



Gesù e la Samaritana (Gv 4) nell'interpretazione di Agostino

Giuseppe Caruso, OSA

Il racconto giovanneo dell'incontro di Gesù con la Samaritana si pone come una delle pagine meglio riuscite del quarto vangelo: Raymond Brown afferma che in questo brano: “La *mise en scène* è una delle più dettagliate in Giovanni, e l'evangelista rivela una conoscenza del colore locale e delle credenze samaritane che colpisce”¹. Tuttavia l'interpretazione di questa bella pagina evangelica, strutturata dalle le parole di Gesù, a cui fanno da contrappunto quelle della Samaritana, sua efficiente spalla, in unione agli interventi corali dei discepoli e della folla di Samaria², si rivela tutt'altro che semplice. Le ragioni della difficoltà di intendere questo brano sono le medesime del suo irresistibile fascino, e cioè l'ampio utilizzo delle tecniche che Giovanni abitualmente usa per la drammatizzazione dei suoi racconti (frintendimento al versetto 11; ironia al 12; rapido cambiamento di un argomento imbarazzante al 19; il passaggio dal primo piano al retroscena al versetto 29 e l'intervento corale della folla al 39-42)³.

¹ R. E. Brown, *Giovanni*, Cittadella, Assisi, 1979, p. 231.

² R. Fabris, *Giovanni*, Borla, Roma, 1992, pp. 286-288.

³ R. E. Brown, *Giovanni*, p. 232.

Il presente saggio si propone di mettere in evidenza le modalità con cui Agostino ha interpretato questa pagina evangelica, nella *Questione 64* delle sue *83 questioni diverse* e nel suo *Commento al vangelo di Giovanni*. L'interpretazione agostiniana, nei due contesti, pur con evidenti punti di contatto, è segnata da una differente finalità. Nelle *83 questioni* Agostino risponde alle domande che i fratelli, quelli che vivevano con lui, gli proponevano. Destinatari delle spiegazioni sono dunque cristiani dediti allo studio della Sacra scrittura, di cui desiderano approfondire la comprensione. Il *Commento*, invece, consta di omelie per la maggior parte predicate (ma alcune dettate) nelle quali, come si spera di mettere in evidenza, Agostino tende a fare del testo giovanneo una proposta significativa per i suoi uditori: pertanto si può affermare che il contesto, o forse sarebbe meglio dire i contesti di Agostino esercitano su di lui su di lui una duplice azione: da una parte il suo retroterra culturale lo spinge a interpretare il Vangelo con gli strumenti teologici e letterari a sua disposizione, quelli, per intendersi, messi in evidenza nel primo e secondo libro de *L'istruzione cristiana* (*De doctrina Christiana*); dall'altra il differente *status* dei suoi uditori lo spronano a tenere presente le loro capacità ed i loro bisogni, adattandovi la sua esegesi (su questo si dice molto nel libro quarto del *L'istruzione cristiana*). Ovviamente con i contesti interagisce, nella spiegazione del brano, quel dato imponderabile che è la personalità stessa di Agostino, il suo genio unico e irripetibile, quello che rende ogni prodotto umano l'opera specifica di un autore, anche se sempre, più o meno, congruente con lo spirito dell'epoca in cui egli si trova a vivere.

Si cercherà dunque di guardare al commento agostiniano al vangelo della Samaritana come ad un approccio personale, e pertanto storicizzato, di Agostino, cristiano e vescovo che vive quello che insegna.

Le 83 questioni diverse: la questione 64

Le 83 questioni diverse, stando a quanto Agostino scrive nelle *Ritrattazioni*, quasi un catalogo - e a volte una rettifica - di quanto ha scritto nel corso della sua feconda attività⁴, non nascono come un progetto architettato in anticipo, ma prendono corpo a partire da una serie

⁴ *Ritrattazioni* 1, 26, 1.

di risposte date da Agostino alle domande dei fratelli della sua comunità. Esse rientrano pertanto a pieno titolo nel genere della *Quaestio*, un prodotto letterario che godette di largo favore nell'antichità classica e cristiana, in quanto veniva inteso come un mezzo privilegiato per la soluzione di problemi o per offrire chiarimenti richiesti da interlocutori reali o fittizi⁵.

Il periodo di composizione, che Agostino indica con sufficiente approssimazione, va dal momento della sua conversione, quindi dall'autunno del 386, e si estende fin dopo il ritorno in Africa. Agostino afferma che le risposte, scritte su fogli volanti, sono state raccolte dopo la sua ordinazione episcopale; si può dunque supporre che nessuna delle questioni sia stata composta da Agostino vescovo. Il periodo di composizione di quest'opera miscellanea va dunque dal 387 al 396; tuttavia, sulla base di diverse considerazioni, le questioni possono essere divise in gruppi per procedere ad una periodizzazione più rigorosa. Bardy ha seguito questa via, ed ai suoi risultati si rimanda senz'altro⁶. Per quanto riguarda la questione affrontata nel presente studio, cioè la 64, è assegnata, con una genericità alquanto sconcertante, ma probabilmente invincibile, agli anni del sacerdozio, cioè dopo che Agostino, preoccupato per la responsabilità del ministero sacerdotale, si era dato con particolare ardore allo studio della Sacra Scrittura⁷.

La *Questione 64* si impone nel presente saggio in quanto essa ha come tema il brano evangelico che narra l'incontro di Gesù con la Samaritana⁸.

Agostino esordisce affermando programmaticamente che i *sacramenta*, cioè le realtà salvifiche adombrate nelle parole e nei gesti di Cristo⁹, non risultano a tutti evidenti, tanto che alcuni, nell'interpretarli,

⁵ Per una presentazione del genere *Quaestio* e delle *Quaestiones* agostiniane si veda G. Ceriotti, *Introduzione alle Ottantatré questioni diverse* in S. Agostino, *La vera religione*, NBA 6.2, Città Nuova, Roma, 1995, pp. 9-20.

⁶ G. Bardy, *Introduction*, in *Œuvres de Saint Augustin* 10, *Melanges doctrinaux*, Desclée de Brouwer, Paris, 1952, pp. 11-36, e particolarmente pp. 23-26.

⁷ A testimonianza di questo stato d'animo di Agostino, profondamente compreso dal senso di responsabilità resta la sua *Lettera* 21, con cui, appena ordinato, chiede al vescovo Valerio tempo per studiare.

⁸ Si noti che la *Questione 62* delle *83 questioni diverse* prende il titolo dai versetti immediatamente precedenti quelli di cui qui si tratta, e cioè da *Gv* 4, 1-2; tuttavia il testo giovanneo è lì il pretesto per avviare un approfondimento sul legame tra quel battesimo e il dono dello Spirito Santo, con argomentazioni che, in fin dei conti, poco chiariscono il testo evangelico e mirano a concludere che lo Spirito può aver agito anche ben prima della sua manifestazione visibile nella Pentecoste.

