

## DECALOGO AGOSTINANO

(*DE BONO VIDUITATIS*, 21, 26 E *REGOLA*)

1. Lectio (= lettura)	n° 39
2. Oratio (= preghiera di domanda)	n° 10
3. Psalmus (= canto di lode)	n° 2-13
4. Bona cogitatio (= mediazione)	n° 48
5. Bonorum operum frequentatio (= laboriosità)	n° 31
6. Spes futuri saeculi (= tensione escatologica)	n° 48
7. Cor sursum (= ilarità= visione soprannaturale)	n° 7
8. Gratiarum actio (= gratitudine)	n° 49
9. Pius usus rerum (= sobrietà)	n° 4 e 18
10. Ieiunia et vigiliae (= mortificazione)	n° 14

NB: Tutto ciò per la coscienza, ma c'è anche il dovere di curare la fama; quindi è necessaria la *cauta conversatio* (*De b. vid.* 22, 27) o condotta irreprensibile (*Regola* 9-29).

## LEZIONE PRIMA

Il *De bono viduitatis* (*Il bene dello stato vedovile*) è un'opera di S. Agostino diretta alla nobile Giuliana dell'illustre famiglia degli Anici. Giuliana, restata vedova in giovane età, si era consacrata a Dio e a lei S. Agostino vuole offrire un programma di vita spirituale. Le indica quindi quali debbono essere le delizie delle anime spirituali, che debbono sostituire le delizie carnali proprie di coloro che non vivono la realtà della consacrazione. Le espone un vero *decalogo di vita spirituale*. Diciamo decalogo, perché ai primi sette punti, da lui prima indicati, ne aggiunge poi altri tre che completano in realtà tutto il programma ascetico e sono anch'essi fondamentali.

1) *Lectio*: la lettura della Sacra Scrittura e dei Commenti alla Sacra Scrittura. L'anima consacrata infatti non può, se è consacrata totalmente a Dio, non restare permanentemente in ascolto di Dio.

2) *Oratio*, la preghiera, che è qui preghiera di domanda.

3) *Psalmus*: la recita o il canto dei salmi, che è stato sempre elemento essenziale delle anime consacrate, particolarmente delle anime consacrate alla vita contemplativa. *Cantare amantis est*: il cantare è proprio di colui che ama.

4) *Bona cogitatio*: la meditazione, ossia l'abitudine di pensare a cose buone.

5) *Bonorum operum frequentatio*: le opere buone, ossia l'operosità, il posto che occupa il lavoro manuale anche nella vita ascetica dei consacrati.

6) *Spes futuri saeculi*: la speranza della vita futura. Essa ha un posto speciale in coloro che, avendo scelto i valori eterni, hanno rinunciato alla posterità terrena, con tutto ciò che si può desiderare di bello e di buono sulla terra, per proiettarsi completamente verso la vita che verrà, cioè Dio.

7) *Sursum cor*: il cuore in alto, ossia la gioia, gioia di appartenere al Signore, di dedicarsi a Lui. Ed ecco i tre elementi, anch'essi essenziali alla vita cristiana e soprattutto alla vita consacrata.

8) *Gratiarum actio*: il rendimento di grazie a Dio da cui *viene ogni dono ottimo e ogni bene perfetto*, ossia la gratitudine. Direi anzi che

questo è l'elemento che pervade tutta la spiritualità agostiniana, che è appunto spiritualità del *Deo gratias*. E non potrebbe non essere così, dal momento che S. Agostino è il dottore della grazia e ha fatto in se stesso l'esperienza trasformatrice della grazia.

9) *Lo spirito di povertà*: S. Agostino raccomanda qui la povertà per evitare che l'anima, fatta la rinuncia e represso la lussuria, non cada poi nell'avarizia. Come del resto avviene per i sensi del corpo, tra i quali cresce l'acutezza quando qualcuno di essi viene a mancare.

10) *Ieiunia ac vigiliae*: le opere di penitenza: i digiuni e le penitenze, nella misura in cui non danneggiano la salute del corpo, divengono delizie spirituali per chi ama le delizie precedenti, per coloro che sono consacrati all'orazione, al canto dei salmi, alla lettura, alla meditazione della legge di Dio. In realtà - dice S. Agostino - le fatiche degli innamorati non sono onerose, ma anch'esse sono motivo di piacere come si può vedere nei cacciatori, nei pescatori, negli sportivi tutti. Perché? Perché, *quando si ama, non si sente la fatica e, se si sente, si ama di sentirla.*

## LEZIONE SECONDA

In questa seconda lezione ho cercato di rispondere alla domanda da voi postami, se questo decalogo, che abbiamo chiamato il Decalogo agostiniano delle delizie spirituali, delle anime consacrate, avesse una rispondenza nella Regola; per ognuno dei punti di questo decalogo ho indicato un particolare punto della Regola che potesse richiamarlo e potesse anche nella Regola, fondarlo.

– Il primo punto: *Lectio*, la lettura. Mi pare che questo primo punto del decalogo risponda molto bene al n°39 della Regola, là dove si dice: *Ogni giorno all'ora stabilita si chiedano i libri*. Molto importante questo precetto della Regola, perché indica che nei Monasteri agostiniani non solo c'era la biblioteca ma che la biblioteca doveva funzionare ogni giorno.

– Il secondo punto: *Oratio*, che ho tradotto con *preghiera di domanda*, si riferisce al capitolo sulla preghiera, brevissimo ma densissimo, della Regola, perciò al n°10: *Attendete alla preghiera nelle ore e nei tempi stabiliti*.

– Il terzo punto: *Psalmus* l'ho tradotto con *canto di lode*; il salmeggiare non è recitare, ma è cantare le lodi del Signore e trova riferimento nei n° 12° e 13°: *Nel pregare Dio con salmi ed inni, meditate in cuore ciò che proferite con la bocca, e non cantate altro, se non quello che leggete doversi contare*.

– Il quarto punto: *Bona cogitatio* che ho tradotto con *meditazione*; mi pare che a questo punto si possano riferire le parole ultime della Regola, al n°. 48, uno dei periodi più densi della nostra Regola dove si dice: *Il Signore vi conceda di osservare con amore tutte queste norme, quali innamorate della bellezza spirituale, e spiranti, dalla vostra santa convivenza il buon odore di Cristo, ecc.* Questo “innamorate della bellezza spirituale” è il frutto della *bona cogitatio*, cioè dell'abitudine a pensieri nobili e santi che si acquistano attraverso la meditazione. Non vi nascondo che spesso mi è riuscito difficile trovare un confronto perché può diventare artificioso, però un qualche raffronto credo che ci sia e che lo si possa fare.

– Il quinto punto: *Bonorum operum frequentatio*, che ho tradotto con laboriosità. La laboriosità a cui si riferisce la Regola nel n°. 31: *Così pure, nessuna lavori per se stessa; al contrario tutti i vostri lavori tendano al bene comune e vengano eseguiti con impegno maggiore e alacrità più intensa che se ciascuna li facesse per sé.*

– Dove ho trovato un po' di difficoltà per stabilire un raffronto è nel n°. sesto: *Spes futuri seculi* che ho tradotto: tensione escatologica; ma mi pare che si possa trovare un raffronto nella regola al n°. 48 che è già citato.

– Settimo: *Cor sursum*. Qui non c'è difficoltà perché la Regola parla esplicitamente del *cor sursum* al n°. 7 dove dice. *Né si monti la testa per essersi associata a quelle che fuori non osava accostare; ma innalzi il cuore a Dio - è il sursum - e non cerchi le vanità terrene, affinché i Monasteri non incomincino ad essere utili alle ricche e non alle povere, se le ricche vi si umiliano e le povere vi si gonfiano.* E proprio questo *sursum cor* della Regola è uno dei precetti più sapienti per la situazione che c'era allora. Le figlie delle grandi famiglie romane come gli Anici, famiglie di consoli, guardavano i poveri e gli schiavi dall'alto del monte Bianco come se questi fossero giù nella valle; la distanza era immensa. Adesso questa differenza non c'è più e allora siamo tentati di non capire questo precetto, ma questo precetto allora aveva un estremo valore, perché nei primi Monasteri agostiniani si son trovati, gomito a gomito, coloro che nella vita sociale mai sarebbero stati vicini gli uni agli altri, perché la società civile divideva in modo maledetto: da una parte c'erano i ricchi e, ad infinita distanza, c'erano i poveri; da una parte c'erano i nobili, dall'altra parte c'erano i plebei; da una parte c'erano i Consoli, dall'altra parte c'erano gli schiavi. Il miracolo che ha compiuto S. Agostino per primo in Africa è quello d'aver messo insieme Senatori e povera gente. La Regola ha due punti che costituiscono l'introduzione: il n°. 2 è l'introduzione a tutta la Regola, il n°. 1 fa parte di un'altra Regola. Dunque il n°1: *Prima di tutto, sorelle carissime, si ami Dio, e poi il prossimo, perché questi sono i principali precetti che ci vennero dati;* è l'inizio di quel regolamento che viene chiamato *Ordo Monasterii* e che cominciava così: *Prima di tutto, sorelle carissime, ecc.* e poi veniva il regolamento: a quest'ora si

dicano questi Salmi, a quest'ora si dicano questi altri Salmi, ecc... ; poi proseguiva: *Queste sono le cose.. . ecc.*, e seguiva tutta la Regola. A un certo momento quel regolamento è diventato vecchio, inattuale; l'hanno buttato via, hanno lasciato soltanto le prime stupende parole; le hanno cucite con la Regola e sono diventate parte integrante della Regola stessa; per cui, quando si parla della Regola agostiniana, si parla della Regola che dice: *Ante omnia fratres.. . .* Di qui l'insistenza sull'unità e sulla comunità, ma l'insistenza anche sul *sursum cor*, che significa: abbiate una visione più alta delle cose, guardate le cose nella luce cristiana, nella luce soprannaturale. Evidentemente il precetto conserva tutto il suo valore, nonostante che le condizioni sociali siano cambiate, perché si applica a tutte le situazioni che si incontrano nel Monastero e vedremo, *si Dominus dabit*, quante applicazioni esso possa avere.

– Il punto ottavo: *Gratiarum actio*, cioè la gratitudine. Vi dissi l'altra volta dell'importanza nella spiritualità agostiniana di questa virtù della gratitudine e penso che un accenno a questa fondamentale virtù la troviamo nella Regola al n°. 49. Gli ultimi numeri non so se hanno attirato la vostra attenzione, ma proprio nel numero ultimo, 49, c'è il motivo della gratitudine: *guardatevi nella Regola come in uno specchio. Se vi troverete osservanti di quanti vi è scritto, ringraziatene il Signore, datore di ogni bene*; tesi tipicamente agostiniana perché suppone, vi dicevo, tutta la dottrina della grazia. La diversità tra la spiritualità pelagiana sta stupendamente esposta nella lettera di Pelagio alla vergine Demetriade, la spiritualità agostiniana sta soprattutto qui; in Pelagio non si trova alcun accenno di gratitudine a Dio per il bene che possiamo fare, per l'esercizio delle virtù, ecc., mentre in S. Agostino, oltre alla raccomandazione dell'esercizio delle virtù, c'è la raccomandazione, più pressante ancora, di ringraziare il Signore, perché tutto ciò che di bene noi facciamo è un dono di Dio.

– Il punto nono: *Pius usus rerum*, il pio uso delle cose, cioè la sobrietà, che nasce dal senso della povertà. Di questo avete un accenno nella Regola ai nn. 4 e 18. Al numero quarto avete un accenno prezioso: *E non reputate nulla come vostro, ma tutto vi sia comune; e la vostra superiora distribuisca a ciascuna di voi vitto e vestito, non ugualmente a tutte*, ecc... . Avete qui le due regole fondamentali della vita comune: che

tutto sia comune e che venga distribuito a ciascuna secondo il bisogno particolare. Al n°. 18 avete il principio luminoso, glorioso, su cui non si riflette mai abbastanza e di cui non si ringrazia mai abbastanza l'autore: *È meglio aver meno bisogni che possedere più cose*. Ho cercato tanto da dove S. Agostino l'abbia potuto pescare, ma se non si trova qualcuno che l'abbia detto prima di lui bisogna dire che questo principio stupendo gli è cascato in testa mentre dettava la Regola. Nell'ascetismo cristiano e, prima dell'ascetismo cristiano, in quello esseno degli ebrei e prima di questo in quello filosofico dei cinici: avete la storia di Diogene il cinico. Diogene voleva essere un uomo libero e, per essere tale, si sforzava costantemente di diminuire i suoi bisogni perché ogni bisogno ci rende schiavi, e questo è pacifico, e ogni abitudine che prendiamo diventa un legame. Si racconta che un giorno vide un contadino che alla fonte beveva l'acqua con le mani; disse allora: "Si può bere l'acqua anche senza bicchiere" e lo buttò via. Il principio dunque è filosofico, non è tipicamente cristiano, però enunciato in questa maniera: *Meglio aver meno bisogni che aver più cose* è un principio che esprime sinteticamente e splendidamente tutto un programma di vita ascetica.

–Ildecimopunto: *Ieiunia ac vigiliae*, ossia penitenza e mortificazione. Di questo abbiamo un accenno molto chiaro nel n°. 14: *Domate la vostra carne coi digiuni e con l'astinenza dai cibi e dalle bevande, per quanto la salute lo permette*. L'accenno del *De bono coniugali* è lo stesso della Regola perché ha la stessa limitazione, *per quanto la salute lo permette*, ma soprattutto per il principio di cui parlavo la scorsa settimana. Le fatiche degli amanti non sono faticose o pesanti perché *quando si ama, non si sente la fatica e, se si sente, si ama di sentirla*. È uno dei principi più luminosi della spiritualità agostiniana e sapete bene perché è venuto in testa a S. Agostino. Egli sta parlando delle delizie e, parlando delle delizie, parla dei digiuni e delle mortificazioni – belle delizie queste! – ma appunto per dimostrare che anch'esse possono diventare fonte di gioia, e quindi delizie, viene fuori con questo luminoso principio di psicologia e di filosofia: le fatiche e quindi le sofferenze degli amanti non sono pesanti, perché diventano esse stesse fonte di gioia. Cita anche qui il Vangelo. Ma S. Agostino non si ferma qui. Egli dice che questo non basta, o meglio, questo basta per la coscienza, ma l'anima consacrata, oltre la

coscienza, deve avere la buona fama. E, a proposito della buona fama, c'è un numero di una ricchezza spirituale straordinaria. È necessariamente di S. Agostino la *cauta conversatio*, cioè la condotta cauta o irreprensibile. Non traducete la parola latina *conversatio* con conversazione; essa va tradotta con condotta esteriore. La cauta condotta è necessaria alle anime consacrate perché non avvenga che diventi cattiva per negligenza la loro fama, mentre non è cattiva per libertinaggio la loro vita. Né sono da approvare quelle anime consacrate, uomini o donne che siano, le quali, riprese per qualche loro negligenza che desta un cattivo sospetto sulla loro vita, si scusano dicendo: *A me basta la mia coscienza davanti a Dio*, e disprezzano la stima degli uomini. Esse non solo sono imprudenti ma anche crudeli verso gli altri. Perché crudeli? Perché uccidono le anime degli altri, sia di coloro che bestemmiano la vita di Dio, perché dispiace ad essi la condotta turpe o cattiva che suppongono nelle anime consacrate, sia di coloro che, scusandosi, cercano di imitare, non ciò che vedono, ma ciò che suppongono. Perciò coloro che custodiscono la loro vita dai peccati fanno bene a se stessi, coloro invece che custodiscono la loro fama fanno bene agli altri. Per questo dice l'apostolo Paolo: *Noi ci sforziamo di compiere il bene, non solo davanti a Dio, ma anche davanti agli uomini (1 Cor. 8, 21)*; e ancora: *Piacete a tutti e in tutto, come io mi sforzo di piacere in tutto a tutti, non cercando quello che è utile per me, ma quello che è utile per molti, affinché si salvino (1 Cor. 10, 33)*, e ancora: *Del resto, fratelli, tutto ciò che è giusto, tutto ciò che è puro, tutto ciò che è amabile, tutto ciò che appartiene alla buona fama, una qualsiasi virtù, tutto ciò che è lodevole, costituisca oggetto dei vostri pensieri; tutto ciò che avete imparato da me e avete ricevuto da me, tutto ciò che avete visto in me, questo imitate (Fil. 4, 8-9)*. Commentando questo S. Agostino continua: vedi bene che in mezzo alle tante cose che ha raccomandato, ci ha messo ciò che appartiene alla buona fama, cioè la virtù e la lode; la virtù appartiene alla fama. Certamente la difficoltà l'avremmo fatta anche noi; nessuno può dire che l'Apostolo cercasse la lode degli uomini, perché ha detto in un altro luogo: *Non mi importa di essere giudicato da voi o dagli altri uomini*, e altrove: *Se io desiderassi di piacere agli uomini, non sarei servo di Cristo*; e di nuovo: *La nostra gloria è Cristo, testimonia della nostra coscienza*.



S. Agostino da una parte ha tre testi dove S. Paolo raccomanda di custodire la propria fama, dall'altra parte ha tre testi dove S. Paolo si appella alla propria coscienza e dove dimostra la propria autonomia. Allora conclude: due cose, dunque; la vita buona e la fama buona, la virtù e la lode; ma la virtù la cercava sapientemente per se stessa, la lode la cercava per misericordia verso gli altri.

Qualcuna di voi forse si meraviglia di questo discorso, ma, se pensa alla Regola, forse non si meraviglierà. La Regola ha dedicato ben 10 numeri, dal n. 19 al n. 29, proprio alla buona fama. Tutto il tema della correzione fraterna non ha solo lo scopo di aiutare la religiosa a vivere per se stessa la vita religiosa, ma ha lo scopo anche di custodire all'interno della Comunità e della Comunità verso l'esterno, la buona fama. Se volete la conferma di questo, leggete il n°. 48, dove S. Agostino indica i principi ispiratori della vita religiosa: *Siate innamorate della spirituale bellezza*; e parla del buon odore di Cristo, che deve emanare dalla vostra convivenza, dalla vostra condotta. Avete, dunque, di nuovo nella Regola una preoccupazione fondamentale su questa idea della buona fama, perché non basta a noi la buona coscienza; dobbiamo anche curare una condotta così cauta, così vigilante, da non dare a nessuno occasione di sospetto.

S. Agostino fa un'altra osservazione: *Ma poiché, per quanto sia cauta la vostra condotta umana, non si possono evitare i malevolissimi sospetti degli uomini, quando, secondo il nostro giudizio, abbiamo fatto ciò che potevamo fare, se qualcuno, o fingendo il male o credendo il male, scolora la nostra buona fama, deve sostenerci la consolazione e la gioia della nostra coscienza*. Non poteva mancare questa considerazione molto importante, perché allora i sospetti che hanno creato a nostro scapito aumenteranno la nostra corona nei cieli, e cita *Mt. 5, 11-12*.

## LEZIONE TERZA

Ci poniamo una domanda: perché la *lectio* è stata messa al primo posto? Questa domanda viene da una mentalità, non dico moderna ma del passato o del passato prossimo, quando si è creato un certo modo di pensare per cui la preghiera vocale ha preso il primo posto e si è incominciato a pensare che la vita religiosa sarebbe stata tanto migliore quanto più fossero le preghiere, e di qui la tendenza ad allungarle. Noi sappiamo come nei monasteri si fossero moltiplicati i tridui, le novene e le preghiere della mattina, della sera, del mezzogiorno, ecc.: un'infinità di preghiere vocali. Niente di male; però questo nasceva da tutta una mentalità che dava meno tempo alla riflessione e all'ascolto della parola di Dio e più alla preghiera vocale; si pensava più a parlare a Dio anziché lasciare Dio parlare a noi. Poi è nata anche una certa mentalità che dava un posto rilevante, e alle volte eccessivo, al lavoro: l'ascetismo del lavoro. Il monastero dove si pregava di più (preghiera vocale) e dove si lavorava di più era il monastero che andava meglio.

Io penso che questa mentalità i Padri non l'avessero. I Padri raccomandavano la lettura con una tale insistenza che sembra evidente il fatto che essi le davano il primo posto. Come la fede è il fondamento di tutta la vita cristiana, la luce quindi che illumina il nostro orientamento spirituale, così la *lectio divina* è l'ascolto della Parola di Dio, il fondamento che deve orientare tutta la vita di un'anima consacrata. Se volessimo fare, per confermare questa idea, una carrellata di citazioni patristiche sulla *lectio divina*, avremmo un panorama veramente stupendo.

*S. Atanasio*, per esempio nella sua opera *Sulla verginità*, parla della *lectio*. Sentite con quanta poesia e con quanta grazia si esprime: *Giorno e notte la parola di Dio non si allontanano dalla tua bocca; sia la tua opera in ogni tempo la meditazione delle Scritture divine; abbi in mano il salterio, impara i Salmi. Il sole che sorge veda il libro sacro sulle tue mani.*

Questa è un'idea che ritroviamo anche in scrittori occidentali; solo che gli occidentali, non essendo orientali, non dicono che il sole sorge, ma che il sole tramonta. *S. Girolamo*, il nostro grande scritturista, scrive

alla sua figlia spirituale, Eustochio, consacrata a Dio (*Ep. 22*): *Leggi spesso, impara quanto più puoi; il sonno ti sorprenda con il codice in mano e la faccia cadente venga accolta dalla pagina santa*. Non è meno poeta di S. Atanasio. Ma S. Girolamo non ha solo questo; ha tutta una gamma di affermazioni intorno alla Sacra Scrittura, di cui è il grande commentatore, uno dei maestri di vita spirituale che più di tutti ha fatto dello studio della Scrittura un mezzo di vita spirituale e un mezzo ascetico; e alle sue discepolo ha imposto lo studio dell'ebraico perché leggessero i Salmi nella lingua divina, nella lingua in cui furono scritti. Nella lettera a Salviana: *Sempre la lectio divina sia nelle tue mani e siano frequenti le tue preghiere; che le frecce dei pensieri con i quali l'adolescenza viene spesso percossa siano respinte da uno scudo*. Vedete l'aspetto ascetico della lettura della Scrittura, un mezzo per tenere l'animo occupato e per difendersi dagli assalti dei pensieri inutili e dannosi. Così anche in un'altra lettera diretta a Iuria: *Abbi sempre un numero fisso di versi o di pagine della S. Scrittura da leggere; rendi questo culto al tuo Dio e non concedere quiete alle tue membra prima che il canestro del tuo cuore sia ripieno di questo filato*. Il filato è la lettura di un determinato numero di versicoli della S. Scrittura. E scrivendo a Eliodoro attorno alla vita del suo caro discepolo Nepoziano, che era un sacerdote, dice: *Con l'assidua lettura e con la diuturna meditazione aveva fatto del suo petto una biblioteca di Cristo*.

Vedete dunque l'entusiasmo di questo periodo, cioè l'entusiasmo dei Padri per la lettura divina. S. Ambrogio ha anche lui l'idea del sonno che deve sorprendere l'anima consacrata con il Libro sacro nelle sue mani: *Il sonno ti sorprenda mentre stai meditando le cose divine. Voglio che anche nella tua cameretta tu sappia alternare la preghiera con i Salmi; e, quando ti svegli e prima che il sonno ti colga e renda inerte il tuo corpo, devi meditare le parole divine* (*De Virginibus*, libro 3, cap. 4, 18).

