

## L'AGAPE NELLA PRIMA LETTERA DI GIOVANNI

### 1. L'AGAPE COME SINTESI DI ORTODOSSIA E ORTOPRASSI

Un luogo certamente privilegiato, e per più aspetti fondamentale, per penetrare la novità e il significato teologico ed esistenziale del messaggio neotestamentario sull'*agape*, è senza dubbio rappresentato dalla prima lettera dell'apostolo Giovanni. E questo per tutta una serie di motivi che si renderanno pienamente evidenti lungo il corso della trattazione, ma che val la pena almeno accennare sin d'ora.

Innanzitutto, il fatto che, dal punto di vista cronologico, questo breve scritto debba probabilmente essere collocato nell'ultima decade del primo secolo d.C. (95-100 circa), fa' ritenere che ci troviamo di fronte a una delle ultime composizioni del Nuovo Testamento: di qui la sua importanza, data la maturità della riflessione teologica e dell'esperienza ecclesiale che riflette e promuove allo stesso tempo.

In secondo luogo, quando parla dell'*agape*, la 1 Gv collega strettamente la dimensione cristologico-trinitaria – non bisogna dimenticare che è l'unico testo del Nuovo Testamento in cui troviamo la centrale affermazione di fede secondo cui “Dio è *Agape*” (4, 8.16) – con quella antropologica ed ecclesiologica. In questo modo, l'Autore della lettera sottolinea non solo l'aspetto etico-esistenziale dell'*agape*, ma anche quello dogmatico, come espressione della grazia e della verità ultima dell'evento cristologico.

Infine, nell'affrontare la concezione dell'*agape* che ci è offerta dal Nuovo Testamento scelgo di muovere di proposito dalla 1 Gv per proporne una lettura non riduttiva, nella linea seguita,

ad esempio, da A. Nygren<sup>1</sup>. Come noto, la dottrina giovannea dell'*agape* è stata, ed è tuttora oggetto di almeno due fondamentali critiche<sup>2</sup>. Da un lato, si rimprovera alla tradizione giovannea di sottolineare unilateralmente l'importanza dell'*agape* come comandamento interno alla comunità ecclesiale, contravvenendo alla tensione universalistica che caratterizza il *kerigma* di Gesù e correndo il pericolo di rinchiudere i cristiani nel cerchio ristretto di una setta. Dall'altro, in dialettica col messaggio paolino che vede l'*agape* di Dio espressa nel mistero della croce di Cristo, di contaminare la purezza di questa visione con quella di ascendenza greco-ellenistica dell'amore come *philía* (= amicizia). A me sembra, invece, che la prospettiva giovannea, innestandosi in maniera originale sulle acquisizioni paoline, metta in luce con coerenza la profondità e le implicazioni ultime – trinitarie ed ecclesiologiche – del *kerigma* di Gesù Cristo. In sintesi, la 1 Gv ci presenta, infatti, l'*agape* come categoria riassuntiva e come chiave ermeneutica unitaria dell'evento cristologico quale avvenimento escatologico del divino disegno di salvezza nella storia.

Con tutta probabilità<sup>3</sup>, la 1 Gv è una lettera circolare indirizzata alle Chiese dell'Asia Minore e precisamente della regione efesi-

<sup>1</sup> Cf. la tr. it. curata da N. Gay, il Mulino, Bologna 1971, con la documentata intr. di F. Bolgiani.

<sup>2</sup> Cf. in proposito, le linee problematiche e di risposta proposte da S. Lé-gasse, *Et qui est mon prochain? Étude sur l'agape dans le Nouveau Testament*, Cerf, Paris 1989; tr. it., Ed. Dehoniane, Roma 1989.

<sup>3</sup> Quale bibliografia generale sulla 1 Gv ricordo soltanto alcuni testi di cui ho fatto maggiormente uso in quest'analisi: a) a livello esegetico, C. Spicq, *Agape dans le NT. Analyse des Textes*, vol. III, Paris, Gabalda 1959; R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe*, in "Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament", XIII/3, Freiburg-Basel-Wien 1963; R. Bultmann, *Die drei Johannesbriefe*, Vandenhoeck e Ruprechti, Göttingen 1967; tr. it., Brescia, Paideia 1977; H. Schlier, *Die Bruderliebe nach dem Evangelium und den Briefen des Johannes*, in *Das Ende der Zeit*, Herder, Freiburg i.B.-Basel-Wien 1971; tr. it., *La fine del tempo*, Paideia, Brescia 1974, p. 141-154; A. Feuillet, *Le mystère de l'amour divin dans la théologie johannique*, Paris, Gabalda, 1972; I. De La Potterie, *Adnotationes in exegesim primae epistulae S. Joannis*, Pontificio Istituto Biblico, Roma 1978; b) a livello della tradizione teologica, Sant'Agostino, *In Epist. S. Joannis ad Parthos tractatus decem*: PL 35, 1977-2062; tr. it., *Commento all'Epistola ai Parti di S. Giovanni*, Opere di Santi'Agostino, XXIV/2, Città Nuova, Roma 1968, p. 1627-1855; c) a livello di una lettura teologica in confronto con la modernità, E. Jün-

na. L'Autore, che secondo la tradizione è l'apostolo Giovanni, potrebbe anche essere un suo discepolo immediato. La lettera viene indirizzata alle comunità di questa regione in un momento di particolare crisi dogmatica e morale allo stesso tempo, per l'insorgere delle più antiche tendenze gnostiche che poi, soprattutto nel II sec. d.C., rappresenteranno una grave minaccia per l'ortodossia e l'ortoprassi cristiana. In questo contesto, il suo scopo viene espresso chiaramente nel *Prologo*, e ripreso con altrettanta chiarezza nell'*Epilogo*.

Il primo sottolinea che intento dell'Autore e della sua testimonianza è quello di garantire la comunione dei cristiani, cui la lettera è indirizzata, con "il Verbo della vita", che si è fatto visibile e che è la Via, l'unica autentica, alla comunione con Dio e tra i fratelli. L'*Epilogo*, in particolare al versetto 5, 20, riafferma con forza lo stesso concetto: «Sappiamo che il Figlio di Dio è venuto e ci ha dato l'intelligenza (*diánoia*) per conoscere il vero Dio. E noi siamo nel vero Dio e nel Figlio suo Gesù Cristo: egli è il vero Dio e la vita eterna».

Potremmo dunque dire che, di fronte alla crisi gnostica di questo momento ancora germinale della vita della Chiesa, l'Autore della 1 *Gv* intende esplicitare *il criterio cristologico dell'ortodossia della fede cristiana, e, allo stesso tempo, il criterio cristologico dell'ortoprassi ecclesiale*<sup>4</sup>. E tale duplice/unitario criterio cristologico è rinvenuto ed esplicitato attraverso la categoria sintetica dell'*agape*: questa è la novità della lettera e la sua importanza, del resto in profonda continuità con ciò che già aveva espresso san Paolo nel suo epistolario<sup>5</sup>. L'*agape*, dunque, esprime allo stesso

gel, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen 1977; tr. it., Brescia, Queriniana 1982. Per un aggiornamento bibliografico, Panimolle S.A., *L'amore nelle lettere di Giovanni*, in "Dizionario di spiritualità biblico-patristica", 3. *Amore, carità, misericordia*, Borla, Roma 1993, p. 187-192; 195-198.

<sup>4</sup> Sull'esatto significato teologico del termine "ortoprassi" si veda, ad es., E. Cambón, *L'ortoprassi. Documentazione e prospettive*, Città Nuova, Roma 1974. Sulle implicazioni teologiche del rapporto tra ortodossia e ortoprassi si cf. quanto diremo nel cap. 6, con relativa bibliografia.

<sup>5</sup> Commentando la lettera, Agostino potrà perciò dire: «Solo l'amore distingue i figli di Dio dai figli del diavolo (*dilectio sola discernit inter filios Dei et filios diaboli*). Se tutti si segnassero con la croce, se rispondessero Amen e cantassero tutti l'Alleluia; se tutti ricevessero il battesimo ed entrassero nelle chiese, se

tempo l'unità dell'evento cristologico come evento di rivelazione e di salvezza da parte di Dio per l'uomo [incarnazione / battesimo – ministero messianico / croce – risurrezione – effusione dello Spirito], e l'unità della fede, dell'*ethos*, della prassi e anche della mistica cristiana, che si verificano e si autenticano vicendevolmente.

Sulle tracce di queste brevi note introduttive svilupperemo l'analisi della 1 *Gv* non in generale ma precisamente focalizzando il tema dell'*agape*, attraverso due movimenti complementari: individuando in essa, in un primo tempo, la categoria sintetica per annunciare l'evento cristologico come autocomunicazione della vita di Dio Padre nello Spirito agli uomini; e, in un secondo tempo, la categoria sintetica per esprimere la risposta di fede e la caratteristica fondamentale e unitaria dell'*ethos* e della prassi cristiani.