⁹ Comprendere in senso puntuale da dare al termine *sacramentum* in Agostino, come

diventano facili prede dell'errore. Il brano in cui si narra dell'incontro di Gesù con la donna samaritana è tra questi *sacramenta*; Agostino si propone quindi di interpretarlo secondo quella "regola" in virtù della quale l'interpretazione del testo deve essere conforme alla fede. Per capire quale sia questa regola si può utilmente fare riferimento al *L'istruzione cristiana*, un'opera la cui composizione, o almeno quella dei suoi inizi, è assegnata al primo periodo dell'episcopato di Agostino, quindi intorno al 396¹⁰. In questo scritto il giovane vescovo ha proposto come criterio supremo per giudicare un'interpretazione scritturistica la carità: è accettabile ogni interpretazione che valga ad accrescere la carità verso Dio e il prossimo, ed è da rigettare ogni lettura contraria. Tuttavia qualcuno può proporre, ingannandosi in buona fede, una lettura che, pur giovando alla carità, non è rispondente all'*intencio auctoris*; in questo caso si renderà conto dell'errore perché, alla lunga, il suo argomentare si rivelerà aporetico con l'intendimento manifesto dell'autore. In tal caso un'orgoglioso attaccamento alla propria interpretazione lo porterebbe lontano dalla fede e, dunque, dalla carità¹¹ (1.).

Agostino inizia e espone il senso dei dettagli circostanziali offerti dal testo giovanneo: Gesù, all'ora sesta, si siede, stanco del viaggio, presso il pozzo di Giacobbe (*Gv* 4, 6). Il pozzo è presto interpretato come la profondità tenebrosa, cioè la regione più bassa del mondo, la terra, in cui il Signore è venuto con la sua incarnazione, ma indica anche, in senso meno neutrale, il traviamiento dell'uomo e la sofferenza che egli sperimenta nella condizione terrena. Più complessa è, in questa trattazione, la spiegazione del particolare cronologico, quello dell'ora sesta. Agostino la mette in riferimento alle sei età dell'uomo (infanzia, fanciullezza, adolescenza, giovinezza, maturità, vecchiaia) e vede in essa il segno della condizione di peccato, l'uomo vecchio di cui è comandato di spogliarsi (*Ef* 4, 22-24), o l'uomo esteriore di *2 Cor* 4, 16, quello che si corrompe, mentre il nuovo, l'interiore, si rinnova di giorno in giorno. Questo riferimento al giorno suggerisce ad Agostino una nuova interpretazione del mezzogiorno: poiché infatti

negli altri autori antichi, è cosa non facile: complicano la ricerca l'uso attuale del termine "sacramento", di senso certo più ristretto rispetto al corrispettivo latino, nonché la concorrenza di quest'ultimo con il greco *mysterion*, spesso (ma sempre?) usato come sinonimo. Si veda, per alcuni rapidissimi ragguagli sul tema, A. Grappone, *Sacramento*, in A. Di Berardino (cur.), *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane* 3, Marietti, Torino, 2008, coll. 4651-4655.

¹⁰ Si veda M. Simonetti, *Introduzione*, in Sant'Agostino, *L'istruzione cristiana*, Vallardi, Milano, 2006³, pp. IX-XII.

¹¹ *L'istruzione cristiana* 1, 35. 39 - 37. 41.

dall'ora sesta il sole inizia il suo declino, la venuta di Cristo giusto in quell'ora indica il passaggio da una luce, quella del sole, e dalla dedizione a tutte le cose visibili che questa illumina, ad una luce interiore, che accende dell'amore per ciò che è invisibile e pertanto duraturo, secondo 2 Cor 4, 18 (2.).

L'ora sesta è stata qui interpretata da Agostino con una valenza eminentemente morale: essa è il segno del passaggio da una condizione di vecchiezza-peccato ad una di rinnovamento. Questo passaggio, evidentemente, ha un valore personale, e si compie nell'esistenza del singolo. In seguito, nel *Commento*, Agostino darà all'ora sesta un significato storico-salvifico, leggendovi il culmine della rivelazione di Dio. Ma questo si vedrà più tardi.

La stanchezza di Gesù è il segno della debolezza della carne che Cristo ha fatto sua; il sedersi, è un segno dell'umiltà per cui egli si è mostrato uomo tra gli uomini. Ma lo stare seduti, in quanto posizione tipica del docente, può forse alludere al suo essere maestro¹² (3.).

Agostino si domanda poi come mai Cristo, che di lì a poco avrebbe affermato di poter dare a chi la chiede la *spiritalis fontis affluentiam* (l'abbondanza della fonte spirituale), abbia chiesto da bere alla donna di Samaria (Gv 4, 7). Di che cosa ha sete Cristo? La risposta è data con un'espressione molto icastica che ritornerà nel Commentario: *Sed scilicet sitiebat Dominus mulieris illius fidem*. La Samaria, afferma qui Agostino, è il simbolo dell'idolatria in quanto i Samaritani, separati dai Giudei, si erano assimilati ai pagani. Cristo, quale medico sollecito per i malati (e si cita qui Mt 9, 12: *Non sono i sani che hanno bisogno del medico, ma i malati*) è venuto per condurre proprio gli idolatri alla fede cristiana, la religione incorrotta. Cristo è qui presentato in veste di rivelatore, secondo una prassi tipica del primo Agostino¹³; ma subito dopo fa riferimento alla sua funzione di redentore, aggiungendo: *Ergo eorum fidem sitit, pro quibus sanguinem fudit*.

Per meglio spiegare la sete di Cristo, l'acqua di cui sente necessità, Agostino introduce qui un paragone con il cibo di cui si legge in Gv 4, 34: *Mio cibo è fare la volontà di colui che mi ha mandato e compiere la sua opera*. L'Ipponate conclude, sia pure come ipotesi, che il cibo e la bevanda di Cristo, il compimento della volontà del Pa-

¹² Nell'*Esposizione sul salmo 126*, 5. Agostino spiega lo stare seduti come segno dell'umiliazione, e cita a tal proposito Gv 4, 6, o del potere di giudicare (e cita Mt 20, 21-22); in ogni caso evidenzia la polisemia della postura.

¹³ Si veda in A. Pincherle, *Vita di Sant'Agostino*, Laterza, Bari, 1984, pp. 99.

dre, coincide con conversione e la salvezza dell'umanità. La donna tuttavia fraintende la richiesta di Gesù, e pensa che egli si riferisca all'acqua del pozzo. Il ragionamento di Agostino mette qui in evidenza che Gesù ha sete della fede della donna, ha cioè l'intenso desiderio (sete!) di dissetarla attraverso il dono dello Spirito Santo. Che il dono di Dio, l'acqua viva, sia lo Spirito Santo Agostino lo ricava dal raffronto con un altro passo giovanneo, *Gv 7, 37-39* (*Gesù, levatosi in piedi, esclamò ad alta voce: " Chi ha sete venga a me e beva; chi crede in me, come dice la Scrittura, fiumi di acqua viva sgorgheranno dal suo seno. Questo egli disse dello Spirito che avrebbero ricevuto i credenti in lui. Infatti non era stato ancora dato lo Spirito, perché Gesù non era stato ancora glorificato*) in cui la ricezione dell'acqua viva è strettamente connessa con la fede in Gesù (4.).

In seguito Agostino scivola velocemente sulla richiesta, ancora materiale, della donna, che vorrebbe avere quell'acqua che toglie per sempre la sete (*Gv 4, 11-15*) e arriva alla richiesta di Gesù perché la donna vada a chiamare il marito, sottolinea che questo brano necessita di un'interpretazione spirituale che vada ben oltre la lettera (5.).

