

IV CORSO DI FORMAZIONE

Anno 1976-1977

Lezioni tenute dal
M.R.P. AGOSTINO TRAPÈ

Temi svolti:

- a) *COMMENTO ALLA LETTERA 187*
a *De praesentia Dei*, di Agostino a Dardano
- b) LA BEATITUDINE DEI GIUSTI

L'INABITAZIONE DELLO SPIRITO SANTO NELLE ANIME DEI GIUSTI

Nella conversazione introduttiva vi avevo prospettato in modo alternativo l'argomento da svolgere quest'anno: l'inabitazione dello Spirito Santo nelle anime dei giusti oppure l'escatologia. La vostra scelta è stata, invece copulativa: l'uno e l'altro; cioè, la presenza di Dio-Trinità nell'anima e uno stralcio su uno dei Novissimi, la morte. Talvolta per vedere lo splendore della luce occorre fissare gli occhi sulle ombre.

Oggi si parla molto di morte, forse perché la morte è uno spettacolo che abbiamo quotidianamente sotto gli occhi. Essa, non dimentichiamolo, è l'atto più importante della vita; è il primo mistero che ci affronta e quasi ci schiaccia, costringendoci a rivedere tutto il panorama della nostra fede.

Tentiamo ora una esposizione del tema Inabitazione dello *Spirito Santo – Presenza di Dio*, partendo dalla Lettera 187, *De praesentia Dei*, scritta da Agostino a Dardano in risposta ad un suo quesito. Originariamente, nell'intenzione e nel giudizio dell'autore, questa lettera è un libro, e appunto perché tale viene recensita tra i libri.

Tra parentesi, eccovi una notizia di erudizione: alla fine della sua vita Agostino rilesse e recensì tutte le sue opere, scrivendo due libri nei quali recensì, in 93 opere, i 250 da lui scritti. Era sua intenzione scrivere inoltre un terzo libro e un quarto per recensire, rispettivamente, le lettere e i discorsi, ma la morte non gli permise di attuarla. Ci restano, pertanto, solo due libri delle *Ritrattazioni*; nel secondo, e precisamente al cap. 49, Agostino recensisce il *Trattato a Dardano* sulla presenza di Dio. È evidente quindi che nel suo giudizio si trattava di un libro, anche se diretto ad una determinata persona, e non di una lettera. Altro particolare erudito: nel titolo vediamo scritto *Augustinus Dardano*, il che ci dà la certezza che il titolo stesso non è stato messo da Agostino. Egli infatti era solito porre nelle lettere, secondo un costume molto solenne, tutti i titoli nobiliari spettanti al destinatario. Siamo dunque dinanzi ad un libro e non ad una lettera, anche se gli editori l'hanno pubblicato tra queste.

Nel trattato a Dardano Agostino chiarisce due grandi problemi:

- I) La presenza naturale di Dio nell'uomo;
- II) la presenza soprannaturale di Dio, cioè l'inabitazione dello Spirito Santo.

Ci troviamo dunque di fronte all'esposizione di una verità che ha due facce: l'aspetto naturale (come e perché Dio è presente in tutti) e quello soprannaturale (l'inabitazione dello Spirito Santo).

La prima parte è molto importante: è una introduzione della seconda parte, della quale non è meno difficile e alla quale forse voi vorreste passare subito. La seconda parte contiene il punto centrale della vita spirituale, perché l'inabitazione dello Spirito Santo è il coronamento o miracolo o mistero della nostra giustificazione. Fissando un poco lo sguardo sulla dottrina teologica della giustificazione, ricorderete che il punto più alto della medesima è il dono increato dello Spirito Santo, quindi la presenza della Trinità nelle anime dei giusti. Una verità che sta proprio al centro di tutta la vita spirituale, soprattutto della vita spirituale più impegnata.

L'altra verità, la presenza naturale di Dio nelle creature e particolarmente nell'uomo, è assai difficile, perché è legata ad altre due verità parimente difficili: l'azione creatrice di Dio e la natura di Dio. Il

nucleo centrale della verità sulla presenza naturale di Dio nelle creature e particolarmente nell'uomo la troviamo al n. 14 della Lettera, espressa con parole così sintetiche quali solo Agostino poteva scrivere: *Dio è presente in tutte le cose in modo da essere non una qualità del mondo, ma la sostanza creatrice del mondo, che lo governa senza fatica e lo abbraccia senza sentir peso, senz'essere tuttavia, per così dire, estesa con la sua massa negli spazi fisici, sì da essere per metà nella metà del corpo del mondo e per l'altra metà nell'altra metà e così intero solo nel mondo intero; ma intero nel cielo e nella terra presi ciascuno a sé, e nello stesso tempo nel cielo e nella terra senz'essere contenuto in nessun luogo, ma intero dappertutto in se stesso. In seipso ubique totus*: intero dappertutto in se stesso. Richiamo la vostra attenzione su quest'ultima frase: Dio è tutto dovunque, è in se stesso dovunque tutto. Di conseguenza dobbiamo cercar di capire:

- 1) perché Dio è dovunque;
- 2) perché è tutto dovunque;
- 3) perché è tutto dovunque, ma in se stesso.

Dio è dovunque: è il concetto della presenza di Dio che poi leghiamo alla proprietà della *immensità*. Qualche volta però, a proposito di questa immensità, siamo traditi dalla fantasia, come se Dio fosse qualcosa di esteso in tutte le cose e presente in esse appunto per la sua estensione. Ma non è così. Bisogna fare uno sforzo per salire più in alto e capire sul piano dell'intelligibilità il concetto della verità, che è superiore alla nostra mente che la conosce. Il che significa, in parole filosofiche, passare dal piano del sensibile al piano dell'intelligibile. Infatti, la verità non la vediamo con gli occhi o sensi del corpo e neppure con l'immaginazione interiore. Noi possiamo immaginare una cosa estesa, colorata, morbida, dura, ecc.; cioè possiamo immaginare tutte quelle cose che abbiamo percepito attraverso i sensi, che i sensi hanno trasmesso alla nostra fantasia, alla memoria e di cui la memoria conserva le immagini. Nel nostro mondo interiore c'è tutta una ricchezza di immagini pervenute a noi attraverso i sensi e che la nostra fantasia ha composto a suo piacimento. Ma bisogna salire al disopra di questo mondo ricchissimo in cui turbina la fantasia, girando e rigirando, come una macina da mulino, le percezioni dei sensi, per capire in qual modo

la verità è presente nella nostra mente. Potrà giovare, a questo scopo, la lettura – almeno parziale – di un passo delle *Confessioni* (7, 10, 16): *Ammonito da quegli scritti a tornare in me stesso, entrai nell'intimo del mio cuore sotto la tua guida; e lo potei, perché divenisti il mio soccorritore. Vi entrai e scorsi con l'occhio della mia anima, per quanto torbido fosse, sopra l'occhio medesimo della mia anima, sopra la mia intelligenza, una luce immutabile.* Si tratta quindi di vedere quella luce di verità che illumina la nostra intelligenza ogni volta che diciamo una cosa vera. Come facciamo a dire che qualche cosa è vero, è falso, è bene, è male, è giusto, ingiusto, ecc., se non lo vediamo? E come lo vediamo? Forse con gli occhi del corpo? No. C'è dunque una luce interiore che illumina la nostra intelligenza di fronte a qualunque verità: matematica, dialettica, sapienziale, ecc. Qual è questa luce? Continua a spiegarcelo S: Agostino: *Non questa luce comune, visibile a ogni carne, né della stessa specie ma di potenza superiore, quale sarebbe la luce comune se splendesse molto, ma molto più splendida e penetrasse con la sua grandezza l'universo.* Non si tratta, cioè, di una luce che assomiglia a quella fisica, che illumina i nostri occhi, ma è di un'altra natura. *Non così era quella – prosegue Agostino –, ma cosa diversa, molto diversa da tutte le luci di questa terra. Neppure sovrastava la mia intelligenza al modo che l'olio sovrasta l'acqua e il cielo la terra.* Questi esempi, vuol dire Agostino, non servono a farci capire come la verità che illumina la nostra mente sia al disopra della mente stessa. *Era in alto – continua il Santo –, più in alto di me, poiché fu lei a crearmi, e io più in basso, poiché fui da lei creato.* La ragione della superiorità di questa luce nella nostra intelligenza sta tutta nel fatto che essa è la Verità sussistente (Verità con la maiuscola), che ha creato la nostra mente e per questo è superiore ad essa.

Poi, con un volo mistico, Agostino continua: *Chi conosce la verità, la conosce, e chi la conosce, conosce l'eternità. La carità la conosce:* Bella affermazione, profondissima! È l'amore che conosce questa luce, perché l'amore penetra nella sua natura. Viene poi la celebre esclamazione: *O eterna verità e vera carità e cara eternità, tu sei il mio Dio, a te sospiro giorno e notte. Quando ti conobbi la prima volta, mi sollevasti verso di te per farmi vedere come vi fosse qualcosa*

da vedere, mentre io non potevo ancora vedere; respingesti il mio sguardo malfermo col tuo raggio folgorante, e io tutto tremai d'amore e terrore. Siamo veramente molto in alto! Mi scoprii lontano da te in una regione dissimile, ove mi pareva di udire la tua voce dall'alto: "Io sono il nutrimento degli adulti. Cresci, e mi mangerai, senza per questo trasformarmi in te, come il nutrimento della tua carne; ma tu ti trasformerai in me".

Dopo l'aspetto filosofico, Agostino si lancia sulle vie della mistica per tornare poi nuovamente alla parte filosofica. Vale la pena di leggere ancora: *Riconobbi che hai ammaestrato l'uomo per la sua cattiveria e imputridito come ragnatela l'anima mia. Chiesi: "La verità è dunque un nulla, poiché non si estende nello spazio sia finito sia infinito?"* Noi siamo abituati a considerare le cose dalla loro quantità: quanto più una cosa è grossa, estesa, pesante, tanto più è valida. La verità non è né grande, né estesa. È forse il nulla? Ecco la domanda che si rivolgeva Agostino. E la risposta è profondissima: *Tu mi gridasti da lontano: "Anzi, io sono colui che sono"*. Sono le parole che, nell'Esodo, Dio dice a Mosè: *Io sono colui che sono*, cioè la pienezza dell'essere. Questa citazione, inserita qui, sta a significare che la verità, per il fatto che non è estesa, non solo non è nulla ma è l'essere assoluto, la pienezza della perfezione. Occorre fare uno sforzo per capire, uno sforzo che richiede una purificazione. È necessario, di conseguenza, un avvio, attraverso la carità, verso le vette della contemplazione. Ma solo se arriviamo a respirare un po' d'aria fuori del mondo sensibile, riusciremo ad intuire e in qualche modo a capire come Dio sia presente nelle cose che ha create.