Resta ancora da dire, a livello introduttivo, che la 1 *Gv* rappresenta non soltanto un coronamento della riflessione neo-testamentaria, ma originalmente ripropone, attraverso la tipica dialetica di continuità/discontinuità, alcuni temi centrali dell'Antico Testamento proprio a proposito dell'autocomunicazione di JHWH come Dio della misericordia, e della risposta dell'uomo al patto d'Alleanza che Egli allaccia con il suo popolo attraverso la prassi di giustizia e di amore verso i fratelli. Tutto ciò è evidente sin dalle prime battute della lettera, ogni volta in cui si afferma, ad esempio, che il “conoscere Dio”, che nella terminologia della lettera è equivalente ad avere comunione – *koinonia* – con Lui, s'attua attraverso l'osservanza dei suoi comandamenti (cf., ad es., 2, 3; 3, 16.19; 4, 2.6.13.16; 5, 2), con la ripresa di un tema caro alla tradizione profetica, in particolare a *Osea* e *Geremia*.

La novità cristologica viene in evidenza là dove si afferma che l'osservanza dei comandamenti è riassunta nell'osservanza di

facessero costruire i muri delle basiliche, resta il fatto che soltanto la carità fa distinguere i figli di Dio dai figli del diavolo (...). È questo il grande criterio di discernimento (*magnum indicium, magna discretio*). Se tu avessi tutto, ma ti mancasse quest'unica cosa, a nulla ti gioverebbe ciò che hai; se non hai le altre cose, ma possiedi questa, tu hai adempiuto la legge. *Chi infatti ama il prossimo – dice l'Apostolo –, ha adempiuto la Legge; e, il compimento della Legge è la carità* (Rom 13,8.10)» (5, 7).

un comandamento che è *il comandamento antico* (cf. 2, 7) udito sin dal principio (cf. 3, 11), che è perciò, allo stesso tempo, *il comandamento nuovo* (cf. 2, 8). Quest'unità/unicità del comandamento ricevuto dal Cristo, fa riecheggiare la nota affermazione di Gesù riportata dai sinottici, secondo la quale la legge e i profeti sono riassunti nel comandamento di amare Dio con tutto il cuore, con tutta l'anima e con tutte le forze, e nel comandamento, a questo simile, di amare il prossimo come se stesso (cf. *Mc* 12, 28-34 e par.). Dunque, il comandamento che occorre osservare per conoscere Dio, per avere comunione con Lui, è il vivere l'insegnamento del Cristo (la *didakè* di cui parlano i sinottici) riassunto nel dopplice comandamento dell'amore; ma anche, allo stesso tempo, è l'accogliere come *kerigma* di salvezza da parte del Padre la vita stessa di *agape* del Cristo, portata sino al suo culmine pasquale, così come ci è trasmessa nello Spirito: per attuarla secondo il disegno di Dio, vivendola nella fede in Lui come Salvatore. In questo contesto, la lettera usa come sinonime tre espressioni che tendono a tradurre il significato centrale del comandamento cristologico: amare il fratello (cf. 2, 10); amarsi gli uni gli altri (cf. 3, 11); praticare la giustizia (cf. 3, 7), espressioni equivalenti che vengono riassunte dal verbo *agapáo* usato in modo assoluto, e cioè senza un oggetto che lo specifichi.

## 2. L'AGAPE COME AUTOCOMUNICAZIONE DI DIO PADRE IN CRISTO PER MEZZO DELLO SPIRITO

Senza seguire lo sviluppo della lettera così come ci è proposto dall'Autore, cerchiamo di riassumere il significato fondamentale di questo primo movimento, andando subito ad alcuni versetti centrali e particolarmente pregnanti.

### a) Dimensione cristologica

Iniziamo dal versetto 3, 16: «Da questo abbiamo conosciuto l'*agape*: Egli ha dato la sua vita per noi; quindi anche noi dobbiamo dare la vita per i fratelli».

In questa densa affermazione, che riveste un'importanza centrale per la comprensione del nostro tema, l'*agape* viene esplicitata nel suo contenuto schiettamente cristologico; a sua volta, l'evento del Cristo, che esprime l'*agape* del Padre, viene interpretato nel suo significato ultimo – alla luce della sua *akmè* pasquale – come dono della vita, espresso nella passione e morte per noi del Figlio di Dio fatto uomo.

Degno di nota è il perfetto *étheken*, che sottolinea allo stesso tempo la storicità dell'evento del Cristo che ha dato la sua vita per noi, e la ripercussione degli effetti di questo dono sul presente.

L'espressione “per noi” richiama in modo implicito uno dei temi fondamentali della lettera: l'amore cristiano per i fratelli nasce dall'amore con cui noi per primi siamo stati amati da Dio. L'affermazione “che ha dato la sua vita” fa riferimento all'interpretazione, almeno indiretta, che Gesù stesso ha dato del suo morire (cf., ad es., *Mt* 20, 28; *Mc* 10, 45), parlando di un “dare la vita”, che sottolinea la libertà e la volontarietà dell'atto del Cristo (cf. anche *Gv* 10, 11.15.17.18; 13, 37-38).

Commentando questo passo, Spicq sottolinea infatti che «qui San Giovanni si riferisce agli *ipsissima verba* del Signore che ha presentato la sua morte come una manifestazione del suo amore, e l'essenziale della fede vivente dei discepoli sarà sempre quella di associare il calvario e la carità (cf. 2 *Cor* 5, 14; *Gal* 2, 20; *Ef* 5, 25). (...) La croce è un fatto storico che rivela ai credenti un mistero, è un'epifania dell'*agape*»<sup>6</sup>.

### b) Dimensione teologico-trinitaria

#### b.1) L'*agape* atto del Padre

Un altro passo centrale è quello di 4, 9-10: «In questo si è manifestata l'*agape* di Dio per noi: Dio ha mandato il suo unigenito Figlio nel mondo, perchè noi avessimo la vita per mezzo di lui.»

<sup>6</sup> C. Spicq, *Agape dans le NT*, cit., vol. III, p. 260-261.

Qui, innanzitutto, l'*agape* è riferita al Padre e all'invio che egli fa nel mondo del Figlio suo. È il Padre – *o Theós* secondo la terminologia del Nuovo Testamento – che vuol comunicare Se stesso agli uomini tramite il Figlio. Questa connotazione teologico-teocentrica dell'*agape* è specificata in 4, 10, là dove si afferma il valore redentivo della missione del Figlio: «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».

Spicq nota che «ciò in cui la carità di Dio si rivela è, in fin dei conti, il fatto che egli sacrifica l'essere che a lui è più caro»<sup>7</sup>. La costatazione che l'invio-sacrificio del Figlio colpisce il Padre in ciò che gli sta più a cuore, è rafforzata dal sostantivo *mono-ghenés*, l'Unigenito, tipicamente giovanneo, che mostra il rapporto unico e singolare del Padre con il Figlio suo, Gesù Cristo.

Importante è anche l'uso che qui vien fatto del verbo *phaneró* per sottolineare che l'*agape* è un segno manifesto, una prova indubitabile, oltre che un fatto concreto e in certo modo tangibile (cf. anche 1,1ss). Il verbo *phaneró* evidenzia così, allo stesso tempo, la caratteristica della “pubblicità” e della “trasparenza” dell'*agape*: nel senso che essa manifesta pubblicamente – non dunque in segreto o esotericamente – il volto di Dio, rendendo trasparente nel volto di Cristo il volto del Padre («chi ha visto me ha visto il Padre» [Gv 14, 9]), e a propria volta, nella prassi d'amore degli uomini, il volto del Cristo («da questo tutti sapranno che siete miei discepoli...» [Gv 13, 35]).

Implicita in questo passo è la dimensione di definitività escatologica dell'autocomunicazione che Dio fa' di Se stesso nell'Unigenito. Il dono del Figlio, come manifestazione dell'*agape* del Padre, è l'atto culminante della “manifestazione di Dio”: non ce ne può essere un'altra più piena, proprio perchè Gesù è l'Unigenito.

Dai versetti 4, 9 e 4, 10 risulta dunque in pieno il carattere teocentrico dell'*agape*: «in questo sta l'amore, non siamo stati noi ad amare Dio, ma è lui che ha amato noi». Commentando questo passo Spicq sottolinea che «occorre prendere l'espressione 'in

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 19.

questo sta l'amore' nel senso più tecnico e più preciso. San Giovanni non definisce ciò che è l'amore, né l'ideale dell'amore, ma questa realtà che non appartiene che a Dio e a coloro ai quali egli ne fa dono: la carità. (...) Non c'è che Dio che ha il potere di amare in quel modo, con questa *pienezza*, con questa infinitezza, con questa potenza di dono, indipendentemente dall'amabilità del suo oggetto. Pur contemplando l'incarnazione e la morte dell'Unigenito, il credente ha il sentimento di non poter comprendere (*Ef 3, 19*); Egli è davanti al più profondo dei misteri»<sup>8</sup>.

La stessa sottolineatura dell'indipendenza dell'amore di Dio dall'amabilità del suo oggetto è fatta in modo icastico da Lutero, riecheggiando in fondo sant'Agostino, nel suo commento alla *1 Gv*<sup>9</sup>: «L'amore dell'uomo si fa a partire da ciò che è amabile; l'amore di Dio non trova ma crea ciò che è amabile; così infatti i peccatori sono belli perché sono amati, non già sono amati perché sono belli. E questo è l'amore della croce, nato dalla croce, che si pone non là dove trova un bene da amare, ma dove può dare un bene a chi è cattivo e povero»<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 281.