Lo stesso *Pelagio*, autore del pelagianesimo, nella lettera a Demetriade, grandematrona romana, insiste nella lettura della S. Scrittura: *Leggi la S. Scrittura in modo che possa ricordarti che essa contiene le parole di Dio, perché egli vuole che la sua legge sia conosciuta, ma anche comanda che sia eseguita. Interrompi frequentemente la lezione*

*con la preghiera, però la lettura sia moderata in modo che il termine della lettura sia stabilito dalla prudenza e non dalla stanchezza perché, se è la stanchezza a determinare il termine della lettura, ne farai una indigestione e non avrai più voglia di leggere la Scrittura.*

Un altro ed ultimo passo che voglio citare è quello di *S. Gregorio Magno*, il grande Pontefice del Seicento che chiude il periodo dei Padri, e sentite come parla della lettura della S. Scrittura al medico Teodoro: *Che cos'è la S. Scrittura se non una lettera del Dio onnipotente alle sue creature? Certamente, se riceveste gli scritti dell'imperatore terreno, non cessereste, non darestes sonno ai vostri occhi prima di sapere che cosa l'imperatore ha scritto. L'Imperatore del cielo, il Signore degli Angeli e dei Santi, per il tuo bene ti ha trasmesso le sue lettere e tuttavia, figlio glorioso, le stesse lettere tu non ti curi di conoscere con ardore; studiati dunque, te lo chiedo, studiati di meditare ogni giorno le parole del tuo Dio. Impara a conoscere il cuore di Dio nelle parole di Dio, affinché tu sospiri più ardentemente verso i beni eterni e il tuo sospiro con gioia e desiderio maggiore si accenda per i beni e i gaudi celesti.* Anche qui, come vedete, una raccomandazione calda, che è difficile trovare in un altro periodo della vita della Chiesa negli scrittori spirituali.

È dunque tutto un coro di Padri, e in questo coro non poteva mancare *S. Agostino*. In lui abbiamo l'esempio dell'amore alla S. Scrittura e le raccomandazioni dello studio e della lettura della S. Scrittura. Se volete una pagina stupenda dove il S. Padre descrive il suo ardore nel leggere e amare la S. Scrittura, leggete nel libro XI delle *Confessioni* al cap. 2, 2: *Ma quando riuscirò con la lingua della mia penna ad elencare tutti i tuoi incitamenti e tutte le tue intimidazioni e le consolazioni e le direttive con cui mi conducesti a predicare la tua Parola e a dispensare il tuo sacramento al tuo popolo?* Con queste parole *S. Agostino* traccia un arco della sua vita fino alla conversione e alla morte della madre, senza farci sapere niente degli altri anni, quasi dieci anni della sua vita. *Se anche riuscissi a farne l'elenco ordinato, troppo preziose sono per me le gocce del tempo. Da te, da molto mi riarde il desiderio di meditare la tua legge, di confessarti la mia conoscenza, la mia ignoranza in proposito, le prime luci della tua illuminazione e i residui delle mie tenebre. Fino a quando la mia debolezza sia inghiottita dalla tua forza,*

*non voglio disperdere altrimenti le ore che mi ritrovo libere dal ristoro indispensabile del corpo, dalle applicazioni dello spirito e dai servizi che dobbiamo ai nostri simili o che non dobbiamo che ugualmente rendiamo.*

Ed ecco allora che ha dedicato ben tre libri delle sue *Confessioni*, gli ultimi tre, a meditare i primi capitoli della *Genesi*, a darci quindi un esempio e anche indicarci il suo metodo per lo studio della S. Scrittura: come si ama la S. Scrittura, come si studia la S. Scrittura, la fame che egli ne aveva e che desidera che altri l'abbiano.

Nel numero appresso troviamo una preghiera commovente: *O Signore, compi la tua opera in me rivelandomi le tue Scritture. Ecco, la tua voce è la mia gioia, la tua voce è una voluttà superiore a tutte le altre voluttà. Dammi ciò che amo. Perché io amo, e tu mi hai dato di amare, non abbandonare i tuoi doni, non trascurare la tua erba assetata.*

Il dono di amare le scritture viene da Dio e, confessando di aver ricevuto questo dono, chiede a Dio di compierlo con il dono dell'intelligenza della Scrittura: *Ti confesserò quanto scoprirò nei tuoi libri. Oh, udire la voce della lode, abbeverarsi di te, contemplare le meraviglie della tua legge fin dall'inizio, quando creasti il cielo e la terra, e fino al regno eterno con te nella tua santa città.* È il programma, per chi conosce un pochino questo volume, di quello che dirà. Infatti nei libri 11°-13° comincia con la meditazione della creazione del cielo e della terra, fa una lunga meditazione sul tempo, e poi sui giorni della *Genesi* e finisce con il sabato della vita eterna, con quel sospiro verso la pace eterna che suppongo voi conosciate e sappiate anche a memoria; se non lo sapete, imparatelo e sarà un vantaggio per voi: *Signore, abbi pietà di me ed esaudisci il mio desiderio. Non credo sia desiderio di cose terrene, di oro e argento e pietre preziose, o di vesti fastose, o di onori e potere, o di piaceri carnali, o di beni necessari al corpo durante il nostro pellegrinaggio di questa vita. Tutte queste cose ci vengono date in aggiunta, se cerchiamo il tuo regno e la tua giustizia. Vedi, Dio mio, ove s'ispira il mio desiderio. Gli empi mi hanno descritto le loro voluttà, difformi però dalla tua legge, Signore, e a questa s'ispira il mio desiderio. Vedi, Padre, guarda e vedi e approva, e piaccia agli occhi della tua misericordia che io trovi favore presso di te, affinché si aprano*

*i recessi delle tue parole, a cui busso. Ti scongiuro per il Signore nostro Gesù Cristo, figlio tuo, eroe della tua destra, figlio dell'uomo, che stabilisti per te mediatore fra te e noi, per mezzo del quale ci cercasti mentre non ti cercavamo, e ci cercasti affinché ti cercassimo; il tuo Verbo, con cui creasti l'universo, e in esso me pure; il tuo Unigenito, per mezzo del quale chiamasti all'adozione il popolo dei credenti, e fra esso me pure. Per lui ti scongiuro, che siede alla tua destra e intercede per noi presso di te; in cui sono ascosti tutti i tesori della sapienza e della scienza. Questi tesori appunto cerco nei tuoi libri. Mosè ne scrisse, egli stesso lo afferma, lo afferma la Verità.* (libro XI, cap. 2, 4). Poche cose come queste sono state scritte come segno di amore per la S. Scrittura. E adesso potete capire perché S. Agostino ha messo la *lectio* al primo posto. Oltre a questo esempio stupendo, il nostro S. Agostino ha fatto tre altre affermazioni: ha indicato come si deve studiare la S. Scrittura; ha detto che i suoi religiosi devono leggere la S. Scrittura e che in ogni monastero ben ordinato ci deve essere il tempo per la lettura divina.

Come si deve studiare la S. Scrittura lo spiega in un libro apposito, che si intitola *De doctrina cristiana (Sulla dottrina cristiana)*, dove cerca di spiegare a tutti come si deve studiare la S. Scrittura e come la S. Scrittura deve costituire la base della cultura di ogni cristiano. Risponde nella *Regola* alla seconda indicazione. Il terzo punto è spiegato nel *De opere monachorum*. S. Agostino ha difeso il dovere del lavoro manuale, ma, mentre difende il dovere del lavoro manuale nei monasteri, sottolinea che nei monasteri dev'esserci il tempo determinato per pregare, per studiare la S. Scrittura. E io stesso, dice, se dovessi guardare ai miei interessi, vorrei essere in uno di questi monasteri per lavorare anche con le mie mani ma avere delle ore libere per la preghiera e per lo studio della S. Scrittura. C'è però un passo, in S. Agostino, bello e stupendo, ma che sembra opposto a tutto quello che abbiamo detto di lui finora e a tutto quello che abbiamo detti dei Padri. È nella celebre *lettera 147*, che riguarda la conoscenza di Dio o la visione di Dio, una lettera a Paolina molto importante, molto preziosa che dovrebbe essere studiata a fondo da tutti coloro che parlano di contemplazione.

Paolina fa una domanda: Che cos'è la visione di Dio? S. Agostino risponde così: *Siccome mi hai chiesto di scriverti con una certa ampiezza*

*ed abbondanza di particolari sul problema se con gli occhi del corpo si può vedere Dio, che è invisibile, non ho potuto rifiutarti una risposta, per non offendere il tuo santo desiderio. Ho dovuto però differire l'adempimento della promessa sia a causa di altre mie occupazioni, sia perché per risolvere il quesito propostomi da te occorreva pensarci un po' più a lungo. Tuttavia, poiché l'argomento era tanto delicato da riuscire più difficile, non tanto pensando quale opinione se ne dovesse avere o come parlarne, quanto per il modo come persuadere coloro che la pensavano diversamente, ho creduto opportuno porre fine una buona volta agli indugi nella speranza che l'aiuto divino mi avrebbe assistito più scrivendo che soprassedendo. Ecco perché mi sembra innanzitutto che in questa ricerca valga di più il modo di vivere che di parlare. Difatti coloro che dal Signore Gesù hanno appreso ad essere miti ed umili di cuore, ritraggono maggior vantaggio dal meditare e dal pregare, che dal leggere e dall'ascoltare.*

E allora come la mettiamo? Noi abbiamo parlato del leggere o dell'ascoltare, perché abbiamo detto: il leggere, la lettura, è un ascolto; leggiamo la Scrittura per ascoltare la voce di Dio. Coloro che hanno imparato ad essere miti ed umili di cuore imparano di più meditando e pregando che leggendo. Dobbiamo dare ragione a S. Agostino. Però questa espressione non è contraria a tutto quello che abbiamo detto; non lo è, perché lì si tratta proprio dei miti ed umili di cuore, cioè di quelli che sono arrivati. S. Agostino guarda all'apice, a quelli che sono arrivati ad un alto livello di vita spirituale, evidentemente profittando di più meditando e pregando perché hanno già l'anima piena della voce di Dio. La lettura della S. Scrittura deve riempire l'animo delle idee di Dio e indurci a pensare cosa pensa Dio, ad entrare nel piano di Dio e farci penetrare totalmente dal pensiero di Dio.

S. Agostino, come i Santi Padri, insiste fortemente perché si impari a memoria molto della Scrittura, perché imparandola a memoria si possa ripetere anche senza leggerla. Agostino ci assicura che alcuni monaci si allontanavano in solitudine a vita completamente anacoretica, cioè vivendo soli, anche senza il libro della S. Scrittura, perché l'avevano nella loro memoria. Inoltre qui S. Agostino vuole chiaramente sottolineare la differenza fra la teoria e la pratica; evidentemente è meglio la

pratica della vita che la teoria come tale. Chi leggesse assiduamente la S. Scrittura e poi la sua vita non fosse in armonia con i precetti e le prescrizioni della S. Scrittura, evidentemente manifesterebbe che quella lettura era una pura curiosità e una vanità.

Questo panorama che ci presenta la spiritualità patristica, in modo speciale la spiritualità agostiniana, che mette a capo delle gioie dell'anima consacrata la lettura della Sacra Scrittura, ha un carattere spiccato di modernità; siamo dentro in pieno al Concilio Vaticano II. La *Dei Verbum* dedica l'ultimo capitolo, il V°, allo studio della S. Scrittura e nel numero 25, dopo aver parlato dello studio della S. Scrittura da parte dei sacerdoti e degli studiosi di teologia, parla della lettura e dello studio della S. Scrittura da parte dei religiosi: il nocciolo di tutto il discorso del Concilio è racchiuso in una celebre espressione di S. Girolamo: *L'ignoranza della Scrittura è ignoranza di Cristo*. Quindi, sorelle, con questo tema tipicamente patristico, ma specificatamente agostiniano, siamo moderni, modernissimi e dentro mani e piedi al Conc. Vat. II.

Prima di concludere voglio accennarvi a un interessante richiamo particolare che ci viene dal nostro stesso Ordine. Nelle prime Costituzioni dell'Ordine, quelle che si chiamano di Ratisbona del 1290, parlando dei novizi dice: "Il novizio legga avidamente la S. Scrittura, la ascolti devotamente, la impari (a memoria) ardentemente". Legga, ascolti, impari; e tre avverbi: avidamente, devotamente, ardentemente. Il P. Gutierrez, che sta studiando questo argomento, si sta leggendo tutte le Costituzioni, dei Cistercensi, dei Domenicani, dei Premostratensi, dei Francescani, tutte le Costituzioni contemporanee o precedenti alle nostre; queste parole non le trova in nessuna delle costituzioni degli altri Ordini. Queste parole sono rientrate nelle ultime nostre Costituzioni, nelle Costituzioni del I° Ordine, al N. 24; nelle Costituzioni delle Monache si trovano nel N. 20. È una gioia per noi poter dire che queste espressioni che aprono un orizzonte stupendo di spiritualità biblica rappresentino una linea di continuità biblica nel nostro Ordine e che ora può chiarirsi il concetto di *lectio* e la sua importanza primaria a livello di spiritualità.



## LEZIONE QUARTA

### *LECTIO DIVINA*

La *lectio divina* ha come primo oggetto la S. Scrittura. Quando i Padri parlano di *lectio divina*, anche se non lo dicono, intendono sempre prima di tutto la S. Scrittura. Sarebbe interessante poter dire qualcosa della stima, dell'amore che i Padri avevano per la S. Scrittura. Non è facile farne una sintesi.

Ecco una sintesi tentata per S. Agostino, che ho fatto in un articolo che non è ancora uscito. È nel terzo volume della Patrologia del Quasten, dove la voce di S. Agostino ha un suo posto abbastanza rilevante, anche se non come avrei desiderato che fosse. Ecco la sintesi. S. Agostino mette in rilievo della Scrittura quattro aspetti essenziali:

- L'origine divina.
- L'inerranza.
- La profondità.
- La ricchezza.

Le Scritture sono Lettere di Dio agli uomini: ecco la necessità di ascoltare la voce di Dio. Sono scritti che godono della proprietà dell'inerranza; intorno alle Scritture non si può discutere se dicano o non dicano il vero, se hanno o non hanno ragione. Di qualunque altro autore umano si può chiedere se ha o non ha ragione in quello che dice; per le Scritture assolutamente no. Quindi di fronte a un libro contenuto nel canone biblico non si può presentare la questione, se il libro dice la verità o ha parlato secondo la verità, ma bisogna dire: quando non si capisce, o che il codice è scorretto o il traduttore ha tradotto male o tu non capisci.

La Scrittura, per S. Agostino, è l'anima di tutta la teologia e di tutta la pietà; e allora, lasciando da parte la teologia, accennando solo alla pietà cristiana, alla S. Scrittura come libro per alimentare la nostra pietà e quindi la nostra vita spirituale, dirò che la S. Scrittura ha queste quattro proprietà:

- è nutrimento

- è specchio
- è medicina
- è rivelazione,

quattro elementi che meritano di essere studiati attentamente. La Scrittura è nutrimento: se volete averne un'idea come S. Agostino intenda queste parole, prendete le *Confessioni*; nel momento più angoscioso della sua vita di vescovo il S. Padre si consola con la meditazione della S. Scrittura:

*Atterrito dai miei peccati e dalla mole della mia miseria, avevo ventilato in cuor mio e meditato una fuga nella solitudine...* (è il momento critico per S. Agostino, siamo nel 398/400; S. Agostino era vescovo da circa tre o cinque anni e quest' uomo già pensava di piantarla lì e di andarsene via, tanto gli era pesante la *sarcina*, come la chiama lui, il peso dell'episcopato. Egli era negato per la solitudine, perché era nato per la vita cenobitica, per la vita comune, e pur di liberarsi dal peso dell'Episcopato, aveva pensato di andare nella solitudine, e solitudine significa per lui o andare nel deserto o ritirarsi in qualche isoletta del mediterraneo dove c'erano degli eremiti e dove nessuno lo avrebbe disturbato. Così pensava, ma: *Tu me lo impedisti, confortandomi con queste parole* (che sono un conforto per tutti quelli che sentono il peso e le difficoltà del superiorato, di qualunque genere sia): *Cristo morì per tutti affinché i viventi non vivano più per se stessi, ma per chi morì per loro...* .. Fu una rivelazione, fu un'ispirazione, venutagli dalla lettura della S. Scrittura; e S. Agostino risponde (vedete dove va a trovare rifugio): *Ecco, Signore, lancio in te la mia pena, per vivere; contemplerò le meraviglie della tua legge. Tu conosci la mia esperienza e la mia infermità: ... ammaestrarmi e guariscimi. Il tuo Unigenito, in cui sono ascosti tutti i tesori della sapienza e della scienza, mi riscattò col suo sangue. Gli orgogliosi non mi calunnino; se penso al mio riscatto, lo mangio, lo bevo e lo distribuisco; se povero, desidero saziarmi di lui insieme a quanti se ne nutrono e si saziano. Loderanno il Signore coloro che lo cercano* (*Confess.* 10,43.70).

Qui si parla di mangiare e di bere; il pensiero nostro va spontaneamente all'Eucaristia, ma qui non si parla direttamente dell'Eucaristia, ma della Parola di Dio. S. Agostino dev'essere letto

con la mentalità antica conforme al libro che si sta leggendo. Così, per esempio, S Agostino fa dire alla sapienza divina: *Cresci e mi mangerai, ma non avverrà come nel tuo corpo che mi cambierai in te, ma sarò io a cambiarti in me* (*Confess.* 7,10.16); e molti, lungo la tradizione, hanno preso queste parole applicandole all'Eucaristia; sono parole belle che alla fine si possono applicare anche all'Eucaristia, ma che direttamente si riferiscono alla Sapienza divina. Quindi qui si parla della S. Scrittura. Agostino usa le parole mangiare e bere proprio perché la S. Scrittura è nutrimento dell'anima.

A questo proposito vorrei fare un paragone che è antico e moderno. Il paragone è tra la S. Scrittura e l'Eucaristia, cioè tra la parola di Dio rivelata e la parola di Dio incarnata. La S. Scrittura è la Parola di Dio, Cristo è la Parola di Dio. Noi ci siamo abituati a tradurre le parole di Giovanni: *In principio era il Verbo e il Verbo era presso Dio e il Verbo era Dio*, quasi che traducendo con "Parola" ne svilissimo il testo; ma per i latini l'espressione era identica. Noi potremmo tradurre ottimamente come traduceva Tertulliano: *In principio era la Parola e la Parola era presso Dio e la Parola era Dio*. Allora dobbiamo e possiamo fare un paragone tra la Parola e la Parola. Per distinguere queste due "parole" io direi che possiamo parlare di Parola di Dio rivelata e Parola di Dio Incarnata: ambedue sono cibo dell'anima. Nell'Eucaristia ci cibiamo della Parola di Dio Incarnata, cioè del corpo di Cristo; nella *lectio divina* ci nutriamo della Parola di Dio rivelata. Le due Parole sono inseparabili e distinte: sono inseparabili in sé e sono inseparabili come cibo dell'anima; sono inseparabili in sé perché la Parola Incarnata diventa Parola rivelata in quanto ci rivela il Padre e se stesso. Cristo infatti è la rivelazione del Padre e ci parla del Padre. Quando Cristo, dunque, per le vie della Palestina parlava, che cos'era questo suo parlare se non la Parola di Dio incarnata, sussistente nell'eternità, che annunciava il piano di salvezza del Padre e quindi rivelava il Padre?

La Parola di Cristo è passata nella S. Scrittura. Nella S. Scrittura abbiamo la Parola rivelataci dalla Parola sussistente che è Dio, cioè dalla Parola incarnata. Dunque in sé Scrittura e Verbo Incarnato sono due Parole di Dio inseparabili, intimamente legate fra loro; per noi sono inseparabili come nostro cibo, perché è solo cibandoci della Parola di

Dio che genera e alimenta la fede, che possiamo disporci a cibarci della Parola di Dio che è il Corpo di Cristo. Cioè per poterci cibare della Parola di Dio, Corpo di Cristo, è necessario cibarci della Parola rivelata che è la Parola di Dio, che genera e alimenta la fede e alimenta la pietà. Ma capita ancora la relazione nel senso inverso: cibarsi della Parola di Dio, cioè del corpo di Cristo, stimola l'anima pia ad approfondire la Scrittura, a leggere con più gusto la Scrittura per trovare in essa il Cristo, per capire che cosa ha ricevuto nel Sacramento dell'Eucaristia.

Il Concilio ha usato questo paragone nella Costituzione *La divina Rivelazione*, al n° 21 dove si dice della utilità e necessità di leggere la S. Scrittura: *La Chiesa ha sempre venerato le divine Scritture, come ha fatto per il Corpo stesso di Cristo* (dunque l'accostamento è conciliare), *non mancando mai, soprattutto nella sacra Liturgia, di nutrirsi del pane della vita nella mensa sia della Parola di Dio che del Corpo di Cristo, e di porgerlo ai fedeli*. Con questo il Concilio ha ritrovato un filone stupendo della dottrina patristica, un linguaggio questo che noi avevamo un po' dimenticato nella teologia e soprattutto nella spiritualità.

I protestanti hanno insistito solo sulla Parola di Dio rivelata negando la Parola di Dio incarnata, cioè il corpo di Cristo, e allora la teologia o tutta la spiritualità si è incentrata sul concetto del cibo Eucaristico, cioè del Corpo di Cristo, lasciando nell'ombra quest'altra verità, che anche la S. Scrittura è cibo dell'anima. La Chiesa - che è cattolica perché abbraccia tutta la verità cattolica non solo nel senso geografico universale, ma è cattolica anche nel senso intensivo, perché abbraccia tutta la verità - tiene insieme le due verità: la mensa divina è una e da questa mensa noi riceviamo sia il cibo della Parola di Dio sia il cibo del Corpo di Cristo. Voglio citarvi a questo proposito un'espressione di S. Ambrogio che commentando il Salmo 112 dice così: *Né c'è altra cosa che faccia vivere l'anima razionale fuori della Parola di Dio. Come la Parola di Dio cresce nella nostra anima, quando viene accettata, viene scrutata, viene compresa, così la vita dell'anima cresce. Quindi cresce la Parola di Dio in noi, cresciamo noi attraverso la Parola di Dio; come al contrario la Parola di Dio viene meno nella nostra anima, così anche la vita dell'anima viene meno; di conseguenza, come la connessione dell'anima e del corpo è animata e nutrita, conservata dal nostro spirito*

*vitale, così attraverso il Verbo di Dio e la grazia spirituale la nostra anima è vivificata.*

La S. Scrittura *specchio dell'anima*. Mi pare che uno specchio debba avere tre proprietà: essere autentico, limpido, spietato. Dev'essere autentico: deve riprodurre e non deformare la figura; dev'essere limpido in quanto deve riprodurre nitida la figura; dev'essere spietato in quanto deve riprodurre tutto, aspetti positivi e negativi. I Padri si fermano proprio a questo concetto dello specchio per dire che la S. Scrittura è spietata, anche nel dirci i nostri difetti, le nostre negatività, spietata perché non si lascia commuovere da sentimentalismi, ma ci chiarisce il pensiero di Dio, ci dice la nostra situazione reale con chiarezza e con autenticità perché è Parola di Dio. La cosa più importante che dobbiamo fare è conoscere quel che siamo o conoscere quel che dovremmo essere: attenti a questa distinzione fra l'essere e il dover essere; la tensione del nostro spirito nasce tutta qui, dalla distinzione che c'è tra l'essere e il dover essere. Guai se questa non ci fosse! Chi si ferma e crede di essere arrivato, ha la pace perversa di cui dice S. Agostino: *pax perversa*. C'è in tutti anche una pace perversa, quella di chi si è tanto acquietato in ciò che è, anche se lo stato in cui si trova è miserabile e indegno, che ha perduto la nozione di ciò che dev'essere. La tensione non c'è più, ma è pace perversa: non avendo agito come pensava, finisce di pensare così come agisce; ha rovesciato completamente la situazione.