Dio è sempre presente nell'universo come la verità assoluta, ed è presente nella nostra mente interiore, pur essendo superiore ad essa per averla creata. Dio è presente nelle sue creature come potenza creatrice e conservatrice; le abbraccia senza estensione e le sostiene senza fatica. Questi concetti si trovano nel n. 14 della lettera che stiamo commentando. Occorre leggere attentamente questo brano, non per fare della filosofia, ma perché lo sforzo di comprensione ci aiuta ad uscire dall'inganno della nostra fantasia, la quale è restata nelle stesse condizioni in cui era Agostino prima della conversione, allorché, ancora

tutto imbevuto di materialismo, faceva uno sforzo per capire qualche cosa di Dio. E lo immaginava come un mare immenso e concepiva l'universo, e particolarmente l'uomo, come una spugna gettata là, in mezzo al mare, e tutta ripiena dell'acqua del mare. Pensava, cioè, che Dio riempie l'uomo come l'acqua del mare riempie una spugna. Ma questo è un giuoco di fantasia. Per capire qualcosa di più e di meglio bisogna salire più in alto. Occorre entrare nel mondo intelligibile, cioè nel mondo di quelle realtà che si possono intuire soltanto con la mente, ma non si possono vedere con gli occhi né percepire con i sensi, né immaginare con la nostra fantasia.

Intorno alla memoria (ma alla memoria sensibile) Agostino ha scritto cose meravigliose che potrete leggere nella prima parte del libro 10 delle *Confessioni*, cioè fino al cap. 39. Il libro decimo è il più lungo e forse il più importante ed è diviso nettamente in due parti: la prima è l'ascesa verso Dio, la seconda descrive la purificazione interiore ed è un lungo e minuzioso esame di coscienza. Troverete lì *i vasti quartieri della memoria* (10, 8, 12) di cui Agostino parla quasi estatico; ma quando parla così, è ancora sul piano del sensibile. Tuttavia, è un mondo veramente meraviglioso, perché ciascuno di noi può parlare delle cose che ha percepito attraverso i sensi, pur senza vederle più e senza percepirle più. E, se ne parla, perché se ne parla? Perché questo mondo lo portiamo dentro di noi. La nostra memoria è una ricchezza sconfinata, una facoltà grandiosa, che *ispira quasi un senso di terrore per la sua infinita e profonda complessità* (10, 17, 26). Eppure, tutto questo non è che un gradino. Bisogna salire più in alto, uscire oltre la cortina di nubi della nostra immaginazione per ritrovare la luce della verità e in tal modo comprendere qualcosa di più delle tre questioni che ci siamo proposti di affrontare.

Dio è presente dovunque, tutto: abbiamo già visto che è dovunque perché è la forza creatrice dell'universo; *sostanza creatrice del mondo, che lo governa senza fatica e lo abbraccia senza sentir peso*. Notiamo lo sforzo di Agostino di affermare ed escludere: *afferma* la realtà della creazione e della conservazione, ma *esclude* l'immaginazione che ci giuoca degli scherzi. Dio governa il mondo *senza fatica*, lo abbraccia *senza sentir peso*; è la forza creatrice dell'universo, ed è per questa

ragione che è presente dovunque. È superiore alle cose, perché le ha create, ed è presente in esse perché le conserva.

Ma Dio è presente *tutto, dovunque*, Che significa *tutto, dovunque*? Questa *presenza totale* di Dio *in tutte le cose* è dovuta al fatto che Dio è *spirito*. È proprio solo del corpo essere esteso, per cui non tutte le sue parti stanno nello stesso luogo. Dio invece, essendo spirito, è tutto intero in tutti i luoghi. E Agostino si diverte a dire: *Intero nel cielo e nella terra presi ciascuno a sé, e nello stesso tempo nel cielo e nella terra* (insieme).

L'immagine più efficace per farci un'idea di questa verità è quella della presenza dell'anima nel corpo: è quella che usa Agostino e di cui ci possiamo servire anche noi, che ne abbiamo l'esperienza immediata. L'anima, cioè, è tutta in tutto il corpo, è tutta in qualsiasi parte del corpo. È vero che nel corpo vi sono organi diversi, più o meno importanti per la sua vita; ma il principio vitale che dà la vita al corpo è tutto in tutto il corpo. Questa è l'immagine efficace che ricorre così spesso negli scritti agostiniani.

Dio è tutto dovunque, in se stesso. Che significa *in se stesso*? Non è una espressione che Agostino abbia buttato là a caso *Dio è... presente dappertutto... ma intero... ma intero dappertutto in se stesso*. La risposta la troviamo in quanto abbiamo già detto: Dio è presente *come forza creatrice*, quindi non è contenuto; è Lui, se si può usare un'immagine, il contenente. Possiamo ricorrere a qualche esempio per chiarire meglio questo concetto. Se mettiamo dell'acqua in un vaso, l'acqua è presente nel vaso, ma è il vaso che la contiene; se esso si spezzasse, l'acqua andrebbe per la sua strada, secondo la sua natura. Se mettiamo un libro sopra il tavolo, esso è presente sul tavolo, ma è il tavolo che lo sostiene. Se non ci fosse il tavolo, il libro cadrebbe. Quindi l'acqua e il libro sono presenti rispettivamente nel vaso e sul tavolo, non però in se stessi, bensì in quanto sono contenuti o sostenuti. Dio invece è presente nel mondo, ma non è il mondo che lo sostiene: è Lui che sostiene il mondo. Di conseguenza bisogna rovesciare completamente il nostro modo di vedere la presenza di una cosa in un'altra cosa: nel caso di Dio, dobbiamo pensare alla sua presenza come alla forza che sostiene il mondo, perché l'ha creato.

Inoltre, Dio fa sì che, attraverso la sua azione creatrice, le cose sono presenti in Lui, sussistono in Lui. Esse non potrebbero esistere in altra maniera. Questo concetto si trova in un celebre passo delle *Confessioni* (10, 27, 38): *Tardi ti amai, bellezza così antica e così nuova, tardi ti amai. Sì, perché tu eri dentro di me e io fuori. Lì ti cercavo. Deforme mi gettavo sulle belle forme delle tue creature. Eri con me, e non ero con te. Mi tenevano lontano da te le tue creature, inesistenti se non esistessero in te.* È proprio il concetto che ci interessa e che prosegue nel capitolo seguente e numero seguente delle *Confessioni*. Quindi Dio, presente nelle cose, le solleva, perché le cose sono in lui. Sarebbe interessante leggere, nell'introduzione alla III edizione delle *Confessioni*, i due concetti dell'immanenza e trascendenza divina, cioè come Iddio è presente in tutte le cose, perché le cose sono in lui, ma è insieme superiore ad esse. Praticamente l'espressione *in seipso ubique totus*: intero dappertutto in se stesso, nel n. 14 della *Lettera a Dardano*, dice e l'immanenza e la trascendenza di Dio Egli è immanente in tutte le cose, perché presente in esse; ma è anche trascendente, in quanto è superiore a tutte le cose.

Per approfondire ulteriormente questo duplice concetto, leggiamo nelle *Confessioni* (1, 4, 4) la sintesi delle proprietà di Dio: *Cosa sei dunque, Dio mio? Cos'altro, di grazia, se non il Signore Dio? Chi è invero signore all'infuori del Signore, chi Dio all'infuori del nostro Dio? O sommo, ottimo, potentissimo, onnipotentissimo, misericordiosissimo e giustissimo, remotissimo e presentissimo, bellissimo e fortissimo, stabile e inafferrabile, immutabile che tutto muti, mai nuovo mai decrepito, rinnovatore di ogni cosa, che a loro insaputa porti i superbi alla decrepitezza; sempre attivo sempre quieto, che raccogli senza bisogno; che porti e riempi e serbi, che crei e nutri e maturi, che cerchi mentre nulla ti manca. Ami ma senza smaniare, sei geloso e tranquillo, ti penti ma senza soffrire, ti adiri e sei calmo, muti le opere ma non il disegno, ricuperi quanto trovi e mai perdesti; mai indigente, godi dei guadagni; mai avaro, esigi gli interessi; ti si presta per averti debitore, ma chi ha qualcosa, che non sia tua? Paghi i debiti senza dovere a nessuno, li condoni senza perdere nulla. Che ho mai detto, Dio mio, vita mia, dolcezza mia santa? Che dice mai chi parla di te? Eppure*

sventurati coloro che tacciono di te, poiché sono muti ciarlieri. È un passo difficile, una traduzione molto difficile, un testo molto discusso. Tutto il brano è un'antitesi fra le proprietà divine. Nell'affermazione *remotissimo e presentissimo* abbiamo proprio i due concetti per cui Dio è *immanente*, è presente; ma siccome è presente *in se stesso*, è *trascendente*, è lontano dalle cose.

Vi segnalo infine, per una attenta lettura, un passo del *De Trinitate* (8, 2, 3) che vi aiuterà a comprendere ancor meglio l'argomento odierno.

LEZIONE SECONDA

La conversazione della settimana scorsa è stata piuttosto filosofica, ma fondamentale per capire qualcosa della presenza di Dio in noi. Ci siamo sforzati di comprendere in qualche modo queste tre affermazioni agostiniane:

Dio è presente dovunque;

Dio è dovunque tutto;

Dio è dovunque tutto in se stesso.

Ed ecco ora uno schema di quello che potremo dire, o che potrete studiare da voi a proposito di questo argomento, attenendovi sempre alla stupenda *Lettera 187*.

1) Dio è dovunque tutto, ma dovunque tutto in se stesso: vedi n.14 della Lettera;

2) Dio, che è dovunque tutto, non abita in tutti: n. 16;

3) In coloro nei quali Dio abita, non abita allo stesso modo, cioè con la stessa misura: nn.17 e 19;

4) Dio (cosa mirabile!) abita in quelli che non lo conoscono, come i bambini neo – battezzati, e non abita in molti che lo conoscono: n.21;

5) Dio abita nell'anima in quanto la rende suo tempio: nn. 27 e 35;

6) Dio abita, come nel suo tempio, non solo nei singoli, ma anche nei molti riuniti insieme nel suo nome: n. 38.

È quest'ultimo concetto che fa proprio al caso della Chiesa in genere e delle comunità religiose in particolare. Stupendo e profondo concetto agostiniano, per cui non solo sono tempio di Dio le anime dei singoli religiosi, ma anche le comunità riunite insieme nel nome di Dio.

Questo schema, distribuito in sei punti, può servire come base per l'approfondimento di un tema nient'affatto facile, in quanto con esso entriamo nel più profondo mistero dell'incontro tra le creature e il Creatore e la nostra povera mente, anche se illuminata dalla fede, incontra difficoltà a non finire. Tali difficoltà sono essenzialmente tre:

– una di ordine trinitario: abita in noi lo Spirito Santo; solo lo Spirito Santo? E in che senso? Si tratta di una relazione particolare con

la terza persona della SS. Trinità o è comunque anche con le altre? È il primo problema e, forse, quello di più facile soluzione.

– Una difficoltà di ordine teistico, cioè che riguarda Dio in se stesso: se Dio è presente dovunque, come mai non abita in tutti? Qual è la ragione specifica della inabitazione di Dio in noi?

– Infine, una difficoltà di ordine psicologico o, se vogliamo, antropologico: Iddio abita nei bambini neo-battezzati, che non lo conoscono. In che cosa consiste, allora, questa inabitazione? Come si spiega? La si può capire? Consiste negli atti dell'anima nella quale abita Dio, in seguito a un'azione di Dio stesso, oppure solo nell'azione che Dio compie nell'anima? I problemi sono questi. Chi vuol studiare un po' di teologia spirituale deve immergere la testa nel mare di questi problemi, altrimenti si resta sempre a galla.