Alcuni, riferisce Agostino, vedono nei cinque mariti della Samaritana l'immagine allusiva ai cinque rotoli del *Pentateuco*. Questa interpretazione proviene da Ambrogio, e precisamente dalla sua *Esposizione sul Vangelo di Luca*, dove l'idea ricorre due volte, in 7, 199 e con più ampia trattazione in 9, 36.

Agostino, andando ben oltre il dettato ambrosiano e accogliendo in via ipotetica questa lettura, interpreta: la donna ha avuto cinque mariti, e ora si intrattiene con un sesto, Cristo, nel quale però non ha ancora creduto e che pertanto non è suo marito. L'ipponate contesta questa lettura: se la donna non ha ancora creduto in Cristo, è ancora sottomessa alla legge, e quindi non è giusto dire che li ha avuti, in quanto li ha anche in quel momento. Inoltre i libri di Mosè hanno annunciato Cristo, come si legge in *Gv 5, 47: Se credeste a Mosè, credereste anche a me, perché di me egli ha scritto*, e pertanto chi crede in Cristo non può in alcun modo abbandonarli (6.).

Visto che i cinque mariti non possono essere intesi come i cinque libri del *Pentateuco*, Agostino propone una interpretazione diversa, questa volta di ascendenza origeniana¹⁴, che vede in quelli i cinque

¹⁴ Origene, *Commento al Vangelo di Giovanni* 12, 8, 43 - 13, 9, 52. Origene spiega i cinque mariti come i cinque sensi: l'anima, quando vuole elevarsi al di sopra di essi per attingere alle realtà intelleggibili, rischia di incappare in una dottrina fuorviante ed erronea,

sensi. In conseguenza del peccato originale l'uomo nasce, e rimane per la parte iniziale della propria vita, ignaro della verità, cioè senza un uso adeguato dell'intelletto, e soggetto pertanto agli impulsi dei sensi. Questi, però, devono essere chiamati mariti legittimi dell'anima, in quanto la sensibilità è voluta da Dio, e non deve essere ritenuta una conseguenza del peccato. Quanto poi, con il sopraggiungere dell'età adulta, subentra la capacità di raziocinio, cioè di cogliere la verità, che per Agostino è il senso ultimo del reale¹⁵, l'anima si sottopone allo "spirito razionale" e mette al suo servizio i sensi, cioè la sua dimensione corporea. A questo punto essa ha come sposo il Verbo di Dio, Cristo: è lui lo sposo dall'anima, il "capo" dell'uomo dal cui amore nulla può separare (1 *Cor* 11, 3 e *Rm* 8, 35). La donna samaritana, simbolo dell'umanità schiava della superstizione pagana, dopo l'età dell'infanzia, dominata dai sensi, era stata soggiogata dall'errore e, pertanto, aveva stretto un connubio illegittimo con il diavolo. Cristo esorta dunque la donna a essere presente con il suo intelletto, mettendo da parte ogni affetto carnale che obnubila la sua intelligenza. Qui Agostino opera una leggera variazione nel suo ragionamento. Se poco prima ha presentato come sposo dell'anima il Verbo di Dio, qui puntualizza che lo sposo è lo spirito di intelligenza che governa la sensibilità: si tratta probabilmente di quello che ha chiamato in precedenza spirito razionale, senza però affermare che questi fosse lo sposo ma bensì che egli, sottomettendo i sensi, rendeva l'anima pronta alle nozze con Cristo. Questo spirito, si puntualizza con cura, non è lo Spirito Santo, lo Spirito di Dio, ma è lo spirito dell'uomo di cui si legge in 1 *Cor* 2, 11: questo spirito, sottomesso a Dio e illuminato dalla luce della verità è in grado di comprendere le realtà spirituali; quando invece non è presente e attivo, come nel caso della donna che, a ragione, dice di non aver marito, domina l'errore, che stringe con l'anima una relazione adulterina (7.). Si è già fatto cenno alla variazione introdotta da Agostino nel suo ragionamento. Questa si spiega perché Agostino dopo aver utilizzato l'immagine di Cristo sposo poi, nel contesto dell'esposizione, si è trovato a dover spiegare l'ordine di Gesù alla donna, quello di chiamare suo marito, che non avrebbe senso se il ma-

quella degli eterodossi (che per l'Adamanzio sono qui gli gnostici) della cui fallacia si rende conto non appena è istruita da Cristo.

¹⁵ Il tema della verità in Agostino richiederebbe una lunga presentazione; per un rapido orientamento in materia si rimanda a S. Harrison, *Verità*, in A. Fitzgerald (cur.), *Agostino. Dizionario enciclopedico*, Città Nuova, Roma, 2007, 134-136.

rito è Cristo; e in effetti, nel *Commentario*, lascerà cadere la prima identificazione, quella di Cristo-sposo.

Che i cinque mariti siano immagine dei cinque sensi è per Agostino indicato, ma solo a lettori perspicaci, da un altro indizio: dopo cinque risposte “carnali”, cioè dettate da una comprensione incapace di elevarsi oltre l'immediatamente sensibile, solo alla sesta risposta: *So che deve venire il Messia...* (Gv 4, 25) la donna è in grado di elevarsi ad una comprensione superiore, di cui è indizio il fatto che ella nomini il Cristo, sia pure senza riconoscerlo. Quest'ultimo inganno è spazzato via dalla misericordia di Cristo, che le rivela la sua identità messianica. Si noti che, per affermare quanto esposto, Agostino deve considerare come “carnale” anche l'affermazione con cui la donna riconosce che Gesù è un profeta: egli spiega che lo è in quanto il fare riferimento ad un luogo terreno per pregare è indice di una condizione ancora tutta carnale; nel *Commentario*, tuttavia, addolcirà questo giudizio: non presenterà più questo argomento e vedrà nell'appellativo di “Profeta” rivolto dalla donna a Gesù l'indizio di un progresso, sia pure ancora in corso, verso una comprensione più profonda dell'identità di Gesù.

Dopo Che Gesù le si è rivelato come il Cristo, la donna abbandona l'anfora e corre in gran fretta ad annunciarlo ai suoi concittadini. L'anfora abbandonata è un particolare che di certo colpisce il lettore del testo giovanneo¹⁶; Agostino vi scorge l'indizio della conversione morale della Samaritana e di tutti quelli che ella rappresenta: una volta che hanno creduto in Cristo gli uomini abbandonano la cupidigia, simboleggiata dall'anfora, con la quale attingono ai piaceri del mondo, il pozzo profondo, senza speranza di esserne saziati e proclamano e annunciano quello che hanno creduto (*Rm 10, 10*) (8.).

Gv 4 nel Commento al vangelo di Giovanni

L'esposizione di Agostino sulla pericope giovannea della Samaritana occupa l'*Omelia 15* del *Commento al vangelo di Giovanni*.