<sup>9</sup> Scrive Agostino: «*Anima vero nostra, fratres mei, foeda est per iniquitatem: amando Deum pulchra efficitur. Qualis amor est qui reddit pulchrum amantem? Deus autem semper pulcher est, numquam deformis, nunquam commutabilis. Amavit nos prior qui semper est pulcher; et quales amavit, nisi foedos et deformes? Non ideo tamen ut foedos dimitteret; sed ut mutaret, et ex deformibus pulchros faceret. Quomodo erimus pulchri? amando eum qui semper est pulcher. Quantum in te crescit amor, tantum crescit pulchritudo; quia ipsa caritas est animae pulchritudo. Non diligamus, quia ipse prior dilexit nos. Audi apostolum Paulum: Ostendit autem Deus dilectionem suam in nobis, quoniam cum adhuc peccatores essemus, Christus pro nobis mortuus est, iustus pro iniustis, pulcher pro foedis» («La nostra anima, o fratelli, è brutta per colpa del peccato: essa diviene bella amando Dio. Quale amore rende bella l'anima che ama? Dio sempre è bellezza, mai c'è in lui deformità o mutamento. Per primo ci ha amati lui che sempre è bello, e ci ha amati quando eravamo brutti e deformi. Non ci ha amati per congedarci brutti quali eravamo, ma per mutarci e renderci belli da brutti quali eravamo. In che modo saremo belli? Amando lui, che è sempre bello. Quanto cresce in te l'amore, tanto cresce la bellezza; la carità è appunto la bellezza dell'anima. Noi, dunque, amiамо, perché lui per primo ci ha amati. Ascolta l'apostolo Paolo: Dio ha dimostrato il suo amore per noi, perché quando ancora eravamo peccatori, Cristo è morto per noi, lui giusto per noi ingiusti, lui bello per noi brutti») (9, 9).*

<sup>10</sup> «*Amor hominis fit a suo diligibile*», «*amor Dei non invenit sed creat suum diligibile*»; «*ideo enim peccatores sunt pulchri, quia diliguntur, non ideo dili-*

Importante anche la riaffermazione dell'infinitezza e della misteriosità dell'*agape* di Dio, che permane tale proprio nel momento in cui si manifesta. Infatti, l'epifania più alta dell'amore di Dio nell'invio-sacrificio del Figlio riafferma l'insondabile infinitezza di Dio, che è capace non solo di un amore che supera le capacità umane, ma soprattutto di "rivoluzionare" la nozione stessa che l'uomo ha della divinità e dell'onnipotenza di Dio: Dio Padre che, nel Figlio, offre Se stesso alla morte. Dunque, la manifestazione dell'amore di Dio, lungi dall'esaurire il mistero di Dio, manifestandolo lo reduplica!

### b.2) Dio è *Agape*

Su questa base esaminiamo i versetti 4, 8.16: «Chi non ama non ha conosciuto Dio, perché Dio è amore. (...) Noi abbiamo riconosciuto e creduto all'amore che Dio ha per noi. Dio è amore; chi sta nell'amore dimora in Dio e Dio dimora in lui».

Questi due versetti contengono l'affermazione centrale e sintetica che rappresenta uno dei vertici della contemplazione e della riflessione neotestamentaria sull'evento cristologico e salvifico nel suo insieme: *Dio è Agape*. Questa notissima "definizione"<sup>11</sup> di Dio dev'essere collocata e compresa in rapporto profondo e strutturale con l'evento cristologico e con ciò che esso ci manifesta del Padre. In questo senso, l'*agape* di cui si parla in questa definizione è il

*guntur, quia sunt pulchri (...). Et iste est amor crucis ex cruce natus, qui illuc sese transfert, non ubi invenit bonum quo fruatur, sed ubi bonum conferat malo et egeno»* (Heidelberg Disputation [1518], WA 1, 365, p. 1-5).

<sup>11</sup> Strettamente connessa a questa è l'altra "definizione" presente nella 1 Gv: "Dio è Luce" (1, 5), che riporta a Dio come sorgente il suo agire salvifico che si manifesta nella persona di Gesù quale "Luce del mondo" (cf. Gv 8, 12; 9, 5; 12, 46). Questo concetto, d'altra parte, è strettamente connesso con quello di "gloria" (*dóxa, claritas*) che è centrale nel quarto vangelo. Si può dire, in sintesi estrema, che c'è uno strettissimo rapporto tra il manifestarsi di Dio come *Agape* e come Luce, in Cristo: "Dio è Luce; manifestazione dell'amore, Dio è Amore; carità splendente manifesta" (I. De La Potterie, *op. cit.*, p. 4). Importante è anche la precisazione che Giovanni fa seguire: "e in Lui non vi sono tenebre". Essa vuol sottolineare non solo che – dal punto di vista "etico" – non v'è in Dio niente che sia "male", ma anche – dal punto di vista ontologico – che in Lui, nella sua rivelazione in Cristo, niente resta nascosto: l'*Agape* è la manifestazione assoluta di ciò che Dio è, senza però che ciò significhi – come già abbiamo notato – esaurire il mistero ineffabile di Lui.

Nome dell'*agire-di-Dio* nella storia della salvezza. Ma, proprio perché l'*agire-di-Dio* nella storia della salvezza non è che la manifestazione del suo Essere intimo, *agape* è anche il Nome di chi è Dio in Se stesso. In proposito, vale un'ermeneutica analoga a quella che occorre sviluppare per il Nome di Dio, JHWH, rivelato nell'Antico Testamento. Anche qui c'è la dinamica della presenza salvifica di Dio nella storia (*hesed-berit*) fondata nella permanenza-stabilità-fedeltà a Se stesso di Dio: per cui Dio manifesta nella storia ciò che Egli più profondamente è in Se stesso.

È opportuno approfondire il contenuto di questa centrale affermazione giovannea, contestualizzandola nell'interpretazione che ne è stata data nel corso della storia, soprattutto nel tempo moderno. Nel suo commento alla prima lettera di Giovanni, Rudolf Bultmann ha sottolineato che «la proposizione è irreversibile e non può essere trasformata in 'agape *Theós estin*'. Tale equivalenza presupporrebbe infatti un'*agape* come possibilità umana generale, da cui derivare un sapere sulla natura di Dio»<sup>12</sup>. La stessa affermazione la fa Karl Barth nella sua *Kirchliche Dogmatik*: «se diciamo con 1 Gv 4 'Dio è amore', il capovolgimento, l'amore è Dio, ci è vietato e proibito finché non è accertato e chiarito a partire dall'essere di Dio, e dunque dall'atto di Dio, che cos'è l'amore, che ora a sua volta può e deve essere legittimamente identificato con Dio»<sup>13</sup>.

Queste precisazioni, del resto tipiche della teologia evangelica, hanno una grande importanza soprattutto se messe a confronto con l'interpretazione antropocentrica che dell'identificazione di Dio con l'*agape* è stata data nell'epoca moderna, a partire dall'ermeneutica hegeliana della fede cristiana<sup>14</sup>, soprattutto nella nota opera di L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*. Secondo quest'ultimo occorre superare l'errore teocentrico che sarebbe alla base dell'interpretazione dogmatica della prima lettera di

<sup>12</sup> R. Bultmann, *Le lettere di Gv*, cit., p. 113.

<sup>13</sup> K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, II/1, p. 310.

<sup>14</sup> Sulla centralità e il significato del tema dell'amore (*Liebe*) nel pensiero hegeliano, cf., oltre al nostro *Il negativo e la Trinità. Ipotesi su Hegel*, Città Nuova, Roma 1987, l'articolo *La presenza di Cristo tra i suoi e la dialettica hegeliana dell'intersoggettività*, in «Nuova Umanità», IX (1987), n. 50, p. 11-37.

Giovanni, e che consisterebbe nel riconoscere all'amore il rango di un semplice predicato nella proposizione 'Dio è amore'. Autentica – secondo Feuerbach – è invece l'interpretazione antropocentrica di questa affermazione: «Non dalla divinità di Dio come tale, come soggetto nella proposizione: 'Dio è l'amore', bensì dall'amore, dal predicato, è scaturito il concetto di un Dio che si rinnega; dunque l'amore è una potenza e verità più alta della divinità stessa. *Dio è stato vinto dall'amore.* (...) Chi è dunque il nostro redentore e riconciliatore? Dio o l'amore? l'amore; poiché non Dio come Dio ci ha redento, bensì l'amore superando la distinzione fra personalità divina e umana. Come Dio per amore ha rinunciato a se stesso, così noi pure per amore dobbiamo rinunciare a Dio; infatti se non sacrifichiamo Dio all'amore, sacrifichiamo l'amore a Dio, e, ad onta del predicato dell'amore, in luogo dell'essere misericordioso avremo l'essere spietato del fanatismo religioso»<sup>15</sup>.