I due pilastri di questa lettera stanno nei rapporti tra Dio e l'uomo. Dio è creatore ed è presente nella creatura secondo due aspetti, che in filosofia si chiamano di immanenza e trascendenza. Immanenza significa che Dio è presente in noi; trascendenza, che Dio è sopra di noi. Abbiamo letto quel passo delle *Confessioni* (7, 10, 16) in cui Agostino descrive il momento in cui scoprì Dio presente nella sua anima e, allo stesso tempo, al disopra di essa. Esprimono questo duplice concetto dell'immanenza e trascendenza di Dio anche le celebri parole contenute nel libro III delle *Confessioni*: *Tu eras intimior intimo meo et superior summo meo – Tu eri più dentro in me della mia parte più interna e più alto della mia parte più alta*» (3, 6, 11). Cioè Dio è più intimo del nostro stesso essere, perché con la sua potenza creatrice lo regge. Si potrebbe usare, in proposito, un'immagine oggi corrente in quanto usata da alcuni teologi: Dio è il fondamento del nostro essere. Quindi è nel profondo del nostro essere che dobbiamo cercarlo. Ecco allora il precetto agostiniano. L'interiorità agostiniana è basata su questa verità filosofica e teologica: Dio è più intimo del nostro intimo, ma è anche più alto di quanto vi è di più alto in noi, cioè dell'intelligenza, che intuisce la verità. La verità intuita dall'intelligenza è Dio, quindi la parte più alta del nostro essere – l'*intelligere* – Trova sopra di sé la verità. Dio, dunque è immanente e trascendente insieme. Questi due aspetti della presenza di Dio si devono tenere strettamente legati insieme; infatti,

se si afferma solo l'immanenza e si dimentica l'altro aspetto, si va verso il panteismo puro, cioè si arriva a identificare Dio con la creatura. Viceversa, se si insiste solo sulla trascendenza di Dio e si dimentica che egli è presente in noi, si finisce per dare un'idea falsa della divinità: un Dio oltre le nubi, lontano, beato nel suo regno, che ci degna solo di qualche sguardo. Evidentemente tutta la teologia moderna che è contro Dio, e che è stata chiamata con triste espressione, parte proprio da questa falsa nozione di Dio: la nozione di un Dio trascendente, lontano, indifferente alle cose umane; un Dio che solo raramente interviene nella vita dell'uomo, magari per scompigliarne i piani e nient'altro. Alcuni si sono ribellati contro questa idea di Dio: una ribellione logica, se questa fosse la vera nozione di Dio; ma non è così. Bisogna attingere a fonti luminose (e forse la più luminosa è proprio Agostino) per ritrovare l'autentica nozione di Dio.

L'espressione «interiorità trascendente», applicata alla dottrina agostiniana, è appunto una sintesi dei due aspetti della presenza di Dio: immanenza e trascendenza. L'interiorità agostiniana non è affatto, come taluni affermano, una interiorità narcisistica, cioè guardare a noi stessi, come Narciso contemplava la proprio immagine, per compiacerci di noi stessi, per raccoglierci in noi stessi o per accartocciarci nel nostro io. Questo è assolutamente un assurdo, che finisce nel solipsismo, cioè in una posizione in cui una persona si isola da tutto o da tutti, beata in se stessa, nei suoi sogni e nelle sue ricerche. Questo è tutto un mondo che non ha niente a che vedere con l'interiorità.

L'interiorità agostiniana parte dall'uomo per salire a Dio: è fatta per trascendersi. Conseguentemente, in essa è presente l'immanenza di Dio, in quanto è presente in noi la sua verità che illumina la nostra mente; ma è presente anche la trascendenza di Dio, poiché Dio è presente e assente insieme. Perché presente lo possiamo cercare, perché assente lo cerchiamo di fatto. Bella definizione di Dio, data da Agostino nel *De Trin.* 15, 1, 2. Un testo che contiene due espressioni di un valore stupendo: dice Agostino che cerchiamo Dio *con maggior ardore per trovarlo con maggior dolcezza*, perché la dolcezza è misurata dallo sforzo della ricerca; e che lo si trova per cercarlo con maggior ardore, poiché il poco che si è trovato è talmente bello, dolce e grande che

accende nell'anima l'avidità di cercarlo ancora. Queste due espressioni sono estremamente preziose e costituiscono una grande sintesi di dottrina filosofica, teologica e spirituale.

Non dobbiamo avere un'idea sbagliata dell'interiorità, di cui oggi si parla molto, a favore o contro. C'è chi pensa che l'interiorità agostiniana sia passata di moda, considerandola un residuo del platonismo di Agostino, che deve mettersi da parte. Quello che oggi interessa è la corporeità, la società, la promozione umana, ecc. Altri intendono l'interiorità agostiniana come un isolarsi dal mondo e dagli altri. Tanto la prima interpretazione quanto la seconda sono errate. La frase più celebre che esprime la vera natura dell'interiorità agostiniana è quella contenuta nel (39, 72); ma, per comprenderla rettamente, occorre leggerla per intero e non fermarsi a metà, come spesso accade.

Dice dunque Agostino: ... *non voler uscire fuori di te* (ecco il primo precetto), *rientra in te stesso* (secondo precetto), *nell'intimo dell'uomo risiede la verità* (è un'affermazione che rivela la ricchezza dell'anima in cui è presente la Verità-Dio); *e se troverai mutevole la tua natura* – prosegue Agostino –, *trascendi anche te stesso* (ecco il terzo precetto, che nasce da una constatazione: quella di essere mutabile, mentre la Verità è immutabile). *Ma ricordati che quando tu trascendi te stesso, tu trascendi un'anima ragionevole. Rivolgiti, dunque* (ecco il quarto precetto), *là dove s'accende il lume stesso della ragione* (*De vera relig.* 39, 72). È un panorama stupendo, che ha un valore filosofico, teologico, ascetico: tutta la meditazione agostiniana sale a Dio in questa maniera.

Dopo aver chiarito, con un'apparente digressione, il concetto spiegato la settimana scorsa, vediamo ora di cercar di capire il secondo punto: Dio, *che è dovunque tutto, non abita in tutti*; un punto che crea una profonda difficoltà. Nel n. 16 della Lettera 187 troviamo una chiara affermazione:*ciò che desta molto maggiore meraviglia è il fatto che Dio, pur essendo intero in ogni luogo, tuttavia non abita in tutti gli uomini*. Qual è la ragione di questo fatto fondamentale? Agostino la indica poco dopo: ..*si deve ammettere che Dio è dappertutto con la presenza della divinità, ma non dappertutto con la grazia con cui abita nelle anime*. L'espressione è di una chiarezza sovrana.

Agostino deduce questo fatto dalla S. Scrittura: non si può dire che tutti gli uomini sono templi di Dio. Quello che S. Paolo dice non vale per tutti gli uomini, ma per i cristiani, e per i cristiani buoni. Ecco perché Dio è dappertutto con la presenza della divinità, ma non è in tutti con la grazia della inabitazione. Il concetto della presenza di Dio è un concetto filosofico, valido per tutti. Gli scolastici, parlando della ubiquità di Dio (cioè del fatto che Dio è dovunque), hanno detto che vi è *per potentiam, per praesentiam, per absentiam*:

- per la sua potenza, perché tutto è soggetto al suo volere;
- per la sua presenza, perché tutto è chiaro al suo sguardo;
- per la sua assenza, perché agisce in tutte le cose.

Questa distinzione può essere utile per meglio capire la presenza divina; ma tutto ciò appartiene ancora all'ordine naturale. Il concetto della inabitazione appartiene invece alla sfera del soprannaturale e per comprenderlo bisogna richiamarsi a tutta la dottrina della giustificazione o della grazia, soprattutto della grazia santificante. In che cosa consiste la giustificazione? Noi diciamo che è anzitutto remissione dei peccati, poi rinnovamento interiore del giustificato. La giustificazione importa il dono della cosiddetta grazia giustificante, che è accompagnato, come da un corteo di gloria, dalle virtù teologali e dai doni dello Spirito Santo; ma importa anche il dono della grazia che la teologia chiama *grazia increata*, cioè la presenza dello Spirito Santo in noi. È in questo quadro che bisogna ripensare le parole agostiniane. Il punto più difficile di questo panorama è quello della inabitazione dello Spirito Santo. Agostino cerca di spiegare questo punto un po' più innanzi, e quindi lo rimandiamo ad una considerazione posteriore.

Sofferriamo ora l'attenzione sui numeri 17, 18 e 19 della lettera, dove Agostino fa un'affermazione che è come una volta reale che regge il tempio della nostra vita spirituale. L'affermazione è questa: *Dio è dappertutto, eppure non abita in tutti; non abita neppure in modo uguale in coloro nei quali egli abita* (n. 17). Tale affermazione sostiene tutto l'edificio dei gradi della vita spirituale, che sono i gradi della santità; conseguentemente regge l'aspirazione verso la santità per raggiungere quel grado che la Provvidenza ha stabilito per ciascuno di noi. E poiché nessuno di noi ha ricevuto la rivelazione del grado a cui il Signore l'ha

destinato, vuol dire che deve esserci in noi una tensione piena e totale verso la santità. Per cui a questa dottrina fa eco un'altra espressione agostiniana, che costituisce una travatura essenziale nell'edificio teologico di questo Dottore: *Totum exigit te qui fecit te – Ti vuole tutto colui che ti ha fatto*. Che cosa racchiude quel *tutto*? C'è l'espressione sintetica del primo comandamento della Legge. Abbiamo mai pensato, o abbiamo pensato abbastanza, all'incredibile responsabilità che sta in quell'aggettivo? Quel *totum* significa tanto. il precetto dell'amore di Dio in questo modo non si può – secondo Agostino – adempiere mai pienamente, perché l'amore che avremo per Iddio non sarà mai totale. Ecco la legge essenziale della tensione. Nel n. 17 c'è dunque l'affermazione che abbiamo riportato: la diversa misura con cui Dio abita nelle anime in cui abita. Agostino spiega proprio questo concetto della *capienza* di Dio da parte delle anime, che non hanno la capacità di riceverlo nella stessa misura. Il problema più interessante è quindi questo: qual è la legge per dilatare questa capacità, o misura, di ricevere Dio perché la ricchezza di Dio, della sua presenza in noi, è appunto in rapporto alla nostra capacità di riceverlo? Dio è presente intero in noi e non diminuisce secondo la misura della nostra capacità o col crescere del numero di coloro che lo ricevono (cfr. n. 18). Per chiarire questo concetto stupendo Agostino usa, al n.19, le bellissime immagini della luce e del suono. In questo momento, ad esempio, sono io solo a parlare e voi siete in molte a sentire; e sentite tutte, e l'una non impedisce all'altra di sentire. Ciascuna, poi, sente secondo la propria capacità, per cui se a una fosse diminuito qualche grado di udito, evidentemente quella sente di meno: non perché è cambiata la mia voce, ma perché è mutata la sua capacità recettiva. Concludendo, vi prego di rileggere attentamente almeno i numeri 16-19, riservandomi di chiarire nella prossima lezione le eventuali difficoltà che incontrerete nella lettura del Trattato agostiniano.