Non è facile stabilire con esattezza la data in cui questa omelia è stata predicata: dopo aver passato in rassegna i più cospicui studi sulla

¹⁶ R. E. Brown, *Giovanni*, p. 227, pensa che non si debbano cercare in questo gesto, quello di lasciare l'anfora presso il pozzo, risvolti pratici, come, ad esempio, perché Gesù potesse bere, o per camminare più speditamente; secondo l'esegeta statunitense l'evangelista vuole sottolineare che la brocca risulta inutile per attingere l'acqua viva, l'unica che, dopo la conversazione di Gesù, interessa la Samaritana.

cronologia agostiniana¹⁷, Berrouard conclude che il discorso oggetto di questo studio, il 15, è stato predicato certamente prima del 411 e, per essere più precisi, tra il dicembre del 406 e il giugno del 407¹⁸.

Agostino esordisce con un'affermazione programmatica: la sua esposizione non vuole insegnare al popolo cristiano cose nuove, ma intende piuttosto richiamare dati ben noti che, tuttavia, vanno ascoltati con attenzione. Il brano su cui Agostino si eserciterà è quello della Samaritana, letto poco sopra (Gv 4, 1- 42), un brano dove, stando alle parole di Agostino, Cristo ha pronunciato *magna mysteria* e *magnarum similitudines rerum*, capaci di saziare l'anima affamata e di rinvigorire quella indebolita (1.).

Poco dopo Agostino passa a commentare i primi versetti del capitolo giovanneo, quelli relativi al passaggio dalla Giudea alla Galilea di Gesù, preoccupato perché aveva saputo che il successo della sua prassi battesimale, o meglio, di quella dei suoi discepoli, su quella del Battista aveva messo in allarme i Farisei. Agostino approfitta di questa circostanza per mettere in evidenza due punti che gli stanno particolarmente a cuore. Il primo: Agostino ritiene che lo sforzo di sottrarsi al martirio mediante la fuga non è disonorevole per un servo di Dio, stante l'esempio di Cristo stesso; inoltre, e questo è il secondo punto, chiunque sia il ministro, è sempre Cristo ad amministrare il battesimo. Tali idee non sono, nel contesto della predicazione agostiniana, due sviluppi neutrali di suggestioni offerte dal testo evangelico, ma rispondono alle esigenze della polemica contro i donatisti, il gruppo scismatico che lungo tutto il quarto secolo gettò scompiglio nella chiesa africana.

Il Donatismo era iniziato con uno scisma interno alla chiesa cartaginese dove, alla morte di Mensurio, al nuovo vescovo Ceciliano era stato opposto Maggiorino e poco dopo, alla morte di questo, Donato. Il gruppo donatista rimproverava all'altra parte di essere stata, durante la persecuzione, troppo pavida o di avere addirittura ceduto davanti al potere persecutore. Esso non riconosceva alcuna validità ai sacramenti

¹⁷ Soprattutto M. Le Landais, *Deux années de prédication de saint Augustin*, in *Études agostiniennes*, Paris, 1953 e A. M. La Bonnardière, *Recherches de chronologie agostinienne*, Études agostiniennes, Paris, 1965, ma anche J. Huyben, *Die Sermonen over het Evangelie van Johannes. Bijdrage tot de chronologie van Augustinus werken*, in *Miscellanea Augustiniana*, Rotterdam, 1930; S. Zarb, *Chronologia Tractatum S. Augustini in Evangelium primamque Epistulam Joannis Apostoli*, in *Angelicum* 10 (1933); O. Perler, *Les voyages de saint Augustin*, Études Augustinienne, Paris, 1969.

¹⁸ M.-F. Berrouard, *Introduction*, in *Œuvres de Saint Augustin 71, Homélie sur l'Évangile de Saint Jean I-XVI*, Études agostiniennes, Paris, 1993, pp. 29-36.

amministrati in quella chiesa e pertanto praticava un secondo battesimo per quanti dalle file cattoliche passavano a quelle donatiste, legando la validità del sacramento alla situazione del ministro, peccatore o comunque in comunione con i peccatori se cattolico e, al contrario, santo se in comunione con la chiesa donatista. I donatisti avevano una grande ammirazione per il martirio, e si sentivano effettivamente la chiesa dei martiri; in effetti il fatto di aver conosciuto, dopo l'avvento di Costantino, diverse manovre vessatorie da parte del potere imperiale, sembrava confermare i donatisti in questa convinzione.

Il donatismo fu un movimento vasto (anche se limitatamente all'area africana) e di lunga durata: benchè abbia conosciuto l'inizio di un regresso dopo la conferenza Cartaginese del 411, non sparisce se non durante gli anni dell'invasione vandolica. Questo ha portato a ipotizzare che, accanto o sotto il contrasto religioso, si nascondessero altre motivazioni: lo scontro tra elemento romano ed elemento autoctono, o tra ricchi e poveri, o tra città e campagna. Forse c'è un po' di tutto, come sempre avviene nei fenomeni storici più complessi¹⁹.

Una sconsiderata ammirazione per il martirio portava talvolta i donatisti a cercare la morte con comportamenti azzardati o addirittura con gesti suicidi. Agostino nel *Contro Gaudenzio* rimprovera questa prassi e, in un contesto fortemente polemico e dove non mancano riferimenti alle violenze perpetrate dai donatisti ai danni dei cattolici, ricorda ai primi che è sbagliato darsi la morte, ma anche solo esporsi ad essa attraverso un atteggiamento imprudente. A proposito di ciò egli cita la testimonianza di Cipriano, vescovo di Cartagine e martire²⁰. Cipriano, nel 250, si era sottratto con la fuga alla persecuzione di Decio. Il clero romano, che in quella stessa ondata persecutoria aveva perduto il proprio vescovo Fabiano, nel dare la notizia del suo martirio aveva espresso stupore e costernazione per la condotta del vescovo di Cartagine. Cipriano espone con la lettera 20 le sue ragioni: pur allontanandosi fisicamente dalla città, non tanto per salvarsi quanto per cercare di non offrire pretesti alla sediziosità dei pagani con la sua presenza,

¹⁹ Per una rapida sintesi sul donatismo, si veda R. Markus, *Introduzione*, in *Agostino e il donatismo*, Augustinianum, Roma, 2007, pp. 7-11 e A. Pincherle, *Vita di sant'Agostino*, Laterza, Bari, 1984, pp. 124-130.

²⁰ *Contro Gaudenzio* 1, 31. 40. qui Agostino cita gli *Atti di Cipriano* 1. 5: "La nostra disciplina vieta a ognuno di presentarsi spontaneamente". La traduzione proviene da V. Saxer, *Atti dei martiri dei primi tre secoli*, Messaggero, Padova, 1989, p. 187. Sulla prassi donatista del suicidio si veda G. Combes, *Le suicide des Donatistes*, in *Œuvres de Saint Augustin 2, Problèmes moraux*, Desclée de Brouwer, Paris, 1937, pp. 557-558.

non aveva cessato di prendersi cura del gregge attraverso l'invio di tredici lettere²¹. Il vescovo Cipriano in seguito era morto effettivamente martire e questo gli aveva procurato una stima smisurata presso i donatisti, proprio quei donatisti che perseguivano e apprezzavano il martirio volontario.

Nel commento al vangelo della Samaritana, Agostino non fa esplicito riferimento al vescovo Cipriano, ma trova in Cristo stesso, che, incarnandosi, si è posto come esempio per gli uomini, il modello di una fuga virtuosa davanti al pericolo. In seguito, nella *Lettera* 228, scritta durante l'incalzare dell'invasione vandalica, Agostino ribadirà che è lecito, ad un pastore di chiesa, cercare con la fuga la salvezza, purchè ciò non significhi abbandonare il gregge a se stesso, lasciandolo disorientato e preda dello sconforto: qui verrà preso ad esempio Atanasio di Alessandria²².