È evidentissimo, in quest'interpretazione antropocentrica di Feuerbach, l'influsso hegeliano e lo smarrimento di quel principio di alterità (tra Dio e la creazione), che è proprio della rivelazione biblica di Dio. Da un punto di vista di fede, dobbiamo ribadire l'irreversibilità profonda e assolutamente necessaria della frase 'Dio è amore', così come ce la prospettano Barth e Bultman. Solo questa irreversibilità salvaguarda i due punti fermi della fede cristiana, quelli che l'Antico Testamento definiva la "santità-trascendenza" e la "misericordia-prossimità" di JHWH, e cioè l'essere-Dio di Dio (la Sua alterità e la Sua infinitezza) e il suo rivelarsi nella storia della salvezza in modo culminante in Cristo, assumendo la condizione umana e donando la Sua stessa vita per noi.

Ma, nonostante la patente inaccettabilità dell'ermeneutica feuerbachiana, penso sia importante lasciarsi anche interrogare da essa insieme con E. Jüngel: «la distinzione logica fra soggetto e predicato nella frase Dio è amore, non viene in effetti interpretata di regola dalla teologia nel senso di una differenza ontologica fra Dio e amore, in modo tale che davvero l'amore venga 'respinto

<sup>15</sup> L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, ed. crit., a cura di K. Quenzel, Leipzig 1940; tr. it. di C. Cometti, Feltrinelli, Milano 1982, p. 74.

indietro e abbassato a uno scuro sfondo: Dio'? (...) Feuerbach non ha forse ragione quando teme che ai teologi in ultima analisi sia stata più a cuore la *potentia Dei absoluta* e un *Deus absconditus* che non la verità che Dio è Amore?»<sup>16</sup>.

Nella luce di quest'interrogazione di Jüngel, occorre dunque proseguire ulteriormente il discorso per penetrare il contenuto profondo dell'espressione 'Dio è Amore'. La prima osservazione che è necessario fare è, in questo senso, sottolineare che l'intenzionalità di questa affermazione, nella prospettiva della *1 Gv*, è determinata dal rapporto tra il Padre e il Figlio che liberamente include – che si rivela, dal punto di vista dell'uomo, quello storico-salvifico – il loro rapporto nei confronti del mondo. L'amore del Padre (l'amore che è il Padre) sta innanzitutto nel fatto che egli ha un Figlio Unico, *monogenés*, che è l'Amato, e ciò significa che «Dio è per Sé Amante e Amato in una differenziazione incancellabile (...) Dio Padre e Dio Figlio»<sup>17</sup>. Dunque, in prima istanza, l'espressione 'Dio è Amore' presuppone questa distinzione, o meglio, quest'unità (Dio è e resta Uno e Unico) nella distinzione.

In secondo luogo, la qualità-struttura di questo rapporto come amore si rivela nell'invio del Figlio nel/per il mondo. Scrive Jüngel: «il fatto che Dio, in quanto colui che ama, mandi appunto questo suo Figlio amato nel mondo – e cioè alla morte sicura – il fatto che colui che ama si separi dal suo Figlio amato, che Egli in quanto colui che ama, nell'amato – che come amato gli è più vicino di lui stesso – si esponga alla mancanza di amore, solo questo permette l'affermazione identificante Dio è Amore»<sup>18</sup>. Tutto questo significa che occorre stabilire un circolo ermeneutico fra ciò che è l'amore di Dio in quanto rivelato nella storia della salvezza, e ciò che è l'amore di Dio in quanto Essere di Dio in Se stesso. L'uno fonda, da punti di vista diversi (rispettivamente, dal punto di vista ontologico e da quello storico-salvifico), l'altro; e se, da una parte, la conoscenza dell'uomo raggiunge il mistero di Dio come Amore a partire dall'invio che il Padre fa del Figlio Unige-

<sup>16</sup> E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, cit., p. 411.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 426; cf. Sant'Agostino, *De Trinitate* 8. 10. 14; 6. 5. 7.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 426-427.

nito nella storia, dall'altra parte è il rapporto fra il Padre e il Figlio unigenito che esprime e dà il significato ultimo dell'amore specificamente divino all'invio del Figlio nella storia.

### c) Dimensione pneumatologica

Un ulteriore elemento da tenere presente è il rapporto che occorre stabilire tra la definizione di Dio come *agape*, presente appunto in 1 Gv 4, 8.16, e l'altra definizione contenuta nella tradizione giovannea: "Dio è Spirito" (Gv 4, 24). Jüngel ha cercato di connettere in profondità queste due definizioni teologiche offerte da Giovanni. «Parliamo in termini giovannei di Dio come Spirito quando dobbiamo interpretare la separazione fra amante e amato in modo tale che l'amante e l'amato facciano partecipare altri al loro amore vicendevole. E parliamo ugualmente di Dio come Spirito quando dobbiamo interpretare la separazione che assume su di sé la morte, fra l'amante e l'amato in modo tale che Dio in questa dolorosissima separazione non cessi di essere il Dio Uno e Vivente ma sia proprio così sommamente Dio»<sup>19</sup>. Nella prospettiva teologica giovannea, quindi, dire che Dio è Spirito non significa predicare di Lui una qualità metafisica, ma approfondire l'autorivelazione divina dell'Antico Testamento – secondo la quale Dio è Spirito (*ruah*) in quanto si autocomunica alla creazione e alla storia<sup>20</sup> – alla luce del mistero della croce che rivela e autocomunica il mistero di Dio come *Agape*. È ciò che sottolinea lucidamente anche Barth, approfondendo l'esplicazione storico-salvifica di Dio come Spirito nella prospettiva della sua vita intratrinitaria: «l'equazione di 1 Gv 4, 8.16 'Dio è amore' è una particolarità della testimonianza giovannea. Così come noto anche l'equazione di Gv 4, 24 'Dio è Spirito'

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 427.

<sup>20</sup> «Dio è Spirito – scrive J. Guillet – e ciò vuol dire che Egli è nello stesso tempo onnipotenza e onnidisponibilità, vuol dire che prendendo possesso delle sue creature, le fa esistere in tutta la loro originalità (...) è sfuggire a tutti i ripiegamenti, è essere eternamente e a ogni istante forza nuova e intatta di vita» (*Dio*, in *Dizionario di Teologia biblica*, a cura di X. Léon-Dufour, Marietti, Torino 1971, col. 285).

to'. Questa coincidenza non è casuale, le due equazioni si esplicano a vicenda: nel senso della testimonianza evangelica chi dice Amore dice Spirito, lo Spirito in cui Dio è interamente il Padre del Figlio e interamente il Figlio del Padre e come tale è colui che ama per primo. E chi, nel senso di questa testimonianza, dice Spirito questi dice Amore – l'amore che, nella misura in cui Dio ci ama, ma già prima che lo faccia, è l'amore in cui egli ama come Padre il Figlio e come il Figlio il Padre»<sup>21</sup>.

In sintesi, possiamo dire che lo Spirito designa Dio, il Dio rivelato da Cristo, in quanto Egli, «allacciando il legame dell'amore fra Padre e Figlio» nella storia della salvezza, lo fa «in modo tale che l'uomo, il cosmo, sia incluso in questo rapporto amoroso»<sup>22</sup>, e cioè in modo tale che la separazione, ogni separazione fra l'uomo e Dio sia superata e vinta dall'amore. Questa forza del superamento e della vittoria dell'amore sulla separazione è, appunto, Dio in quanto Spirito. Ma questo evento salvifico rivela che Dio è Spirito in Sé: in quanto «Vita che nasce dalla vita» (Chiara Lubich) e abbraccia infinitamente la Vita – Figlio che nasce dal Padre e al Padre ritorna, in modo che essi sono uno e distinti nell'unica Vita-Spirito. Ciò che, nella storia della salvezza, è superamento libero e amoroso della separazione è, in Dio, unità nella/della distinzione. «Dio in Sé è Amore – sottolinea Spicq –, non come se possedesse una qualità astratta, ma, essendo tutto vitalità, tutto forza, tutta bontà diffusiva, si comunica al Figlio (...), si dóna a suo Figlio al punto di esprimersi adeguatamente in Lui, e il Figlio si unisce a suo Padre in questo Amore sussistente»<sup>23</sup>. Tale mutuo Amore sussistente, in cui Dio si rivela come Spirito, è lo Spirito Santo.

La rivelazione di Dio come *Agape*, nel Cristo che si dona sulla croce, implica dunque la distinzione fra Dio Padre, Dio Figlio e Dio Spirito Santo. In questo senso l'affermazione su Dio *Agape* presuppone – dal punto di vista della teologia della Trinità immanente – ed esprime – dal punto di vista della teologia della

<sup>21</sup> K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, IV/2, p. 860.

<sup>22</sup> E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, cit., p. 428.

<sup>23</sup> C. Spicq, *Agape dans le NT*, cit., vol. III, p. 277.

Trinità economica – l'evento cristologico-pasquale come culmine della rivelazione di Dio Trinità. Ma presuppone anche, allo stesso tempo, l'accoglienza attiva di fede da parte dell'uomo.

#### d) *Dimensione antropologica*

È ciò che la prima lettera di Giovanni richiama in modo pregnante al versetto 12 dello stesso cap. 4: «Nessuno mai ha visto Dio; se ci amiamo gli uni gli altri, Dio rimane in noi e l'amore di lui è perfetto in noi».