LEZIONE TERZA

RISPOSTE A DIFFICOLTÀ E QUESITI

D. Al momento della morte è il corpo che trattiene l'anima oppure l'anima che trattiene il corpo?

R. - Al momento della morte avviene il dissidio. Accettiamo la nozione ordinaria che abbiamo della morte, cioè quella di separazione dell'anima dal corpo, che io ritengo l'unica vera. Partiamo, cioè, dal dualismo e dall'unità. La natura umana è composta di anima e corpo: un elemento spirituale e immortale, un altro che è corporale e mortale. C'è una unione profonda tra i due elementi, chiamata *unità sostanziale*. La concezione della corrente platonica, ingiustamente attribuita ad Agostino e qualche volta espressa dal nostro modo di parlare - che il corpo sia carcere dell'anima e quindi che voglia conservare l'anima in suo potere -, è un'immagine falsa. In realtà è l'anima che non se ne vuole andare. Al momento della morte avviene una separazione o una dissoluzione di una unità naturale e strettissima. L'anima è nata per informare il corpo e il corpo per essere informato, vivificato dall'anima. Di conseguenza questa scissione, questa frattura non può avvenire senza dolore, senza agitazione, senza un segno esterno di quanto avviene nelle profondità dell'essere. Quindi, se dovessimo usare un'immagine imperfetta, non vorrei dire che è il corpo che trattiene e che è l'anima che stenta ad andarsene dal corpo. In altre parole, l'anima è nel corpo finché questo è capace di reggerla. È una questione biologica e filosofica. L'anima non può essere nel corpo quando il corpo non è più adatto ad essere vivificato dall'anima. Supponiamo che sia paralizzato uno degli organi fondamentali: il cervello o il cuore. Evidentemente, non funzionando più uno di questi organi vitali, l'organismo viene paralizzato, il corpo non è più in grado di essere vivificato dall'anima. Questa è la morte. Riprendiamo la domanda iniziale: è il corpo che trattiene l'anima oppure è l'anima che trattiene il corpo?

Entrambe le affermazioni sono imperfette. La realtà è che al momento della morte avviene una frattura nel punto più profondo del nostro essere. L'immagine del corpo come *carcere* dell'anima è falsa; si

può applicare - e Agostino lo spiega bene - *al corpo corruttibile* quale è il nostro, soggetto a tutte le malattie, a tutte le miserie e anche sorgente di passioni disordinate. Perché esso rappresenta per l'anima un ostacolo, un impedimento, quindi un carcere. Ma il carcere non è tanto il corpo in quanto tale, ma il corpo quale è ridotto dopo il peccato originale. Credo quindi che la domanda fatta sia molto interessante per approfondire il tema della natura della morte. La morte è una cosa innaturale e quindi una pena.

D. Si legge, talora, che la morte è una «distruzione». L'uomo – è stato detto - è una unità sostanziale anima/corpo. Quindi la vita è unità. Potremmo dire, allora, che la morte, più che distruzione, è il momento dolorosissimo in cui l'uomo, l'essere più «uno» sulla terra, è costretto a subire una divisione, attraverso la quale ormai deve passare a causa del peccato?

R. - Io non ho parlato di distruzione, ma di frattura. Certamente, uno degli elementi essenziali della natura umana se ne va, tanto che noi lo allontaniamo, lo chiudiamo, non vogliamo vederlo più. È la decomposizione, ed è una cosa talmente triste che è di fede non essersi verificata né per il Cristo né per la Madonna. Il problema se la Madonna sia morta o no (Cristo è morto e lo sappiamo) è un problema che la teologia ha lasciato aperto. La definizione dogmatica di Pio XII si serve di una frase che lascia aperta la questione. Dice infatti: «Terminato il corso della sua vita....(Maria) fu assunta in cielo in anima e corpo». Ma come ha terminato questo corso, morendo oppure con una trasformazione rapida nella vita gloriosa? Però anche coloro i quali - con un argomento che per me non è né sufficiente né valido - ammettono che la Madonna sia morta, negano che il suo corpo sia stato soggetto alla corruzione. Quindi, pur morendo, sarebbe risorta prima della decomposizione del corpo. Noi, invece, che siamo stati redenti da Cristo misericordiosamente ma in un altro modo, dobbiamo pagare il fio della colpa con la corruzione, in attesa che dalle ceneri risorga il corpo glorioso. Ora, ripeto, io non ho parlato di distruzione; ma è evidente che un elemento della natura umana va distrutto.

D. - Se Adamo non avesse peccato, allora avremmo avuto un corpo che non sarebbe andato in distruzione?

R. - Certamente. Era il privilegio di Adamo, ma è andato perduto a causa del peccato ed ecco che la morte è diventata «penale», cioè una pena dovuta ad una colpa. Il male, presente nel mondo, ha come aspetti più visibili appunto la malattia, la morte, la corruzione della morte. Questa presenza del male che è entrata nel mondo si spiega solo con l'esistenza di un peccato di origine.

D. - Penso che la morte sia non tanto una pena, quanto piuttosto la distruzione del corpo. La morte l'avrebbe avuta anche Adamo, ma forse sarebbe stata una «dormitio». Quella che mi sembra la vera pena è questa corruzione del corpo, che diventa polvere. La morte, in fondo, non ci riporta alla casa del Padre e non ricompono una unità formidabile?

R. - No, la morte non ci riporta lassù, non ricompono proprio niente. La morte riporta lassù solo metà della natura umana: l'anima. Noi invece vorremmo, come dice S. Paolo, andare lassù «sopravvestiti» della gloria e non spogliati. Cioè, vogliamo andare a Dio come siamo, con l'anima e il corpo.

D. Riferendomi a quanto è avvenuto per il Cristo, non mi sarebbe lecito pensare che il mio corpo possa risorgere subito dopo la sua morte, senza attendere la fine dei tempi?

R. - Questa domanda è l'eco di una opinione che va oggi diffondendosi: si dice, cioè, che la risurrezione del nostro corpo avvenga nel momento stesso della morte. Noi ci spogliamo del corpo materiale, corruttibile, e riassumiamo o prendiamo, con una profonda e invisibile trasformazione, un corpo spirituale come sarà quello della risurrezione. Ma prima di tutto dobbiamo chiederci: è in armonia, questa opinione, con la fede cattolica? Non basta buttarla là, a caso. Qual è il suo fondamento? Se si basa su un modo in cui Gesù è risorto, dobbiamo osservare che il corpo di Gesù che risorge è lo stesso che era entrato nel Sepolcro e non un altro. Era un corpo incorrotto, mentre il nostro si corrompe. Coloro che propongono questa opinione ritengono

che il corpo dopo la morte si corrompa, ma dicono che la risurrezione avverrebbe nello stesso momento della morte *con un altro corpo*. Il corpo verrebbe, cioè, trasformato: quello materiale, come la spoglia di certi animali, se ne va; e l'altro, quello spirituale, che dovrà partecipare alla gloria nel regno di Dio, è quello che l'anima prende dopo la morte. In realtà, sappiamo che il corpo della risurrezione sarà un corpo reale e vero, quindi non spirituale, nel senso che la natura del corpo non sarà trasformata in quella dello spirito. Sarà un corpo anche materiale, rivestito però di gloria, quindi con qualità completamente diverse (cfr. S. Paolo, I Cor., 15). L'opinione di cui stiamo trattando potrebbe basarsi su ragioni filosofiche, cioè sul concetto che l'anima non possa *vivere* senza il corpo. Ora, noi sosteniamo che l'anima non può essere senza *essere ordinata* al corpo. Perché anche i beati nel cielo, in attesa della risurrezione, sono *orientati* con la loro stessa natura a riassumere il corpo e a vivere insieme con il corpo. Ma l'anima può esistere senza il corpo? La filosofia cristiana ha sempre affermato che lo può. Si può dunque accordare la dottrina cattolica con questa opinione? La dottrina cattolica della risurrezione si fonda su alcuni capisaldi: a) sul *fatto* della risurrezione; b) sulla *identità del corpo*, per cui ciascuno risorgendo riprenderà il proprio corpo (ed è questo l'aspetto più misterioso della risurrezione); c) sul fatto che la risurrezione diviene *oggetto di speranza, di attesa*; d) la risurrezione avverrà nel giorno in cui *Cristo ritornerà per giudicare i vivi e i morti*. Ora, l'opinione che va diffondendosi ci costringe a riesaminare tutta la dottrina cattolica sulla risurrezione. Se gli elementi che vi ho specificato appartengono a tale dottrina, come abbiamo sempre ritenuto, com'è sostenibile la nuova teoria? Vedete quali grossi problemi vi sono. Tra gli altri c'è un grave problema sul piano filosofico: c'è o non c'è una distinzione tra anima e corpo? Oggi si va dicendo di no, perché questa dicotomia, questa dualità tra anima e corpo è una concezione greca e non cristiana. Conseguentemente, l'anima non può essere senza il corpo e viceversa; per cui dinanzi allo spettacolo della morte dobbiamo pensare che proprio nel momento in cui il corpo si dissolve c'è la creazione di un nuovo corpo, perché l'anima possa vivere con esso. Fanno presto questi «scrittori di teologia» (ma non lo sono) a mettere fuori delle opinioni! Ma... i

problemi di fondo? Dobbiamo quindi approfondire questi vari aspetti della risurrezione di cui vi ho parlato e lo faremo quando inizieremo a parlare della escatologia. In quanto alla prima domanda che mi avete fatto, cioè se al momento della morte è il corpo che trattiene l'anima o viceversa, io penso che nel quadro della dottrina cattolica tradizionale l'immagine del corpo-carcere sia imperfetta. Nell'agonia, spesso lunga, dolorosa e forse più triste per quelli che vi assistono che per quelli che la subiscono, c'è proprio il segno della «penalità» della morte e quindi il segno che l'uomo per sua natura non era destinato a subire questa frattura o lacerazione.

D. - Si dice talora, dinanzi a certe agonie strazianti, che è solo il corpo a soffrire, in quanto - date le condizioni del corpo stesso - non è possibile che ci sia una sofferenza anche dello spirito. In base a che cosa si afferma questo?

R. - Il problema non è che soffre il corpo solo. Il corpo non soffre se non c'è l'anima. Solo che in certe circostanze il dolore non è più percepito dall'anima. Il dolore è un processo biologico: l'anima lo deve percepire per soffrire. Se l'anima ha perduto tale capacità di percezione, allora non è che il corpo soffre: il corpo è tormentato, ma la persona sofferente non ha più la percezione della propria sofferenza. Per questo ho detto che talvolta soffrono più coloro che assistono ad una agonia che non l'agonizzante stesso. Ma intendiamoci: solo alcune volte, perché in fondo non sappiamo che cosa avvenga in quel momento nelle profondità dell'essere. Il fatto che uno non dia segni di vita non toglie che egli senta e veda ancora. Penso quindi che l'espressione citata - «è solo il corpo a soffrire» - possa significare questo: il corpo è tormentato dal dolore, ma l'anima non è in grado di percepirlo e quindi, propriamente parlando, non soffre.

D. - L'uomo che inizia il cammino di conoscenza di sé non può non incontrarsi con l'Essere colto in sé come altro da sé. Questo è un cammino tipicamente umano, che può essere vissuto anche da colui che ha una specifica credenza religiosa (cristiana, per esempio). Ora ciò che resta come indiscutibile certezza di vita è il dato dell'esperienza

personale oppure i termini del credo assunto? Si può dire che la fede convalida l'esperienza e, ancor più, dà un nome a quel qualcosa colto in sé, che altrimenti resterebbe vago e informe?