Dopo aver parlato della fuga davanti alla prospettiva del martirio (2.) Agostino passa ad un nuovo argomento, anche questa volta da intendersi contro i donatisti e suggerito da Gv 4, 1- 3. L'evangelista Giovanni, con espressione un po' goffa (probabile indizio di una glossa redazionale²³), dopo aver affermato che Gesù battezzava (si veda anche Gv 3, 22), si corregge dicendo che in realtà battezzavano i suoi discepoli. Agostino approfitta di questo testo per sottolineare che Cristo agisce spiritualmente quando il suo ministro esercita fisicamente l'azione sacramentale. Proprio questo tema è già stato sottolineato da Agostino nel *Commento a Giovanni*, per esempio nell'*Omelia* 5: qui Agostino, commentando le parole del Battista: "Colui sul quale vedrai discendere e rimanere lo Spirito, è lui che battezza nello Spirito Santo" (Gv 1, 33) afferma e difende che è sempre Cristo ad amministrare il battesimo cristiano, per mezzo dei ministri, ma prescindendo dalla virtù personale di questi, tanto che, battezzino Pietro, Paolo o addirittura Giuda, è sempre Cristo che battezza²⁴ (3. e 4.).

Inizia subito dopo il racconto dell'incontro con la Samaritana. Agostino per commentare Gv 4, 4-6a si limita a definire cosa sia un pozzo: una sorgente che scaturisce nella profondità della terra (5.).

²¹ *Lettera* 20. Si veda in Cipriano di Cartagine, *Le lettere*, a cura di N. Marinangeli, Paoline, s. l., 1979, pp. 130-133. Per delle brevi note su cipriano, corredate da un'ampia bibliografia, si veda V. Saxer, *Cipriano di Cartagine*, in A. Di Berardino (cur.), *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, Marietti, Genova-Milano, 2006, coll. 1028-1034.

²² *Lettera* 228, 6.

²³ R. Brown, *Giovanni*, pp. 216-217.

²⁴ *Commento al vangelo di Giovanni* 5, 18.

Gesù si siede presso questo pozzo, stanco, a mezzogiorno (*Gv* 4, 6b). Agostino trova che dietro l'espressione evangelica, apparentemente una semplice evocazione delle circostanze in cui avviene l'incontro con la Samaritana, sia carico di significati reconditi, tanto da esclamare *Iam incipiunt mysteria*, misteri che bisogna indagare con attenzione. La stanchezza di Cristo è intimamente connessa alla sua condizione umana, a quella condizione che il Verbo di Dio ha assunto quando divenne carne e venne ad abitare tra gli uomini. Agostino rievoca qui il mistero dell'incarnazione facendo riferimento al prologo di Giovanni (*Gv* 1, 1-14), e ne sottolinea le profonde implicanze salvifiche: Cristo assume l'umanità, con il suo corollario di debolezza, per soccorrere gli uomini avvicinandosi a loro. Chi ha creato l'uomo con la forza divina, l'ha cercato assumendone la stessa debolezza umana: *Condidit nos fortitudine sua, quaesivit nos infirmitate sua* (6.). Per illustrare plasticamente questo principio Agostino fa riferimento ad un paragone che appare ardito, benchè di schietta origine evangelica: egli infatti, riferendosi a *Mt* 23, 37, paragona Cristo alla gallina che si sforza di raccogliere i pulcini sotto le ali. Agostino, con un compiaciuto macchiettismo agreste, descrive la chioccia: in essa tutto, e soprattutto il tono dimesso e trascurato del piumaggio, come anche la voce arrochita, mostra e dimostra la maternità, la cura piena ed esclusiva per i suoi piccoli. Idee analoghe ricorrono più volte in Agostino, per esempio nella spiegazione del *Salmo* 90, dove Dio è paragonato ad un'aquila sotto le cui ali (ma Agostino legge "scapole") gli uomini trovano rifugio: anche in quel contesto l'Ipponate ricorre, per una sorta di "simpatia ornitologica", alla citazione di *Mt* 23, 37, spiegata come qui si è detto²⁵. Lo stesso nel *Sermo* 305/A, in onore del martire Lorenzo²⁶ e nel *Discorso* 105, che ha come tema la disastrosa presa di Roma da parte di Alarico, nel 410. Tuttavia in quest'ultimo testo si trova un interessante sviluppo. Agostino sta commentando il testo di *Lc* 11, 5-13, cioè il brano dell'amico importuno e il successivo sviluppo sulla generosità del Padre celeste, ben superiore a quella di un padre terreno che mai darebbe una pietra, una serpe o uno scorpione al figlio che gli chiede un pane, un pesce o un uovo. Agostino paragona questi tre alimenti alle virtù teologali, rispettivamente carità, fede e speranza. La speranza è dunque espressa dall'uovo da cui si spera che sgusci il pulcino. Lo scorpione, che si volge all'indietro, che non fissa

²⁵ *Esposizione sul salmo* 90, I, 5.

²⁶ *Discorsi* 305/A, 6.

lo sguardo sul futuro, è il nemico diretto dell'uovo, che anzi cerca di pungere. Fuor di metafora, in un contesto in cui la gente ha visto cadere miseramente la città di Roma, quanto di più grande e potente si poteva immaginare nel mondo antico, il vescovo di Ippona invita a porre la propria speranza non in qualche realtà storica, ma in ciò che sta oltre la storia. E qui ritorna la citazione di *Mt 23, 37*: Agostino invita a porre il proprio "uovo" sotto la chioccia, che è Cristo; la chioccia che in tutto si uniforma ai pulcini e, qui sta la novità, combatte efficacemente contro gli scorpioni, e, dopo averli divorati e assimilati, li trasforma a loro volta in uova²⁷.

Ma si torni ora al *Commento al vangelo di Giovanni*. Cristo è stanco per il cammino, ed il cammino è l'umanità assunta: Agostino conclude dunque che Cristo, assumendo l'umanità si è fatto debole, perché gli uomini dalla sua debolezza prendessero forza, in quanto: "la debolezza di Dio è più forte degli uomini" (*I Cor 1, 25*) (7.). Forse questa idea di debolezza suggerisce ad Agostino l'immagine del sonno e, precisamente, di Adamo che, mentre era addormentato, ricevette la sposa, formata dal suo fianco (Cfr. *Gen 2, 1*). Allo stesso modo da Cristo, addormentato sulla croce, scaturisce la chiesa, quando dal fianco squarciato fluirono i sacramenti, rappresentati dall'acqua e dal sangue²⁸. Agostino nota qui che Eva fu formata dalla costola, cioè dall'osso, e non dalla carne di Adamo. La carne è espressione di debolezza, e l'osso di forza. Il resto la *Genesi* afferma che Dio, dopo aver tolto la costola di Adamo, "rinchiuse la carne al suo posto" (*Gn 2, 21*): Adamo riceve quindi un elemento debole, la carne, al posto di uno forte, l'osso, da cui è scaturita la donna: il suo indebolimento mercé la privazione di un osso, pertanto, è stata la "forza" della donna, che dall'elemento più forte è scaturita²⁹. Ancora una volta da questo ragionamento, alquanto faticoso, Agostino conclude che la debolezza di Cristo è la forza dei salvati (8.).

