *Il pensiero cristiano delle origini*, Bologna 1972, 332-341.

²⁵ Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, "Argument d'Écriture et Théologie biblique dans l'enseignement théologique", *NRT* 81 (1959) 337-354; P. GRELOT, "Exégèse, Théologie et Pastorale" *NRT* 88 (1966) 11. 137-143.

Ne risulta così una «teologia biblica» che, scaturita dalla fede nella divina rivelazione, diventa la base e il fondamento per la dottrina speculativa; la teologia infatti è l'intelligenza di fede del dato rivelato²⁶. Agostino è stato un maestro che nella chiesa ha dato un contributo decisivo e imprescindibile all'intelligenza della rivelazione nel progresso e nello sviluppo della formulazione della dottrina cattolica.

Le caratteristiche fin qui elencate riguardano gli aspetti positivi dell'ermeneutica agostiniana²⁷. Nel confronto con l'esegesi del nostro tempo occorre tenere presente che Agostino generalmente non parte dal testo biblico originale per spiegarlo, ma lavora normalmente sulla Bibbia latina. E volendo operare un confronto tra i due modi di procedere, quello antico e quello del nostro tempo, nella interpretazione della Bibbia, occorre mantenere una certa distanza sia dall'ermeneutica di Agostino che da quella degli autori contemporanei, poiché ambedue presentano vantaggi e svantaggi. Lasciamo ora da parte la differenza generale, consistente nel fatto che gli studiosi del nostro tempo sono favoriti da quanto viene messo a loro disposizione dalle scienze storiche, filologiche critiche, dalle analisi linguistiche e dalle nuove acquisizioni in tutti i campi del sapere umanistico, di cui gli antichi non disponevano, e che costituisce certamente un vantaggio della ermeneutica biblica contemporanea rispetto a quella antica, e non entriamo neppure nel problema delicato che nella valutazione dell'esegesi biblica è posto dalla differente vicinanza alle fonti, che costituisce un vantaggio della interpretazione antica rispetto a quella moderna; osserviamo altri aspetti. Notiamo anzitutto la differenza generale di interessi. Come già si è detto e come è apparso dall'analisi, l'intento di Agostino è prevalentemente dottrinale e pastorale, la sua esposizione dei testi non trascurava perciò di occuparsi delle

²⁶ Su questo rapporto tra esegesi e dogma possiamo applicare all'opera del nostro Autore ciò che leggiamo in un esegeta moderno riguardo a tale argomento: «È il caso di ricordare che la dottrina della chiesa non può limitarsi ad essere una teologia del nuovo Testamento, e nemmeno un ingrandimento di questa, realizzato con una specie di pantografo. Rammenteremo pure che non si deve pensare al "progresso dogmatico", fenomeno che la chiesa pone sotto l'influsso diretto dello Spirito Santo, come alla marcia serrata di un esercito; piuttosto esso viene realizzandosi come quando in una arena si svolge una corsa durante la quale gli atleti si distanziano; pur rimanendo tutti sulla pista le loro posizioni reciproche vanno cambiando, finché si delineano chiaramente le posizioni finali, espressioni dei genuini rapporti di potenza» (O. KUSS, *Lo Spirito*, in: IDEM, *La Lettera ai Romani 7-8*, Brescia, 1969, p. 158).

²⁷ Su altre caratteristiche, che possono essere qualificate come negative della esegesi biblica di Agostino, rimandiamo allo studio di B. DE MARGERIE, *Introduction à l'histoire de l'exégèse. III. Saint Augustin*, Paris, 1983, p. 170-171.

eresie circolanti, o che stavano sullo sfondo come sempre pericolose²⁸, egli tendeva a dare una visione sistematica e riflessa dei dati rivelati e della loro organizzazione unitaria per la comprensione e l'approfondimento della conoscenza di fede del mistero. L'esegesi contemporanea si svolge in un contesto di autonomia scientifica di ricerca, senza nutrire preoccupazioni di ordine teologico, dottrinale dogmatico.

Come conseguenza di questi differenti intenti, l'esegesi di Agostino dei testi pneumatologici riguarda anche l'ontologia, mentre l'esegesi contemporanea ricerca l'economia. Il vescovo cerca di cogliere l'essere dello Spirito Santo in sé, la sua origine, la sua natura, la sua posizione all'interno della vita trinitaria, giungendo, attraverso la riflessione a qualificarlo come «carità», cerca di vedere i suoi rapporti personali con il Padre e con il Figlio nella distinzione e nella unione rispetto ad essi, sullo sfondo della luce del mistero; l'esegesi contemporanea invece dalla missione non risale alla origine metastorica e alla posizione dello Spirito all'interno della vita trinitaria ritenendo che il dato biblico non ne offre il fondamento²⁹.