(N.B.: *La domanda è in relazione al passo agostiniano in De vera relig. 39, 72: «Non uscire fuori di te, rientra in te stesso...».*)

R. - Prima di tutto dobbiamo fare una distinzione importante tra filosofo e cristiano, il quale ultimo potrebbe anche essere filosofo. Il filosofo: *...rientra in te stesso... trascendi te stesso.....ma ricordati che... trascendi un'anima ragionevole. Rivolgiti, dunque, là dove s'accende il lume stesso della ragione.* Rientrare, trascendere, tendere: è un cammino filosofico per incontrare e dimostrare l'esistenza di Dio. Perché? Perché nel profondo del nostro spirito c'è la verità; per essere più espliciti, *le verità* che la nostra mente percepisce. La mente si accorge di tali verità quando riesce a sottrarsi alla conoscenza dei sensi, sia esteriori che interiori. Deve cioè lasciar fuori nella maniera più profonda tutto ciò che fa parte delle cose sensibili e della fantasia. Rientrare in se stesso significa rientrare nel fondo del nostro essere, oltre il mondo dei sensi: dei sensi esterni (i cinque sensi - vista, udito, ecc.) e dei sensi interni (fantasia, memoria, capacità estimativa). Ma la nostra fantasia riproduce le cose come le ha percepite con i sensi e quindi appartiene ancora al mondo della conoscenza sensibile. Bisogna rientrare più profondamente nell'uomo interiore. L'uomo interiore è l'uomo che percepisce le verità intelligibili attraverso la conoscenza intellettuale, cioè l'uomo che coglie le verità eterne, verità immutabili, verità necessarie, nel profondo del proprio essere. Questa è l'interiorità. Non è raccogliersi in se stessi e stare dietro a tutte le girandole della fantasia e dell'immaginazione: questa non è affatto interiorità, se nel nostro mondo interiore c'è tutto il turbinare delle immagini percepite attraverso i sensi e la fantasia. Nel mondo dell'interiorità (siamo ancora al «Rientra in te stesso») la verità è quella che appartiene a un altro ordine, non a quello sensibile: la verità è eterna, è immutabile, è necessaria. Sono i grandi principi della scienza metafisica, della dialettica, della sapienza umana e cristiana. Sono queste le verità che sono dentro. Per ritrovarle bisogna scendere nel profondo dell'anima.

Ma ecco il secondo precetto, o meglio una constatazione: entrati in se stessi, si scopre che l'anima è mutabile mentre in lei splende

una verità immutabile. Questo è il punto centrale: c'è un contatto, una con-presenza della verità immutabile nell'anima mutabile. Fatta questa constatazione, bisogna trascendere se stessi, cioè cercare sopra di noi, cercare e seguire quella luce di verità e quindi cercare la fede della verità, la verità assoluta, la verità sussistente, E questa verità è Dio. Prima abbiamo fatto un cammino di interiorizzazione per cercare la verità oltre i limiti della conoscenza sensibile, poi un'opera di trascendimento, cioè di sublimazione, per cercare quella verità che è Dio. E, di fatto, Dio è presente ed assente nel nostro mondo interiore: perché è presente lo possiamo conoscere, perché assente lo possiamo cercare. Questa è ancora filosofia. Ma questa filosofia, questo atteggiamento, questa presenza è la *praesentia divinitatis*. Dio è presente dovunque, è dovunque tutto, *con la presenza della divinità, ma non... con la grazia con cui abita nelle anime* (Lettera 187, 5, 16). Sono due cose ben distinte. Allora il filosofo, che non è cristiano, si trova nella prima parte: cioè percepisce la presenza della divinità nell'anima. Che esperienza fa? Quella del filosofo. Per cui la meravigliosa affermazione di Agostino: Dio *non abita in alcuni che lo conoscono* (ecco il filosofo che lo conosce), mentre abita *in molti che ancora non lo conoscono* (come i bambini battezzati). Passiamo ora al cristiano. Il cristiano fa un'esperienza nuova: se è filosofo, fa anche il cammino del filosofo, ma poi subentra l'esperienza cristiana. E questa esperienza è l'amore. Dio allora diventa presente in un'altra maniera nell'anima: presente come l'amato nell'amante. In questo caso c'è un'esperienza nuova, quella della presenza di Dio nell'anima attraverso la grazia dell'inabitazione e la manifestazione di tale grazia si attua attraverso l'amore. È l'amore che crea la nuova esperienza, cioè l'esperienza tra il figlio e il Padre. Per cui Agostino nel testo citato dice: *Nell'uomo interiore abita la verità*, ma altrove dice: *nell'uomo interiore abita Cristo*. Mettiamo insieme queste due affermazioni: nella prima siamo sul piano della filosofia, nella seconda sul piano dell'esperienza cristiana. Però nell'esperienza cristiana oltre all'elemento essenziale, l'amore, entra anche l'elemento della fede. Questa esperienza della presenza di Cristo, dello Spirito Santo, della Trinità in noi non può essere oggetto di una intuizione immediata: questo l'avremo solo nel Regno di Dio. Quaggiù tutto è

basato sulla fede e sull'amore: sulla base della fede si aggiunge la carità e attraverso la carità facciamo l'esperienza di Dio in noi. Io ho cercato di farvi capire i due piani - filosofico e cristiano - che si completano e si compenetrano, perché il cristiano filosofico sale fino a Dio attraverso la verità, ritrova Dio nell'interiorità, ma lo ritrova anche nella fede e nella carità cristiana per cui l'esperienza è molto più alta.

C'è poi una terza distinzione: dopo quella filosofica e quella cristiana c'è l'esperienza cristiana altissima: cioè l'esperienza mistica. I tre movimenti sono pertanto: 1°) quello del filosofo; 2°) quello del cristiano, del battezzato in genere; 3°) quello del santo, del mistico. La strada che essi seguono è la medesima, ma l'esperienza è diversa. Quella del filosofo è puramente razionale; quella del cristiano è esperienza di fede; quella del mistico è esperienza d'amore, conoscenza sperimentale. Queste sono le tre esperienze, separabili l'una dall'altra.

Ora, riprendendo la domanda iniziale, possiamo dire che l'esperienza del filosofo giustifica l'esperienza del cristiano? Io direi che sul piano razionale è vero, in quanto per poter dimostrare la razionalità della fede bisogna innanzitutto dimostrare l'esistenza di Dio. E l'esistenza di Dio si dimostra, si coglie, si percepisce attraverso l'interiorità, secondo il testo agostiniano (*De vera relig.* 39, 72). Ora solo dopo che ha razionalmente dimostrato l'esistenza di Dio può fare un ragionamento sulla Rivelazione, cioè accettare la Rivelazione di Dio per fede e inserirsi nella fede con ossequio razionale. Oggi però questo punto, cioè la conoscenza razionale di Dio come ragione per giustificare la fede, è uno dei più negati della teologia protestante. La teologia di Karl Barth batte proprio su questo punto e sostiene che la teologia è un discorso di Dio sull'uomo e non un discorso dell'uomo su Dio. Fin qui, siamo d'accordo: noi dobbiamo sapere che cosa pensa Dio di noi. Ma Barth sostiene che la teologia non può essere mai un discorso dell'uomo su Dio. È la tesi stessa di Lutero: l'uomo non è in grado di conoscere Dio razionalmente. Quindi la teologia naturale o la filosofia dell'esistenza di Dio (teodicea) è inconsistente e viene addirittura negata. Nella teologia cattolica tradizionale consideriamo la teologia come un discorso di Dio sull'uomo, ma ammettiamo anche la capacità da parte dell'uomo di fare un discorso intorno a Dio con

la propria ragione, che, d'altra parte, viene da Dio. E perché siamo in grado di fare un discorso, siamo in grado di dimostrare la razionalità della nostra fede. La quale non è un masso che ci cade addosso, ma un ossequio razionale. Di conseguenza, anche la persona più semplice può rendersi conto della propria fede. Ma se noi neghiamo, come principio filosofico, la possibilità di dimostrare l'esistenza di Dio, che cos'è questa fede? Un Dio che non possiamo conoscere viene a darci la fede, a « buttarcela » addosso. Ci fa una rivelazione: ma chi è colui che rivela? Vedete che in tal modo si cade in un *fideismo cieco*, che non si regge più. Questa posizione è una reazione al *razionalismo*, cioè al voler ragionare troppo. Però tra il razionalismo che nega la fede e il fideismo che nega la ragione c'è una via di mezzo: ed è proprio quella della teologia cattolica, la quale accetta la fede come discorso di Dio su di noi, ma ammette che anche l'uomo, sia pure in una maniera incerta, possa fare un discorso su Dio con quel dono naturale che Dio gli ha dato e che è *il lume della ragione*. Cercate dunque di tenere presenti questi tre momenti:

1) quello filosofico (interiorità: *Nell'uomo interiore abita la verità...*). Però vi prego: salite più in alto, oltre il turbinio della fantasia. Anche nella nostra vita spirituale dobbiamo rifugiarci nella vera ed autentica interiorità, che è oltre tutto il mondo della fantasia. Non certo perché questo mondo sia da disprezzarsi, ma perché non è quello autentico. Potremo poi ritornare al mondo della fantasia, cioè alle cose sensibili, ma dobbiamo portarvi la luce razionale che abbiamo attinto dal nostro mondo interiore o la luce della fede.

2) momento della fede (*Nell'uomo interiore abita Cristo...*), quindi una prima esperienza di Dio, della grazia dell'inabitazione dello Spirito Santo, della presenza della Trinità nell'anima;

3) momento della mistica. È una nuova esperienza che si chiama « conoscenza sperimentale ». Questa conoscenza sperimentale c'è già *in nuce* nella fede: è una conoscenza altissima e non ha bisogno dell'apporto della filosofia. Spesso, con nostra vergogna, vediamo che questa conoscenza la possiedono proprio le persone più semplici e meno colte. Con questo, tuttavia, non si debbono disprezzare gli altri due momenti. Dobbiamo avere questo approfondimento, perché la fede

semplice di quelle persone potrebbe anche non reggere a una folata di vento. Per questo Agostino dice: «la norma migliore è... di mettere anzitutto i deboli ed i vacillanti a riparo dagli attacchi entro *la roccaforte della fede*, e dopo averli messi al sicuro, combattere per essi con tutte *le forze della ragione* (Lettera 118, 32). Però questo è per alcuni pochi uomini, veramente dotti e veramente spirituali. Noi dobbiamo essere in qualche modo di questa schiera, tanto più che oggi insistiamo perché gli stessi laici vi appartengono. È evidente quindi che oggi si lavora perché diventi sempre più grande la schiera di quelli che sono veramente dotti e piamente spirituali, capaci di difendere la verità. Ma anche qui non esageriamo: può esserci un'anima semplicissima che fa un'altissima esperienza della presenza di Dio, quindi esperienza mistica, alla quale i dotti, i teologi e tutti coloro che fanno tanta scuola e leggono tanti libri non riescono ad arrivare. Però, vi ripeto, non bisogna disprezzare neppure le due esperienze precedenti: quella del filosofo e quella del teologo.

LEZIONE QUARTA

Richiamiamo brevemente lo schema della Lettera 187 sulla presenza di Dio:

- 1) Dio è dovunque
- 2) Dio è tutto dovunque
- 3) Dio è in se stesso, dovunque, tutto.