Agostino si chiede perché Cristo si sia seduto stanco proprio all'ora sesta. La risposta è presto detta: perché l'ora sesta è quella che si è inaugurata con il ministero pubblico di Gesù. Agostino ripropone qui la periodizzazione del mondo in sei età, già presentata in precedenza quando, nel *Tractatus 9, 6.*, ha spiegato le "sei giare" di Cana

²⁷ *Discorso 105, 8.11-9.12*. Per ulteriori usi dell'immagine di Cristo-gallina si veda M.-F. Berrouard, *Notes complémentaires 104*, in *Œuvres de Saint Augustin 71*, pp. 948-949.

²⁸ *Commento al vangelo di Giovanni 120, 2*.

²⁹ Su questo tema si veda anche *Commento al vangelo di Giovanni 9, 10.e M.-F. Berrouard, Notes complémentaires 69*, in *Œuvres de Saint Augustin 71*, pp. 904-906.

(Gv 2, 6). Le sei età vanno da Adamo a Noè; da Noè ad Abramo; da questi a Davide, da Davide all'esilio babilonese; dall'esilio al Battista e dal Battista alla fine del mondo³⁰. La sesta età è pertanto quella in cui Cristo, avendo assunto l'umanità con tutta la sua debolezza, è disceso fino alle profondità del luogo in cui gli uomini dimorano (e si cita qui *Sal* 129, 1), ben espresse dal pozzo, sorgente, come si disse, non superficiale, ma che sgorga nelle profondità della terra. Cristo poi si è seduto, indicando con questa sua postura la sua umiliazione (9.).

Arriva una donna Samaritana (Gv 4, 7). Agostino vede in questa donna il simbolo della Chiesa, non ancora giustificata ma sul punto di esserlo, e nel fatto che la donna sia samaritana, e pertanto non ebrea, un ulteriore segno del suo impersonare la Chiesa, proveniente dalle genti. Invitando i suoi uditori a riconoscersi nella donna, che è immagine della Chiesa stessa, Agostino instaura quasi un gioco di specchi tra la Samaritana, la Chiesa e i fedeli. La Samaritana che si reca al pozzo per attingere, è immagine della Chiesa, che va verso Cristo; però, dopo che ella ha creduto in Cristo, in senso più profondo e reale, non è più immagine della Chiesa, ma è Chiesa, esistenzialmente volta al suo Signore e pertanto con lei si possono a ragione identificare tutti i credenti in Cristo (10.).

Gesù chiede alla donna da bere, e ottiene, se non un netto rifiuto, certo un'investigazione curiosa e probabilmente ostile (Gv 4, 7-9), davanti alla quale Agostino sottolinea ancora una volta la profonda estraneità tra Giudei e Samaritani. In quella domanda, però, Agostino legge un significato più profondo: in realtà *Ille autem qui bibere quae-
rebat, fidem ipsius mulieris sitiebat* (11.). Gesù risponde alla donna che, se ella fosse stata consapevole della persona con cui parlava, avrebbe chiesto l'"acqua viva" (Gv 4, 10). L'acqua viva, spiega Agostino, è quella corrente, diversa da quella immobile delle cisterne, e molto più desiderabile. L'acqua del pozzo, poiché questo intercetta una sorgente sotterranea, dovrebbe essere viva e, pertanto ad Agostino sembra che Gesù si proponga di dare quello che egli stesso chiede. In realtà l'acqua viva che Gesù vuole donare è lo Spirito Santo³¹ (12.),

³⁰ Si noti che la presentazione delle sei età del mondo è, nel *Tractatus* 9, più sviluppata di quanto non lo sia qui. Per una presentazione sommaria, supportata da ricca bibliografia, del tema delle età del mondo in Agostino si veda e M.-F. Berrouard, *Notes complémentaires* 67, in *Œuvres de Saint Augustin* 71, pp. 901-903.

³¹ Si tratta di una delle due interpretazioni possibili, già enucleate nel secondo secolo. Secondo l'altra, l'acqua viva è la rivelazione e l'insegnamento di Gesù. In effetti, le due interpretazioni lungi dall'escludersi si integrano perfettamente, in quanto è lo Spirito che

ciò che la donna ancora non capisce, al punto da far rilevare a Gesù che egli è privo di un recipiente atto ad attingere (Gv 4, 11) (13.).

Quando la donna provoca Gesù, chiedendole se è più di Giacobbe, il Signore esprime con più chiarezza la differenza tra l'acqua del pozzo, che estingue la sete solo per poco tempo, e l'acqua che egli dà, che invece la estingue per sempre. Da ciò si dovrebbe capire, nota Agostino, che l'acqua a cui si riferiscono le parole del Cristo non è un elemento materiale, ma una realtà diversa, spirituale. Agostino ritiene che anche in senso fisico, materiale, l'uomo può essere immune dalla sete: così sarà, per i corpi risuscitati, così è stato per Elia nel deserto (*I Re* 19, 8) e così la Samaritana vorrebbe che fosse per lei, onde essere sollevata dalla fatica di dover ogni giorno attingere (14. e 15.).

L'acqua che Cristo dà è un dono spirituale, che certo non vale a sostituire l'acqua reale del pozzo di Giacobbe: si deve dunque assegnare all'acqua del pozzo un significato diverso da quello reale, per conformarla in qualche modo al livello di significazione dell'acqua viva. Insomma, ad una realtà spiritualmente positiva deve opporsi una spiritualmente negativa; di queste, secondo l'interpretazione di Agostino, sta parlando il Signore, mentre la Samaritana pensa ad un'acqua reale, naturale, anche se, nel caso di quella promessa dal Signore, dagli effetti prodigiosi. Cosa è dunque, in un senso spirituale (ma anche morale) l'acqua del pozzo? L'acqua del pozzo significa i piaceri mondani nella loro tenebrosa profondità (e in effetti il pozzo è profondo - Gv 4, 11 - e di certo oscuro): il cibo e le bevande, i bagni termali, gli spettacoli e l'attività sessuale sono quell'acqua tenebrosa da cui gli uomini attingono con l'anfora della cupidigia senza tuttavia esserne mai saziati. A quest'acqua che non sazia si oppongono i cibi e le bevande che saziano, quelle che, secondo il salmista, provengono da Dio e si trovano nella sua casa (e si citano qui *Sal* 64, 5 e 35, 9-10) (16.).

La donna continua a fraintendere, incapace di elevarsi alla comprensione spirituale del discorso di Gesù (17.), e pertanto il Signore le chiede di chiamare il marito. Agostino suscita l'interesse dell'ascoltatore attraverso una serie di domande. Forse Gesù vuole dare l'acqua alla donna per mezzo del marito? Oppure vuole istruirla per mezzo del marito, secondo quanto Paolo dice in *I Cor* 14, 35? Ma se l'insegnamento paolino vale nelle assemblee ecclesiali, sembra non aver avuto corso durante l'esistenza terrena di Gesù, che personalmente, senza intermediari, impartiva il suo insegnamento a Maria di Beta-

interpreta la rivelazione di Gesù per gli uomini. Si veda R. Brown, *Giovanni*, pp. 234-236.

nia (Lc 10, 39). Vi è dunque un *defectus litterae*, cioè un'incongruenza nell'interpretazione letterale, che impone di passare ad un ulteriore livello di significazione. La donna è qui identificata con l'anima (in precedenza, come si è visto, era stata definita figura della chiesa); il marito dell'anima potrebbe essere dunque Cristo stesso. Questa interpretazione è proposta e subito abbandonata da Agostino, che avanza un'altra ipotesi: il marito dell'anima è l'intelletto (18.).