In accordo con l'esegesi del nostro tempo è presente anche in Agostino una grande sensibilità sull'opera di salvezza che i testi rivelano come compiuta dallo Spirito Santo. L'aspetto della economia contenuta nella divina rivelazione viene pienamente valorizzata dall'esegesi dell'interprete, che contribuisce alla costruzione di una teologia biblica dello Spirito Santo realmente elargito a coloro che credono in Cristo. Per quanto riguarda il commento della prima epistola di Giovanni basta vedere l'insistenza e l'intensità con cui l'esegeta espone la intima connessione tra lo Spirito Santo e la carità fraterna, e la abbondanza con cui descrive l'attuarsi della carità³⁰. L'interpreta-

²⁸ Cf. M. -F. BERROUARD, *Ce qu'Augustin connaît de l'Arianisme au temps des 35 sermons*, note 7, in: BA 73 A, 467-471; IDEM, *La réfutation simultanée du Sabelianisme et de l'Arianisme par Io.*, 10,30, note 9 in: BA 73 A, 471-472.

²⁹ Riguardo a questa differenza tra la mentalità di Agostino e quella degli interpreti moderni rispetto ai testi biblici ci sembra opportuna l'acuta e arguta osservazione di uno studioso che degli autori di oggi scrive: «Noi vediamo gli esegeti, come i cherubini davanti all'arca, montare la guardia davanti alla Scrittura per proteggerla contro le intrusioni dell'ontologia. È una guardia perfettamente vana e che arriva troppo tardi. L'ontologia è già dentro al santuario, senza profanarlo» (L. MALEVEZ, "Nouveau Testament et théologie fonctionnelle", *Rec Sc Rel* 48 1960, p. 287). Sullo stesso argomento un esegeta dice: «Perché impigliarsi in questa famosa distinzione tra "essere" e "agire", tra teologia metafisica e teologia funzionale? Una tale distinzione viene da una mentalità estranea alla tradizione biblica e a San Giovanni. Per lui i due aspetti sono attinti unitamente e sono colti insieme» (J. Giblet, "La Trinité selon l'évangile de Jean", *Lumière et Vie* 29 (1956), p. 113).

³⁰ Abbiamo accennato sopra alla critica, che è stata rivolta ad Agostino, di avere compiuto la grande rinuncia, per la sua costruzione speculativa del dogma

zione che il Dottore della chiesa offre della rivelazione sullo Spirito è sempre valida e utile sia nella analisi dei testi che nel suo valore di sintesi. La positività del suo contributo risulta ancora più notevole se si tiene presente che l'esegesi dell'antico teologo e vescovo è per identità, nell'opera dei dieci «tractatus» sulla prima epistola giovannea, l'esercizio di una predicazione, cioè di una spiegazione del testo biblico al popolo riunito in assemblea liturgica, esempio insigne di come la profonda penetrazione intellettuale e spirituale della parola di Dio possa essere simultaneamente attualizzata nella comunione dell'esegeta, maestro e pastore con il popolo credente che è profetico regale e sacerdotale.

Dopo avere studiato la teoria e la pratica ermeneutica agostiniana, A. Trapè scrive: «L'esemplificazione di Agostino esegeta sarebbe incompleta, anzi mancherebbe del pezzo più forte se non si accennasse alla teologia biblica, nella quale il grande maestro è veramente eminente. Non solo ne ha ricordato i principi (...), ma li ha anche applicati, offrendo egli stesso un panorama amplissimo di dottrina biblica. Ne ricorderò i temi: la teologia trinitaria e cristologica nei primi quattro libri del "De Trinitate", dove espone anche le regole per interpretare rettamente la Scrittura; la teologia della redenzione e del peccato originale, la teologia della giustificazione (...). In tutti questi casi, che sono soltanto esemplificativi, egli vuole esporre l'insegnamento di tutta la Scrittura, letta nella chiesa e attraverso la chiesa, cioè con lo sguardo fisso alla regula fidei (...). Qualunque cosa si possa pensare di S. Agostino esegeta, egli resta un grande maestro non solo della teologia biblica, ma anche della venerazione profonda e dello studio assiduo delle Scritture che non si conoscono mai abbastanza»³¹.

trinitario, alla valorizzazione salvifica del mistero: «Agostino pagò la preferenza per la sua spiegazione teologica a prezzo di una grande rinuncia, cioè la rinuncia alla riflessione e alla valorizzazione "economica" del mistero trinitario» (L. SCHEFFCZYK, *Dichiarazioni del magistero e storia del dogma della Trinità*, in: *Mysterium Salutis*, II, 1, Brescia, 1969, p. 259). L'analisi dei testi sull'attività dello Spirito Santo nei fedeli e sulle sue operazioni in loro può bastare a confutare tale accusa entro i limiti di questo nostro lavoro.

³¹ A. TRAPÈ, "S. Agostino esegeta: teoria e prassi", *Lateranum* n. 48 (1982), p. 236-237.