La S. Scrittura è medicina: è medicina in quanto troviamo nella S. Scrittura il rimedio per tutti i nostri mali. Ho fatto qui un piccolo elenco che potrebbe essere utile:

- La Scrittura ai superbi insegna l'umiltà;
- agli avari insegna la generosità;
- agli iracondi insegna la pazienza;
- agli intemperanti insegna la moderazione;
- ai pigri insegna l'operosità;
- ai deboli insegna la forza;
- agli iniqui insegna la giustizia;
- agli imprudenti insegna la ponderazione.

Il concetto di Cristo medico fu un concetto fondamentale nella spiritualità di S. Agostino. Se volete averne una sintesi, leggete

alcuni capitoli del *De agone christiano*, una lettera pastorale che S. Agostino ha scritto all'inizio del suo episcopato per tutti i fedeli, soprattutto per i fedeli più semplici, illetterati. Egli usa un linguaggio semplicissimo, un latino trasparente, senza complicazioni sintattiche, senza parole difficili, adatto anche ai fedeli di oggi, ai sacerdoti di oggi e anche alle suore di oggi e ai catechisti. Spiega com'essi debbano accomodarsi alle necessità di quelli che hanno una modesta preparazione letteraria; dunque una lettera pastorale nella quale parla sul combattimento cristiano. Il combattimento cristiano è incentrato nell'appartenenza a Cristo.

Primo punto che bisogna chiarire di fronte a Cristo è la fede nella sacra persona di Cristo; e l'attenzione di S. Agostino si rivolge soprattutto a dimostrare che nulla era più conveniente dell'Incarnazione del Figlio di Dio per guarire le nostre ferite o le nostre malattie; passa quindi in rassegna una serie di virtù che sono state praticate da Cristo, come appare chiaramente dal Vangelo, per dire che ognuna di queste virtù è una medicina per i nostri vizi. Vale la pena di leggere almeno questa parte dell'opera (capp. 11° e 12°): *Ci sono degli insensati che dicono: la saggezza di Dio non poteva salvare l'uomo se non prendendo carne dalla Vergine e facendosi uomo, e sopportando tutto quello che ha sopportato di tormenti da parte dei peccatori. Noi diciamo loro: la Sapienza divina poteva, senza alcun dubbio, ma se avesse fatto altrimenti voi avreste deplorato anche l'altro modo perché anche quell'altro sarebbe stato contrario alla vostra stoltezza.* Quindi incomincia a dimostrare che questo era il modo più conveniente per sanare le nostre ferite: quella della superbia per l'umiltà di Dio, quella dell'avarizia per la povertà di Dio, quella del timore per la forza di Dio, ecc.

I Padri tengono lo stesso discorso, sia quando parlano di Cristo, della sua Persona, sia quando parlano di virtù. Come la vita di Cristo è per noi medicina per tutti i nostri mali, così la S. Scrittura è anch'essa medicina per tutti i nostri mali. Le Scritture sono la rivelazione: Dio si manifesta attraverso le Scritture, manifesta la sua volontà, manifesta il suo piano di salvezza. Potremmo sintetizzare questa rivelazione così: le S. Scritture sono la rivelazione di Dio, sono la rivelazione del Cristo, la rivelazione dell'amore.

Questi tre concetti sono stati fortemente sottolineati dai Padri. Ne cito tre diversi: S. Gregorio Magno nel testo che dice: *Impara\_a conoscere il cuore di Dio nelle parole di Dio*, testo stupendo nella lettera 4, 21. S. Girolamo che nelle parole citate dalla Costituzione *Dei Verbum* dice: *L'ignoranza delle Scritture è ignoranza di Cristo*. S. Agostino che ripete insistentemente nei suoi scritti che tutta la Scrittura non fa altro che predicare Cristo e tanto il Vecchio che il Nuovo Testamento esaltare la carità. Vorrei che poteste leggere il discorso 350. È un discorso molto breve che S. Agostino ha tenuto quando ormai era molto avanti con gli anni (dice infatti alla fine che il discorso tenuto da un vecchio dov'essere breve): è un discorso in commento dell'inno alla carità di S. Paolo nella lettera ai Corinti. In questo discorso 350 dice: *Tutto nella S. Scrittura parla della carità; ciò che è manifesto nella Scrittura è rivelazione della carità, ciò che resta occulto nella Scrittura è un occultare l'insegnamento della carità; perciò chi possiede la carità nel suo cuore e nella sua vita possiede tutto l'insegnamento della S. Scrittura: ciò che conosce o ciò che non conosce, perché quello che conosce è il linguaggio della carità, quello che non conosce è anch'esso linguaggio della carità.*

Termino con il terzo discorso di commento a S. Giovanni: *Il godimento di questa eterna Bellezza ti sarà sempre presente di modo che sarai sempre sazio; anzi sarai sempre sazio e non sarai mai sazio perché, se dico che non sarai sazio, temo che tu pensi alla fame; se dico che sarai sazio, temo che tu pensi alla stanchezza e alla noia; ma là dove non c'è né fame né stanchezza, non so che cosa dire; ma Iddio sa che cosa mostrare a coloro che non sanno cosa dire ma credono a quello che sono per ricevere.* Praticamente questo è l'apice della teologia, cioè il dinamismo interiore dell'amore portato nel cuore della visione beatifica. È semplicemente meraviglioso! Tale dinamismo impedisce di considerare la contemplazione di Dio come qualcosa di statico e, conseguentemente, come qualcosa di sempre uguale a se stessa da dare a noi la sensazione di una stanchezza, di un certo fastidio, mentre nella concezione agostiniana, che è poi la concezione teologica, si pone un dinamismo perpetuo che è il mistero stupendo di una *sazietà insaziabile* in seno alla stessa beatifica contemplazione di Dio.

## LEZIONE QUINTA

Desidero trattare ora con voi un punto che ritengo molto importante: abbiamo parlato della Scrittura come oggetto della nostra lectio, ma *la Scrittura dev'essere letta nella Chiesa e con la Chiesa*, cioè non dobbiamo solo amare la Chiesa e servire la Chiesa, ma anche ascoltare la Chiesa, elemento questo molto importante.

Non so se voi avete a disposizione il libretto *Dottrina cristiana*. È un manuale sulla vita cristiana distinto in sette libri con diversi capitoli dove la dottrina spirituale di S. Agostino viene distribuita intorno ai doni dello Spirito Santo. Chi compose questo libretto si convinse allora che i doni dello Spirito Santo costituiscono un po' l'ossatura della dottrina spirituale di S. Agostino e intorno ai sette doni dello Spirito Santo ha raccolto i diversi argomenti della vita spirituale per costruire una scala che permette di salire fino a Dio. Al Capo II° c'è un capitolo breve ma prezioso: *Ascoltare la Chiesa*; poi ce n'è un altro: *Leggere la S. Scrittura*. Sarà molto utile che li leggiate.

Intanto non c'è bisogno che vi dica che S. Agostino ha molto parlato dell'amore alla Chiesa e del servizio che dobbiamo rendere alla Chiesa. Nell'ultima sintesi che ho stilato sulla dottrina di S. Agostino ho cercato di sottolineare il suo aspetto ecclesiale, ecclesiologico. La dottrina spirituale di S. Agostino si può chiamare, oltre che Trinitaria, oltre che Cristocentrica, Ecclesiologica; la ragione di fondo è che S. Agostino ha posto nell'amore della Chiesa la condizione e la misura dei doni dello Spirito Santo, cioè della carità; un testo, che vorrei ricordaste, è in S. Giovanni nel trattato 32, 8, dove si legge: *Siamo convinti, fratelli, che uno possiede i doni dello Spirito Santo nella misura con cui ama la Chiesa di Dio*. Questa espressione è come una travatura; regge cioè come un arco o una travatura maestra l'edificio della vita spirituale di S. Agostino. A questo proposito vorrei che ricordaste un altro passo che è nell'esposizione al Sal. 88 (discorso 2), tenuto probabilmente a Cartagine dove S. Agostino si fa eco di un'espressione celebre di S. Cipriano, morto qualche secolo prima, sull'amore verso la Chiesa e se ne esce in queste stupende parole: *Fratelli, amiamo il Signore Dio*



*nostro, amiamo la sua Chiesa, Dio come Padre, la Chiesa come Madre; nessuno può offendere la Sposa e meritare l'amicizia dello Sposo: c'è un matrimonio molto stretto tra Dio Padre e la Chiesa e nessuno può quindi offendere la Chiesa e meritare l'amicizia di Dio Padre.* Vi consiglierei di leggere, quando vi sarà possibile, il *commento 6 in S. Giovanni*, dove S. Agostino esprime il suo amore per la Chiesa parlando ai donatisti affinché tornino alla Chiesa. Questo è solo un accenno, ma quello che mi interessa di dirvi qui, riprendendo il nostro discorso, è che non basta, ripeto, amare la Chiesa, non basta servire la Chiesa, ma bisogna ascoltare la Chiesa e ascoltare la Chiesa significa leggere la Scrittura nella Chiesa e con la Chiesa. Tra le caratteristiche della spiritualità agostiniana bisogna metterci anche questa: *l'ascolto della Chiesa*. L'ascolto della Chiesa è un elemento fondamentale, e in esso c'è qualcosa di autobiografico. Nella lotta contro i manichei S. Agostino si appella all'ascolto della Chiesa per tagliare corto contro la possibilità di ogni deviazione. Commentando la loro lettera fondamentale che chiamavano *del fondamento* (4,5) dice così: *Non crederei al Vangelo se non mi ci inducesse l'autorità della Chiesa*. È estremamente importante questo principio e capirlo esattamente: *Non crederei al Vangelo*. Che cosa significa questo? Significa che la S. Scrittura che leggiamo la riceviamo dalle mani della Chiesa, è la Chiesa che garantisce la S. Scrittura, è la Chiesa che interpreta la S. Scrittura, è la Chiesa che dirime le questioni che sorgono intorno al senso della S. Scrittura. *Conclusione*: la S. Scrittura dev'essere letta nella Chiesa, con la Chiesa e quindi ascoltata come voce della Chiesa.

*Contro i donatisti*, un'altra setta, il principio fondamentale è questo: *Qualunque difficoltà io trovi rimango sicuro nella Chiesa (Libro del Battesimo 4,22)*. L'errore fondamentale dei donatisti non è stato quello di discutere o di dubitare su questo o quell'altro punto ma quello di separarsi dall'unità della Chiesa. Il tema dell'unità ricorre spessissimo nel pensiero agostiniano. S. Agostino, mi sembra di averlo detto ancora, *è il filosofo dell'unità, è il teologo dell'unità, è il mistico dell'unità, è l'apostolo dell'unità*. Nella lotta contro il pelagiani si sente la stessa voce, la stessa dottrina, lo stesso atteggiamento. Voi conoscete un celebre discorso di S. Agostino, è il discorso 132, dove il S. Padre riferisce al

popolo che le conclusioni di due Concili africani sono state mandate a Roma. Celebre il testo (si trattava della questione del peccato originale e della grazia): *Dalla sede apostolica sono venuti i rescritti: la questione è finita; voglia Dio che finisca anche l'errore*. Da questa frase è venuto il proverbio: *Roma locuta est, causa finita est*. La frase è agostiniana: letteralmente nella seconda parte e contenutisticamente nella prima. Si tratta comunque di una evidente affermazione dell'autorità della Chiesa.

Nella controversia pelagiana incontriamo un'altra linea direttrice del pensiero agostiniano che è quello della tradizione. S. Agostino, accusato di aver introdotto nella dottrina cattolica un elemento nuovo, cioè quello del peccato originale, insiste nel dimostrare che questa dottrina è una dottrina della tradizione e dà soprattutto questo principio: *I Padri della Chiesa hanno insegnato alla Chiesa ciò che hanno imparato nella Chiesa*. Dice in un altro luogo: *I Padri ciò che hanno imparato, hanno insegnato, ciò che hanno trovato, hanno trasmesso, ciò che hanno ricevuto dai maggiori hanno consegnato ai loro figli*.

Perché, sorelle, tutto questo? Per dirvi che, se vogliamo essere autenticamente agostiniani, dobbiamo leggere molto la Scrittura, studiare la Scrittura, che abbiamo visto, ma dobbiamo studiarla, leggerla nella Chiesa e con la Chiesa, ascoltando la Chiesa.

Prima di tirare la conclusione di queste parole che sto dicendo, vorrei aggiungere, chiarire, quello che ho annunciato all'inizio. In questa insistenza di S. Agostino circa l'ascolto della Chiesa c'è un elemento autobiografico. C'è un episodio fondamentale nella vita di S. Agostino, nella sua conversione dove emerge questo elemento. Al momento in cui S. Agostino si destò alla vita spirituale, alla vita filosofica, leggendo cioè l'*Ortensio* di Cicerone a 19 anni, chiuse Cicerone che lo aveva entusiasmato ma non convinto del tutto e aprì la Scrittura; aprì la Scrittura e restò offeso dal mistero della Scrittura e dal testo, dallo stile della Scrittura; chiuse la Scrittura. A Milano a 33 anni, dopo aver superato due ostacoli fondamentali nel suo ritorno verso Dio, cioè dopo aver letto i platonici che lo liberarono dal materialismo manicheo, aveva scoperto la meta, ma non trovava la strada; aprì allora la Scrittura e lesse soprattutto S. Paolo dove scoprì Cristo come Redentore: è il secondo momento. Nel momento ultimo, terzo, della sua conversione,

non più alla fede ma alla vita religiosa, di cui il libro 8° delle *Confessioni* è l'espressione più drammatica e forse la più bella che mai sia stata scritta, la lotta interiore di una persona consapevole che vuol tagliare con le sue abitudini, vuol tagliare con i suoi legami per consacrarsi totalmente a Dio, si chiude con la lettura della S. Scrittura. Prima il *tolle, lege*; poi Agostino apre S. Paolo e trova quel famosissimo testamento. Come vedete, nell'arco della vita di S. Agostino i passi verso l'ideale religioso, quindi verso la consacrazione a Dio, sono punteggiati sempre dalla lettura della S. Scrittura.

Ma c'è un altro elemento, che è una questione di fondo: quando a 19 anni S. Agostino abbandonò la Chiesa cattolica, abbandonò, sì, la Chiesa, ma non pensò affatto di abbandonare Cristo. Era la tesi manichea, che per essere cristiani bisognava abbandonare la Chiesa cattolica, perché essa non era un mezzo che porta a Cristo, ma un impedimento; dunque Cristo sì, la Chiesa cattolica no! S. Agostino che cosa ha fatto? Ha sbattuto la porta contro la Chiesa cattolica ma con la convinzione di diventare un più autentico cristiano. A Milano si accorge che, solo attraverso la Chiesa, si può arrivare a Cristo e questo fu l'inizio del suo ritorno alla fede; si accorse cioè che tra Cristo e la Chiesa non c'è un dilemma ma c'è un binomio inseparabile: allora capì che senza l'autorità della Chiesa cattolica le S. Scritture non si possono leggere e interpretare. Le Scritture, la Bibbia, hanno un'autorità universale riconosciuta da tutti, dunque sono la via attraverso la quale Dio vuole che torniamo a lui, ma la S. Scrittura ha bisogno di un'autorità che la garantisca, che la interpreti: questa autorità non può essere che la Chiesa cattolica. Quando si convinse di questo aveva ritrovato la fede (Libro VII delle *Confessioni*).

Questo elemento lo ha messo in luce in tutta la sua attività letteraria, in tutta la sua azione apostolica; per questo dicevo che questo elemento ritorna in tutte le controversie, e sono molte, che S. Agostino sostiene. *Dunque lectio della Scrittura, lectio con la Chiesa e lectio nella Chiesa.*

Adesso dovremmo passare alla *lectio dei santi Padri*, ma questo è un tema molto facile, soprattutto per noi che abbiamo in S. Agostino un tesoro immenso di dottrina. Evidentemente non è solo lui che dobbiamo leggere. I Padri non si riducono al solo S. Agostino; sono molti e tutti

molto grandi. Di conseguenza lo studio dei Padri è sempre un elemento fondamentale per la *lectio divina*.

Poco fa vi parlavo della necessità di non dimenticare i sette secoli della nostra storia, il che significa che, per la nostra formazione spirituale, dobbiamo rivolgerci anche ai nostri autori di casa, ed è su questa linea che dobbiamo muoverci per coltivare la *lectio divina*.

## LEZIONE SESTA

### IL LAVORO DELLE MONACHE

= *LA LABORIOSITÀ* =

L'opera di S. Agostino *Il lavoro dei monaci* è importantissima e prima di tutto nella storia del monachesimo occidentale maschile o femminile. Perché? perché quest'opera *contiene la teologia della lavoro*; è quindi la difesa teologica dell'*Ora et labora* che, attribuito a S. Benedetto, ha costituito la forza e la linea di condotta di tutto il monachesimo occidentale. Per quanto mi risulta, questa frase *ora et labora* non si trova nella Regola benedettina, anche se la sintetizza molto bene. L'*ora et labora* è la tesi fondamentale dell'opera *De opere monachorum*, anche se non c'è neppure in S. Agostino la frase testuale. La frase non c'è, ma tutta l'impostazione del monachesimo agostiniano in Africa è *ora et labora*, prega e lavora; per di più S. Agostino, oltre ad aver impostato il monachesimo su questi due termini, preghiera e lavoro, ha difeso questo binomio teologicamente; quindi la teologia del lavoro dei monaci o delle monache è stata scritta da S. Agostino. È stata scritta in un momento assai delicato, cioè quando il monachesimo occidentale prendeva un grande sviluppo, ma stava per deviare: conseguentemente questo libro rappresenta la linea dottrinale che doveva seguire e che in realtà ha seguito poi il monachesimo occidentale.

Occasione di questa opera: una strana, ma non troppo, opinione dei monaci di Cartagine. Per capire, vediamo cosa ne dice S. Agostino nelle *Ritrattazioni*. Alla fine della vita S. Agostino ha riesaminato le sue opere e ha scritto quest'opera celeberrima sotto tanti aspetti, che ha per titolo: *Ritrattazioni*; ritrattazioni, che significa revisione, recensione: S. Agostino alla fine della vita ha riletto le sue opere e ha indicato di ognuna quello che c'era da correggere secondo lui, perché non venissero interpretate male e ha indicato la chiave per capire l'opera che aveva scritto. Doveva scrivere quattro libri di *Ritrattazioni*: due per le opere, uno per le lettere, un altro per i trattati, ma ne scrisse due soli e il tempo

non gli permise di pubblicare gli altri due. È stata una iattura non aver avuto gli altri due libri, perché abbiamo perduto la chiave per sapere quante realmente erano le lettere agostiniane esistenti nella biblioteca di Ippona e specialmente quanti erano i sermoni; comunque, senza i rimpianti per quello che non abbiamo, ringraziamo il Signore per quello che abbiamo.

Dunque, nel libro 2° delle *Ritrattazioni* al cap. 21, S. Agostino dice così: *La necessità che mi indusse a scrivere l'opera, "Il lavoro dei monaci", fu questa: essendo incominciati ad esistere i monasteri presso Cartagine...* Notate: il monachesimo africano è stato introdotto in Africa, diffuso, organizzato, difeso da S. Agostino. Si deve dunque pensare che questi monasteri di Cartagine fossero sorti nella grande metropoli a somiglianza di quelli che erano ad Ippona. *Essendo dunque, dice S. Agostino, incominciati ad esistere i monasteri presso Cartagine, alcuni vivevano con il lavoro delle proprie mani, operando, obbedendo all'Apostolo il quale comanda di procurarsi da mangiare con il proprio lavoro (2° Lett. Tess.): "chi non vuol lavorare neppure mangi"; altri invece volevano vivere con le offerte dei pii fedeli senza quindi procurarsi di che vivere con le proprie mani. Volevano e sostenevano che i religiosi dovessero vivere con le offerte dei fedeli e, nel sostenere questa tesi, dice ancora S. Agostino, si appellavano al precetto evangelico nel quale il Signore dice: Non vi preoccupate per il domani: guardate gli uccelli del cielo e i gigli del campo. In tale situazione anche fra i laici non totalmente impegnati sulla via della perfezione, ma dal temperamento focoso, sorsero violenti contrasti che turbavano la Chiesa, sostenendo gli uni una tesi e gli altri quella contraria (praticamente nella chiesa di Cartagine c'erano due schiere, una favorevole al lavoro dei monaci e una contraria). A ciò s'aggiungeva che alcuni di coloro che sostenevano l'astensione dal lavoro avevano la chioma lunga. S'accrescevano perciò i contrasti fra accusatori da una parte e difensori dall'altra, in proporzione con la passionalità delle parti in lotta. In seguito a questi fatti il vecchio Aurelio, vescovo della chiesa cittadina, mi ordinò di scrivere qualcosa in proposito, ed io l'ho fatto. Questo libro incomincia così: Al tuo ordine, santo fratello Aurelio. Così le *Ritrattazioni*, dalle quali sappiamo anche la data di composizione dell'opera.*

Vedete subito, sorelle, che questa discussione diventava una forma di interpretazione del Vangelo, della Scrittura; la cosa diventava estremamente delicata. Ma per fortuna si è trovato un teologo come S. Agostino, così chiaroveggente, così lungimirante, che ha potuto indicare, e ha indicato con fermezza, la strada giusta da seguire. Non bisogna del resto pensare che questi monaci fossero degli sprovveduti. Essi avevano una tesi da presentare ed era questa: A quali occupazioni dovevano dedicarsi i monaci? S. Agostino riassumendo la loro tesi dice così: *I monaci devono attendere alla preghiera, al canto dei Salmi, alla lectio e alla Parola di Dio* (*De op. mon.* 17, 20). Un'attività spirituale, a cui qui, oltre alle tre occupazioni che rientrano nel decalogo che abbiamo visto sopra - orazione, salmi e lettura -, si aggiunge anche la spiegazione della parola di Dio.

Che cosa intendevano questi monaci per spiegazione della Parola di Dio? Una cosa certamente bellissima e direi quasi commovente. Essi concepivano i monasteri come sono e come debbono essere: centri di spiritualità, case di esercizi spirituali, per dirla con parole moderne: i nostri fratelli, affaticati dai mali, dai calori del secolo, si rifugiano nei nostri monasteri per riposarsi nella Parola di Dio, nelle preghiere, nei salmi, negli inni e nei cantici spirituali (Ivi 1, 2).