Il marito è dunque, nell'interpretazione di Agostino, l'intelletto, l'unico che può percepire il senso recondito del discorso di Gesù, che sfugge ad un'interpretazione sensibile. L'anima, cioè il principio vitale, è comune agli uomini e agli animali; gli esseri umani, però, hanno qualcosa che è loro specifico: l'intelletto. Non vivere secondo l'intelletto, afferma perentoriamente Agostino, equivale a vivere in una condizione subumana, bestiale; lasciare che sia l'intelletto a guidare i movimenti e gli impulsi dell'anima, come il marito guida quelli della moglie, è vivere in modo del tutto umano. L'intelletto, la mente, continua Agostino, non è qualcosa di diverso dall'anima, ma è una sua facoltà. Un paragone permette ad Agostino di ampliare il suo argomento. L'occhio è un elemento del corpo, eppure è in grado di percepire la luce; allo stesso modo l'intelletto, pur essendo una facoltà dell'anima, è in grado di percepire una luce superiore, che è Cristo stesso, la *luce vera* (Gv 1, 9). La Samaritana deve chiamare il marito; fuor di metafora, l'anima deve essere presente con il suo intelletto, perché questo sia illuminato. La Samaritana deve dunque esercitare la massima attenzione per intendere l'insegnamento di Cristo. Nell'argomentazione di Agostino l'intelletto, che esercita il dominio sull'anima, deve porsi al servizio di Cristo, deve sottomettersi a lui, dando così realizzazione a quell'insegnamento paolino secondo cui il capo della moglie è il marito e il capo del marito è Cristo, quasi in una sorta di "sottomissione a catena" (19.).

La Samaritana risponde a Gesù dicendo di non avere marito, e il Cristo, leggendo oltre il detto, conferma le sue parole: ha avuto cinque mariti, e il sesto quello con cui vive, non è suo marito (Gv 4, 17-18) (20.). Come intendere i cinque mariti? Anche qui, come nella *Quaestione 64*, Agostino cita, e rigetta, l'interpretazione ambrosiana che vede in loro un'allusione ai libri del *Pentateuco*, usati dai Samaritani e da essi considerati come l'unica Scrittura ispirata³², e propone quella,

³² Che il *Pentateuco*, e solo esso, fosse usato dai samaritani è ben evidenziato in Ambrogio, *Esposizione del vangelo secondo Luca* 9, 38.

di matrice origeniana, che li considera allusivi ai cinque sensi. Questi, prima che sia subentrato l'uso della ragione, guidano e conducono l'anima del bambino, che ricerca quanto alletta i sensi e rifugge quanto li colpisce con violenza. Che l'anima sia guidata dai sensi, almeno nella prima fase della vita dell'uomo, è una cosa giusta e apprezzabile: Agostino afferma pertanto che i cinque sensi sono mariti legittimi, dati da Dio all'anima stessa. Ma non per sempre l'anima deve farsi guidare da loro: giunta l'età del discernimento, essa non può più limitarsi a cercare e fuggire solo le realtà materiali che ai sensi piacciono e dispiacciono, ma deve fare un salto di qualità, volgendosi alle virtù e rifuggendo i vizi (21.). Se dopo i cinque mariti (i sensi) non subentra il sesto, legittimo, marito, cioè l'intelletto, l'anima rischia di cadere in preda all'errore, che è un compagno abusivo, illegittimo. Questo è esattamente il caso della Samaritana che, proprio perché vittima dell'errore, non comprende né chi è Gesù né che cosa sia l'acqua viva (22.).

Il fatto che a questo punto la donna chiami Gesù "profeta" (*Gv 4*, 19), un titolo che ben gli si adatta (e si citano qui *Mt 13*, 57 e *Dt 18*, 18) è per Agostino l'indizio che il marito legittimo, cioè l'intelletto, ovvero la capacità dell'anima di elevarsi al di sopra delle cose sensibili, si sta avvicinando. La donna pertanto propone a Gesù-profeta un dilemma che, Agostino lo rimarca attraverso un vivace discorso diretto, divideva i Giudei dai Samaritani. Si tratta del problema del vero santuario, se cioè si deve adorare Dio nel tempio di Gerusalemme o sul monte Garizim (23.).

La risposta di Gesù, che si rivolge alla samaritana con le parole *Donna, credi a me...* (*Gv 4*, 21) suggerisce ad Agostino una breve riflessione sulla fede. Citando il *Cantico dei Cantici* (*Ct 4*, 8 nella versione dei LXX), dove si dice che la Sposa nel suo cammino *prende l'avvio dalla fede*. La Samaritana è, in un certo senso, invitata a intraprendere, credendo alle parole di Gesù, quel cammino che porta dalla fede alla comprensione (*Is 7*, 9, anche questa volta secondo i LXX)³³. La donna può credere perché ora è presente suo marito, cioè l'intelletto, capace di compiere l'atto di fede. Subito dopo Agostino passa a illustrare l'insegnamento di Gesù riguardo alla vera adorazione di Dio, quella da prestarsi in Spirito e verità (*Gv 4*, 21-24): poiché Dio è spirito, non si deve pensare di adorarlo in luoghi materiali, quale il monte e il tempio (24.).

³³ Su questo si veda A. Genovese, *S. Agostino e il Cantico dei Cantici. Tra esegesi e teologia*, Augustinianum, Roma, 2002, pp. 53-54.

Agostino, intrecciando citazioni della Scrittura (*Sal* 33, 19: *Il Signore è vicino a chi ha il cuore contrito*; *Sal* 137, 6: *il Signore guarda verso l'umile, ma al superbo volge lo sguardo da lontano*), offre una lettura allegorico-morale dei luoghi di adorazione, ed esprime questo trasferimento di significato attraverso l'immagine dell'essere ricondotti dall'esterno, dal significato schiettamente materiale, all'interno, ad un significato che possa adattarsi a descrivere atteggiamenti esistenziali. Non si deve adorare sul monte, simbolo della superbia che si innalza, ma piuttosto nella valle dell'umiltà; oppure anche in alto, nel tempio, cioè in una interiorità resa bella dalla virtù. Si può osservare che il monte, inteso come immagine di altro, assume, nell'interpretazione agostiniana di questo brano, un significato duplice: negativo (monte=superbia) e positivo (monte=tempio, luogo elevato dell'interiorità dell'uomo) (25.).

Il detto sulla preminenza dei Giudei, che adorano colui che conoscono e dai quali proviene la salvezza è compreso da Agostino alla luce di *Ef* 2, 12-22, un brano in cui si parla di Cristo, pietra angolare di unificazione tra Giudei e pagani, i primi destinatari della salvezza, i secondi entrati nella stessa come *ospiti*. Agostino spiega che i Giudei consapevoli di colui che adorano non sono tutti, ma bensì gli Apostoli, i profeti e quelli che hanno creduto in Cristo. In questi Giudei divenuti cristiani per il vescovo di Ippona si sono inverate le parole di Paolo affermanti che Dio non ha rigettato il suo popolo (*Rm* 11, 2) (26.).