Agostino segue uno schema molto serrato, ed ora ci dice: Dio, pur essendo intero in ogni luogo, tuttavia non abita in tutti gli uomini (5, 16). Dio è dappertutto con la presenza della divinità, ma non dappertutto con la grazia con cui abita nelle anime. È la soluzione della prima grave difficoltà che si presenta alla nostra ragione quando pensiamo alla inabitazione divina. Per capire l'inabitazione, bisogna capire questa distinzione fondamentale: la presenza di Dio in tutte le cose con la sua potenza creatrice e conservatrice; la presenza di Dio con la sua visione, perché Dio è presente in quanto tutte le cose sono aperte ai suoi occhi; la presenza di Dio attraverso la sua immensità. Con la sua immensità Dio è dovunque, ed è in se stesso dovunque. Quindi bisogna capire la presenza di Dio prima attraverso la potenza della sua divinità, poi attraverso il dono della grazia. Sono due realtà diverse: l'una è il fondamento dell'essere naturale, per cui ogni creatura è quello che è; l'altra è il fondamento dell'essere soprannaturale, per cui un uomo è quello che è nella via della salvezza, per cui ognuno è cristiano, figlio di Dio, fratello di Cristo, erede nel cielo.

Per capire questa seconda parte - grazia della inabitazione - bisogna assolutamente ricordare tutta la stupenda dottrina della giustificazione, che è il centro della vita cristiana, rileggendo alcune delle opere che ne parlano. Noi siamo religiosi per custodire, difendere, sviluppare, far crescere questo dono ineffabile della grazia divina; altrimenti la nostra vita religiosa non si comprenderebbe. Per capire questa dottrina agostiniana bisogna allora approfondire questa distinzione: da una parte la presenza di Dio, con la sua onnipotenza creatrice e conservatrice; dall'altra la presenza di Dio con il dono della grazia. Come conseguenza di questo principio, Dio, pur essendo intero in ogni luogo, tuttavia non abita in tutti gli uomini; Agostino porta l'esempio dei bambini nei quali

Dio abita con la grazia, quantunque essi non conoscono Dio. È un'altra grande nozione che dobbiamo tenere presente per chiarire questa sublime e difficile dottrina della inabitazione di Dio. Inabitazione che non consiste nella sapienza del mondo, nella filosofia e nelle discussioni filosofiche. I filosofi possono discutere lungamente intorno a Dio e possono anche portare e spiegare gli argomenti dell'esistenza di Dio e possono dire cose bellissime sulla natura di Dio e quindi conoscere molte cose riguardo a Dio. Ma se non hanno il dono della grazia della giustificazione, non hanno il dono dell'inabitazione dello Spirito Santo. Conseguentemente, non sono tempio di Dio.

Un'altra distinzione che bisogna tener presente: i teologi hanno discusso, discutono e discuteranno molto per capire e approfondire il tema dell'inabitazione e in che cosa propriamente consista; ma forse, alla fine, lo sanno meglio le anime contemplative, le quali senza tanta teologia vivono la teologia dell'inabitazione. I teologi, se sono veramente sapienti, vanno a scuola dalle anime spirituali. Valga l'esempio di Suor Elisabetta della Trinità, tanto per fare un nome oggi notissimo, la quale forse non aveva molta erudizione teologica, ma ha parlato di questo argomento in modo talmente alto che i teologi oggi vanno a scuola da lei per cercare di far entrare nello schema della nostra razionalità questo mistero dell'incontro dell'anima con Dio.

Per cercare di comprendere qualche cosa del nostro argomento dobbiamo dunque tener presente questo fatto fondamentale: nei bambini battezzati, che non conoscono Dio, abita Iddio. Dunque l'aspetto fondamentale dell'inabitazione non può essere posto solo ed esclusivamente nella conoscenza e nell'amore, sia pure che si tratti di conoscenza della fede e di amore soprannaturale, cioè carità. Voglio dire che, se è vero, ed è verissimo, che Dio abita nell'anima dei bambini battezzati, e se è vero, come risulta dalle scienze umane, che i bambini non conoscono Dio (perché, pur avendo la scintilla della ragione, non hanno l'uso della ragione), se è vero tutto questo, allora la ragione propria dell'inabitazione dello Spirito Santo nell'anima del giusto non può essere riposta nella conoscenza e nell'amore.

Attraverso la conoscenza e l'amore si ha una profonda presenza. Lasciando da parte l'amore soprannaturale, l'amore di Dio, facciamo

un ragionamento: qual è la struttura, il meccanismo e la realtà della nostra conoscenza. Quando conosciamo una cosa, che avviene? La mente comunica con quella cosa, l'attrae a sé e la fa sua. Così, attraverso la conoscenza, una realtà che è fuori comincia ad essere presente nello spirito di chi pensa e di chi conosce. Evidentemente la conoscenza avviene secondo un processo per il quale la cosa conosciuta esiste e diventa presente nel conoscente. La conoscenza è quindi una comunicazione con le cose e una dilatazione della nostra anima verso le cose e un'attrazione delle cose verso di noi, per cui l'anima, conoscendo, diventa tutte le cose che conosce in quanto le possiede in se stessa. Filosofia, questa, ma una filosofia che va ricordata anche per vivere la nostra vita spirituale. Ora dal piano puramente naturale questa dottrina va portata al piano soprannaturale. Quando conosciamo Dio, sia attraverso la ragione e ancor più attraverso la fede, lo accogliamo in noi, comunichiamo con Lui in quanto diventa presente in noi. La conoscenza è una comunione, una assimilazione; la prima comunione che avviene nel profondo del nostro spirito avviene appunto attraverso la conoscenza. La natura della nostra intelligenza è semplicemente meravigliosa.

Nel nostro mondo naturale ci sono tre meraviglie, una più grande dell'altra.

1) Il corpo umano. Innumerevoli sono le sue meraviglie. Le scienze, pur con tutti i loro progressi, non sono ancora riuscite ad approfondire tutte le stupende funzioni del corpo umano. Anche quelle che ci sembrano o che giudichiamo le più umili funzioni, rappresentano in realtà un meccanismo stupendo. Ed è una meraviglia anche la parola, per cui riesco a dire ciò che penso; e perché il mio mondo interiore lo travaso nelle parole, esso arriva a voi, accende un'idea nel vostro spirito, e, dopo che io ho parlato, l'idea resta in me e comincia ad accendersi in voi.

2) Meraviglie della memoria. Per queste, basterà rileggere la prima parte del libro X delle Confessioni.

3) Meraviglie dell'intelligenza. L'intelligenza ha un potere illuminante, in quanto illumina le cose; ha un potere identificante, in quanto unisce a sé tutte le cose che conosce; ha un potere

spiritualizzante, per cui conosce in modo spirituale le cose materiali; ha un potere universalizzante, perché universalizza le cose particolari. In queste meraviglie c'è proprio quell'attività unificante, cioè il fatto che, conoscendo, noi asportiamo le cose nel nostro mondo interiore, le identifichiamo con noi sul piano della conoscenza in modo che le cose sono in noi secondo il nostro modo di conoscere spiritualmente, e quindi l'anima si estende a tutte le cose. L'amore ha un processo diverso: non è un movimento delle cose alla mente, ma un movimento della mente alle cose. L'amore è il peso di cui parla Agostino in un celeberrimo passo delle Confessioni (13, 9, 10). Ricordiamo brevemente la dottrina agostiniana: Agostino spiega innanzitutto che cosa è il moto nel corpo e osserva che il moto è un peso, che le cose si muovono tutte spinte al loro posto. Afferma poi che non è vero che i corpi si muovano tutti verso il basso; alcuni vanno in giù, altri in su, secondo la loro natura: la pietra va in giù, la fiamma va su. Cioè un corpo è portato dalla sua natura verso il suo proprio luogo. Se è fuori posto, è inquieto; rientra nell'ordine e trova la quiete. E dopo queste considerazioni Agostino continua: *Pondus meum, amor meus: il mio peso è il mio amore; esso mi porta dovunque mi porto. Il tuo dono ci accende e ci porta verso l'alto. Noi ardiamo e ci muoviamo. Saliamo la salita del cuore cantando il cantico dei gradini. Del tuo fuoco, del tuo buon fuoco ardiamo e ci muoviamo, salendo verso la pace di Gerusalemme. Quale gioia per me udire queste parole: "Là collocati dalla buona volontà, nulla desidereremo, se non di rimanervi in eterno"* (Confess. 13, 9, 10). Una pagina di filosofia ed anche di mistica, che dovremmo rileggere.

Allora, che cos'è l'amore? È un peso che porta l'anima verso le cose. Anche l'amore è una assimilazione, ma in senso inverso: non è l'assimilazione dell'intelligenza che, conoscendo, assimila le cose a sé; ma una assimilazione reale per cui l'amante si assimila alla cosa amata. L'amore è essenzialmente assimilazione, trasformazione nella realtà amata. Di conseguenza, mentre conoscendo noi portiamo le cose dentro di noi e le spiritualizziamo dando ad esse le qualità nostre, quando amiamo siamo invece trasportati verso la cosa amata ed è la cosa che ci dà le sue qualità. Sembra una sciocchezza ed invece è una differenza fondamentale. Conoscendo diamo noi le qualità

nostre alle cose conosciute, perché le cose materiali stanno in noi che le conosciamo in modo spirituale. Per questo ho parlato di forza spiritualizzante della conoscenza. Quando amiamo, invece, è la cosa amata che dà a noi le sue qualità. Per conseguenza, ecco il principio fondamentale: *Ognuno è tale quale è il suo amore*. Celebre principio agostiniano che costituisce la travatura che regge tutta la vita spirituale e psicologica, naturale e soprannaturale. E Agostino continua: *Ami la terra? Sarai terra. Ami Dio: cosa vuoi che ti dica: Sei Dio? Non io te lo dico; ascolta la Scrittura: "Siete tutti dèi e figli dell'Altissimo"*.

È l'amore che crea e qualifica la morale di un uomo; la persona non si qualifica moralmente per ciò che conosce, ma per ciò che ama. Ed ecco la possibilità di un divario, di una spaccatura: la persona può conoscere tante cose, può essere un grande scienziato; ma moralmente viene qualificata non da ciò che conosce, bensì da ciò che ama. E se ama il male, può essere un autentico mascalzone. Sono dunque gli amori che determinano e qualificano i costumi: *Non faciunt bonos mores nisi boni amores = Sono i buoni amori che fanno i buoni costumi*. È un ritornello agostiniano in una delle lettere a Macedonio. Ma perché sono gli amori buoni che fanno i buoni costumi? Per una ragione profonda: perché amando ci assimiliamo alle cose come sono, e allora sono le cose che ci danno le loro proprietà. La conseguenza è questa: se amiamo le cose buone, diventiamo buoni; se amiamo le cose cattive, diventiamo cattivi; se amiamo le cose nobili, siamo nobili; se amiamo quelle ignobili, diventiamo ignobili; se amiamo le cose sublimi, diventiamo sublimi; se amiamo quelle volgari, diventeremo volgari. E l'applicazione di questo luminoso principio può continuare a piacere.