Interessante dunque la concezione che avevano: i monasteri come rifugio dove convergono i nostri fratelli; noi parliamo a loro, li consoliamo, li edificiamo, li esortiamo affinché essi possano vivere una vita spirituale più intensa. Se non facessimo queste cose, non avremmo diritto di chiedere a Dio gli stessi alimenti spirituali; Dio dà a noi gli alimenti spirituali e noi li trasmettiamo ai nostri fratelli; questo il lavoro di cui parla S. Paolo nel luogo citato: *chi non vuole lavorare neppure mangi*. E come vedete, la tesi difesa da quei monaci è tutt'altro che strana; è una tesi che non manca di un certo fondamento. Si direbbe anzi che il monachesimo, se a un certo momento si è mosso sulla linea difesa da S. Agostino dell'*ora et labora*, in un altro momento si è mosso sulla linea difesa dai monaci di Cartagine: il lavoro manuale infatti è quasi scomparso, almeno dagli Ordini maschili; quelli che sono ancora dediti al lavoro manuale sono veramente pochi; ad esempio, i Trappisti. Interessanti questi rilievi perché ci fanno vedere come la situazione si è

mossa sulla linea di S. Agostino, ma si è mossa anche, come vedremo subito, sulla linea delle eccezioni indicate da S. Agostino al lavoro manuale.

Fin qui l'impostazione era giusta, ma tra i tanti argomenti ce n'era qualcuno che aveva tutte le parvenze di non cogliere a fondo il significato del lavoro e quindi il significato della vita comune. I monaci di Cartagine dicevano anche: quale vantaggio ricava una persona che si converte a Dio ed entra in monastero, se poi dentro il monastero deve lavorare come lavorava fuori? (*Op. cit.* 25, 37).

Vi ho dato questo breve panorama della tesi contro la quale S. Agostino si rivolge, perché vediate più facilmente qual è la posizione agostiniana. La risposta a questa ultima difficoltà è veramente stupenda. Vediamo di illustrare brevemente lo schema generale di quest'*opera*: Essa si divide così:

- *Un'introduzione* che illustra e pone lo stato della questione, cioè l'esposizione che abbiamo fatto fin d'ora della tesi contraria al lavoro manuale dei monaci (1-3).

- *Il corpo* dell'opera è diviso in due parti:

1. *La prima parte* spiega ampiamente il testo di S. Paolo: *Chi non vuol lavorare non mangi*. S. Agostino difende per lungo e per largo il concetto che queste parole si riferiscono al lavoro materiale, al lavoro manuale; conseguentemente ricorrere al lavoro spirituale significa intender male le parole dell'Apostolo.

2. *La seconda parte* dell'opera risponde alle obiezioni dei sostenitori della tesi contraria e dimostra che S. Agostino non è affatto contrario al Vangelo perché le parole del Vangelo non si devono intendere come le intendevano i sostenitori di quella tesi.

- C'è poi come conclusione una calda esortazione al lavoro affinché i monaci prendano seriamente il lavoro, amino il lavoro e non siano dei vagabondi e degli oziosi.

Qui S. Agostino se la prende moltissimo contro i monaci *vagabondi* che andavano di luogo in luogo, di città in città - allora stava già diventando una piaga - ed annuncia un principio chiaro e preciso contro questi abusi di monaci che non stanno mai fermi, mai in piedi, mai seduti in nessun luogo, mai in pace.



Con S. Benedetto nascerà il voto di stabilità proprio per reagire all'abuso di tali monaci che, tra l'altro, andavano da un monastero all'altro, chiedevano elemosina e distribuivano un po' a tutti e vendevano le reliquie dei Martiri, *se poi son Martiri!!*, dice S. Agostino. Quando dunque S. Agostino comanda il lavoro pensa a tutti questi; fa tuttavia delle eccezioni al lavoro e queste eccezioni sono tre:

- l'infermità
- lo studio
- l'opera dell'apostolato, cioè il lavoro apostolico (*op: cit.: 17, 20*)

Ma quanti erano in grado di dedicarsi allo studio, quando la maggior parte era analfabeta? Vicino ai senatori, nei monasteri agostiniani, v'era la massa dei contadini che erano analfabeti, e di questi quanti potevano dedicarsi allo studio? e se questi non potevano dedicarsi allo studio e non potevano sempre pregare, che facevano? Ecco che il monastero diventava una fucina di vizi e di guai, ecco il vagabondaggio. L'oziosità sarebbe stata la fine del monachesimo e la sua rovina; S. Agostino lo ha intravisto ed è intervenuto fortunatamente indicando la strada da seguire: una piccola deviazione sarebbe stata fatale per tutto il monachesimo occidentale, il monachesimo nella Chiesa. Anche S. Benedetto ha parole fortissime contro i monaci vaganti, e il voto di stabilità per il quale i monaci entravano e restavano era l'unica maniera per dare al monaco una forma autenticamente evangelica che evitasse dei gravi incidenti (36-38).

Alla fine dell'opera c'è come un'appendice contro *i capelloni*, i monaci criniti come Agostino li chiama, contro i quali usa l'arma sottile dell'ironia. Non voglio chiudere questa conversazione senza leggere qui un celebre numero che può servirvi (29, 37): *Noi non leghiamo e imponiamo sulle vostre spalle pesi gravi che non vogliamo toccare neppure con un dito. Cercate e riconoscete i lavori delle nostre occupazioni e anche in alcuni di noi le infermità corporali e la consuetudine delle Chiese alle quali serviamo e che non permette più che noi possiamo occuparci di quelle opere che a voi esortiamo di fare. Chiamo il Signore Gesù a testimonia, sotto il cui sguardo scrivo sicuro queste cose, che, per quanto riguarda la mia utilità, preferirei molto di più ogni giorno a certe ore, come si fa nei monasteri bene*

*ordinati, lavorare con le mie mani ed avere poi le altre ore libere per dedicarle alla lettura, alla preghiera o a studiare qualcosa delle S. Scritture. Preferirei questa vita anziché le tumultuose questioni che ci vengono proposte dai fedeli e i negozi secolari in cui dobbiamo immischiarci, ecc.. . in altre parole preferirei fare la vita che fate voi e che io raccomando a voi di fare anziché quella che devo fare come Vescovo.* Questo testo è prezioso, importante per due cose:

1.) perché ci dice qual era l'animo di S. Agostino, che invece di fare il vescovo avrebbe preferito fare la vita del monaco. Qui avete una conferma. Questo libro è stato scritto nel 400, l'anno della sua consacrazione sacerdotale, quando S. Agostino non voleva farsi ordinare e pianse dirottamente il giorno della sua ordinazione. La ragione era che avrebbe dovuto subito lasciare quel genere di vita che tanto amava e che aveva condotto per tre anni a Tagaste e seguirne un'altra. Sapete anche che egli non volle poi abbandonare la vita monastica e mise insieme con una intuizione geniale, fantastica, la vita sacerdotale e la vita monastica, cose che poi sono state riscoperte, soprattutto nel medio evo, quando gli Ordini mendicanti, gli ordini religiosi hanno accettato il sacerdozio e l'apostolato sacerdotale.

2.) Troviamo qui l'ordinamento previsto in un monastero. Nei monasteri ben ordinati *certe ore* sono dedicate alla lettura, alla preghiera, allo studio delle cose sacre e della S. Scrittura. Qui avete quel ridimensionamento di cui parlavo all'inizio: S. Agostino difende, vuole, raccomanda, impone il lavoro manuale, ma vuole che il lavoro manuale entri come *un elemento* della vita giornaliera del monaco in una visione serena, equilibrata, ordinata propria del suo genio.

## LEZIONE SETTIMA

### *LA LABORIOSITÀ (2)*

Vorrei cominciare leggendovi un testo molto prezioso anche per la fine ironia che S. Agostino usa allo scopo di smascherare i monaci ipocriti: *De opere monachorum* 28, 36. Terminata l'esposizione della sua tesi, chiede il permesso al destinatario della sua opera, Aurelio, di potersi rivolgere direttamente ai monaci e dice: *O servi di Dio e soldati di Cristo, possibile mai che non riusciate a vedere le arti ingannatrici del nemico infernale, che in tutte le maniere cerca d'annebbiare con le sue esalazioni pestilenziali il vostro buon nome - un così squisito profumo di Gesù Cristo - allo scopo d'impedire che anime generose si risolvano a dire: correremo dietro al profumo dei tuoi unguenti e così sfuggano ai lacci tesi da lui? Tale e non altro è il motivo per cui egli sparse un po' dovunque tanta gente ipocrita ricoperta del saio monacale: gente che gironzola per le province senza che si sappia chi li abbia mandati, gente in perpetuo movimento, mai fermi, mai stabili. E ce ne sono di quelli che fanno commercio con le reliquie dei martiri (seppure sono dei martiri!); altri che vanno decantando i pregi delle loro fimbrie e filatteri; altri ancora che si ricordano d'aver sentito dire che in quella o in quell'altra parte del mondo vivono ancora i loro genitori o certi altri parenti e bugiardamente asseriscono che sono in viaggio per andarli a trovare. E tutti chiedono, tutti pretendono: incassi d'una mendicizia redditizia, prezzo d'una santità simulata. Che se poi vengono sorpresi in qualcuna delle loro malefatte o comunque se ne spande la diceria, sotto il nome generico di monaci viene ad essere screditato lo stato religioso che voi professate: istituzione invece tanto buona e santa che desidereremmo fosse diffusa in tutta l'Africa come lo è in altre regioni.*

È una pagina stupenda che rivela il cuore di S. Agostino, il suo amore per la vita religiosa; rivela qual era la situazione concreta. Questo libro dunque non è una esercitazione accademica; è un intervento in una situazione che viveva, all'inizio, un momento delicatissimo e stava per deviare completamente. La professione monastica diventava occasione

di oziosità, di vizi, di vagabondaggio e quindi un'occasione di biasimo, di scandalo per tutta la Chiesa e particolarmente per i nemici della Chiesa. *Perché dunque - continua Agostino - non vi infiammate dello zelo di Dio? Perché il vostro cuore non si riscalda dentro di voi, e in questa meditazione il fuoco del vostro zelo non irrompe perché le male opere di costoro siano superate dalle vostre buone opere, perché voi togliate a tutti l'occasione delle turpi vendite attraverso le quali viene lesa la stima del vostro modo di vivere e offerta una occasione di scandalo? Abbiate dunque misericordia e compatite, e dimostrate agli uomini che voi, nell'ozio, non siete venuti a cercarvi un modo facile di tirare avanti la vita, ma avete ricercato il regno di Dio attraverso la via stretta e difficoltosa propria di questa istituzione. Voi avete nell'agire le stesse ragioni dell'Apostolo di togliere l'occasione a quelli che le vanno cercando, sicché coloro che soffocano per l'odore del vizio siano rianimati dal profumo della vostra virtù* (ivi, 28, 36). Dopo questa apostrofe così forte S. Agostino aggiunge: *Non mettiamo sulle vostre spalle un peso che noi non vogliamo toccare nemmeno con un dito. Indagate e conoscete la fatica delle nostre occupazioni, ecc.* (ivi, 29, 37).

E tuttavia egli ribadisce a questo proposito la preferenza per l'ordinata vita monastica affermando che ben volentieri avrebbe lavorato con le sue stesse mani. Leggete, sorelle, i capitoli 10, 11 fino a 12, 13 e vedrete chiaro tutto quello che era il problema di Paolo secondo S. Agostino. S. Paolo si è gloriato di essersi sempre procurato da vivere con le sue mani; sapete che S. Paolo faceva le stuoie da giovane e, da apostolo, ha continuato a lavorare, a fare stuoie, per avere il necessario di che vivere e così spiega: *Io non sono meno degli altri apostoli i quali vivono del lavoro apostolico, cioè delle elemosine che ricevono dai fedeli ai quali predicano il Vangelo e amministrano le cose spirituali; ma io non ho voluto servirmi di questo permesso che viene dal Vangelo.* E S. Agostino spiega citando il Vangelo. S. Paolo ricorda le parole di Cristo: Nostro Signore ha detto chiaramente che l'operaio è degno della sua mercede e quindi l'operaio ha il diritto di vivere di elemosine. Il santo insiste su due particolari del Vangelo:

1) Il Vangelo ci dice che il collegio apostolico aveva una cassa comune dove si mettevano le oblazioni dei fedeli (e sapete chi era il

cassiere e sapete anche la nota triste di S. Giovanni il quale dice: *era ladro e dalla cassa pigliava per i suoi scopi*, però la cassa comune c'era). Quindi Nostro Signore ha istituito un collegio, un collegio in pratica pellegrinante perché si spostava di regione in regione, di paese in paese, però c'era una cassa comune per il comune sostentamento.

2) Dice il Vangelo che c'erano delle donne facoltose che seguivano il Maestro e seguivano i discepoli e li sostenevano con le loro sostanze: due elementi, la cassa comune l'aiuto delle pie donne; da qui l'uso degli apostoli di sostenersi con i mezzi che davano loro i fedeli e di portare con sé pie donne o meglio una pia donna, per essere aiutati nelle loro necessità.

S. Paolo non vuole né l'una né l'altra; non vuole vivere delle elemosine, ma vuol vivere del suo lavoro, non vuole con sé donne ma va predicando solo. S. Agostino spiega: dunque qui si tratta dell'Apostolo che parla del lavoro manuale, cioè che si mantiene col suo proprio lavoro, che rinuncia a un diritto che aveva come apostolo, diritto di cui gli altri si servivano; e perché lo faceva. Ecco le parole dell'Apostolo che S. Agostino cita: Per non dare l'impressione che vendesse il Vangelo; io il Vangelo, voi i mezzi di sussistenza: no! *non è merito per me predicare il Vangelo, è un dovere* e non devo vivere del Vangelo. Un esempio sublime.

Resta ancora la difficoltà del passo del Vangelo; il Vangelo che dice: *non siate solleciti del domani*. Come lo intendiamo? Qui S. Agostino prima dà una risposta negativa dove fa sfoggio della sua ironia e poi dà una risposta positiva che serve a dare la vera spiegazione del passo del Vangelo (capp. 23-27-28). *La risposta negativa*: se dovesse valere l'interpretazione che voi date di questo passo nel Vangelo, allora bisogna proprio fare come gli uccelli; non dovete perdere tempo a cuocere nulla, ma dovete mangiare tutto crudo; non dovete preoccuparvi di raccogliere i frutti dei campi, ma andare a pigliarveli nei campi; non dovete preoccuparvi di mettere nei magazzini i frutti dei campi, perché questo gli uccelli non lo fanno; insomma, se voi volete prendere alla lettera questo esempio, cadiamo nel ridicolo; è evidente che non è possibile interpretarlo così. Se dunque occupate il tempo a raccogliere i frutti della terra, se li raccogliete nei vostri magazzini, se preparate le

vostre vivande, vuol dire allora che non seguite alla lettera il Vangelo, dimostrazione chiara che il Vangelo alla lettera, su questo punto, non si può accettare. La spiegazione del passo del Vangelo è un'altra. E qual è? Fare ciò che si può e rimettersi alla Provvidenza divina per ciò che non si può.

Ho riassunto, sorelle, in modo semplice: fare ciò che si può. La legge del lavoro è una legge che vale per tutti e dobbiamo eseguire questa legge perché è il Signore che ce lo chiede; ma anche allora dobbiamo riconoscere che siamo pasciuti da Dio, governati da Dio, quando raccogliamo il frutto del nostro lavoro, perché anche il frutto del nostro lavoro è un dono di Dio: per il resto dobbiamo però rimetterci nelle mani della Provvidenza, sia che il frutto del nostro lavoro non basti al nostro sostentamento, sia che, presi da altre occupazioni come l'apostolato, abbiamo bisogno di ricorrere alla bontà degli altri per poter sussistere.

A questo punto S. Agostino fa tre eccezioni: l'infermità corporale, le occupazioni ecclesiastiche e lo studio. S. Agostino sottolinea la necessità, anzi il dovere del lavoro manuale, ma fissa quelle eccezioni che hanno aperto l'orizzonte della vita religiosa, per cui le tre occupazioni essenziali della vita religiosa sono diventate:

- *il lavoro manuale*
- *il lavoro apostolico*
- *lo studio*

## LEZIONE OTTAVA

### *DE OPERE MONACHORUM*

#### RILETTURA

Questa sera vogliamo rifare la *rilettura* del *De opere monachorum*. *Rilettura*: questa parola può avere, ed è usata di fatto, in significati diversi: la parola *rilettura* può aver *significato etimologico*, cioè, secondo l'origine della parola stessa, significa lettura nuova, leggere di nuovo il *De opere monachorum*; ma può avere, e oggi lo si dà spesso, un *significato* che chiamerò *ideologico*, cioè in questo caso vuol dire rileggere un'opera secondo la mentalità di oggi, secondo le preoccupazioni di oggi, per cercare in quell'opera la soluzione di un problema nostro attuale e quasi una risposta preconstituita, per cui la *rilettura* spesso significa *reinterpretazione*; la *rilettura* del Vangelo vuol dire *reinterpretazione* del Vangelo.

Direi che dobbiamo prendere la parola *rilettura* nel primo senso, per poi vedere fino a che punto ci possa aiutare con il secondo senso; cioè fino a che punto il *De opere monachorum* ci può servire a sciogliere i problemi che oggi noi ci poniamo. Io credo che, se facciamo così, una *rilettura* del *De opere monachorum* ci rivela almeno quattro leggi, e molto importanti, per la nostra vita spirituale e anche per la nostra mentalità di oggi:

1°) *la legge del lavoro* in tutti i suoi aspetti;

2°) *la legge dell'ora et labora*, cioè del lavoro e della preghiera o della preghiera e del lavoro;

3°) *la legge della fiducia in Dio*;

4°) *la legge della contemplazione*.

*La legge del lavoro* che risulta dal *De opere monachorum* si articola in questi punti:

a) lavoro come obbedienza del Vangelo;

b) lavoro come segno di povertà e come espressione della conversione quotidiana dall'amore privato all'amore sociale;

- c) lavoro come segno di umiltà;
- d) lavoro come fuga dall'ozio e dai vizi che all'ozio sono legati;
- e) lavoro come onesto mezzo di sostentamento (attenti all'aggettivo);
- f) lavoro come esempio di laboriosità e quindi di edificazione della Chiesa di Dio;
- g) eccezioni al lavoro manuale, ma non al lavoro.

Come vedete, c'è un programma molto articolato e questo programma è contenuto qua e là nel *Del opere monachorum*.

Il primo articolo, poiché abbiamo parlato di risposta articolata, è *lavoro come obbedienza al Vangelo*. È la tesi fondamentale del *De opere monachorum*: ubbidire al Vangelo. S. Paolo, quando con l'insegnamento, con l'esempio, ha dichiarato l'obbligo al lavoro, è stato l'interprete del Vangelo. Dobbiamo prendere quindi il lavoro come un atto di ubbidienza, anche se il lavoro ha necessariamente il carattere della penalità dopo il peccato, all'inizio della Scrittura: *Mangerai il tuo pane, ecc.* S. Paolo s'è fatto eco di questa parola del *Genesi* quando ha detto: *Chi non vuol lavorare, neppure mangi*. Questo primo aspetto del lavoro taglia la testa ad ogni falsa interpretazione e credo che non sia il caso di insistere di più.

Il secondo articolo è *lavoro come segno di povertà*. Per il religioso il lavoro diventa un segno della sua povertà; è povero chi vive non di rendita, ma deve guadagnarsi di che vivere con il lavoro delle proprie mani; e così anche sul piano sociale, soprattutto nell'antichità. Vi suggerisco pertanto di leggere il cap. 25, 32-33; si tratta forse dei due numeri più preziosi di tutto il trattato, perché S. Agostino a questo punto sceglie una difficoltà fondamentale che era questa: *Quale giovamento ricava il servo di Dio entrando in monastero, se poi in monastero deve lavorare come lavorava fuori?* Suppongo che tutte voi percepiate la difficoltà; nella mentalità di chi faceva questa difficoltà c'era il presupposto che entrando nel monastero si entrava in una condizione nuova, si entrava nell'aristocrazia della Chiesa, un'aristocrazia non sociale ma spirituale della Chiesa; conseguentemente bisognava lasciare dietro le spalle ogni abitudine che si era avuta prima, anche quella del lavoro. Se il contadino entrando in convento deve continuare a fare il contadino e



il fabbro ferraio fare il fabbro ferraio, il calzolaio fare il calzolaio, il muratore fare il muratore ecc., qual è il vantaggio, cosa costoro hanno guadagnato entrando in monastero?

S. Agostino dà una splendida risposta: chi è entrato nel monastero si è convertito; ma si è convertito nel senso che egli prima, attraverso il lavoro, cercava il *proprio* bene, i *propri* averi, il *proprio* benessere, *la propria* ricchezza: cercava di averla, di custodirla, di aumentarla, cercava quindi il bene proprio; ora invece va alla ricerca del bene comune, è passato dall'amore privato all'amore sociale, per cui il lavoro ha cambiato completamente natura, il lavoro è diventato un mezzo per esprimere la sua conversione, il suo amore per il bene comune. Se volete approfondire ancora questo tema agostiniano, vi prego di rileggere il capitolo della Regola dove si parla dell'amore delle cose comuni: *Quanto più mostrerete di amare le cose comuni che le proprie, tanto più vi accorgerete del vostro spirituale progresso*. Quel cap. 31 è un po' al centro del concetto agostiniano della vita comune e perciò della povertà: non soltanto c'è il precetto fondamentale di fare le cose comuni con diligenza più che se ognuno le facesse per suo conto, ma c'è anche una legge generale, cioè la nostra perfezione si misura proprio da lì, dall'amore con cui cercheremo sempre più il bene comune che il nostro; è una legge fondamentale, l'aspetto più originale, per me, della nostra *Regola* di cui i capitoli del *De opere monachorum* sono un concentrato.

Ma la *Regola* e il *De opere monachorum* hanno il loro fondamento su una teoria più ampia, più universale, propria di S. Agostino, sulla quale credo di aver detto già qualcosa: la teoria del fondamento delle due città, la città di Dio e quella del mondo. S. Agostino a fondamento delle due città pone due amori, l'amore sociale e l'amore privato. Nel testo celebre del *De civitate Dei* 16, 24 S. Agostino dice: *L'amore di sé fino al disprezzo di Dio ha fondato la città del mondo e l'amore di Dio fino al disprezzo di sé ha fondato la città di Dio*.

Altrove, in un altro celebre passo del *De Genesi ad litteram* (XI, 15, 20), il Santo parla proprio di amore privato e di amore sociale. Dice: sull'amore privato è fondata la città del mondo che sarebbe poi l'egoismo, sull'amore sociale è fondata la città di Dio, che sarebbe poi carità aperta a Dio e ai fratelli; questo passo del *De opere monachorum*

è l'eco di tale dottrina. In questo passo egli insiste nel dimostrare che il lavoro è cambiato di natura, non nel suo senso materiale, ma nel suo senso spirituale, quando si passa dalla professione laicale alla professione religiosa, perché nella professione laicale ognuno lavora per sostenere la sua vita, per aumentare i suoi beni, per mantenere la sua famiglia, per aumentare le proprie ricchezze, mentre nella vita religiosa il lavoro è inserito nel bene comune e nella vita comune: non si lavora più per sé, ma per il bene comune e di conseguenza il lavoro è un atto di povertà ma anche di carità; e il bene comune non si racchiude solo in una comunità ma si allarga a tutta la Chiesa perché *una è la repubblica dei cristiani*, cioè ogni comunità è inserita in una entità più ampia, come l'Ordine, ed infine nella Chiesa.