Quest'affermazione evidenzia il rapporto intrinseco tra l'autocomunicazione di Dio come *Agape* e l'autocomprendere da parte dell'uomo della propria esistenza come amore determinato e qualificato da quell'amore che è Dio che partecipa la sua vita all'uomo. Un legame così profondo e organico che Jüngel può giungere a dire che «la frase neotestamentaria Dio è amore – 1 Gv 4, 8 – è possibile (...) solo nella misura in cui gli uomini con la loro intera esistenza vengono determinati da questo evento ricevendo lo Spirito dell'amore che è appunto lo Spirito di questo Dio. (...) 'Dio è amore' è dunque una vera frase umana solo quando Dio come amore fra gli uomini è evento: 'se ci amiamo gli uni gli altri, Dio rimane in noi e il suo amore è perfetto in noi' (1 Gv 4, 12)»<sup>24</sup>.

Potremmo dunque concluderne che l'*agape* reciproca tra i credenti è allo stesso tempo la configurazione umana, nel qui e nell'ora della storia della salvezza, dell'evento trinitario dell'amore e il luogo esistenziale ed ermeneutico a partire dal quale i credenti possono accedere alla comprensione del mistero di Dio. Mentre, d'altra parte, è proprio l'amore reciproco ciò che porta a perfezione (come "fine" e come "compimento", nel senso del greco *teleioûn*) il dinamismo dell'*agape* come vita di Dio che sovrabbonda nel cuore degli uomini. Quest'affermazione richiama da vicino anche la presenza dello Spirito Santo come Colui che introduce i credenti, attraverso il loro reciproco amore, nella perfezione dell'amore divino: «da questo si conosce che noi rimaniamo

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 410.

mo in lui ed egli in noi: egli ci ha fatto dono del suo Spirito (1 Gv 4, 13)». Ma, con ciò, ci siamo già introdotti nel secondo “movimento” della prima lettera di Giovanni: quello, appunto, antropologico-ecclesiologico e, di conseguenza, etico-pratico.

### 3. L'AGAPE COME RISPOSTA ECCLESIALE DI FEDE E RADICE DELL'ORIGINALITÀ DELL'ETHOS E DELLA PRASSI CRISTIANI

Al primo movimento discendente, teocentrico, cristologico e pneumatologico dell'*agape* fa riscontro, infatti, lungo tutta l'epistola, il movimento ascendente, antropologico-ecclesiiale, etico-pratico, della risposta dell'uomo. Questo movimento di adesione dell'uomo alla libera manifestazione dell'*agape* del Padre in Cristo è, in radice, quello della fede, espresso attraverso una serie di formule diverse e complementari.

#### a) *La fede in Cristo come credere all'agape*

La prima, e più chiara, di queste formule la ritroviamo in 3, 23: «Questo è il suo comandamento: che crediamo nel nome del Figlio suo Gesù Cristo». La fede è dunque apertura e adesione totale e assoluta alla verità del Padre che si manifesta in Cristo Gesù, il Figlio unigenito, anche se subito collegata a questa risposta troviamo la sottolineatura dell'amore reciproco come sua attuazione pratica. Infatti, lo stesso versetto continua dicendo: «e che ci amiamo gli uni gli altri secondo il precezzo che Dio ci ha dato». In questo modo sono strutturalmente congiunte l'*ortodossia* (la confessione di fede cristologica) e l'*ortoprassi*, riassunta nel comandamento dell'amore reciproco, che afferma, da un lato, la necessità di tradurre operativamente nell'amore per il prossimo la fede in Cristo, e, dall'altro, di esprimere in modo radicale nell'essere una cosa sola in Lui: l'amore reciproco è, infatti, l'espressione dell'essere “uno” in Cristo, riconoscendo così il suo statuto di Figlio unigenito del Padre, nel quale noi tutti – fatti uno – partecipiamo della figliolanza divina. È quanto Giovanni afferma nel Vangelo: «siano uno perché il mondo creda che tu mi hai mandato» (17, 21).

Ed è ciò che S. Agostino ha colto in modo penetrante nel suo commento: «La carità spinse Cristo ad incarnarsi. Dunque chi non ha carità, nega che Cristo è venuto nella carne. (...) Tu non hai la carità, perché per una questione di onore rompi l'unità. (...) Egli venne nella carne per radunare insieme: tu sbragli per disperdere. È dunque lo spirito di Dio quello che dice che Gesù è venuto nella carne e che questa afferma non con la lingua ma coi fatti, che lo dice non col suono delle parole ma con l'amore. (...) È dunque chiaro il criterio di discernimento, o fratelli»<sup>25</sup>. Vi è di conseguenza un'equazione tra: fede cristologica = carità = unità.

Il significato della fede in Cristo è specificato poi in maniera limpida e profonda – costituendo quasi un vertice non solo della prima lettera di Giovanni, ma di tutt'intera la testimonianza neotestamentaria sull'evento Gesù Cristo – al cap. 4, dove si afferma: «E noi stessi abbiamo veduto e attestiamo che il Padre ha mandato il suo Figlio come salvatore del mondo. Chiunque riconosce che Gesù è il Figlio di Dio, Dio dimora in lui ed egli in Dio. Noi abbiamo riconosciuto e creduto all'amore che Dio ha per noi. Dio è amore; chi sta nell'amore dimora in Dio e Dio dimora in lui» (4, 14-16a).

Come ha scritto Spicq, questo versetto «non costituisce soltanto il vertice dottrinale dell'epistola, ma – definendo l'oggetto adeguato della fede cristiana – presenta la religione nuova sotto il suo aspetto più specifico»<sup>26</sup>. In effetti, Giovanni esprime con questa affermazione, nella maniera più lucida e stringata, qual è l'oggetto della fede: quella che – seguendo la precisa terminologia degli Scolastici – si definisce la *fides quae* specificamente cristologica. Lo stesso Spicq nota ancora che «i teologi hanno soprattutto ritenuto le definizioni della fede di *Eb* 11, 1 e 6 27; ma *Gv* 4, 16 precisa di *quale Dio si tratta* – il Dio di Gesù Cristo che è amore e si rivela –, e poi la maniera di legarsi a lui vitalmente»<sup>28</sup>, volendo

<sup>25</sup> *In Io. Ep.*, 6,13.

<sup>26</sup> C. Spicq, *op. cit.*, vol III, p. 288.

<sup>27</sup> «La fede è fondamento delle cose che si sperano e prova di quelle che non si vedono»; «Senza la fede è impossibile essergli graditi; chi infatti si accosta a Dio deve credere che egli esiste e che egli ricompensa coloro che lo cercano».

<sup>28</sup> *Ibid.*, nota 5.

con ciò significare che l'*agape* cristologica non specifica soltanto l'oggetto proprio della *fides quae*, ma anche la qualità dell'atto fondamentale di risposta dell'uomo, la *fides qua*. L'"oggetto" della fede cristiana è Dio in quanto si rivela Amore; l'atto di fede del cristiano è – di conseguenza – esso stesso amore partecipato, di risposta (per Dio che si rivela e, in Lui, per i fratelli).

È importante sottolineare i due verbi che Giovanni utilizza in 4,16a: *conoscere* (*gignōskein*) e *credere* (*pistéuin*). *Conoscere* esprime un'esperienza storica, "sperimentale", quella stessa esperienza della comunione vitale con Gesù Cristo, il Verbo della vita, di cui l'Apostolo ha parlato nel Prologo. Il verbo *credere* esprime l'adesione e la professione di fede in Lui come Unigenito del Padre che si dona in quanto amore per noi. Come ha notato l'esegeta Boismard, questi due verbi e le realtà che essi connotano si implicano vicendevolmente, tanto che si potrebbe parlare di un circolo ermeneutico fra l'uno e l'altro<sup>29</sup>: da una parte, la conoscenza esperienziale del Cristo suscita la fede; dall'altra, la fede si attua come esperienza che deve permeare tutta la vita del discepolo e approfondirsi progressivamente. Il mettere l'uno accanto all'altro i due verbi ha inoltre la funzione di rafforzarli e di portare al superlativo l'affermazione che Giovanni vuol sottolineare.

Il fatto che essi vengano espressi al perfetto indica poi la stabilità e la continuità nel presente di quell'esperienza e di quell'atto che sono la fede in Gesù Cristo. In sintesi, possiamo dire che «la fede consiste nel discernere nel Verbo incarnato: *o Theós en emin*, la presenza e la natura di Dio: *o Theós agape estin*. La caratteristica formale di questa conoscenza è di scoprire che Dio è carità; più precisamente: un amore che si traduce (= si consegna), si comunica e si dona»<sup>30</sup>. La seconda parte di questo versetto, 16b, esplicita l'atto, o meglio, il dinamismo intrinseco della fede: Dio è amore e colui che rimane nell'amore rimane in Dio e Dio rimane in lui.

«Credere l'amore che Dio ha avuto in mezzo a noi, non è solamente confessare il Cristo salvatore che manifesta questa carità,

<sup>29</sup> M. E. Boismard, *La connaissance dans l'alliance nouvelle, d'après la première lettre de Saint Jean*, in «Revue biblique», 56 (1969), p. 365-391.