La donna rimanda la soluzione della controversia all'avvento del Messia che, tra l'altro, insegnerà ad adorare *in spirito e verità*. Agostino interpreta il termine ebraico dandone la traduzione latina, *unctus*, e quella greca, di uso ormai tecnico, *Christus*; spiega poi il termine ebraico traendo profitto dalla competenza linguistica dei suoi uditori, che conoscevano il punico, una lingua semitica come l'ebraico e il siriano³⁴. La donna di Samaria, nota Agostino, sa da chi aspettarsi la rivelazione, ma non ha ancora capito che proprio Gesù è il Messia atteso (27.); quando Gesù le rivela la sua identità si ristabilisce l'ordine della fede: l'anima è comandata dall'intelletto, e questo da Cristo (28.).

L'arrivo dei discepoli, a torto meravigliati perché il Signore parlava con una donna perduta (*Gv* 4, 27) (ma, nota Agostino, egli è venuto a cercare proprio ciò che era perduto, secondo *Lc* 19, 10) (29.),

³⁴ Per alcune considerazioni dell'uso di termini punici nelle opere di Agostino e per la bibliografia sull'argomento si veda M.-F. Berrouard, *Notes complémentaires* 108, in *Œuvres de Saint Augustin* 71, pp. 950-951.

implica un cambio veloce di scena. La donna lascia la brocca e corre ad annunciare la buona notizia, sia pure con prudenza (non afferma, ma domanda se Gesù possa essere il Messia; Gv 4, 28-30). In questo lasciare la brocca Agostino, in conformità con quanto ha detto prima, vede l'abbandono delle cupidigie, cioè l'alta moralità, che deve caratterizzare l'evangelizzatore. La donna getta l'idria, termine di cui Agostino spiega l'etimo greco, è in questo modo, par di intendere, si preclude la possibilità di attingere l'acqua che non sazia, i piaceri mondani, in quanto ormai si disseta di un'altra acqua (30.).

Quando si tratta di commentare la scena dei discepoli che invitano Gesù a mangiare, non intendendo cosa sia l'"altro cibo" a cui Gesù fa riferimento, Agostino trova di che giustificare la durezza di comprendonio della Samaritana, con un argomento *a fortiori*: come poteva quella capire di quale acqua parla Gesù, se nemmeno i discepoli lo capiscono quando parla di cibo? Per Agostino il cibo di Gesù, cioè il compimento della volontà del Padre, è in stretta relazione con la bevanda di Gesù, quella bevanda di cui aveva sete, cioè, come è stato spiegato prima, la fede della Samaritana, la sua incorporazione nella Chiesa. Ciò detto, resta da capire quale sia, in Agostino, l'acqua da assimilare al cibo di Gesù. Da quanto fin qui è emerso, dovrebbe essere l'acqua che Gesù ha chiesto alla donna dicendole: *Dammi da bere*. In effetti la Samaritana non aveva capito quale acqua Gesù volesse, e aveva pensato che si riferisse a quella del pozzo di Giacobbe. Più difficile pensare che sia l'acqua viva (e in effetti qui non si usa questa espressione) della quale non si capisce come Gesù possa aver sete, proprio Lui, che la dona agli altri (31.).

Infervorato nel compiere l'opera del Padre, il Cristo pensa già alla messe, cioè a quando verranno raccolti i frutti della predicazione. Gesù cita qui un proverbio che insiste sulla distinzione tra chi semina e chi miete, una considerazione che nell'Antico Testamento era connotata pessimisticamente (c'è chi fatica, e altri inopinatamente ne godono i frutti) ma che qui riceve invece una valutazione del tutto positiva³⁵. Resta una sfida problematica per qualunque esegeta di Giovanni capire chi siano i mietitori e ancor più i seminatori a cui il testo giovanneo, qui particolarmente difficile, fa riferimento³⁶; per Agostino i secondi sono gli Apostoli e i primi i patriarchi e i profeti, che a prezzo di grandi sforzi prepararono la via a Cristo e all'annuncio evangelico

³⁵ Si veda, a titolo di esempio, *Mic* 6, 15.

³⁶ Per maggiori dettagli si rimanda a R. Brown, *Giovanni*, pp. 240-242.

in Giudea³⁷. Si potrebbe osservare che questa scena si svolge però in Samaria, dunque tra una popolazione che solo abusivamente e parzialmente si rifà alla tradizione giudaica; Agostino tuttavia vede nel fatto che la donna samaritana sia in attesa di un Messia un'indizio sufficiente del suo essere stata oggetto di una sorta di preparazione all'accoglienza del Vangelo.

Da quella prima messe raccolta in Giudea è scaturita una seminazione sparsa su tutta la terra³⁸. Tale seminazione vede crescere insieme il grano e la zizzania, che solo all'atto della mietitura, alla fine dei tempi, saranno separati (*Mt* 13, 39). In queste puntualizzazioni è facile scorgere spunti antidonatisti: contro il particolarismo di quelli, che finivano con il restringere la Chiesa alla sola cristianità africana, ed anche questa non intera, si afferma l'universalità della Chiesa; contro la pretesa di una Chiesa di puri, la parabola matteana suggerisce la compresenza, nella comunità ecclesiale, di persone dalla diversa caratura morale (32.).

L'esperienza dei Samaritani, che prima credono in Cristo per le parole della donna ma poi, in numero ben maggiore, credono per averlo ascoltato in presa diretta (*Gv* 4, 39-42) è, per Agostino, un paradigma sempre attuale della diffusione del messaggio cristiano. Si crede prima sulla testimonianza di amici cristiani; quando poi ci si trattiene con lui e si iniziano a vivere i due precetti della carità (questi Agostino vede adombrati nei "due giorni" di *Gv* 4, 40) si crede con più ferma fede e in maggior numero (33.). La fede è dunque il prodotto dell'annuncio ma, in misura maggiore, di un'esperienza.

Summary: Augustine commented twice on the text of the Samaritan women in *Jn* 4; the first time was in the *Quaestio* 64 of *De diversis quaestionibus octogintatribus*, and again in his commentary of St. John's gospel. Between these two Augustinian exegesis there are, of course, many similarities and some differences. This paper analyzes both in search of a greater understanding of the Augustine's exegetical method and results.

Key words: *Jn* 4, Samaritan women, Augustine, exegesis.

Parole chiave: *Gv* 4, Samaritana, Agostino, esegesi.

³⁷ Idee simili ricorrono, a proposito di *Gv* 4, 27. 35-38, nel *Discorso* 101, 2.

³⁸ Medesima idea, ma con maggiori dettagli interpretativi, nell'*Esposizione sul Salmo* 64, 17., dove si fa riferimento a *Gv* 4, 35-38. Sul tema delle due messi, ampiamente usato da Agostino nell'ambito della polemica antidonatista, si veda M.-F. Berrouard, *Notes complémentaires* 110, in *Œuvres de Saint Augustin* 71, pp. 952-953.