A questo punto S. Agostino fa una distinzione tra ricchi e poveri, cioè tra quelli che entrano in monastero da una condizione di povertà e quelli che entrano nel monastero da una condizione di agiatezza, anzi di ricchezza; se uno si è convertito a questa vita religiosa dalla ricchezza, nessuno può non vedere quale vantaggio egli tragga da un lavoro manuale, come mezzo e esercizio di umiltà e come rimedio contro la superbia. L'esempio era molto vivo allora, sorelle. Come vi ho detto un'altra volta, i monasteri agostiniani furono prima di tutto monasteri d'intellettuali, poi furono aperti a tutti, quindi ai contadini, agli spaccatori di pietre, a tutti: a tutta quella moltitudine di gente che aveva ricevuto il cristianesimo, ma che culturalmente era in una condizione molto bassa di analfabetismo.

S. Agostino dice: Se uno è ricco, il lavoro che esercita, oltre che essere già di natura diversa, è per lui *un esercizio di umiltà*; se invece uno s'è convertito alla vita religiosa della povertà, non pensi di lavorare nel monastero come lavorava fuori, perché nel monastero egli si è inserito nella corrente della carità comune ed è entrato in quella società nella quale tutti hanno un'anima sola e un cuore solo proteso verso Dio e nessuno dice alcunché di proprio, ma tutte le cose sono comuni. Ricordate la *Regola*. Proprio questa sintonia con la *Regola* è una ragione per cui alcuni hanno pensato che essa sia contemporanea al *De opere monachorum*, cioè che S. Agostino l'abbia scritta verso il 400, quando ha scritto il *De opere monachorum*. Senza dubbio questa sintonia tra

la *Regola* e il *De opere monachorum* è sorprendente; ne avete avuto la prova dalle parole che ho citato.

S. Agostino in questo numero che stiamo leggendo e commentando porta un esempio veramente bello. Gli antichi capi della repubblica, e si riferisce ai romani, dai loro storici hanno avuto un elogio grandissimo per il fatto di avere amato più il bene comune del popolo che il proprio bene privato, legge che vale anche oggi; se vogliamo fare di una persona pubblica un grande elogio, non possiamo trovarne uno più grande di questo: ha esercitato il suo compito – ad esempio, di Presidente del Consiglio, di Prefetto, ecc... - con tanto disinteresse da dimenticare i suoi beni privati pensando solo al bene comune. S. Agostino porta l'esempio di Scipione, che dagli storici romani era sommamente lodato perché, dopo aver reso tutto il suo possibile servizio alla Repubblica, quando dovette far sposare sua figlia, non aveva i soldi per farle la dote e dovette chiedere l'aiuto allo Stato. Allora ecco l'argomentazione agostiniana: se questi furono i grandi capi della Repubblica terrena, quale dev'essere l'animo di chi è cittadino della città celeste e, mentre lavora con le proprie mani, ha in comune con il fratello tutto ciò che ha e riceve dalla vita comune tutto ciò che può essergli necessario? Di questa persona si può dire ciò che dice l'Apostolo: non avendo niente e pur avendo tutto.

Ma in questo numero c'è qualcosa ancora più sorprendente. S. Agostino continua nel dire che anche quanti sono entrati nel monastero da un'alta posizione sociale e hanno distribuito al monastero i loro beni mettendoli in comune - dando quindi al monastero la possibilità di vivere tranquillamente - anche questi devono lavorare con le proprie mani e mangiare il pane che è diventato comune. Certamente, se a causa della loro educazione non lo potessero fare, bisognerà cercare per loro i lavori più lievi, dove più che la forza dei muscoli sia necessaria la forza dell'intelligenza; ma anche loro devono dare l'esempio del lavoro e devono guadagnarsi il pane, diventato ormai di tutti.

Evidentemente nel monastero agostiniano non c'è solo il lavoro manuale. Ci deve essere posto anche per lo studio; se uno di alta condizione sociale è in grado di studiare, è nello spirito della comunità agostiniana che a quello si dia la possibilità di studiare. È chiaro che, se

la maggior parte dei religiosi è analfabeta e viene qualcuno che ha una buona cultura, gli si deve permettere di dedicarsi allo studio della Scrittura o lo si orienti all'attività del sacerdozio. Nella Lettera 61 S. Agostino dice: *Appena appena un buon monaco fa un buon chierico*. Nel numero che stiamo leggendo e commentando notiamo un'eccezione: coloro che sono dotati di cultura e hanno portato beni in monastero non volessero lavorare manualmente, la comunità che vive in grazia dei loro beni, deve mantenerli ma, evidentemente, per non dare un esempio cattivo ai pigri e non dare la possibilità di interpretare male questo atteggiamento, anch'essi devono lavorare, però bisogna trovare per loro lavori più leggeri perché non hanno la capacità di attendere a lavori pesanti.

A questo punto c'è nel *De opere monachorum*, ed è questa un'altra prova della asserita contemporaneità alla *Regola*, un altro passo che dice: *Coloro che fuori di questa santa società vivevano con il lavoro corporale, e sono molto numerosi nei monasteri perché sono più numerosi fuori dei monasteri, costoro se non vogliono lavorare, non devono mangiare, perché non avvenga che, nella milizia cristiana, mentre i ricchi si umiliano per raggiungere la pietà, i poveri si esaltino per seguire le vie della superbia; non è conveniente che in questa vita, dove i senatori diventano laboriosi, quivi gli operai diventino oziosi; e non avvenga che, coloro che hanno lasciato tutto mentre erano padroni di grandi possedimenti, siano laboriosi e invece delicati i contadini, i rustici*. Come vedete v'è una concordanza letterale tra questo capitolo del *De opere monachorum* e la *Regola* (n. 6, 7).

*Il quarto aspetto* che dobbiamo mettere in rilievo è quello del *lavoro come fuga dell'ozio*. S. Agostino parla anche di questo, e ne parla con una certa vivacità, perché coloro che nel monastero di Cartagine avevano mosso il problema del lavoro davano uno splendido esempio di oziosità e di loquacità. Nel n. 22, 26 S. Agostino dice: "Coloro che non vogliono lavorare, e quindi sono oziosi, sono tutt'altro che tranquilli; sono verbosi, sono irrequieti; volesse il cielo che, mentre non lavorano con le mani, non lavorassero neppure con la lingua; ed invece non lavorano con le mani ma lavorano con la lingua".

Aggiungo, sorelle, che il lavoro viene sottolineato da S. Agostino come un *onesto mezzo di sostentamento*: ho detto onesto, perché S.

Agostino sottolinea la necessità del lavoro, ma vuole che sia un lavoro onorato, innocente; nel cap. 13, 14, parlando del lavoro di S. Paolo, dice: *Che cosa faceva dunque S. Paolo che si gloria di vivere con il lavoro delle proprie mani? se anche non so rispondere alla domanda che cosa facesse, resta sempre vero che egli lavorava e viveva con il lavoro delle proprie mani. Ma lo sappiamo che cosa faceva perché egli ce lo dice: certamente non rubava, certamente non scassinava, certamente non faceva l'auriga, non faceva il cacciatore, non faceva l'istrione, non faceva il giocoliere.* Notate il particolare: S. Agostino esclude tutto quello che S. Paolo non faceva di certo per dire che non è questo che devono fare i monaci e nel monastero - *ma innocentemente e onestamente compiva quelle opere adatte per l'uso umano come fanno i fabbri, i costruttori, i sarti, gli agricoltori, ecc.*

Vorrei sottolineare i due avverbi: *innocentemente* e *onestamente*; lavoro innocente e onesto: ossia un lavoro onorato. C'è lavoro e lavoro. Voi sapete che lungo il corso dei secoli, quando la Chiesa ha codificato le attività dei religiosi, ha proibito ai religiosi la mercatura, cioè il commercio. Perché? Che cos'è la mercatura? È comprare e vendere e vivere del guadagno; è comprare e rivendere la cosa immutata e vivere di questo commercio. La Chiesa l'ha proibito ai chierici e ancor più ai religiosi. Qui nell'opera di S. Agostino c'è il germe di questa distinzione: *lavorare sì, ma non tutti i lavori si addicono a un monastero di religiosi*, come non tutti i lavori si addicono ai chierici, ma solo quei lavori che non sono motivo di offesa a nessuno né ai giudei, né ai greci, né alla Chiesa di Dio. Tutto ciò che gli uomini possono fare con innocenza e senza frode, tutto questo è buono; e l'Apostolo faceva una di queste opere. C'è qui, sorelle, un criterio che ha la sua importanza: un lavoro dunque, anche manuale, ma confacente alla dignità di cristiani e di persone consacrate.

## LEZIONE NONA

### *DE OPERE MONACHORUM (RILETTURA) (2)*

Abbiamo parlato precedentemente delle eccezioni alla legge del lavoro manuale, ossia l'infermità, il lavoro apostolico e lo studio. Parlando dello studio, spesso si pensa che chi passa la sua giornata a logorarsi il cervello sui libri sia un cavallo di lusso che non serve, perché nel monastero servono i cavalli da tiro. Se vogliamo restare in quest'immagine, servono i cavalli da tiro, perché bisogna pure che qualcuno vada in cucina; ma anche lo studio, preso come un impegno serio, rientra nell'ambito del lavoro. Penso pertanto che questa legge su cui tanto insiste S. Agostino è una legge che deve creare, sì, una forma di ascetismo che è l'ascetismo proprio del lavoro, ma deve creare anche una larghezza di idee per includere tra i diversi lavori anche quello della *eruditio doctrinae*, cioè della ricerca, dello studio della S. Scrittura.

Vorrei passare alla seconda legge: *La legge del lavoro della Preghiera*. Evidentemente in un monastero ben ordinato deve esserci il tempo per il lavoro e il tempo per la preghiera, due componenti essenziali della nostra vita religiosa; dove mancasse uno di questi elementi, mancherebbe l'ordinamento necessario e proficuo di un monastero. Anche qui però bisogna evitare due eccessi e passare alla via di mezzo che è la via regia della verità. Non bisogna esagerare nel lavoro a scapito della preghiera; non bisogna esagerare o portare la scusa della preghiera a scapito della necessità del lavoro. Oggi si è tentati di insistere sul lavoro a scapito della preghiera: è un po' la tendenza di certe correnti odierne, le quali si riempiono la bocca contro le forme tradizionali di preghiera nei monasteri e sostengono a scapito proprio della preghiera che anche il lavoro è una preghiera. Il lavoro è una preghiera, è vero. Chi ne vuol dubitare? Ma da una premessa vera si è tirata una conclusione falsa: se il lavoro è preghiera, non è necessario consumare molte ore nella preghiera, perché lavorando si prega. Questo è un errore molto grave, in questi ultimi anni ripetuto spesso. Evidentemente il lavoro è una preghiera perché si può e si deve santificare il lavoro; chi lavora fa

il suo dovere e, facendo il suo dovere, prega: è la dottrina agostiniana - S. Agostino lo ripete spesso: *Tutto ciò che fai, fallo bene e avrai lodato Dio* -, ma per fare del lavoro una preghiera, bisogna fare molte preghiere senza il lavoro. Vediamo di capire.

1) Il lavoro, perché diventi una preghiera, dev'essere santificato e perché il lavoro sia santificato, cioè diventi santo, è necessario che ci sia la rettitudine dell'intenzione e quindi il cuore scevro dall'avarizia, dal desiderio di strafare.

2) Bisogna che il lavoro venga eseguito secondo le regole stabilite.

3) Il lavoro non deve diventare motivo di distrazione per l'animo, il quale, preoccupato del suo lavoro, dimentica la cosa principale: il riferimento costante dell'animo a Dio.

Perché queste tre condizioni si avverino è necessario che l'animo sia ripieno di Dio, ma per riempire l'animo di Dio è necessaria molta preghiera, sia la preghiera contemplativa, sia la preghiera di petizione. Ricorderete questa distinzione che facemmo qualche anno fa; è una distinzione, per me, essenziale: altro è la preghiera di petizione nella quale chiediamo a Dio le cose di cui abbiamo bisogno, altro è la preghiera contemplativa che è la preghiera di lode, la preghiera di ringraziamento del nostro animo o del nostro cuore, della nostra volontà a Dio. Quindi per fare del lavoro una preghiera è necessario fare molte preghiere senza lavoro. Sarà questione quindi di sapienza comunitaria, la sapienza dei fondatori, delle fondatrici, la sapienza dei Superiori, la sapienza dei Capitoli conventuali, provinciali, generali che devono stabilire il tempo della preghiera e del lavoro e quindi creare l'armonia di questi due fattori.

S. Agostino nel n° 17, 20 del *De opere monachorum* parla proprio di come santificare il lavoro e dice che i monaci possono cantare le cose divine mentre lavorano con le proprie mani e quindi accompagnare il lavoro con il divino *celeuma* (il *celeuma* era quella nenia ritmata in cui i rematori scandivano il movimento dei remi, si incoraggiavano a remare e assicuravano la simultaneità del movimento). Che cosa impedisce al servo di Dio che lavora con le proprie mani di meditare la legge di Dio e di cantare inni al nome di Dio, a condizione che abbia il tempo opportuno per imparare quello che deve poi ricordare a memoria

cantando? Notate questo particolare. Evidentemente ci vuol tempo sufficiente per imparare quello che poi può servire anche durante il lavoro; ed è per questo, continua S. Agostino, che i pii fedeli devono sovvenire alle necessità dei monaci perché in quelle ore che essi devono dedicare ad erudire il proprio animo, cioè a leggere la Scrittura, e a imparare i cantici spirituali, a imparare i Salmi, non possono lavorare manualmente e forse potrebbero venire a mancare del necessario. Vedete dunque l'estremo equilibrio agostiniano. Tenete presente che S. Agostino ha scritto quest'opera per un monastero di vita contemplativa - uso l'espressione di oggi per indicare una situazione di ieri -; quelli infatti erano monaci di vita contemplativa, perché erano dedicati solo al lavoro e alla preghiera; il lavoro apostolico era un'eccezione e, quando è diventato prevalente il lavoro apostolico, sono nati gli ordini mendicanti, i nostri. Come sono sorti gli ordini mendicanti? I fratelli andavano a chiedere per la questua il pane, il vino, l'olio, il formaggio, la lana secondo i luoghi dove si trovavano, appunto perché i religiosi erano occupati prevalentemente nelle cose spirituali: stavano in chiesa a predicare o a confessare, andavano in giro a predicare, erano conseguentemente occupati in altri impegni.

L'altra legge che deve presiedere l'armonia di un monastero tra preghiera e lavoro è *la legge della fiducia in Dio*. Era ovvio che S. Agostino parlasse di questo argomento, perché la difficoltà che facevano quei bravi monaci di Cartagine era proprio questa: i religiosi dovevano vivere come gli uccelli dell'aria e i gigli del campo, totalmente abbandonati alla Provvidenza divina e quindi senza lavorare. S. Agostino, che insiste sul dovere evangelico del lavoro, non poteva non sottolineare quest'altro aspetto: il dovere del lavoro non toglie il dovere della fiducia in Dio, la legge della fiducia in Dio è una legge dominante. Troverete questo concetto al numero 35, 36. Alla fine del n. 36 S. Agostino dice così: *Anche in queste cose che ci sono necessarie non abbiamo l'animo sollecito, l'animo preoccupato, perché se possiamo lavorare, è Dio che ci pasce e ci veste come pasce e veste gli uccelli dell'aria e i gigli dei campi; se non possiamo lavorare, è sempre Dio che ci verrà incontro per aiutarci, Lui che ci ha portato come esempio i gigli e gli uccelli; di conseguenza dobbiamo lavorare per ubbidire*



*al Vangelo, ma dobbiamo avere l'animo pieno di abbandono e pieno di fiducia in Dio.* Questa idea della fiducia in Dio come componente della nostra vita spirituale è un'idea su cui S. Agostino insiste in un celebre discorso, 355, il primo dei due discorsi che S. Agostino tiene intorno alla vita dei suoi chierici. A proposito della povertà vi pregherei di rileggere (cf. il mio *La Regola*) il capitolo sulla povertà, la povertà come voto, la povertà come rinuncia alla proprietà, la povertà come vita comune perfetta, la povertà come testimonianza della vita evangelica. In una delle conversazioni delle settimane scorse vi vi avevo pregato di andare a rivedere anche un mio discorso fatto alle Suore di vita attiva attorno alla povertà; è forse quanto di più ampio io abbia detto in questa materia. A proposito della povertà, ho cercato di illustrare le diverse dimensioni della povertà: la dimensione cristologica, la dimensione ecclesiale sociologica, la dimensione escatologica e quella teologica. La nostra povertà deve avere la dimensione teologica in quanto è un atto di distacco e di rinuncia dai beni del mondo, dai beni terreni; è un atto di abbandono nelle mani della Provvidenza divina

S. Agostino a quelli che volevano vivere in proprio dice: *Chi resta con me non ha nulla, ma possiede Dio; la nostra ricchezza è Dio perché noi siamo i poveri di Dio, i minimi di Cristo* (così chiama i suoi religiosi, i *minimi*). L'espressione viene dal Vangelo: *Tutto ciò che avrete fatto a questi piccoli minimi, l'avete fatto a me.* Cosa significa questo: *possiede Dio chi resta con me?* Il cuore, l'essenza della povertà religiosa sta qui: essere quei poveri, non solo nello spirito, ma nella realtà di cui parla la beatitudine del Vangelo e che significa abbandonare ciò che si ha, non riporvi più la propria fiducia, ma porre la fiducia solo in Dio. Chi ha la cassa piena può dire: domani con quello che ho me la cavo; il povero dice invece: Signore, eccomi, sono nelle tue mani!

Questo non vuol dire che la Comunità non debba avere niente; non spostiamo l'epicentro del nostro discorso, perché altrimenti non ci capiamo più: restiamo sull'aspetto interiore, aspetto quindi di fiducia in Dio, di abbandono, di amore di Dio; ecco l'atteggiamento interiore di coloro che tutto aspettano da Dio perché quaggiù non hanno nulla su cui fondare le proprie speranze, la propria fiducia; allora la povertà diventa una virtù che abbraccia tutto l'atteggiamento interiore dello spirito, si

ricollega alla prima delle Beatitudini evangeliche e diventa una forza veramente spirituale.

Vi pregherei di leggere i discorsi 355 - 356, i due famosi discorsi che S. Agostino tenne nel 426, pochi anni prima della sua morte, dove parla della situazione del suo monastero. Era il monastero dei chierici. Sapete come sono nati quei discorsi: era morto un monaco, Gennaro, e fece testamento. S. Agostino si sentì morire: uno dei suoi monaci morendo fa testamento, tanto più che aveva detto di non aver niente di proprio; non soltanto quindi ha mancato alla povertà, ma è stato anche un ipocrita, ha mentito e questo è stato il colmo - violare la Regola e mentire, una ipocrisia doppia - e per S. Agostino era troppo. La cosa si riseppe, divenne un po' motivo di scandalo nella cittadina e S. Agostino tenne allora due discorsi: nel primo promette che avrebbe fatto la visita nel suo monastero per sapere come stavano le cose. Fece la visita e poi ne riferì l'esito al popolo; lasciò a tutti i frati la libertà di andare a vivere per conto proprio; dovevano quindi fare la scelta: o restare con lui ed essere poveri con lui o andarsene.

S. Agostino aveva detto una volta che i sacerdoti i quali non accettavano la vita comune, e quindi la povertà, non li avrebbe mantenuti né ammessi tra il clero della sua diocesi, poiché voleva o religiosi o sacerdoti religiosi o niente; alcuni chierici però si impennarono, i Vescovi incominciarono a mormorare e il povero S. Agostino si trovò nei pasticci come gli capitava spesso. Ma poi rifletté che se avesse insistito, avrebbe avuto degli ipocriti con sé perché il clericato, cioè essere diacono, essere sacerdote, avere la speranza di diventare vescovo, attraeva molti anche allora e questa attrattiva di essere sacerdote e più ancora la speranza di poter diventare vescovo poteva indurre il suo clero ad accettare la vita comune, ma in modo ipocrita. Quindi dice: *Non voglio ipocriti con me; se ne vadano pure quelli che vogliono andarsene: io non tolgo loro il clericato; restino pure chierici della mia diocesi, vivano per conto proprio; quelli ai quali non basta Dio, vadano pure, ma quelli che restano con me hanno Dio; la nostra grande ricchezza, il nostro grande terreno è Dio. Ebbene, ora, al cospetto di Dio e vostro, muto questa deliberazione: quelli che vogliono tenersi qualcosa di proprio, quelli a cui non basta Dio e la sua Chiesa, restino pure in servizio dove vogliono*

*e dove possono; non tolgo più a loro il chiericato. Questo perché non voglio avere con me degli ipocriti. È un male - chi non lo sa? - recedere da un proposito, ma è ancora peggio simularlo. Dunque, lo dichiaro: chi abbandona la comunità di vita già iniziata, quella che si loda negli Atti degli Apostoli, cade dal suo voto, cade dalla sua professione santa. Se la veda con il giudizio di Dio, non col mio. In quanto a me io non gli tolgo più la dignità di sacerdote. Davanti agli occhi gli ho posto il suo danno. Faccia quello che vuole. So bene infatti che se volessi degradare qualcuno che si decide in questo senso, non gli mancherebbero patroni e difensori anche qui presso i vescovi. Si obietterebbe: "Che cosa ha fatto di male? Non può reggere la norma di vita stabilita da te; vuol rimanere fuori dell'episcopio e vivere del proprio; dovrebbe per questo perdere la condizione sacerdotale?". Per me è scontato quanto sia male professare qualcosa di santo e poi non farlo. È detto: Fate voti e offritevi al Signore vostro Dio (Sal 75, 12). Ma è anche detto: "È meglio non far voti che farli e poi non mantenerli" (Qo 5, 4). Una vergine che si sia consacrata a Dio, anche se non le è lecito sposarsi, non è obbligata a vivere in monastero. Ma se ha cominciato a viverci e poi se ne va, anche se resta sempre vergine, per metà è decaduta. Così il mio chierico ha professato due impegni: santificazione e chiericato. Il chiericato gliel'ha messo Dio sulle spalle per un servizio al suo popolo ed è più un peso che un onore, ma: "Chi è sapiente e capisce queste cose?" (Sal 106, 43). Aveva inoltre fatto voto di santificazione e aveva fatto promessa di vivere nel sodalizio comune. Aveva detto: "Quanto è bello e lieto che abitino i fratelli insieme" (Sal 132, 1). Se recederà da questo programma, e rimarrà chierico anche al di fuori della nostra comunità, metà di lui è andata perduta. In quanto a me non lo giudico. Se rimanendo fuori mantiene santità di vita, è caduto solo per metà. Ma se [resta qui e] nel suo intimo mente, è caduto del tutto. Io non voglio metterlo in condizione di simulare. So quanto gli uomini amino la dignità del sacerdozio, perciò non la tolgo a chi non si sente più di vivere con me nella nostra comunità. Chi vuol rimanere qui con me ha Dio. Rimanga dunque qui con me chi è disposto a farsi mantenere da Dio attraverso la Chiesa, a non possedere nulla di proprio; il proprio lo avrà dato ai poveri o messo in comune. Chi non accetta queste*

*condizioni, abbia la sua libertà, ma veda un po' se è anche in grado di avere l'eterna felicità.* S. Agostino non è mai stato tanto grande come in questa circostanza, perché ha dato la misura del suo amore alla vita religiosa, all'istituto della vita comune e alla Chiesa.