Seconda conseguenza: se è vero che noi, conoscendo, diamo le nostre proprietà alle cose che conosciamo e che amando riceviamo le loro proprietà, ciò significa che le cose a noi inferiori è meglio conoscerle che amarle, perché quando le conosciamo siamo noi a spiritualizzarle, a universalizzarle. Quando invece le amiamo, sono esse a tirarci più in basso di quello che siamo, al disotto della nostra natura, e a darci le loro proprietà. Ma le cose che sono sopra di noi è meglio amarle che conoscerle, perché conoscendole diamo loro le nostre proprietà e quindi le abbassiamo; amandole sono esse che ci danno le loro proprietà e

qualità e quindi ci innalzano. Conoscendo Dio, necessariamente lo abbassiamo: quindi, è meglio amarlo che conoscerlo. La conoscenza abbassa Dio fino a noi, per cui necessariamente non lo conosciamo come è, ineffabile, incomprendibile. Ma quando lo amiamo, è Lui che ci tira fino a sé e quindi ci muoviamo verso di Lui in attesa che questo contrasto finisca. E finirà nella visione di Dio, perché là amore e conoscenza saranno la stessa cosa o almeno avranno la stessa dimensione, cosa che qui non avviene. Questo principio deriva dal diverso dinamismo della conoscenza e dell'amore.

C'è ora una difficoltà: se Dio non lo conosciamo, non possiamo amarlo. Questo è il dinamismo interiore. Quando conosciamo le cose divine, noi le conosciamo secondo la nostra piccola mente e quindi necessariamente le conosciamo in modo parziale, imperfetto. Ma quando - partendo da questa conoscenza delle cose divine - noi amiamo le cose divine, da parte nostra ci slanciamo verso di esse e le cose divine ci attirano a sé per assimilarci a sé. Una assimilazione che non è fatta secondo la nostra nozione di Dio, ma secondo la realtà di Dio. Il movimento è questo: quando conosciamo Dio, lo conosciamo secondo la nostra mente, per cui dobbiamo tener presente che Dio è molto più grande del nostro modo di concepirlo e di pensarlo: Dio ineffabile, Dio incomprendibile.

Potremmo fare un lungo discorso su questo modo della ineffabilità di Dio in cui i mistici si sono sempre tuffati. La teologia negativa o catafatica dice che di Dio sappiamo più quello che non è che quello che è. I mistici però si sono tuffati, ripeto, in questa realtà di Dio. E d'altra parte, senza avere presente questa realtà della ineffabilità, della incomprendibilità e della misteriosità di Dio, la mistica non è mistica. Quando amiamo, invece, noi usciamo fuori di noi stessi. L'amore è estasi, cioè uscire fuori di sé, stare fuori. La parola estasi è composta da "stare" e da "e" per "ex", che dice provenienza. Conseguentemente l'estatico è uno spostato, non nel senso psicologico, uno spostato dal suo baricentro: uno, quindi, che non è più in sé, ma fuori di sé e quindi tutto portato verso l'oggetto che contempla e che ama. L'amore, quindi, è necessariamente estatico perché ci assimila alla cosa come è in se stessa. Amando Dio, tendiamo verso la perfetta somiglianza con Dio.

Per questo è molto meglio amarlo che conoscerlo. È meglio una persona inerudita, ma che ha la carità nel cuore, che non una erudita ma senza questa carità: è una verità che abbiamo sempre affermato e che ha un suo fondamento filosofico. Perché una pia vecchietta, che vive l'amore di Dio, val più del sapiente che non lo possiede? Perché anche il più grande degli eruditi pensa a Dio, ragiona di Dio con la sua piccola testa; mentre chi ama Dio ha in sé una forza che sale verso la vita eterna, verso la similitudine oggettiva, reale con Dio. E tutto questo per il diverso procedimento della conoscenza e dell'amore.

D. - *La più alta forma di conoscenza possibile è quindi, sempre e necessariamente, la contemplazione?*

R. Sì, ma la conoscenza più alta non è necessariamente la più scientifica, la più razionale. Perché il contemplativo ha la esperienza del divino, un'esperienza che esprime male, che non sa esprimere. E il povero teologo, quando tenta di razionalizzare tale esperienza, pur con molti sforzi, non vi riesce. Se prendiamo le opere dei grandi mistici, a partire dal S. P. Agostino e giù giù fino a S. Teresa d'Avila e a S. Giovanni della Croce, vediamo che ben difficilmente si riesce a far entrare la loro esperienza nel piano della razionalizzazione e quindi della teologia. Anche della teologia mistica, che è sempre una teologia descrittiva, cioè scientifica. Questo perché ci troviamo dinanzi a un dato ineffabile e, in ogni caso, superiore alle possibilità delle nostre parole: Dio in tal modo protegge il suo mistero, quel mistero che svelerà alla fine e che sarà, come dice Agostino, una sazietà insaziabile. Come è riuscito ad esprimere meravigliosamente questa idea al popolo! Diremo: *Amen, Alleluia*. Guardate che c'è un mondo sotto queste parole; perché, che cosa significa *Amen*? *Così sia*. Cioè: Va bene come hai voluto tu, come hai fatto tu, Signore. *Amen*: la parola più sacra, più bella, più profonda di tutta la vita spirituale e della stessa santità, la quale si riduce semplicemente a dire *Amen*. A dirlo con coscienza, a dirlo con generosità, d'accordo; ma comunque a dire semplicemente *Amen*.

D. - Pensavamo che *Amen*, in rapporto con l'*Alleluia* che segue, volesse significare che in cielo avremmo avuto la lucida conferma, per

il *lumen gloriae*, di tutte le verità che Cristo sulla terra ha permesso ci fossero rivelate e che la Chiesa ci ha proposto come dogmi. E questo ci avrebbe fatto dire: «È così veramente, Signore: Amen, Alleluia».

R. - Praticamente, è la stessa cosa che dico io; solo che voi l'applicata alla conoscenza, io alla volontà. Perché l'*Amen* più alto che diremo è quello che riguarda la provvidenza divina sulla nostra vita. Quante cose non capiamo, oggi, di quelle che ci riguardano da vicino! Non soltanto non capiamo la storia universale e la vita della Chiesa, in cui, oggi soprattutto, avvengono tante cose oscure; ma, restringendoci alla visione della nostra piccola vicenda personale, troviamo tanti punti oscuri: perché questo? perché quello? perché il problema del male? perché le difficoltà, le incomprensioni, gli ostacoli, le contraddizioni, le negazioni, le persecuzioni? Chi ci capisce niente!... Lassù invece diremo: *Amen!*; cioè: Va bene così, Signore; è andato bene così. Un *Amen* che vale la pena di cominciare a dire fin da quaggiù. Attraverso la fede dobbiamo prepararci a dire *Amen* al Signore. E questa non è alta mistica; non crediamo con questo di salire molto in alto. È semplicemente l'ABC, il fondamento della nostra vita spirituale. In fondo, dire *Amen* non è che ripetere il *Fiat voluntas tua* – “Così sia”.

E, dopo l'*Amen*, l'*Alleluia*: Lodate il Signore. Dice ancora Agostino: Ma non pensate che vi stancherete di dir questo. Quaggiù non possiamo dire sempre *Amen*, *Alleluia*, perché dobbiamo pur fare anche altre cose. Lassù non vi stancherete di dirlo. Non ci sarà la fame, perché avremo Dio; ma non ci sarà neppure la stanchezza, la noia, perché ci sarà una insaziabile sazietà. Provate, se ci riuscite, ad approfondire questo tema! (cfr. *Discorso 362*). Altrove dice: *Non temere di averti a stancare: tale sarà il godimento di quella bellezza, che sempre sarà dinanzi a te e mai te ne sazierai; o meglio, ti sazierai sempre e non ti sazierai mai. Se dicessi: non ti sazierai mai, potresti pensare che finirai per annoiarti. Non so come esprimermi: non ci sarà noia e non ci sarà fame; ma Dio ha di che offrire a coloro che non riescono ad esprimersi, e tuttavia credono a quello che da lui possono ricevere (Commento a S. Giovanni, 3, 21).*

A chi parlava di queste cose? Notiamolo bene: al popolo! Evidentemente, quando parlava così, Agostino si trovava in un momento di grazia. Perché, in pratica, questo è l'apice della teologia:

cioè il dinamismo interiore dell'amore portato nel cuore della visione beatifica. È semplicemente stupenda questa sazietà insaziabile, perché è un dinamismo che impedisce di considerare la contemplazione di Dio come qualcosa di statico e, conseguentemente, come qualcosa di sempre uguale a se stessa, in modo da dare a noi la sensazione di una stanchezza e di un certo inevitabile fastidio. Invece nella concezione agostiniana, altissima, che poi è la concezione teologica, c'è un dinamismo perpetuo anche nella contemplazione di Dio, nel cui mistero c'è insieme la sazietà e la insazietà: *Amen! Alleluia!*

Riprendiamo ora il nostro argomento. Abbiamo cominciato col dire che Iddio abita nell'anima dei bambini battezzati, che pur non conoscono Dio. Allora, in che cosa consiste l'inabitazione? Non certo, in modo esclusivo, nella conoscenza per mezzo della fede e dell'amore soprannaturale, perché i bambini non hanno attualmente né questa conoscenza né questo amore. Quindi, un altro tema, un altro problema. Il terzo principio agostiniano che dobbiamo tener presente è quello della gradualità: Dio, in coloro in cui abita, non abita allo stesso modo ma in misura maggiore o minore. Una verità fondamentale: l'inabitazione dello Spirito Santo nell'anima del giusto è tanto più grande quanto più il giusto progredisce nella virtù ed è perfetta nei giusti che hanno raggiunto la perfezione. Ma, poiché la perfezione assoluta, piena, definitiva è solo al termine del nostro cammino, l'inabitazione sarà piena solo alla fine della nostra vita. Quindi varietà di gradi di perfezione e varietà della inabitazione dello Spirito Santo. Tutta la dottrina sul progresso della vita spirituale si fonda su questa tesi: lo Spirito Santo è tanto più presente nel giusto, quanto più il giusto è giusto. Di conseguenza, solo un piccolo passo in avanti sulla via della virtù costituisce una ricchezza spirituale molto più grande, perché costituisce un grado più alto della presenza dello Spirito Santo nell'anima. Siamo nel cuore della vita spirituale, nel cuore del cristianesimo, nel cuore della vita contemplativa. Peccato che pochi lo comprendano. Speriamo di essere tra quei pochi.

Approfondiamo ancora questo tema, seguendo Agostino. Rileggete il n. 17 della Lettera a Dardano, in rapporto con quanto ora andiamo dicendo. Come si spiega il fatto che Iddio non è presente in tutti allo stesso modo? Perché non tutti hanno la stessa capacità recettiva nei

riguardi della grazia: chi di più, chi di meno, secondo la misura del dono di Cristo, secondo la propria corrispondenza alla grazia. Questa misura recettiva è determinata dall'amore, che è tensione, desiderio, spinta verso Dio. Dio è presente a tutti; ma ci sono quelli che non lo vedono perché sono cecuzienti e quelli che lo vedono bene perché hanno gli occhi sani. Così il suono è presente a tutte le orecchie; ma se ci sono differenze nelle capacità auditive tra l'una e l'altra persona, il suono, pur identico in se stesso, viene recepito in tanti modi diversi quante sono le misure delle facoltà auditive. Sono esempi materiali, ma che cercano di farci approfondire il tema della diversità della presenza di Dio nelle anime. Per capire meglio questa capacità recettiva, che viene dilatata dall'amore e che diventa tanto più grande quanto più è grande il nostro amore, ecco la tesi che dicevamo prima: è meglio amare Dio che conoscerlo soltanto. Anche se non possiamo amarlo senza conoscerlo almeno un po', sia pure imperfettamente. Ma attraverso la fede lo conosciamo tutti, benché nel modo oscuro che è proprio della fede. Questa dilatazione, che dipende dall'amore, si basa su un movimento di assimilazione (tema che è filosofico e teologico ad un tempo). Come ci avviciniamo a Dio e come ci allontaniamo? Non con i piedi, è chiaro, ma con gli affetti. Gli affetti producono una assimilazione o una dissimilazione da Dio: siamo tanto più simili a Lui quanto più lo amiamo e amiamo ciò che Lui ama. E siamo tanto più dissimili da Dio quanto più amiamo cose estranee al suo volere. Nel profondo del nostro spirito c'è quindi tutto un movimento di assimilazione e di dissimilazione. Questa dottrina Agostino la prende dai platonici, ma l'assimila alla dottrina spirituale cristiana. Tutto il suo insegnamento si potrebbe riassumere nella dottrina dell'immagine di Dio. Immagine vuol dire somiglianza e dissomiglianza. Il peccato deforma, deturpa, scolora questa immagine; la grazia la riforma, l'abbellisce, l'avvicina di più a Dio. Il tema dell'immagine di Dio, dell'uomo come immagine di Dio è fondamentale sul piano filosofico, sul piano teologico e su quello mistico. Immagine di Dio: quindi, somiglianza. E allora, se l'anima è a immagine di Dio per sua natura, può diventare dissimile da Dio per la colpa e diventare più simile a Dio attraverso la carità. Questa somiglianza con Dio, che è effetto della presenza dello Spirito Santo

nell'anima, rende l'anima stessa capace di ricevere in una maniera più grande e più profonda il dono della grazia e quindi della inabitazione.