<sup>30</sup> C. Spicq, *op. cit.*, p. 290.

ma è fargli accoglienza, essergli unito e viverne; è, di conseguenza, incorporare in sé l'*agape* divina, ciò che l'apostolo denomina 'dimorare nell'*agape*'. (...). *O ménōn en tē agape* è una definizione del cristiano: colui che aderisce alla rivelazione che Gesù ha fatto del vero Dio e si inserisce nella sua economia di salvezza, essendo fedele ai suoi precetti (*Gv* 15, 9-10), in particolare, a quello dell'amore fraterno (*Gv* 13, 34-35)»<sup>31</sup>. Possiamo affermare che «la formula *o ménōn en tē agape* riassume l'attitudine e la vita del cristiano, come la formula *ten agape en échei o Theós en emîn* evoca ciò che Dio è in Se stesso e tutte le sue relazioni con gli uomini. È per questo che l'incontro esistenziale di Dio con il credente si fa nell'amore»<sup>32</sup>.

La formula "dimorare nell'*agape*" esprime dunque il dinamismo intrinseco della fede che, in quanto suscitata dall'amore e in quanto s'esprime in una vita di amore, permea di sé progressivamente e sempre più pienamente l'intera esistenza del credente. Accanto a questa formula, tipicamente giovannea, ne abbiamo altre due già presenti nel quarto evangelio: 1 *Gv* 3, 1, «quale grande amore ci ha dato il Padre per essere chiamati figli di Dio e lo siamo realmente!» (cf. anche *Gv* 3, 9); e 1 *Gv* 4, 7b-8a, «chiunque ama è generato da Dio e conosce Dio, chi non ama non ha conosciuto Dio».

In quest'ultima affermazione si sottolinea che l'amore, il dimorare nell'amore, è il segno tangibile della rigenerazione operata dalla fede in Cristo. Essere generato da Dio significa aver accolto nella *pistis* la sua *agape*, e pertanto conoscere Dio come Dio, e comportarsi di conseguenza. La mancanza d'amore esprime invece, chiaramente, il non aver conosciuto Dio. "Aver conosciuto" è detto al passato, mentre l'amare significa il conoscere Dio al presente, per sottolineare il carattere permanente e progressivo della conoscenza di Dio donata al credente. Occorre inoltre richiamare come l'esperienza della conoscenza (*yadâh*) di Dio nella prospettiva profetica, ad. es. di *Geremia* (2, 8; 9,23...) e *Osea* (2, 22), ma in genere in tutta la prospettiva veterotestamentaria, significhi in

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 290-291.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 291.

modo realistico e intenso vivere in comunione con Lui, essere sintonizzati sul suo essere e sul suo volere.

Una densa sintesi di queste varie sfumature della risposta di fede dell'uomo all'*agape* di Dio la troviamo espressa al versetto 4, 12, dove sono strettamente connessi, come già abbiamo fatto notare, il credere in Cristo come rivelazione del Padre e l'amore reciproco: «nessuno mai ha visto Dio; se ci amiamo gli uni gli altri, Dio rimane in noi e l'amore di lui è perfetto in noi».

La prima affermazione, che “nessuno mai ha veduto Dio”, ricorda da vicino *Gv* 1, 18 («Dio nessuno l'ha mai visto: proprio il Figlio unigenito, che è nel seno del Padre, lui lo ha rivelato») e ha probabilmente un intento anti-gnostico, perché vuole contestare radicalmente la possibilità di un'esperienza piena e definitiva di Dio senza la mediazione di Gesù Cristo. Nella *1 Gv* si ribadisce che la fede in Cristo è la strada per accedere alla piena conoscenza di Dio e si precisa ulteriormente che il rapporto con Dio s'attua nell'amore reciproco. Anzi, come sottolinea Bultman, «le due riflessioni convergono: fede nella rivelazione di Dio in Gesù Cristo e amore fraterno formano un'unica realtà. Il che è sottolineato dall'amore di Lui che è giunto alla sua perfezione in noi, dove il genitivo è soggettivo e significa che nell'amore fraterno l'amore dimostratoci da Dio raggiunge il suo fine»<sup>33</sup>.

La novità cristiana s'innesta dunque certamente sulla tradizione dell'Antico Testamento: la conoscenza di Dio si attua a partire dall'automanifestazione di Dio nella storia d'Israele, e si realizza nella prassi di giustizia. Specificamente cristiano è il fatto che il volto di Dio si manifesta in modo singolare e assoluto nel volto di Gesù Cristo, ed è proprio questa manifestazione escatologica del volto di Dio come amore in Cristo Gesù che, suscitando la fede, suscita anche la reciprocità dell'amore come caratteristica tipica della fede cristiana. È un tema sul quale dovremmo ritornare perché la reciprocità del rapporto tra i credenti si manifesta come riconfigurazione, nella fede, della reciprocità stessa del rapporto tra il Padre e il Figlio nello Spirito Santo, che è manife-

<sup>33</sup> R. Bultmann, *op. cit.*, p. 117.

stato in modo culminante nella storia e nell'evento pasquale di Cristo Gesù. Dunque, *storicità escatologica della manifestazione di Dio in Cristo e reciprocità interpersonale* diventano lo specifico dell'*agape* cristiana nella sua dimensione teologico-trinitaria, antropologico-sociale ed etico-pratica.

b) *Distinzione e co-appartenenza di fede e agape*

Finora abbiamo richiamato il rapporto intrinseco che la 1 Gv afferma tra l'*agape* e la fede, giungendo a offrire una definizione della fede attraverso l'*agape*, come atto e oggetto della fede cristologica. Ma bisogna sottolineare allo stesso tempo la distinzione che resta pur sempre, ed è presente anche nella 1 Gv, tra fede e *agape*. Come noto, il rimarcare questa distinzione è tratto tipico della teologia protestante, che – sulla linea della teologia paolina, dove la *pistis* esprime l'amore dell'uomo per Dio – richiama il valore della fede come atteggiamento specifico dell'uomo nei confronti di Dio, riservando il termine *agape* per esprimere l'atteggiamento dell'uomo nei confronti dell'uomo. Al di là di alcune accentuazioni eccessive e polemiche che questa rilettura del dato biblico paolino ha conosciuto nella storia del protestantesimo, questa distinzione resta decisiva. Jüngel, approfondendo la sua interpretazione teologica dell'*agape*, lo sottolinea in termini equilibrati: «la fede è il fondamento degno di fiducia della certa speranza (...) che questo Dio non è altro che amore (...). Certezza che sorge nell'esperienza dell'amore divino. Ma come tale esperienza, la fede – a differenza dell'attività di amore che sgorga da lei – è pura passività, mera non-attività (...). Dio ci ha amati per primi. Si può accogliere l'esperienza dell'essere amato e dunque l'amore di Dio solo come si può accogliere l'elezione (...). La fede è perciò la corrispondenza primaria dell'amore di Dio, per essere di conseguenza a propria volta attivi mediante l'amore (*pistis di' agápes energeuméne* – Gal 5, 6)»<sup>34</sup>.

<sup>34</sup> E. Jüngel, *op. cit.*, p. 442-443.

Alla luce di quest'importante affermazione, cerchiamo di vedere il rapporto tra la fede e l'*agape* così come ci è presentato nella 1 Gv: esaminando prima il rapporto dell'uomo con Dio, e poi quello tra gli uomini.

### b.1) Nel rapporto dell'uomo con Dio

Nel rapporto dell'uomo con Dio fede e *agape* sono indissolubili. La fede, come giustamente sottolinea la teologia protestante, dice la recettività dell'uomo nei confronti dell'*agape* di Dio, nonché la sua creaturalità e storicità. Ma, allo stesso tempo – nella linea di quanto già abbiamo veduto –, la fede dev'essere permeata dall'*agape* come forma tipica del rapporto con Dio che ci è rivelato in Cristo, e, allo stesso tempo, deve implicare costitutivamente la speranza, in quanto la fede è per se stessa in tensione verso la sua piena realizzazione escatologica: sia perché Dio si vuole comunicare pienamente, sia perché l'uomo desidera ed è certo di questa piena autocomunicazione in Cristo, che gliene ha dato la “caparra” nel dono dello Spirito Santo (cf. 1 Cor 1, 22; Ef 1, 14).

Che l'*agape* permei e informi di sé la fede e la speranza è sottolineato nella 1 Gv dalle affermazioni riguardanti la mancanza di timore e la pienezza di fiducia proprie dell'esperienza cristiana dell'*agape*: «per questo l'*agape* ha raggiunto in noi la sua perfezione, perché abbiamo fiducia (*parresía*) nel giorno del giudizio; perché come è Lui, così siamo anche noi, in questo mondo» (4, 17); «nell'*agape* non c'è timore (*phóbos*), al contrario l'*agape* perfetta scaccia il timore, perché il timore suppone un castigo e chi teme non è perfetto nell'*agape*» (4, 18). L'*agape* produce dunque quella *parresía* che «è la libertà dal *phóbos*»<sup>35</sup>: sia nei confronti di Dio (verso cui si ha quella fede che è incondizionato credere al suo amore); sia nei confronti del giudizio escatologico (a cui si guarda con quella speranza che è tipica dell'*agape*); sia infine – potremo aggiungere – nei confronti della vita in questo mondo (come precisa 4, 17b e 5, 4: “tutto ciò che è nato da Dio vince il mondo;

<sup>35</sup> R. Bultmann, *op. cit.*, p. 123.

e questa è la vittoria che ha sconfitto il mondo: la nostra fede"). In una parola, ogni timore è vinto per il fatto che chi ama e dimora nell'amore assomiglia a Cristo, vive Cristo, partecipa della sua figliolanza nei confronti del Padre.