Vorrei precisarvi qui una cosa: S. Agostino riteneva poveri i suoi religiosi come quelli che erano nella Chiesa; dalla stessa dispensa da cui si attingeva il necessario per i religiosi si attingeva anche il necessario, fin dove era possibile, per i poveri che erano fuori; erano poveri anch'essi, tant'è vero che, quando Possidio parla del proposito del vescovo Agostino di aiutare i poveri con i beni del monastero (e che erano quindi della diocesi), anche se la diocesi d'Ipbona era piuttosto povera, dice: *Si ricordava sempre dei compoveri*: bella espressione, coniata evidentemente da Possidio e tratta dalla sua esperienza; si considerava, lui vescovo, uno dei poveri e considerava i suoi religiosi altrettanti poveri nella cerchia dei più poveri della Diocesi, dei poveri che giravano e gravitavano attorno alla Chiesa di cui il vescovo doveva aver cura. Vedete allora quale è il concetto agostiniano della povertà.

All'altro punto da trattare: *La legge della vita contemplativa*. C'è un passo nel *De opere monachorum* su cui desidero richiamare la vostra attenzione. C'era allora l'uso di allontanarsi momentaneamente dalla comunità per rinchiudersi in luoghi solitari e vivere una vita dedicata più esclusivamente e più intensamente alla preghiera: la forma anacoreta innestata nella vita cenobitica. S. Agostino è sempre stato un grande ammiratore della vita anacoretica e potete vederne una testimonianza veramente stupenda in un'opera scritta qui a Roma, il *De moribus Ecclesiae catholicae (I costumi della Chiesa cattolica)*; è un'opera scritta dal neofita Agostino, battezzato da qualche mese appena, qui a Roma dopo la morte di sua madre. Agostino parla dei monasteri maschili e femminili e ne fa una stupenda descrizione che vale la pena di rileggere. Dunque in questa parte dell'opera - *I costumi della Chiesa Cattolica* - Agostino parla della fioritura della vita monastica nella Chiesa, nelle sue diverse forme, tra cui la vita anacoretica; questa forma c'era già in Oriente e poi si è diffusa anche in Occidente. In questo passo il neofita Agostino vede con gli occhi di neo battezzato il fenomeno della vita religiosa e lo descrive con un entusiasmo, con una ingenuità veramente

commovente, ma quello che dice in quella prima opera ha un riflesso anche qui, nel *De opere monachorum*; lo dice per dimostrare che non è possibile prendere alla lettera le parole del Vangelo e quindi fare in tutto e per tutto come gli uccelli dell'aria e i gigli: non hanno i magazzini. Allora, egli dice ai monaci, dovrete fare i passeri che vanno cercando da mangiare dove lo trovano, non hanno magazzino, quindi non hanno cose da parte. Ma cosa dire allora di quelli che si ritirano in luoghi solitari per dedicarsi ad una preghiera più intensa e più frequente, i quali sono abituati a portarsi con sé qualcosa da mangiare nei giorni che hanno stabilito d'intrattenersi in quella solitudine? Questo sarebbe contro il Vangelo? Perché questi hanno preso dalla dispensa comune un po' di roba e se la sono portata con sé, supponiamo per quella settimana che hanno stabilito di vivere nella piena solitudine e nella totale consacrazione alla preghiera! È a questo proposito che Agostino ci fa sapere appunto che c'era nei monasteri, e questo è importante, l'uso che alcuni si allontanassero dalla comunità per ritirarsi in luoghi solitari. Essi potevano così dedicarsi con dedizione piena e totale alla preghiera.

Ci interessa il fatto e ci interessa il giudizio: "l'esercizio di questi tali che con mirabile continenza, quando ne abbiano la possibilità, si dedicano a questa vita e offrono se stessi come motivo di imitazione, non con ambizione superba ma con santità misericordiosa, non solo non lo condanno - dice S. Agostino - ma non posso lodarlo come vorrei". Nel pensiero agostiniano, quando si tratta di consacrarsi alla preghiera, c'è approvazione e si dà un giudizio favorevole anche all'innesto di una vita anacoretica momentanea dentro la vita cenobitica. A parte il fatto, in sé imitabile o meno, opportuno o non opportuno, queste parole agostiniane sono una espressione forse tra le più belle ed efficaci dell'importanza che S. Agostino annette alla vita contemplativa pura.

## LEZIONE DECIMA

### MORTIFICAZIONE E PENITENZA

Mortificazione e penitenza è appunto l'argomento che voi avete scelto, l'ultimo punto del nostro decalogo. Mi sono un po' meravigliato, ma mi sono anche compiaciuto perché ritengo che questo argomento sia estremamente importante, importante non solo in sé, ma importante nel momento storico che attraversa la spiritualità agostiniana e la spiritualità religiosa in genere.

L'argomento della mortificazione o penitenza è senz'altro un argomento indispensabile dell'insegnamento cristiano e della vita cristiana. L'essenza della vita cristiana è nella carità, però la mortificazione è inseparabile dalla carità. Cristo non ha parlato di gloria: la gloria l'ha fatta vedere ai suoi discepoli e ci ha lasciato nel Vangelo la narrazione della sua gloria anche fisica, esteriore nella trasfigurazione, ma ha parlato spesso di croce, di sacrificio di sequela, e l'apostolo Paolo ha ripreso questo argomento con tanta insistenza da fare della predicazione della croce il centro della sua vita spirituale.

È quindi questo un tema che non si può ignorare, in modo particolare da chi è consacrato a Dio. Ma quello che vorrei sottolineare è che questo tema è importante per la vita spirituale di oggi, o meglio per la spiritualità contemporanea. Oggi si pone l'accento sul tema dell'amore e poco o nulla sul tema della mortificazione; si insiste volentieri e si interpreta male un principio agostiniano: *ama e fa' ciò che vuoi*, ma si mette tra parentesi o si dimentica totalmente un altro principio agostiniano: *Tutta l'opera nostra in questa vita consiste nel sanare l'occhio del cuore*. Il risanamento dell'occhio del cuore non si può compiere se non attraverso l'opera della mortificazione e della purificazione. Oggi si accentua il tema della spiritualità e non quello della conquista, dimenticando che la spontaneità nella vita spirituale non è punto di partenza ma di arrivo; quindi la spontaneità sì, ma come risultato di una conquista, di uno sforzo, di una ginnastica interiore. Si parla molto della autenticità, ma poco della via per raggiungere la vera autenticità; si parla molto della

personalità, ma si dimentica che, per noi cristiani e soprattutto per noi anime consacrate, la personalità è quella di Cristo.

Si parla molto del mistero pasquale: il tema della Pasqua è un tema essenziale, non solo della liturgia ma della spiritualità di oggi; ma ho l'impressione che parlando della Pasqua si pensi più alla domenica di Pasqua e della Risurrezione e poco del venerdì santo; eppure il mistero pasquale comprende e la domenica della Risurrezione e il venerdì santo. Parlare di Pasqua e vedere nella Pasqua solo l'aspetto luminoso, dimenticando l'altro aspetto, quello della umiliazione e del sacrificio, è un po' svisare il problema; così si guarda a Cristo glorificatore e glorificato, ma meno o poco a Cristo Sacerdote e Vittima. In altre parole, si dimentica la teologia della croce; in questi ultimi tempi, con meraviglia di molti, a ricordarci questo capitolo essenziale della teologia della croce è stato un teologo protestante: il Moltmann: dopo aver scritto un'opera sulla Teologia della speranza, ne ha scritto un'altra sulla Teologia della croce.

Infine, si privilegia la creazione a scapito della redenzione, si privilegia la natura a scapito della grazia. A me pare che, volere o no, la nostra spiritualità contemporanea vada scivolando sulle vie del naturalismo o del pelagianesimo. Non si può lasciare nell'ombra o mettere tra parentesi o far dimenticare o dimenticare totalmente, questo aspetto del cristianesimo, quello della mortificazione, della conquista, della rinuncia, del venerdì santo, della grazia, della redenzione senza scivolare infallibilmente verso una forma di spiritualità che è quella del naturalismo e del pelagianesimo. Per questo mi rallegro che abbiate scelto proprio il punto ultimo del programma, che è apparentemente il meno amabile e meno desiderabile, ma forse proprio quello di cui abbiamo maggior bisogno o su cui dobbiamo insistere maggiormente.

Il nostro programma contiene una premessa e due parti. Nella premessa illustreremo rapidamente tre punti:

- Innovazione agostiniana
- Discrezione agostiniana
- Inversione agostiniana

Nella prima parte tratteremo *la dottrina generale della mortificazione*; nella seconda *la dottrina particolare della mortificazione monastica*.

*La prima parte* la divideremo in due punti:

- a) l'esperienza di S. Agostino circa la mortificazione o purificazione interiore;
- b) la sua dottrina generale su questo argomento.

*La seconda parte* sarà così suddivisa:

- a) l'esempio di S. Agostino e la sua severità nell'attuare questo aspetto della vita monastica;
- b) la sua dottrina in proposito contenuta e sostanzialmente riassunta nella regola.

### *Premessa*

Cosa intendo dire con queste tre parole: innovazione agostiniana, discrezione agostiniana, inversione agostiniana? S. Agostino ha portato innanzi tutto un respiro nuovo nella disciplina penitenziale monastica, mitigandone le asprezze, e questa è la sua discrezione e, invertendone il cammino di rotta, questa è quella che ho chiamato inversione agostiniana.

La disciplina penitenziale monastica al tempo di S. Agostino era veramente dura; eravamo agli inizi del monachesimo, il monachesimo era fiorente nei deserti anche in occidente, a Roma, nelle Gallie e poi, per opera di S. Agostino, in Africa. È molto interessante vedere il concetto della penitenza che avevano questi monaci: è un concetto da far piuttosto paura. S. Agostino stesso ne parla in un brano che voi dovrete leggere (*De moribus Ecclesiae catholicae, I costumi della Chiesa cattolica*, 33, 70). S. Agostino dopo la morte della madre e prima del suo rientro in Africa restò circa otto o nove mesi a Roma e in questo tempo si dedicò a visitare e a studiare il monachesimo, perché aveva in mente di impegnarsi in Africa nella vita monastica. Egli conobbe molti monasteri a Roma tanto di uomini che di donne e li descrive. In queste pagine agostiniane si dà una descrizione veramente stupenda della carità. Parlando dunque della vita di questi monasteri, egli si mostra entusiasta del concetto della carità: *Soprattutto si custodisce la carità; alla carità è ordinato il vitto, alla carità il discorso, alla carità il modo di vestire, alla carità il volto; tutto è adattato alle esigenze della carità:*



*il vitto, il portamento, il volto; tutto coinvolge e si ispira verso la sola carità; violarla si ritiene un misfatto come violare Dio stesso; se c'è qualcosa che si oppone alla carità, viene espugnato e cacciato via; se qualcosa offende la carità, non si permette di farlo durare neppure un giorno, poiché sanno che la carità è stata raccomandata da Cristo e dagli Apostoli in modo che, se manca la carità, tutto è vuoto, se c'è la carità tutto è pieno. È difficile trovare un inno più bello di questo alla carità monastica (De mor. Eccl. Cat. 33, 73).*

Ma mentre parla così della carità, parla anche in modo esplicito della mortificazione e della penitenza: *Ho saputo - dice - che molti compiono digiuni incredibili, non solo mangiando ogni giorno dopo la calata del sole, cosa questa che è dovunque usitatissima, ma passando spessissimo tre giorni continui o anche più senza cibo né bevanda (quest'uso veniva dall'oriente). In un altro luogo, nella lett. 36, 8, S. Agostino dice che alcuni per tutta la vita digiunavano. Parla del fariseo che si gloriava di digiunare due volte alla settimana, e dice: *Penso infatti che, se uno digiuna tre volte alla settimana, supera il fariseo che digiunava due volte la settimana; se poi uno digiunasse quattro o cinque volte mangiando soltanto il sabato e la domenica, come fanno per tutta la vita molti cristiani, specialmente coloro che vivono in monastero, in tal caso non rimarrà superato solo il fariseo che digiunava solo due volte, ma qualunque cristiano solito a praticare il digiuno mercoledì, venerdì e il sabato come generalmente usa il popolo romano.**

Ho voluto leggervi questo punto perché aveste un'idea di che cosa era il regime penitenziale allora, tenedo presente che, quando si digiunava, non solo erano escluse le carni, ma tutti i latticini ed era escluso qualunque cosa di cotto; anzi l'uso di non mangiare nulla di cotto era l'abitudine di molti monasteri e S. Girolamo, con il suo stile spesso esagerato ma fiorito, dice: *Mangiare qualcosa di cotto per il monaco è un atto di lussuria*; e questo valeva per tutti, anche per gli infermi. S. Agostino ha portato una innovazione mitigando decisamente questo regime. Lo ha mitigato per sé, lo ha mitigato per gli altri. Sapete qual era il regime ordinario di S. Agostino: il suo cibo consisteva soprattutto nelle erbe e nei legumi e, tra i legumi e le erbe, qualche volta anche le carni; a causa degli infermi e degli ospiti. Dunque la carne sul tavolo

di S. Agostino vescovo, che viveva assieme ai suoi religiosi, appariva a causa degli ospiti e degli infermi. Mi pare di capire, secondo il testo di Possidio, che in questi casi la carne era per tutti, non soltanto per gli infermi o gli ospiti, e aggiunge: il vino lo aveva sempre sul tavolo, anche se i bicchieri erano numerati, cioè ognuno poteva berne tanti e non più; anzi, se si commetteva qualche mancanza, il castigo ordinario era quello di privarlo di un bicchiere di vino.

S. Agostino dunque ha portato anche in questa forma esteriore un rinnovamento non indifferente; quello del vino lo ha fatto sicuramente per un motivo polemico. I manichei ritenevano che il vino fosse opera del diavolo, conseguentemente bere vino significava partecipare al regno delle tenebre. Ma la cosa dev'essere stata così ardita che S. Possidio, raccontando questo episodio, sentì il bisogno di difendere S. Agostino, cioè di chiarire perché mai S. Agostino abbia avuto il coraggio di introdurre il vino nel refettorio dei monaci.

S. Agostino ha portato dunque una straordinaria mitigazione, una rivoluzione; ma questa rivoluzione è nata in nome della discrezione. Il segno più bello della discrezione l'abbiamo nella Regola: *Domate la vostra carne con digiuni e astinenze dal cibo e dalle bevande per quanto la salute ve lo permette* (ecco la condizione, ma poi viene un'eccezione): *ma se qualcuno non può digiunare, non prenda cibo fuori dell'ora del pasto* (e poi ancora un'altra eccezione) *se non quando è ammalato*. Non si poteva essere più discreti né più completi.

A questa discrezione si aggiunge una *inversione* di rotta. S. Agostino non ha tolto, ma ha mitigato per accentuare un altro aspetto, quello dell'esercizio della carità. Per questo vi ho letto il brano tratto dai *Costumi della Chiesa cattolica*: tutto veniva adattato, cioè orientato alle esigenze della carità, il vitto, il discorso, l'abito, il volto. Nel mio commento alla Regola, voi avete un capitolo proprio sull'ascetismo della carità (cap. 3°), che vi pregherei di rileggere perché vi troverete il cambiamento di rotta che ha operato S. Agostino.

Ma aver operato un cambiamento di rotta non vuol dire aver messo tra parentesi o mimetizzato o fatto dimenticare l'esigenza improrogabile, assoluta di partecipare alla mortificazione di Cristo e alla vita di Cristo crocifisso. Forse il torto può essere questo: abbiamo accentuato ciò che

accentuava S. Agostino, ma senza l'equilibrio sufficiente per mettere in luce l'altro aspetto che egli ha evidenziato.

4°) *assiduità al lavoro*; è difficile capire come abbia retto a un lavoro così assiduo, così assillante, così snervante;

5°) *impegno severo di purificazione*;

6°) *esercizio dei digiuni e della astinenze*.

Illustrando questi punti penso che si possa avere una visione sufficientemente chiara delle esperienze, quindi dell'esempio, che S. Agostino ci ha lasciato. Da premettere, per quanto sia inutile tra noi, che S. Agostino è stato un monaco. La sua vocazione non è stata quella del sacerdote e meno ancora quella del Vescovo, ma quella del monaco e allora la sua esperienza è anzitutto l'esperienza del monaco.

### *Sopportazione delle infermità*

Credo che nella vita di S. Agostino l'elemento primo dell'esercizio della penitenza e della mortificazione sia stato quello di sopportare se stessi sopportando le infermità che il Signore ci manda. S. Agostino ne ha avute molte, straordinarie e ordinarie: debole costituzione fisica e frequenti malattie, da quell'attacco di febbre che da fanciullo stava per portarlo all'altro mondo, quando chiese il battesimo (la madre preoccupata di darglielo, poi si trovò di fronte all'improvvisa guarigione del figlio e non glielo diede più), alla grave malattia che ebbe a 29 anni, a Roma, non sappiamo più quale. A Milano mostrò di avere una lesione ai polmoni che gli impediva di parlare. Ciò gli servì come buon motivo per raggiungere lo scopo di rinunciare all'insegnamento (senza annunciare il suo proposito). A Cassiciaco ebbe un grande dolore di denti; a Ippona, a 56 anni, una malattia lo costrinse a un lungo periodo di convalescenza; a 73 anni arrivò lì lì per andarsene e si ridusse in una condizione in cui non poteva più neppure a parlare. La salute fisica non gli permetteva di fare viaggi marini per cui, rientrato in Africa, non ne è più uscito, e i lunghi e moltissimi viaggi che ha fatto in Africa li ha fatti sempre nell'interno, quindi a cavallo. Sarà andato almeno venti volte da Ippona a Cartagine percorrendo un tragitto di andata e ritorno di 500 km., sempre a cavallo. Una volta a Cartagine il Papa lo mandò a Cesarea Mauritania, un viaggetto poco meno di 1000-1500 km. e li

fece a cavallo; da Cesarea Mauritania tornò ad Ippona percorrendo altri 700 km., quindi, in quella occasione, per ubbidire al Pontefice di Roma, deve aver fatto per lo meno 2000-2100km. Tutto questo malgrado i suoi acciacchi, sempre per vie terrestri, perché la salute non gli permetteva di prendere la via del mare.

## LEZIONE UNDICESIMA

### *MORTIFICAZIONE E PENITENZA (2)*

Sarebbe utile studiare il tema della mortificazione monastica, non soltanto in S. Agostino ma nella vita dell'Ordine, perché corriamo il rischio di commettere un errore sul quale devo aver richiamato la comune attenzione: quello cioè di trattare gli argomenti che ci interessano di S. Agostino, questo *mare magnum*, e dimenticare che noi abbiamo sette secoli di storia sulle spalle, almeno di storia organizzata dal medioevo in poi.

Quando si deve trattare una questione, soprattutto se si vuole approfondire un po' un aspetto e quindi confermare o ritrovare una caratteristica dell'Ordine, non ci si può riferire solo a S. Agostino; bisogna studiare anche l'Ordine, le Costituzioni dell'Ordine, incominciando dalle prime del 1290, che parlano anche di questo argomento, e poi le altre Costituzioni, fino a quando non sono arrivate quelle delle monache: del secondo Ordine si parlava in un capitolo delle Costituzioni del primo, poi è nata l'esigenza di fare delle Costituzioni a parte. Bisognerebbe inoltre vedere un po' questo aspetto della vita monastica di austerità e di mortificazione negli esemplari migliori del nostro Ordine, quelli che hanno raggiunto l'ideale della santità in una maniera più vistosa degli altri, cominciando da S. Nicola e da S. Chiara, attraverso S. Rita fino ad arrivare ai nostri Santi più vicini a noi. Attraverso questi tre filoni - S. Agostino, le Costituzioni, la dottrina e l'esperienza dei nostri Santi - si può finalmente avere un'idea chiara di questo aspetto della spiritualità dell'Ordine che ha seguito, a mio parere, una linea di grande moderazione, di discrezione, ma anche di austerità, come appunto aveva dato l'esempio, nella vita e nella dottrina, S. Agostino.

In merito all'esperienza di S. Agostino si potrebbero trattare questi punti:

1°) *la sopportazione delle infermità*; è un aspetto importante della mortificazione e della penitenza di S. Agostino perché egli è stato sempre malaticcio, la sua salute è stata sempre cagionevole;

2°) *frugalità nel vitto*; e vedremo che, nonostante abbia portato un innovamento introducendo sia il vino sia anche la carne al refettorio, il suo vitto era molto frugale;

3°) *frugalità nel sonno*; come abbia potuto fare a dormire così poco non si sa, ma certamente è un uomo che ha dormito molto poco;

Sapete inoltre che S. Agostino era terribilmente freddoloso, e aveva qualche altro malanno che lo costringeva spesso a letto. Veramente stupenda la lettera 38, (38, 1) scritta dall'amico Paolino di Nola, il quale gli aveva chiesto come stesse e S. Agostino risponde: *Secondo l'anima sto bene e secondo il corpo sto a letto, perché non posso né stare in piedi né camminare né star seduto, però, stando come Dio vuole, che altro posso dire se non che sto bene anche secondo il corpo?*, e al termine della lettera: *Prega, prega, fratello, perché passiamo giorni e soprattutto notti tranquille*. Si vede proprio che durante la notte non poteva dormire e la sofferenza di quel malanno lo tormentava di più.

Aveva una vocettina che si sentiva appena e questo lo sappiamo da lui stesso: una volta ripeté il discorso che aveva fatto il giorno prima perché il giorno prima la gente entrando in chiesa si pigiava, si pigiava e faceva rumore. Egli fece il suo discorso, ma nessuno lo capì; il giorno dopo egli disse: *Ieri non ha inteso, non ha capito nessuno il mio discorso, perché la mia voce non si sente se non c'è un grande silenzio, allora ripeterò il discorso di ieri*. Qualche volta incominciava il suo discorso e poi lo doveva terminare perché diventava completamente afono.

Vedete dunque che S. Agostino ha combattuto con tutte le piccole e grosse miserie umane e ha fatto della sua infermità un mezzo di purificazione e di mortificazione quotidiana perché, nonostante questa costituzione così gracile, ha lavorato e portato avanti il suo compito, il suo lavoro quotidiano.

Ritengo che questa sia la prima forma, la più genuina, della mortificazione e per questo ho voluto ricordarla attraverso l'esempio di S. Agostino.

### *Frugalità nel vitto*

Anche su questo punto siamo abbastanza informati. Nel *Contra academicos*, che è la prima opera di S. Agostino scritta a Cassiciaco

dopo la conversione prima del battesimo (2, 6, 14), ci fa sapere che mangiava quando era strettamente necessario per estinguere la fame e nella stessa opera (*Contra academicos*, 3, 4, 7,) ci dice una frase che vale la pena ricordare perché è tipica: *La fine del pranzo coincideva con l'inizio*, cioè l'inizio del pranzo coincideva con la fine, un'espressione più felice non si potrebbe trovare. S. Possidio parlando della vita di S. Agostino nel monastero dei chierici, al cap. 22, 2, parla proprio della frugalità nel vitto e dice così: *Usava di una mensa frugale e parca, che ammetteva talvolta tra erbaggi e legumi* (dunque la base erano gli erbaggi e i legumi), *anche la carne, per riguardo agli ospiti e ai fratelli più deboli, sempre poi il vino*. Poi S. Possidio spiega perché S. Agostino usava il vino, ossia per una ragione polemica contro i manichei, perché i manichei ritenevano che il vino venisse dal diavolo. Solo i cucchiari - dice ancora Possidio - usava d'argento (era una cosa comune allora), invece i recipienti in cui si portavano le vivande in tavola erano di terracotta o di legno o di marmo; e questo non per necessità o per indigenza, ma per deliberato proposito, cioè per senso di sobrietà e di moderazione. Dovete pensare che qui si tratta di S. Agostino vescovo e si pensi ai tempi in cui viveva: questo è un modo veramente monacale di comportarsi.