In questo senso, possiamo dire che l'esperienza della fede in JHWH così come ci è mostrata nell'Antico Testamento trova il suo compimento nell'esperienza della fede permeata dall'*agape* di cui testimonia il Nuovo Testamento: in quanto, appunto, la fede-*agape* è piena accoglienza, senza timore, dell'esperienza gratuita, liberante e gioiosa della figliolanza che ci è donata da Cristo, e in cui, come Cristo e in Lui, ci ridoniamo a nostra volta al Padre. Basti ricordare *Rom* 8, 15-16: «E voi non avete ricevuto uno Spirito da schiavi per ricadere nella paura, ma avete ricevuto uno Spirito da figli adottivi per mezzo del quale gridiamo: *Abbà, Padre*. Lo Spirito stesso attesta al nostro Spirito che siamo figli di Dio»; e *Gv* 15, 15: «non vi chiamo più servi, perché il servo non sa quello che fa il suo padrone; ma vi ho chiamati amici, perché tutto ciò che è udito dal Padre l'ho fatto conoscere a voi». Commenta Spicq: «noi amiamo con *parresia*, perché sappiamo ciò che è l'amore quando si tratta di Dio e del Cristo, e siamo sicuri di essere amati: *pepi-steúkamen tēn agapēn* (abbiamo creduto all'*agape*)! Alla fine, la carità perfetta è un abbandono all'*agape* divina»<sup>36</sup>.

Possiamo dire ancora di più: e cioè che solo l'*agape* (che è Dio che si autocomunica in pienezza) può suscitare, già in questa vita, la certezza (e quasi l'"evidenza") della fede. Sottolinea Jüngel in proposito: «il fatto che io venga amato si può 'solo' credere. Ma in ciò l'evidenza della fede non può essere superata da nulla. Solo credere – questa è quella evidenza che appartiene all'amore stesso»<sup>37</sup>. In questo senso, già in questa vita, la fede, che resta pur sempre distinta dall'*agape*, tende a consumarsi in quest'ultima: come scrive E. Fuchs, «la fede è una determinazione provvisoria dell'amore»<sup>38</sup>. Lo comprende ed afferma con chiarezza san Paolo

<sup>36</sup> C. Spicq, *op. cit.*, p. 299.

<sup>37</sup> E. Jüngel, *op. cit.*, p. 445.

<sup>38</sup> E. Fuchs, *Marburger Hermeneutik*, 1968, p. 197; cit. da E. Jüngel, *op. cit.*, p. 445.

in *1 Cor 13, 13*: si può parlare certamente di una co-appartenenza di fede, speranza e amore, «ma poiché nell'evento della carità Dio e l'uomo condividono già lo stesso mistero, la carità è la più grande»<sup>39</sup>, ed è quella che “non avrà mai fine” (cf. *1 Cor 13, 8*).

In sintesi, «la fede preserva l'unione fra uomo e uomo altrettanto quanto l'unione fra Dio e uomo dalla confusione e dall'indifferenziazione (...). Questa confusione sarebbe alla fine la morte dell'amore. La fede la difende interpretando la frase 'Dio ama' mediante la frase 'Dio è l'Amore'. Nessun uomo è l'amore. Anche due che si amano l'un l'altro non *sono* l'amore (...). La fede è la fiducia nel fatto che il Dio che ama è al contempo l'amore stesso. In questo senso l'amore distingue tra Dio e l'uomo. Esso lo fa a favore dell'unione fra Dio e l'uomo»<sup>40</sup>.

### b.2) Nel rapporto dell'uomo con l'uomo

Se c'è un legame strettissimo tra fede e *agape* nel rapporto per dir così “verticale” tra l'uomo e Dio, altrettanto deve darsi per il rapporto “orizzontale” tra gli uomini. Sia nel senso – già visto –, che la fede, come atteggiamento di recettività attraverso cui l'uomo accoglie il dono dell'*agape* di Dio, preserva il rapporto di amore tra l'uomo e l'uomo da ogni confusione e da ogni tentazione totalizzante, perché esso sempre deve partire e dev'essere intersecato dalla presenza dell'amore di Dio (come Terzo tra i due che si amano); sia nel senso che la fede-*agape* in Dio deve tradursi in un rapporto di *agape* concreta *con* il fratello e *tra* i fratelli.

La *1 Gv* sintetizza icasticamente il rapporto tra l'amore di Dio e l'amore del prossimo nella famosa affermazione: «se uno dicesse: 'io amo Dio' e odiasse il suo fratello, è un mentitore. Chi infatti non ama il proprio fratello che vede, non può amare Dio che non vede. Questo è il comandamento che abbiamo da Lui: chi ama Dio ami anche il suo fratello» (4, 20-21).

In realtà, la lettera, in continuità con l'insegnamento dei profeti e con lo stesso insegnamento di Gesù, sottolinea con de-

<sup>39</sup> E. Jüngel, *op. cit.*, p. 512.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 445.

cisione che «in questo consiste l'amore di Dio, nell'osservare i suoi comandamenti» (5, 3): e l'amore al fratello costituisce precisamente il preceppo-sintesi del comandamento di Dio. Di qui scaturiscono le caratteristiche fondamentali che ha l'*agape* verso il prossimo.

– Innanzitutto, è un atteggiamento che è radicato e scaturente dal rapporto che si ha con Dio, è un'*agape* che viene “*ek toû Theoû*”: «chi ama colui che ha generato (= Dio Padre), ama anche chi da lui è stato generato. Da questo conosciamo di amare i figli di Dio: se amiamo Dio e ne osserviamo i comandamenti» (5, 1b-2). Vi è dunque un legame intrinseco tra la dimensione “verticale” e quella “orizzontale” dell'*agape*. «L'amore per i fratelli proviene dall'amore per Dio, ne è espressione stessa. Il cristiano infatti ama i suoi fratelli in quanto *figli di Dio*. Il suo amore si radica dunque nella sua fede. D'altra parte, il criterio di autenticità dell'amore per Dio deve sempre essere il compimento della sua volontà, l'osservanza dei suoi comandamenti, che precisamente prescrivono al cristiano l'amore fraterno»<sup>41</sup>. Di più – come nota con grande acutezza San'Agostino – vi è un'equazione tra l'amare Colui che è generato dal Padre (l'Unigenito Figlio) e l'amare coloro che, per la fede e la carità, sono anch'essi resi partecipi, per grazia, di questa generazione (i molti figli): «Prima aveva detto del Figlio di Dio, ora parla dei figli di Dio; i figli di Dio infatti sono il corpo dell'unico Figlio di Dio: lui il capo, noi le membra, ma unico il Figlio di Dio. Chi dunque ama i figli di Dio, ama il Figlio di Dio; chi poi ama il Figlio di Dio, ama il Padre; nessuno può amare il Padre, se non ama il Figlio e chi ama il Figlio, ama anche i figli di Dio. Quali figli di Dio? Le membra del Figlio di Dio. E amando, anch'egli diventa un membro e per mezzo dell'amore viene ad appartenere alla unità del Corpo di Cristo; e sarà un solo Cristo, il quale ama se stesso»<sup>42</sup>. «Il fatto curioso – fa inoltre osservare Bultmann – è che qui l'amore per Dio serve per dimostrare l'amore fraterno, mentre di solito (nella 1 Gv) avviene il contrario. Si potrebbe pensare a un paradosso audace: poiché l'amore fraterno è la prova dell'amore per Dio, anche

<sup>41</sup> Nota a questo passo della *Traduzione Ecumenica della Bibbia*.

<sup>42</sup> *In Io. Ep.*, 10, 3.

l'amore per Dio è prova dell'amore fraterno. Si formerebbe per così dire un circolo, incomprensibile per uno spettatore esterno, comprensibile invece per chi stia dentro il circolo come soggetto-oggetto dell'amore»<sup>43</sup>.

– In secondo luogo, l'amore al fratello deve avere una forma e una misura cristologica, in quanto Cristo è la verità dell'*agape* del Padre e la verità dell'esistenza dell'uomo: amare come Cristo significa essere sempre disposti a offrire liberamente la propria vita, ad arrischiarsi sino in fondo: «da questo abbiamo conosciuto l'*agape*: egli ha dato la sua vita per noi; quindi anche noi dobbiamo dare la vita per i fratelli» (3, 16). Il “dare la vita” (a livello profondo d'*intenzione* che anima il nostro rapporto col prossimo, e di *misura* della verità pratica dell'*agape*) è anzi il «principio formale» dell'*agape* cristiana: “questo dovere è allo stesso tempo elementare – talmente è logico – ed eroico»<sup>44</sup>.

– Altra caratteristica dell'*agape* verso il fratello è la concretezza. L'arrischio della vita espresso in 3,16 è subito concretizzato in un esempio pratico, quasi banale nella sua evidenza (anche se – come dice Chiara Lubich – nulla è “piccolo” o “banale” di ciò che è fatto per amore e come amore): «se uno ha ricchezze di questo mondo e vedendo il suo fratello in necessità gli chiude il proprio cuore, come dimora in lui l'amore di Dio?» (3, 17). «Se ancora non sei disposto a morire per il fratello – spiega Agostino – [sii disposto] a dare al fratello un poco dei tuoi beni»<sup>45</sup>. Quest'esempio esprime che l'*agape* – come tale – va storizzata: se l'*agape* per Dio va storizzata nell'*agape* per l'uomo, l'*agape* per l'uomo va storizzata nella ferialità della propria vita. Così la lettera può riaffermare: «figlioli, non amiamo a parole né con la lingua, ma coi fatti e nella verità» (3, 18), dove il rapporto consequenziale tra fede, *agape* e prassi (espressa nell'uso del termine *ergon* = opera) è pienamente esplicitato nella linea della tradizione veterotestamentaria e illuminato dall'insegnamento di Gesù nel collegamento intrinseco con la sua prassi.

<sup>43</sup> R. Bultmann, *op. cit.*, p. 128, parentesi nostra.

<sup>44</sup> C. Spicq, *op. cit.*, vol. III, p. 261.

<sup>45</sup> *In Io. Ep.*, 5,12.

– Ancora, l'*agape* ha una struttura pasquale, nel senso che fa passare dalla morte alla vita: «noi sappiamo che siamo passati dalla morte alla vita perché amiamo i fratelli» (3, 14). Il «noi sappiamo», sottolinea enfaticamente l'esperienza vitale e la certezza che viene dalla fede di quanto si afferma. L'*agape*, vissuta, provoca un passaggio (*metábasis*) dalla sfera della morte-tenebra-odio a quella della vita-luce-amore. La mancanza d'amore (che è dono di Dio ed è impegno dell'uomo) fa morire sé e l'altro; l'*agape* fa vivere sé e l'altro. Resta la domanda su chi è il soggetto che provoca questa *metábasis*: a mio avviso vi è un'allusione all'*agape* di Dio Padre che si è manifestata escatologicamente nel Cristo crocifisso ridonandogli, per mezzo dello Spirito, la pienezza della vita nuova nella risurrezione. La Pasqua dunque, opera innanzitutto del Padre, è questa *metábasis*, che è partecipata all'uomo nella grazia dello Spirito Santo, attraverso l'attiva risposta della fede operante nell'*agape*.

– L'*agape* è, poi, per natura sua, reciproca. Questo è, sottolinea la 1 *Gv*, il comandamento “nuovo” e “del principio” (cf. 3, 11; 3, 23b; 4, 7.11-12). È nel quarto vangelo che troviamo un esaustivo approfondimento di questo tema.

È vero che la reciprocità dell'*agape* è già ampiamente sottolineata da San Paolo<sup>46</sup>, ma in Giovanni c'è una nota specifica. Si tratta di una penetrazione dell'evento pasquale come avvenimento trinitario, per cui il rapporto d'amore tra il Padre e il Figlio, che include nella prospettiva storico-salvifica il loro amore per gli uomini, e che è dono-di-Sé, consegna<sup>47</sup>, diventa il presupposto per comprendere il rapporto di reciprocità tra i discepoli (e la sua dinamica) come specifica volontà di Gesù per i suoi. Per cui, anche qui – come abbiamo già veduto per la 1 *Gv* – si instaura un circolo vitale ed ermeneutico tra la piena conoscenza del mistero di Dio come *Agape* trinitaria e la vita dei discepoli come amore reciproco.

<sup>46</sup> Cf., ad es., 1 *Tess* 3, 12; *Gal* 5, 13; *Rom* 13, 8; *Ef* 4, 2.

<sup>47</sup> Cf. il noto studio sul concetto teologico espresso – in Giovanni e Paolo – col verbo *paradidomi* (= consegnare) di W. Popkes, *Christus traditus. Eine Untersuchung zum Begriff der Dahingabe im Neuen Testament*, Zwingli Verlag, Zürich 1967.

Basti ricordare alcuni testi centrali. Innanzitutto, *Gv* 13, 34-35: «vi do un comandamento nuovo: che vi amiate gli uni gli altri; come io ho amato voi, così amatevi anche voi gli uni gli altri. Da questo tutti sapranno che siete miei discepoli, se avrete amore gli uni per gli altri». Dove sono da notare due cose: da un lato, il compimento di quella struttura di alterità-prossimità propria dell'*ethos* dell'Antico Testamento in una struttura di reciprocità che include non solo il rapporto dell'uomo con Dio, ma, in Cristo, il rapporto tra gli uomini (questa è la novità cristiana!); dall'altro, e come conseguenza, che la reciprocità vissuta e testimoniata è il segno di credibilità della fede cristiana (si veda anche *Gv* 17, 21: "siano uno perché il mondo creda"), così che – analogamente alla dottrina trinitaria – si può dire che occorre partire dalla "Trinità economica" (e cioè, in questo caso, dalla reciprocità vissuta tra i credenti) per giungere alla professione di fede nella Trinità immanente: cioè in Cristo che ci rivela Dio Padre nella comunione dello Spirito Santo.

E in secondo luogo *Gv* 15, 12-13: «questo è il mio comandamento (*e entolé e emé*): che vi amiate gli uni gli altri, come io vi ho amati. Nessuno ha un amore più grande di questo (*meízona agapen*): dare la vita per i suoi amici». Dove si sottolinea la dinamica "kenotica" della reciprocità, alla luce, appunto, dell'evento pasquale. Verrebbe soltanto da chiedersi il perché di questo legame così stretto tra amore e morte. Basti dire che, nella prospettiva cristologica, è tutt'altra cosa dal rapporto tra *eros* e *thánatos* della mitologia o anche della psicoanalisi di matrice freudiana. Qui, in Giovanni come in Paolo e originariamente nel *kerigma* di Gesù, amore e morte sono collegati perché l'amore è dono-di-sé e la morte, vissuta come offerta, come "consegna" (a Dio e, in Lui, ai fratelli), costituisce la possibilità massima e definitiva di questo dono in cui consiste l'*agape*. Non si può testimoniare e vivere l'amore in modo più grande. Tutto ciò, del resto, mostra come sia intrinseco all'*agape* nel suo dispiegarsi consumato e definitivo il dono "totale" di sé, senza residui: proprio come avviene nel rapporto d'amore tra Padre, Figlio, Spirito Santo, dove Ciascuno dei Tre vive ("è") simultaneamente in Sé e nell'Altro grazie alla morte ("non è") a Sé come realtà autosufficiente e in sé conclusa. Que-

st'identità perfetta nell'alterità vissuta come reciprocità è possibile (reale) solo in Dio: ma, per l'incarnazione di Cristo, la sua morte in croce e risurrezione e l'effusione dello Spirito diventa, in Lui, grazia e vocazione per ogni persona umana.

– Infine, non bisogna dimenticare – anche a livello antropologico ed ecclesiologico, etico e pratico – la costitutiva dimensione pneumatologica dell'*agape*: «da questo sappiamo che noi rimaniamo in lui, e lui in noi, perché ci ha fatto dono del suo Spirito» (4,13). Dunque, come sottolinea Bultmann, «si deve vedere la prova del ricevimento del *pneúma* proprio nel fatto che esso ci rende possibile l'amore fraterno»<sup>48</sup>. L'esistenza cristiana, in quanto determinata – per grazia – dalla fede in Cristo attuata nell'amore al fratello che tende alla reciprocità, è opera dello Spirito.

#### 4. IN SINTESI

La 1 Gv si presenta come una luminosa *summola* dell'evento cristologico interpretato e presentato nella prospettiva ermeneutica dell'*agape*. Essa, in altri termini, dischiude il significato dell'*agape* alla luce dell'evento cristologico nella sua duplice e complementare dimensione: quella teologico-teocentrica in prospettiva trinitaria; e quella antropologico-ecclesiologica nella prospettiva dell'*ethos* e della prassi della reciprocità da estendere in modo universale. Se il termine – paolino e giovanneo – *charis* (= grazia) riassume bene la verità dell'*agape* secondo il primo movimento, quelli – strettamenti connessi – di libertà e unità ne riassumono il secondo (cf. Gv 1, 17: «la grazia e la verità vennero per mezzo di Gesù Cristo»; Gv 8, 32: «conoscerete la verità e la verità vi farà liberi»; 2 Cor 3, 17: «dove c'è lo Spirito del Signore c'è libertà»).

Se Dio è *Agape*, il cristiano è *o agapón*: uno dei sintomi (e non l'ultimo) che l'*agape* venga assunta in questa lettera come categoria ermeneutica centrale del cristianesimo, è appunto costi-

<sup>48</sup> R. Bultmann, *op. cit.*, p. 119.

tuito dal fatto che il sostantivo *agape* e il verbo *agapáo* vengano applicati, in forme diverse, a Dio e all'uomo, ma, alla fin fine, in entrambi i casi in modo assoluto, e cioè senza oggetto di specificazione.

PIERO CODA