Sempre praticò l'ospitalità. A tavola la lettura e la conversazione gli stavano più a cuore che il mangiare e il bere. A questo proposito ricordiamo il famoso distico che aveva fatto scrivere sul muro del refettorio, contro quella peste che è abituale fra gli uomini: *Chi ama calunniare gli assenti, sappia di non esser degno di questa mensa*. In tal modo ricordava a tutti i convitati di astenersi dalle chiacchiere superflue e nocive. Una volta che taluni colleghi dell'episcopato, si tratta di vescovi, suoi intimi e quindi amici, si erano dimenticati di quella scritta e parlavano in modo contrario alla medesima, li riprese molto severamente fino a dichiarare con una certa vivacità che o dovevano cancellare dal refettorio quei versi o che egli si sarebbe alzato in mezzo al pasto per ritirarsi nella sua camera. *Di questo fatto fui testimonia io come pure altri che erano a tavola con noi*, dice Possidio.

Quindi frugalità nel vitto, S. Possidio ce lo dice chiaro, ma a dircelo più chiaro ancora è lo stesso S. Agostino. Leggo il passo perché

è interessante: sapete che nel libro X° delle *Confessioni* S. Agostino fa un severo esame di coscienza su se stesso, che ci dice fino a che punto sia arrivato nel processo della purificazione interiore ed esteriore, fino a che punto sia arrivato il suo lavoro di mortificazione. Egli passa in rassegna tutte le tentazioni del mondo esteriore attraverso i sensi e del mondo interiore attraverso la curiosità e soprattutto le tentazioni dell'orgoglio. Sono le tre vie sulle quali incontriamo il disordine interiore (cioè la concupiscenza degli occhi, ecc.). Parlando dei sensi esterni, S. Agostino parla di tutti i sensi prendendoli in esame uno ad uno. Quello che ci interessa in questo momento è il senso del gusto (libro X° 31, 44): *Tu mi hai insegnato ad accostarmi agli alimenti per prenderli come medicinali*. Si fa un rimprovero a S. Agostino di eccessiva austerità perché ha enunciato questo principio. *Senonché nel passare dalla molestia del bisogno all'appagamento della sazietà, proprio al passaggio mi attende, insidioso, il laccio della concupiscenza. Il passaggio stesso è un piacere e non ve n'è altro per passare ove ci costringe a passare il bisogno*. Una considerazione veramente stupenda su come dalla necessità si passi alla voluttà, cioè dal mangiare per necessità si passi al mangiare per golosità; è un passaggio obbligatorio: proprio in quel passaggio, in quel momento, mi attende la tentazione e mi lascio travolgere da essa, dice S. Agostino.

Quindi ecco il principio: *prendere il cibo come medicina*. Certo bisogna capire questa frase. Non significa che il cibo debba essere preso con quella riottosità o la contrarietà con cui si prende una medicina amara; interpretata così, la frase può suonar male. Il principio agostiniano significa questo: la medicina serve per la malattia e la medicina si prende nella misura in cui è necessario per guarire da una malattia. La medicina evidentemente ha una sua ordinazione essenziale intrinseca che è quella di servire per guarirsi e nella misura necessaria per guarirsi; il cibo serve per restaurare le nostre energie e quindi a reintegrare le calorie di cui abbiamo bisogno per vivere e quindi le energie di cui abbiamo bisogno per lavorare. Il paragone dunque tra la medicina e la malattia, il cibo e la restaurazione delle forze fisiche è perfetto: si mangia per questo scopo, per reintegrare le nostre forze e reggerci in vita e reggerci nel nostro lavoro; tutto quello che va oltre appartiene già



a un altro ordine di cose; non entra più sul piano della necessità, ma sul piano della golosità.

### *Frugalità nel sonno*

S. Agostino dormiva poco e di questo abbiamo un indizio chiaro nel *De Ordine* (1, 3, 6). S. Agostino l'ha scritto a Cassiciaco prima del battesimo dopo la conversione), dove ci fa sapere che metà della notte la passava pensando e meditando, la prima o la seconda, e ci sono ragioni per credere che questa sia diventata per lui un'abitudine. Si può essere certi che questa abitudine non venne meno durante gli anni dell'episcopato. Sappiamo che nella tarda vecchiaia, tra i 74 e i 76 anni, lavorava dettando libri di giorno e di notte, allorché, egli dice sospirando, *sono libero da altre occupazioni che non cessano di sopraggiungere da una parte e dall'altra*. C'è una lettera famosa, la 224, molto interessante, nella quale S. Agostino ci dice che cosa stesse facendo tra i 74 e i 76 anni. Un diacono di Cartagine gli aveva chiesto di scrivere un'opera sulle eresie e S. Agostino gli risponde: *Senti, figliolo, quel che mi chiedi è particolarmente difficile, perché vuoi una sintesi di un argomento vastissimo* - questi voleva conoscere tutte le eresie che erano sorte fino allora e come ci si potesse difendere da quelle che sarebbero venute in appresso - *ma è più difficile ancora per me che sono occupatissimo. Che cosa sto facendo? sto scrivendo le mie "Ritrattazioni" e sto rispondendo per la seconda volta all'eretico Giuliano, dividendo il mio tempo tra la notte e il giorno*.

### *Assiduità al lavoro*

S. Agostino fu un lavoratore formidabile. È difficile comprendere come abbia potuto lavorare tanto. Ciò che può chiarirci come abbia prodotto tante opere, nonostante la sua salute malferma, nonostante la cura della Diocesi, nonostante i viaggi che ha fatto attraverso l'Africa, molti e lunghi e disagiati, è questo: Agostino è un uomo che non sapeva che cosa fosse perdere tempo, un uomo che ha preso il lavoro come un esercizio di mortificazione, disponibilità alla Chiesa e di amore a Cristo nella maniera più radicale e più totale.

Certo sapeva anche lavorare. Giorno per giorno, quando doveva comporre un libro, metteva una pietruzza per il libro. È l'unico di tutti i Padri che ci abbia lasciata un'opera immensa a commento dei Salmi, le *Esposizioni sui Salmi*, la più grande opera che egli ci abbia lasciato. Gli era restato solo il lunghissimo Salmo 118. Per spiegarlo al popolo era troppo lungo, commentarlo non aveva mai il tempo; e allora S. Agostino scrive 36 omelie, tutte sotto forma di discorso. E tutte ci sono rimaste.

## LEZIONE DODICESIMA

### *MORTIFICAZIONE E PENITENZA (3)*

C'è un altro aspetto in S. Agostino che ci mostra la sua esperienza in questo campo: *l'impegno di purificazione*. Quale sia stato l'impegno di purificazione, per S. Agostino, lo sappiamo da due libri scritti, uno subito dopo la sua conversione, prima del battesimo, e l'altro nei primi anni dell'episcopato, e cioè i *Soliloqui* e le *Confessioni*.

S. Agostino scrisse i *Soliloqui* mentre si preparava al battesimo a Cassiciaco, poco lontano da Milano, probabilmente nella Brianza. Le discussioni con gli amici sono passate nei primi tre Dialoghi: *Contra Academicos*, il *De Ordine*, il *De beata vita*. Nei *Soliloqui* tratta l'argomento dell'immortalità, un libro intero sulla purificazione dell'anima e sulla contemplazione. Quali sono le condizioni necessarie per arrivare alla contemplazione della verità? Tutto il libro è uno studio profondo sulle sue disposizioni interiori per arrivare fino a Dio. Il nucleo del ragionamento agostiniano sta nel libro 1°, cap. 6°, 12°, dove dice: *L'anima ha bisogno di tre disposizioni* (per arrivare alla contemplazione): *che abbia occhi di cui possa bene usare, che guardi, che veda*.

Dunque, *prima condizione che abbia occhi sani*: si tratta degli occhi interiori dello spirito; e perché gli occhi siano sani, occorre che siano liberi da ogni macchia di amore, di attaccamento verso le cose sensibili, cioè di amore disordinato verso di esse. S. Agostino si esamina sull'attrazione che sente verso le ricchezze, l'amore, la gloria e il desiderio di formarsi una famiglia.

*Seconda condizione*: occorre orientarsi verso Dio e *guardare*.

*Terza condizione*: occorre *essere in grado di vedere*.

Nel 1° punto si tratta della sanità interiore dello spirito, quindi della purificazione, del distacco dalle cose sensibili; nel 2° si tratta dell'orientamento totale della propria vita verso l'ideale della contemplazione; nel 3° dell'inafferrabilità di Dio, per cui occorre e la preghiera e l'attesa e l'umiltà, per poter vedere, capire, conoscere qualcosa dell'altezza e della bellezza di Dio.

S. Agostino più ampiamente ha parlato di questo stesso argomento nelle *Confessioni* (libro X°, 2° parte, 30-41). Il libro X° è il più lungo e diviso essenzialmente in due parti:

- la 1° parte è un' *ascensione verso Dio attraverso la memoria*, su, su fino al punto più intimo e quindi più alto dell'anima per trovare Dio: un pellegrinaggio stupendo, quanto più bello sia stato scritto sull'argomento;

- la 2° parte è *la purificazione dell'anima*. Questa seconda parte o purificazione è basata su un testo di S. Giovanni: *Tutto ciò che è nel mondo è concupiscenza e superbia della vita* (1 Gv. 2, 16).

Troviamo qui tre settori:

- uno riguarda la sensibilità
- il secondo riguarda l'intelligenza
- il terzo la volontà

Cioè la *purificazione dei sensi*, la *purificazione dell'intelligenza*, la *purificazione della volontà*; la purificazione dei sensi perché servano allo spirito, la purificazione dell'intelligenza perché conosca la verità, la purificazione della volontà perché si sottometta alla giustizia ed ami la giustizia.

In parole più povere si tratta di tre mali:

- i piaceri dei sensi,
- la curiosità dell'intelligenza,
- la superbia o l'orgoglio della volontà.

Che cosa bisogna fare? Riordinare tutta la nostra sensibilità perché rientri nell'ordine, riportare quindi l'ordine nel disordine delle passioni che coinvolgono i cinque sensi; occorre convertire la curiosità in studiosità, perché la curiosità è vana mentre la studiosità è un mezzo necessario per giungere alla verità; e finalmente bisogna guarire l'animo dal male dell'orgoglio, della superbia e trovare un giusto atteggiamento di fronte alle lodi umane.

Si svolge quindi uno spietato esame di coscienza da parte di S. Agostino. Nel primo settore egli passa in rassegna i peccati che si possono commettere attraverso i cinque sensi e qui troviamo un testo prezioso sulla musica (*Conf.* 10, 33-50): è il testo in cui parla delle attrattive dell'udito. S. Agostino era un'anima innamorata della musica e

si faceva uno scrupolo perfino del canto che egli stesso aveva introdotto in chiesa. In Africa il canto, che chiamano oggi ecclesiastico, non c'era: l'ha introdotto appunto S. Agostino. La Chiesa aveva dovuto adottare questa estrema severità appunto per il legame che c'era tra canto profano e tutte le volgarità che cantavano i pagani. S. Ambrogio, a Milano, aveva introdotto il canto in una particolare circostanza: l'imperatrice voleva dare agli ariani la basilica Ponziana; S. Ambrogio non ne volle sapere e il popolo si raccolse attorno al suo Vescovo e non uscì più di lì, giorno e notte. S. Ambrogio, allora, per sostenere il popolo, scrisse degli inni, alcuni dei quali forse li recitiamo ancora nel nostro breviario, li musicò e li fece cantare al popolo.

S. Agostino si commosse profondamente sentendo cantare il popolo e, rientrato in Africa, diventato sacerdote e poi vescovo, lo introdusse nella sua Diocesi. Siccome però qualche volta si lasciava rapire dal canto e, invece di seguire le parole, di cui la musica doveva essere semplice supporto, si lasciava rapire dalla melodia, ebbe la tentazione di togliere il canto dalla chiesa e di trasformare quel canto in una semplice flessione della voce, come si faceva ad Alessandria ad opera del vescovo Atanasio. Ma poi, ripensando a quanto egli stesso aveva sentito a Milano, lasciò correre.

Il testo è di una bellezza e di un incanto stupendo: *Talora esagero invece in cautela contro questo tranello e pecco per eccesso di severità, ma molto raramente. Allora rimuoverei dalle mie orecchie e da quelle della stessa Chiesa tutte le melodie delle soavi cantilene con cui si accompagnano abitualmente i salmi davidici; e in quei momenti mi sembra più sicuro il sistema, che ricordo di aver udito spesso attribuire al vescovo alessandrino Atanasio: questi faceva recitare al lettore i salmi con una flessione della voce così lieve, da sembrare più vicina a una declamazione che a un canto. Quando però mi tornano alla mente le lacrime che canti di chiesa mi strapparono ai primordi della mia fede riconquistata e alla commozione che oggi ancora suscita in me non il canto ma le parole cantate, se cantate con voce limpida e la modulazione più conveniente, riconosco di nuovo la grande utilità di questa pratica. Così ondeggio fra il pericolo del piacere e la constatazione dei suoi effetti salutari e inclino piuttosto, pur non emettendo una sentenza*

*irrevocabile, ad approvare l'uso del canto in chiesa, con l'idea che lo spirito troppo debole assurga al sentimento della devozione attraverso il diletto delle orecchie. Ciò non toglie che quando mi capita di sentirmi mosso più dal canto che dalle parole cantate, confessi di commettere un peccato da espiare, e allora preferirei non udir cantare. Ecco il mio stato. Piangete dunque con me e per me piangete voi che in cuore avete con voi del bene e lo traducete in opere: perché voi che non ne avete, non vi sentite toccare da queste parole. E tu, Signore Dio mio, esaudiscimi, guarda e vedi e commisera e guarisci. Sono diventato per me sotto i tuoi occhi un problema e questa appunto è la mia debolezza (Conf. 10, 33, 50).*

Volevo farvi notare con questo testo non soltanto un particolare interessante della psicologia agostiniana, il suo amore per il canto - S. Agostino è un poeta e quindi ha una straordinaria sensibilità per le cose belle -, ma anche una misura del suo sforzo di purificazione e della severità con cui giudicava se stesso. Altro testo in cui parla della curiosità. La curiosità è il difetto proprio dell'intelligenza che si ferma su cose frivole, inutili e, peggio ancora, pericolose. Vi ho detto fin dall'inizio che alla curiosità deve sostituirsi la studiosità. La studiosità è cosa diversa dalla curiosità; la studiosità si ferma sui mezzi utili per approfondire la verità e quindi per avvicinarsi a Dio. Ed ecco il brano:

*Eppure chi può enumerare le moltissime miserie risibili che tentano ogni giorno la nostra curiosità e le molte volte che cadiamo? Quanto spesso, partiti col tollerare un racconto futile per non offendere la debolezza altrui, a poco a poco vi tendiamo gradevolmente l'orecchio! Se non assisto più alle corse dei cani dietro la lepre nel circo, però in campagna, se vi passo per caso, mi distoglie forse anche da qualche riflessione grave e mi attira quella caccia; non mi costringe a deviare il corpo della mia cavalcatura, ma l'inclinazione del mio cuore sì; e se tu non mi ammonissi tosto con la mia già provata debolezza a staccarmi da quello spettacolo per elevarmi a te con altri pensieri o a passare oltre sprezzantemente, resto là come un ebete vano. Che dico? se spesso mi attira, mentre siedo in casa, una tarantola che cattura le mosche o un ragno che avvolge nelle sue reti gli insetti che vi incappano? Per il fatto che sono animali piccoli, l'azione che si compie non è la medesima? Di*

*là passo, sì, a lodare te, creatore mirabile, ordinatore di tutte le cose; ma non è questa la mia intenzione all'inizio. Altro è l'alzarsi prontamente, altro il non cadere. La mia vita pullula di episodi del genere, sicché l'unica mia speranza è la tua grandissima misericordia... Il nostro cuore diventa un covo di molti difetti di questo genere, porta dentro di sé fitte caterve di vanità, che spesso interrompono e disturbano le nostre stesse preghiere. Mentre sotto il tuo sguardo tentiamo di far giungere fino alle tue orecchie la voce del nostro cuore, l'irruzione, chissà da dove, di futili pensieri stronca un atto così grande (Conf. 10, 35, 37).* In questo brano delle Confessioni troviamo l'espressione della totale fiducia nella misericordia di Dio e una delle preghiere più commoventi di S. Agostino.

Più chiaro ancora è il brano Conf. 10, 29, 40, dove si leggono quelle parole famose: *Tota spes mea in magna valde misericordia tua - Tutta la mia speranza è nella tua infinita misericordia*, e allo stesso punto c'è la celebre preghiera agostiniana: *Da quod iubes et iube quod vis - Dammi ciò che comandi e comanda ciò che vuoi*.

Ci troviamo di fronte a uno sforzo di purificazione severissimo, arditissimo, proprio di un'anima totalmente contemplativa che vuole l'ordine pieno e perfetto in sé. Ma c'è anche la constatazione della fragilità umana, della sua debolezza e quindi il ricorso alla misericordia del Signore e l'invocazione della grazia che susciti e corrobora la buona volontà. È un panorama veramente stupendo e ho voluto ricordarvelo perché rientra nel piano dell'esperienza di S. Agostino quanto alla mortificazione, alla penitenza e all'ascesa verso le vette della perfezione a cui appunto devono portarci le opere di penitenza.

Questo schema agostiniano della purificazione è uno schema, una dottrina filosofica, ma innestata nel cristianesimo, sulla base della beatitudine dei puri di cuore: *Beati i puri di cuore perché vedranno Dio*; è questo tema delle beatitudini dei puri di cuore che regge tutto l'edificio della purificazione: si tratta di capire e quindi di portare alle ultime conseguenze la beatitudine dei puri di cuore. La purezza del cuore ha per premio la visione di Dio, cioè la contemplazione iniziale qui in terra, la contemplazione perfetta nel cielo; ma a condizione che il cuore sia puro. La purezza del cuore non è solo la virtù della castità; la

purezza del cuore è la rettitudine interiore, è la semplicità, la liberazione dell'animo da ogni attaccamento disordinato alle cose terrene.

C'è poi in questa dottrina della purificazione il *sentimento della fragilità umana*, che i filosofi sentivano meno, e il *ricorso fiducioso alla preghiera* che è un atteggiamento esclusivamente cristiano. Questa dottrina dunque S. Agostino l'ha trovata consentanea al Vangelo, l'ha presa, l'ha trasformata completamente ed è diventata un principio di elevazione interiore e quindi è nient'altro che un commento alle parole del Vangelo: *Chi vuol venire dietro di me, prenda la sua croce e mi segua*. Se volete una conferma di questo, leggete i discorsi quaresimali di S. Agostino: il clima, il tono, è completamente diverso. Qui non si parla più di purificazione; vi sono altri motivi che dominano.

S. Agostino teneva i suoi discorsi durante la quaresima (quelli che ci sono restati sono 7 o 8). Nel primo discorso quaresimale, che è il 205, il tema centrale è *la croce di Cristo*; i testi che vengono spiegati sono due; essi riguardano proprio la croce di Cristo: *Coloro che appartengono a Cristo hanno crocifisso la propria carne con i desideri cattivi e le concupiscenze (Gal. 5, 24)*, e *Lungi da me di gloriarmi di altro che della croce di Cristo (Gal. 6, 14)*, con quello che viene appresso. Sono i due testi più belli in cui S. Paolo parla del posto che deve avere la croce del cristiano, il cristiano che, a somiglianza di Cristo, deve crocifiggere la propria carne, il cristiano che deve gloriarsi solo della croce di Cristo, per cui Cristo è crocifisso per il mondo, noi diventiamo crocifissi con Cristo, e quindi il mondo è crocifisso per noi e per il resto del mondo. S. Agostino ha parole incisive nel discorso 205, 1: *Da questa croce durante tutta la vita che trascorre in mezzo a tutte le tentazioni il cristiano deve pendere di continuo; questa croce non è soltanto di quaranta giorni, ma di tutta la vita e il valore della quaresima è quello di significare, quindi, sulla linea del segno della nostra vita come crocifissione e di insegnarci a condurre la vita cristiana come crocifissione; perciò non voler discendere da questa croce, se non vuoi immergere i tuoi passi nel fango di questa vita*.

Il discorso quaresimale 202: il tema è l'umiltà. *La quaresima significa ed esprime la vita di umiltà che è propria del cristiano in questo mondo*. Il discorso quaresimale 210 ha questo tema: *La quaresima è la*



*partecipazione alla passione di Cristo.* La quaresima si celebra prima della Pasqua, perché vuol essere una partecipazione alla passione di Cristo. Nel discorso quaresimale 211 il tema è la *concordia*, la concordia come espressione di amore e quindi di preparazione alla festa di Pasqua.

Evidentemente in tutti questi discorsi non manca mai l'accento sulle tre forme della penitenza quaresimale: preghiera, digiuno, elemosina. Questo trinomio infatti costituiva l'atteggiamento essenziale della quaresima. Ma il tema di questo discorso è quello della croce, della passione, dell'umiltà di Cristo, temi essenzialmente ed esclusivamente cristiani, tanto più che si accentua l'aspetto sociale della penitenza: la carità ai meno abbienti. Qui la filosofia non centra.

Dal discorso 210, 10, 12 ho ripreso un testo molto significativo: *Riceva il Cristo che ha fame quanto risparmia il cristiano che digiuna. La mortificazione volontaria diventi il sostentamento del bisognoso. La povertà volontaria di chi ha in abbondanza diventi l'indispensabile sostentamento di chi non possiede. Inoltre il vostro cuore mite e umile sia disposto a perdonare con misericordia. Chieda perdono chi ha recato ingiuria, conceda il perdono chi ha ricevuto l'offesa; affinché non cadiamo sotto il dominio di satana, il cui trionfo è la divisione dei cristiani.* Abituati a leggere le *Confessioni*, abituati a leggere i *Dialoghi*, noi vediamo S. Agostino soltanto come filosofo platonico cristianizzato; se invece giriamo pagina e vediamo come parla al popolo, troviamo un altro timbro di dottrina basata esclusivamente sulla teologia evangelica, soprattutto sulla teologia della croce. Oggi si parla molto della teologia della croce e a svegliarci è stato un protestante che appunto ha scritto *La teologia della croce*, a ricordarci appunto che questa è la teologia di S. Paolo; credo che ritrovare questo timbro autentico già in S. Agostino sia un motivo di soddisfazione per tutti.

## LEZIONE TREDICESIMA

### *SPES FUTURI SAECULI*

La speranza è la virtù del pellegrino, è la virtù dell'attesa, dell'evento ultimo, cioè dell'escatologia; è la virtù propria degli uomini che sentono di vivere nel tempo, ma aspirano all'eternità. Vediamo prima il posto che occupa la speranza nella vita cristiana.

Tutti sanno che S. Agostino fu un intrepido difensore della fede, quasi tutti sanno che fu il grande Dottore della carità, pochi ricordano o pensano che fu il cantore della speranza cristiana. Perché? Perché quando S. Agostino ha parlato delle tre virtù teologali, ha difeso in modo intrepido la fede, e conosciamo le sue opere; ha parlato della carità in modo da non saziarsene mai. Perché ci si è dimenticati che ha parlato altrettanto lungamente, profondamente, gioiosamente della virtù della speranza? Penso che dipenda un po' da noi, dalla nostra mentalità o forse anche dalla nostra spiritualità: una mentalità che ha sembrato dimenticare, o non vedere abbastanza, l'inseparabile unione tra la speranza e la carità. Siamo saltati alla virtù della carità senza fermarci abbastanza sulla virtù della speranza. Questo è avvenuto perché non si è più visto con chiarezza il legame tra la carità e la speranza; si è parlato di fede e di carità quasi che le virtù teologali fossero due. C'è forse un'altra ragione: la nostra spiritualità, da molto tempo, distinguendo tra amore di desiderio e amore di benevolenza, ha attribuito la speranza all'amore di desiderio e la carità, come è giusto, all'amore di benevolenza; e si è tirato questa conseguenza: la speranza è un amore interessato e quindi è inferiore alla carità.

Generosi come siamo o pensiamo di essere, passiamo alla *virtù della speranza*. S. Agostino ha parlato molto di questo argomento. Perché? Il tema è congeniale alla sua filosofia, alla sua teologia, alla sua dottrina spirituale.

1°) Perché egli ha sentito profondamente la fugacità del tempo ed è stato avido come pochi di eternità. Ed era questo il ponte tra la fugacità del tempo e l'eternità: la speranza. S. Agostino ha parlato molto

del tempo e soprattutto ha messo in luce la non esistenza del tempo, e quindi la vanità del tempo: quella vanità del tempo che vanifica la vita, perché il passato non è più, il futuro non è ancora, il presente è uno scivolamento impercettibile tra il non essere del futuro e il non essere del passato; e quando volessimo farci un'idea più benigna del tempo, dovremo dire che il tempo ci dà la vita goccia a goccia, e non ci dà la seconda se non si è ripreso la prima, per cui i nostri anni non saranno tutti se non quando tutti non saranno più. Quindi la vita non può essere nel tempo perché, insieme a questa istituzione della fugacità del tempo, c'è sempre il bisogno dell'eternità. Rileggete le prime righe delle Confessioni: vi troverete la celebre espressione agostiniana che vi prego di leggere e di approfondire, perché molti la leggono, ma pochi l'approfondiscono.

Ricordate il salmo 101 che è un inno proprio all'immutabilità di Dio e alla fugacità della vita:

*I nostri anni corrono come ombra,  
ma tu Signore, sei sempre lo stesso  
e gli anni tuoi non vengono meno.*

Potete immaginare come concordasse la disposizione filosofica di S. Agostino, su questo punto buon neoplatonico, e il testo del Salmo. Chi si immerge in una simile meditazione non può trovare altra soluzione che nella speranza.

2°) S. Agostino ha inteso fino alla sofferenza la miseria della vita mortale, tanto che qualche volta non ha il coraggio di chiamarla *vita mortale* ma *morte vitale*. Perché? perché è convinto che mortalità e beatitudine non possono stare insieme; finché c'è la mortalità, non può esserci la beatitudine, perché la beatitudine necessariamente è eterna o non è beatitudine; conseguentemente chi è immerso nella mortalità non può essere beato. La mortalità stessa è una fonte di miseria e allora, se questa non è una vita, ma soprattutto una *morte vitale*, quale sarà la vita di questa vita? *La speranza. La vita della vita mortale è la speranza della vita immortale* (In Ps. 103, 4, 17). Penso sia difficile dire una verità molto profonda in una forma più concisa ed efficace di questa.

3°) S. Agostino è convinto che la beatitudine non è vera se non è eterna; è l'esplicitazione di quello che dicevo poc'anzi: il concetto

della beatitudine e dell'eternità sono assolutamente correlativi, tanto è vero che, quando se la prende contro i filosofi che parlavano della metempsicosi o ciclicità della vita, dice: *Se queste cose fossero vere, sarebbe meglio non saperle; saremmo più dotti se non lo sapessimo, perché chi è beato, se dovesse sapere che la sua beatitudine finisce diventerebbe infelice e, se non sapesse che finirà la sua beatitudine, sarebbe beato sulla base dell'ignoranza.* La beatitudine, dunque, non è vera se non è eterna.

4°) S. Agostino, basandosi sul passo di S. Paolo ai Romani 8, 24-25, vede la nostra salvezza più come attesa che come realtà. Siamo stati salvati, certo, ma nella speranza, e se siamo stati salvati nella speranza, non possediamo ancora la nostra salvezza; non vediamo, perché chi vede non spera, ma se speriamo quello che non vediamo, noi aspettiamo pazientemente quello che verrà. Vi prego di rileggere questo passo di S. Paolo perché ricorre molto spesso nelle opere agostiniane.

Per S. Agostino la giustificazione si estende sull'arco che va dal momento del battesimo al momento della resurrezione e l'ultimo effetto del battesimo è la resurrezione: la nostra resurrezione futura sarà l'ultimo effetto che il battesimo opererà perché tutta la salvezza è legata al battesimo.

Ma in questo arco di tempo c'è da fare una distinzione tra giustificazione iniziale, per cui c'è un inizio di salvezza, e la salvezza piena. Purtroppo questa distinzione non è stata fatta dai protestanti, da Lutero, sconvolgendo il concetto della giustificazione. Nella Scrittura abbiamo i due concetti: il Signore ci ha salvati con il lavacro della rigenerazione e S. Paolo poi in un altro luogo dice: *siamo stati salvati nella speranza*; dunque nella vita presente c'è già un inizio reale della nostra salvezza, ma c'è uno sviluppo che dovrà realizzarsi nel futuro. Chi ha della giustificazione cristiana e quindi della santità e della salvezza un'idea simile, non può non inserire nelle sue riflessioni il tema della speranza: dobbiamo vivere nella speranza. La nostra vita è tutta una speranza; ogni momento della nostra vita ha entro di sé il germe della speranza. La virtù propria della speranza è la pazienza; da qui nasce la perseveranza. Per questo il Vangelo dice: *In patientia vestra possidebitis animas vestras.* Il concetto della giustificazione spinge S. Agostino a

sottolineare proprio la virtù della speranza e ne parla in modo tale da far quasi dimenticare le sue predilezioni per l'altra virtù che è la carità.

5°) C'è un'altra ragione che induce S. Agostino ad insistere sul tema della speranza e riguarda la Chiesa. Il concetto fondamentale che S. Agostino ha sempre presente parlando della Chiesa è quello del pellegrinaggio terreno: la Chiesa pellegrina, in tensione continua verso l'escatologia, verso i termini eterni. In un passo splendido della *Città di Dio* c'è questa idea: *Da Abele, il primo giusto che fu ucciso dall'iniquo fratello, fino alla consumazione dei secoli* (quindi fino all'escatologia) *la Chiesa continua correndo il suo terreno pellegrinaggio fra le consolazioni di Dio e le persecuzioni del mondo.* Un testo che dovete conoscere a memoria, un'espressione che riassume il pensiero che guida tutta la ecclesiologia agostiniana. Tre le opere agostiniane che hanno la stessa prospettiva: Il *De vera religione*, *Catechismo per i principianti*, e la grande opera della *Città di Dio*. Sono opere che, in modi succinti o con grande dispiegamento di argomenti, prospettano la vita della Chiesa dall'inizio dei tempi fino all'escatologia. Ora, se la Chiesa insieme a tutti i cristiani è orientata verso l'escatologia, verso i termini eterni, se la tensione verso l'escatologia è l'anima del movimento della Chiesa e della pietà cristiana, la virtù che emerge da questo atteggiamento è ovviamente la virtù della speranza.

6°) C'è un'altra ragione ed è la coscienza del peccato e S. Agostino l'aveva acutissima; basti rileggere le sue *Confessioni*. Quanto più è acuta la coscienza del peccato, tanto più si sente il bisogno di abbandonarsi nelle mani della misericordia di Dio, ma questo abbandono si chiama speranza. Nel libro 7° delle *Confessioni* S. Agostino dice così: *L'unica mia speranza è la tua infinita misericordia.* Da dove nasce questa speranza? Dalla coscienza del proprio peccato.

7°) Altra ragione ancora: è quella dell'incertezza della nostra salvezza eterna, una incertezza che S. Agostino tiene presente perfino nella dottrina della predestinazione. Quella che sembrerebbe una terribile dottrina è, per S. Agostino, una fonte di speranza. Perché? Noi siamo incerti della nostra sorte futura, né possiamo sperare di tenere la nostra sorte nelle nostre mani, perché questa sorte ci potrebbe sfuggire ad ogni momento: *chi sta in piedi stia attento a non cadere*; la buona volontà di

oggi potrebbe diventare debole domani, potrebbe essere una non volontà dopo domani. Che altro ci resta di fronte a questo atteggiamento? La speranza nella misericordia del Signore. Quindi anche il pensiero della predestinazione per S. Agostino è una fonte di speranza. Nel *De bono perseverantiae* egli scrive: Siamo più sicuri se ci abbandoniamo totalmente nelle mani di Dio. Attraverso che cosa? Attraverso la virtù della speranza: *In te Domine non confundar in aeternum*.

8°) E infine l'ottava ragione: S. Agostino ha centrato la sua spiritualità sul paradigma delle beatitudini: il programma della vita spirituale, per S. Agostino, ha precisamente come base le beatitudini, i doni dello Spirito Santo, le petizioni del Padre nostro che costituiscono una scala per salire fino a Dio. Ma che cosa sono le beatitudini? Qual è la molla segreta delle beatitudini evangeliche? Solo la speranza!

Beati i poveri di spirito perché di loro è il regno dei cieli; non qui ma lassù, sono beati i poveri di spirito! Beati voi quando vi perseguiteranno...: godete ed esultate perché grande è la vostra mercede nei cieli. Dunque il paradigma delle beatitudini come programma di vita spirituale è basato essenzialmente sulla virtù della speranza.

Ricordate che cosa vi dicevo all'inizio? Perché S. Agostino ha insistito tanto sulla speranza? Perché è strettamente connessa alla sua filosofia, alla sua teologia, alla sua dottrina spirituale. Tutto il paradigma del suo pensiero ha per fondamento la speranza, tanto è vero che quando parla del primo annuncio della dottrina cristiana da farsi ai catechizzandi, quindi proprio ai principianti, la prima domanda che si deve fare loro, se chiedono di essere istruiti nella fede cattolica, è questa: hanno la speranza della vita eterna? hanno trasferito il baricentro della loro speranza dal mondo presente al mondo futuro? Quando rispondessero che vogliono essere istruiti nella religione cristiana per raggiungere la salvezza, per raggiungere il regno di Dio, allora possiamo incominciare ad annunziare loro il Vangelo. Ho detto tutto questo perché nessuno pensasse che il parlare della virtù della speranza significhi parlare di qualcosa di marginale nella vita cristiana.

Le tre virtù teologali - fede, speranza, carità - sono tutte e tre essenziali. Il fondamento di tutto è la fede. Ricorderete il Concilio di Trento: *La fede è il fondamento, la radice della giustificazione*. Notate

le tre belle immagini del Concilio di Trento. Il *fondamento*: quindi la giustificazione è concepita come un edificio la cui cima deve arrivare fino alla vita eterna ma il fondamento è la fede, l'inizio, la salvezza concepita come un *viaggio*. Altra immagine: l'*albero*; se la vita cristiana è un albero che deve portare i suoi frutti, i frutti della vita eterna, le radici di quest'albero sono costituite dalla fede; quindi la fede, *fondamento*, *inizio*, *radice* della nostra giustificazione. La carità che dura in eterno è il coronamento della nostra giustificazione. Ma la molla che muove, la forza che ci guida, ci sostiene nel nostro cammino di pellegrini, la linfa che permette all'albero di svilupparsi e portare i suoi frutti è la speranza.

Dobbiamo incentrare le nostre attenzioni sulle virtù teologali, non solo per svilupparle - il cristianesimo ha dovuto farlo da sempre - ma per difenderle. Dobbiamo difendere la fede contro il falso pluralismo, dobbiamo difendere la speranza contro il falso terrenismo, dobbiamo difendere la carità contro il falso orizzontalismo.

## LEZIONE QUATTORDICESIMA

### *SPES FUTURI SAECULI (2°)*

Oggi vogliamo parlare delle relazioni tra la fede, la speranza e la carità.

S. Agostino ne parla in quel manuale di teologia che è *Il manuale della fede, della speranza e della carità*. Verso la fine della vita, richiesto da un diacono di Cartagine, scrisse appunto un *manuale*, un riassunto di teologia intorno alle tre virtù teologali. Al n°8 egli si chiede quale sia la differenza tra la fede e la speranza e indica tre punti di differenza:

1°) La fede ha per oggetto le cose buone e cattive. Tra le buone: le promesse divine, la resurrezione futura; tra le cattive: la perdizione eterna, l'esistenza dell'inferno, la sofferenza dei dannati.

2°) La fede riguarda le cose passate, presenti e future: crediamo che Cristo è morto, crediamo che Cristo è presente nella Chiesa, crediamo che Cristo verrà a giudicare i vivi e i morti.

3°) La fede ha per oggetto le cose che riguardano noi personalmente e le cose che riguardano gli altri.

La speranza invece è solo delle cose buone e mai delle cose cattive; le cose cattive non si sperano, ma si temono. La speranza è solo delle cose future e mai delle cose passate o delle cose presenti; le passate non si sperano più perché sono passate e le presenti non si sperano perché si posseggono. Infine la speranza ha per oggetto solo le cose che riguardano noi, le cose che ci appartengono.

Più difficile invece il problema della distinzione tra la speranza e la carità. Perché? Perché speranza e carità appartengono tutte e due all'amore. *La speranza non può essere senza l'amore*, dice l'apostolo Giacomo. I demoni credono e temono, ma non sperano né amano. Anzi, quello che noi speriamo e amiamo, essi lo temono. L'apostolo Paolo dice: *La fede opera per mezzo dell'amore*.

Conclusione: né l'amore può essere senza la speranza, né la speranza può essere senza l'amore, né amore e speranza possono essere senza la fede. Dove dobbiamo fermarci è su queste ultime parole. Dunque non



c'è amore senza speranza, non c'è speranza senza amore. Perché? Il bene che amiamo è futuro e quindi lo cerchiamo, lo desideriamo, ci protendiamo verso di esso. Dunque ragione fondamentale del perché non può esserci l'amore senza la speranza, è la nostra condizione, la condizione di chi ama un bene che è futuro, è futuro nella sua pienezza e, se è futuro, l'amore è inseparabile dal desiderio, dalla ricerca, dalla tensione interiore.

Perché la speranza, al contrario, non può essere senza amore? Perché sperare vuol dire desiderare e il desiderio è amore. Ricordate la identificazione che fa S. Agostino tra il desiderio e la preghiera. Parlando della preghiera avevo sottolineato quella che per me è una geniale intuizione di S. Agostino: avendo identificato la preghiera con il desiderio, scioglie un'infinità di problemi: *Il tuo desiderio continuo sarà la tua continua voce. Tacerai se cesserai di amare. Qual è il silenzio del cuore? è il freddo della carità. Il gelo della carità è il silenzio del cuore; l'ardore della carità è il grido del cuore.* Da questo principio - da cui il desiderio è identificato con la preghiera e un ardente desiderio è un ardente preghiera, e un continuo desiderio è una continua preghiera - nascono un'infinità di conclusioni e di soluzioni per molti problemi intorno alla preghiera. Abbiamo parlato a lungo dell'interiorità della preghiera. L'interiorità della preghiera è appunto l'identificazione tra il desiderio e la preghiera. Che cosa possiamo chiedere a Dio nella preghiera? La risposta di S. Agostino è limpida e chiara: tutto ciò che possiamo onestamente desiderare. E in che ordine dobbiamo chiederlo a Dio? Nell'ordine in cui possiamo e dobbiamo desiderarlo. Dunque che cosa possiamo onestamente desiderare? La risposta è spostata, ma è spostata dalla preghiera al desiderio: Che cosa possiamo onestamente desiderare? Ciò che non possiamo onestamente desiderare, non possiamo chiederlo nella preghiera; tutto ciò che è desiderabile per un cristiano possiamo chiederlo.

In che ordine possiamo chiederlo? Nell'ordine stesso in cui lo possiamo e lo dobbiamo desiderare. C'è una gerarchia di beni, da cui una gerarchia di desideri. La preghiera deve rispettare questa gerarchia. Da dove nasce tutto questo? Dall'identificazione tra preghiera e desiderio e tra desiderio e preghiera. Se questo è vero, non può esserci la speranza

senza l'amore, perché sperare vuol dire desiderare, desiderare vuol dire amare. Allora si comprende perché S. Agostino abbia detto: non può esserci amore senza speranza, speranza senza amore.

Ma a questo punto si presenta una questione: i teologi sono soliti distinguere tra amore interessato e amore disinteressato. La distinzione che usano è: amore di benevolenza e amore di concupiscenza; amore di benevolenza che ama per il bene che vuole alla persona amata; amore di concupiscenza è l'amore con cui si desidera ardentemente una cosa. Posta questa distinzione che appartiene alla filosofia, i teologi, i maestri di spirito, si sono cacciati in un bel guaio: in quale posto mettiamo la speranza e in quale la carità?

E hanno diviso le cose così: la carità appartiene all'amore di benevolenza o all'amore disinteressato, quindi all'amore più alto, all'amore più nobile; la speranza appartiene all'amore di desiderio, quindi è un amore ancora imperfetto. L'amore ama Dio per se stesso, la speranza ama Dio come beatitudine e allora si riferisce a Dio nell'interesse proprio, cioè quasi ripiegando su se stessa.

Cosa dire di questa distinzione? Che non è agostiniana e, direi, che non è neppure cristiana. La speranza sarebbe un amore interessato; ma che cosa speriamo quando speriamo? qual è l'oggetto della speranza? L'oggetto della nostra speranza è Dio stesso, ma Dio è visto come nostra beatitudine; se cerchiamo Dio come nostra beatitudine, ci ripieghiamo su noi stessi, quindi emettiamo sì un atto di amore, ma un atto di amore interessato. È possibile questo?

S. Agostino dice decisamente di no! Dice che la speranza non è un amore interessato. Perché? È il concetto dell'amore gratuito. Chi ha più parlato dell'amore gratuito o dell'amore casto e quindi l'amore puro, è proprio S. Agostino. Amare Dio gratuitamente, quindi senza nessun interesse, che cosa significa per S. Agostino? Significa nient'altro che desiderare Dio da Dio. Se dunque amare Dio gratuitamente significa desiderare Dio da Dio, l'amore gratuito porta con sé il desiderio; amare Dio gratuitamente significa sperare Dio da Dio, non altro che Dio stesso. Sarebbe interessato l'amore se cercassimo da Dio qualcosa che non fosse Dio: se cerchiamo la salute, se cerchiamo i beni del mondo, se cerchiamo la fortuna, se cerchiamo il successo umano, se cerchiamo

qualcosa che sia fuori da Dio - questo è un amore interessato -, ma quando chiediamo a Dio solo Dio, null'altro che Lui, allora non si tratta più di interesse, perché si cerca solo l'oggetto del nostro amore.

Quando S. Agostino vuole esprimere l'amore puro e indicare ai propri fedeli la via per riconoscere se c'è l'amore puro, gratuito, quindi autentico, nel loro cuore, suggerisce questa prova: *Fate conto che Dio vi faccia questo ragionamento: Avrai da me tutto ciò che vorrai! Una vita lunga? avrai la vita lunga; una vita senza fine? avrai la vita senza fine; una vita ricca di soddisfazioni e di piaceri? avrai la vita ricca di soddisfazioni e di piaceri; qualunque cosa tu vorrai, sarà tua, ad una condizione: che tu non veda mai il mio volto.* Alla reazione del popolo di Ippona, S. Agostino dice: *Perché avete reagito? perché avete gridato? perché avete sospirato? se non perché nel profondo del vostro cuore c'è già il germe dell'amore di Dio, dell'amore puro, dell'amore disinteressato?* Vedete allora fino a che punto S. Agostino non vede la speranza nell'amore interessato, ma dentro l'amore più autentico, il più puro, l'amore disinteressato. Questo aspetto ci mette in imbarazzo: perché? Perché finiamo di intiepidire nel nostro cuore l'amore autentico. Si è scissa la speranza e l'amore e si è finito per non aver più neppure l'amore.

Mentre siamo pellegrini in terra, la speranza e la carità sono inscindibili; non si può dire di amare Dio se non si desidera di giungere a Dio, se non si desidera di possedere Dio, perché, quando noi speriamo, traduciamo in altre parole l'oggetto della nostra speranza: che cosa speriamo se non di amare il Signore pienamente, sicuramente, eternamente? Tre avverbi, ricordateli! Quando speriamo sinceramente e fermamente nel Signore, speriamo di amarlo pienamente, sicuramente, eternamente; ma l'amore non è pieno, non è sicuro, non è eterno, se non quando la speranza si sarà convertita nella realtà, cioè l'oggetto della speranza sarà raggiunto e allora, se è vero che sperare significa desiderare di amare Dio "pienamente, sicuramente, eternamente", non può esserci l'amore senza la speranza.

S. Agostino si esprime in questa maniera: *Noi abbiamo il cuore in alto nella speranza dell'amore.* C'è un'espressione di S. Agostino nel *De trinitate* (10,1, 2) che spiega meglio delle mie parole quello che

ho detto: *Se uno non ha nel cuore la speranza di raggiungere la cosa che ama, o ama tiepidamente o non ama affatto.* Vorrei allora definire agostinianamente la speranza così: È l'attesa umile e fiduciosa della pienezza dell'amore, pienezza dell'amore che si ottiene solo nella visione di Dio, nel possesso pieno, totale di Dio.

*Conclusion.* Nello stato presente, nello stato di pellegrina in cui si trova la Chiesa, chi vive la vita della Chiesa non può non identificare la speranza con l'amore: quanto più è ferma la speranza tanto più sarà forte l'amore, e quanto più è forte l'amore tanto più ferma e avida sarà la speranza di giungere alla pienezza dell'amore, di giungere a vedere ciò che si ama.

Altra questione sarà al termine del cammino, del pellegrinaggio: resterà l'amore e cesserà la speranza. Ma perché cadrà la speranza e resterà l'amore? Perché è cambiata la condizione di chi ama: chi ama non ama nulla nella condizione di tendere, ma ama la condizione di chi è arrivato; chi ama, non ama più nello stesso stato di via ma ama nello stato di patria, non è più un viandante, un pellegrino, ma è un beato. Finisce il desiderio perché tutti i desideri saranno appagati; finito il desiderio, finisce la speranza. Non abbiamo più la speranza della patria perché abbiamo raggiunto la patria, non abbiamo più la speranza di vedere Dio perché vediamo Dio.

Dunque nel cielo non c'è la fede perché c'è la visione, non c'è la speranza perché c'è il possesso; la carità ha raggiunto la sua pienezza.

AGOSTINO TRAPÉ