Ho enunciato tre idee fondamentali: la gradualità della perfezione, da cui dipende la gradualità della presenza dello Spirito Santo; la diversa capacità ricettiva delle anime, che si attua e si misura attraverso l'amore; infine, l'amore come forza di adesione a Dio e quindi di somiglianza con Dio. Quando amiamo le cose buone - Dio, e ciò che Dio ama - ci assimiliamo a Dio. Quando amiamo le cose contrarie a Dio, le cose terrene - noi e le meschinità - allora diventiamo dissimili da Dio. È in questo processo di dilatazione della nostra capacità recettiva e di assimilazione a Dio che troviamo la via per salire alla perfezione e quindi per determinare la diversa presenza dello Spirito Santo in ciascuno di noi.

APPENDICE

D. - *Perché l'amore possa essere un atto razionale, cioè un atto umano, è necessario che sia illuminato. Si può dire che l'intelligenza deve precedere l'amore? Qual è il ruolo dell'intelligenza, affinché l'amore non sia una forma di schiavitù, ma un atto razionale?*

Ri. - Io non direi che l'amore possa essere una schiavitù. Lo è, però, se è contrario alle aspirazioni più profonde dell'anima. Quindi ecco la dottrina del Vangelo: chi fa il peccato è servo del peccato. L'amore per sua natura è servo. Chi ama è servo della persona amata. Il dominatore non è chi ama, ma chi è amato. L'amore è necessariamente una servitù perché è un uscire da noi per assimilarci e associarci alla cosa amata. Per questo vi dicevo che le cose superiori a noi ci elevano e quindi possiamo parlare di una servitù liberante; mentre le cose inferiori a noi ci abbassano e quindi costituiscono una servitù schiavizzante. La schiavitù si ha, poi, quando amando le cose inferiori a noi pieghiamo noi stessi a una situazione contro natura. E quindi siamo servi. Ma anche la libertà cristiana è una servitù. Eccovi una espressione agostiniana: *Eris liber si fueris servus: liber peccati, servus iustitiae*. Cioè: *Sarai libero se sarai servo: libero dal peccato, servo della giustizia*. Quindi l'amore è assoggettamento; perché è necessariamente tale, stiamo ben attenti alle cose che amiamo. Perché le cose che conosciamo, siccome le conosciamo secondo la nostra natura, non creano problemi: tutto è bello. Sul piano della conoscenza (qualunque conoscenza, purché non sia una inutile curiosità) tutto è utile, è bello, è un arricchimento. Ma non qualunque amore è un arricchimento. Attenti, quindi, a ciò che si ama! Perché se l'amore ci assoggetta e asservisce alla cosa amata, conseguentemente ci attribuisce le proprietà della cosa amata. Chi ama le cose turpi è un turpe: questa è servitù. L'intelligenza quindi deve intervenire. Non si può amare ciò che in qualche maniera non si conosce. Però l'amore non è misurato solo dalla conoscenza, perché da questa piccola conoscenza (sia pure una conoscenza di fede, che è poca cosa di fronte alla visione) l'amore esce da sé e si proietta nella cosa che ha cominciato a conoscere. Ecco quindi un principio agostiniano: non si può amare ciò che in qualche modo non si conosce. Ma quando

si ama ciò che in qualche maniera si conosce, amandolo si impara a conoscerlo più ampiamente e più profondamente. Almeno sul piano della conoscenza sperimentale e non necessariamente sul piano della conoscenza scientifica e della erudizione. Di conseguenza il nostro amore di per sé è cieco e quindi ha bisogno di essere illuminato; ma la proporzione dell'amore non si trova nella misura della conoscenza. La conoscenza illumina il cammino, ma il muoversi su di esso attraverso l'amore dipende dalla potenza dell'amore, non più dalla potenza della conoscenza. Per fortuna! Altrimenti il più dotto sarebbe il più santo, mentre può non essere il più santo e può non esserlo affatto.

È luminosa questa dottrina agostiniana. La conoscenza ci vuole, l'amore deve essere illuminato. Ma basta una conoscenza iniziale; basta, ad esempio, la conoscenza attraverso la fede, che è sempre una conoscenza oscura. Ma quando noi amiamo, noi usciamo da noi stessi e ci muoviamo verso Dio come è in se stesso, non soltanto come lo conosciamo attraverso la fede, perché lo vogliamo possedere come è. La fede ci dice che Dio è il Bene ineffabile, il Bene supremo. Ma questa nozione che ci dà la fede è poca cosa di fronte alla realtà di Dio. L'amore, invece, illuminato dalla fede (la sola fede naturale), si muove verso Dio e vuol raggiungere Dio come egli è in se stesso.

LEZIONE QUINTA

Abbiamo parlato della Scrittura come oggetto della nostra *lectio*, ma la Scrittura dev'essere letta nella Chiesa e con la Chiesa. 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 *Vita cristiana*. È un manuale sulla vita cristiana, distinto in sette libri con diversi capitoli, dove la dottrina spirituale di 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 Agostino e intorno ad essi ha raccolto i diversi argomenti della vita spirituale per costruire una scala che permetta di salire fino a Dio. Al libro II° c'è un capitolo breve ma prezioso: *Docilità alla Chiesa*; poi ce n'è un altro: *La Sacra Scrittura*. Sarà molto utile che li leggate.

Intanto non c'è bisogno che vi dica che Agostino ha molto parlato dell'amore alla Chiesa e del servizio che dobbiamo rendere alla Chiesa. Nell'ultima sintesi che ho trattato della dottrina di Agostino ho cercato di sottolineare il suo aspetto ecclesiologico. La dottrina spirituale di Agostino si può chiamare - oltre che trinitaria, oltre che cristocentrica - ecclesiologica. La ragione di fondo è che Agostino ha posto nell'amore alla 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*. Questa espressione è come una travatura: regge cioè come una travatura maestra l'edificio della vita spirituale del S. P. Agostino. Un altro passo è nell'esposizione al salmo 88 (discorso 2°, 14), tenuto probabilmente a Cartagine dove 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 *trattato 6 in S. Giovanni* dove 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 dirvi qui è che non basta 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: *Ascolto della Chiesa*. L'ascolto della Chiesa è un elemento fondamentale e in esso c'è qualcosa di autobiografico. Nella lotta contro i manichei 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*. 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*. 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. Agostino 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 Agostino, è il discorso 132, dove si 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: la prima parte lo

è nella sostanza, la seconda letteralmente. 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. 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*. E 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 e studiare la Scrittura, ma dobbiamo studiarla, leggerla nella Chiesa e con la Chiesa, ascoltando la Chiesa.

Prima di concludere, vorrei chiarire quello che ho annunciato all'inizio. In questa insistenza di Agostino circa l'ascolto della Chiesa c'è un elemento autobiografico, un episodio fondamentale nella sua conversione. Al momento in cui Agostino si destò alla vita spirituale, alla vita filosofica, leggendo l'*Ortensio* di Cicerone a 19 anni, chiuse Cicerone che lo aveva entusiasmato ma non convinto del tutto e aprì la *Scrittura*; apertala, restò offeso dal mistero e dallo stile della Scrittura, e la chiuse. 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 trovato la strada. Aprì allora la Scrittura e lesse soprattutto S. Paolo dove scoprì Cristo come Redentore: è il secondo momento. Arriviamo al momento ultimo della sua conversione, non più alla fede ma alla vita religiosa. Il libro 8° delle *Confessioni* è la narrazione 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 per consacrarsi totalmente a Dio, si chiude con la lettura della S. Scrittura. Prima il *tolle, lege*, poi S. Paolo, dove trova quel famosissimo testamento. Come vedete, nell'arco della vita di 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 Agostino abbandonò la Chiesa cattolica, non pensò affatto di abbandonare Cristo. Era la tesi manichea: per essere cristiani bisognava abbandonare la Chiesa cattolica, perché essa non è un mezzo che porta a Cristo ma un impedimento. Dunque: Cristo sì, la Chiesa cattolica no! Agostino 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 che tra Cristo e la Chiesa non c'è una dicotomia ma un binomio inseparabile; comprese 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 ciò aveva ritrovato la fede (cf. 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 Agostino sostiene. Dunque *lectio* della Scrittura, *lectio* con la Chiesa e *lectio* nella Chiesa.

Adesso dovremmo passare alla *lectio* dei S. Padri, ma questo è un tema molto facile, soprattutto per noi che abbiamo in Agostino un tesoro immenso di dottrina. Evidentemente non è solo lui che dobbiamo leggere. I Padri non si riducono al solo Agostino: sono molti e tutti molto grandi, e Agostino sa di non essere l'unico. 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. Su questa linea dobbiamo muoverci per coltivare la *lectio divina*.

LEZIONE SESTA

IL LAVORO DELLE MONACHE

La laboriosità (1)

L'opera di Agostino *Il lavoro dei monaci* è importantissima. Innanzitutto lo è nella storia del monachismo occidentale maschile o femminile. Perché quest'opera contiene *la teologia del lavoro*, 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 monachismo occidentale. Per quanto mi risulta, questa frase *ora et labora* non si trova nella Regola benedettina, anche se la sintetizza molto bene. *Ora et labora* è la tesi fondamentale dell'opera *De opere monachorum*, anche se la frase testuale non c'è neppure in Agostino. La frase non c'è, ma tutta l'impostazione del monachesimo agostiniano in Africa è *ora et labora*: prega e lavora. Inoltre Agostino, oltre ad aver impostato il monachismo 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 Agostino. È stata scritta in un momento assai delicato, cioè quando il monachismo 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 monachismo occidentale.

Occasione di questa opera: una opinione, strana ma non troppo, dei monaci di Cartagine. Vediamo cosa ne dice Agostino nelle *Ritrattazioni*. Alla fine della vita Agostino ha riletto le sue opere e ha indicato di ognuna quello che c'era da correggere secondo lui, perché non venissero interpretate male, e praticamente ha dato la chiave per capire l'opera che aveva scritto. Doveva scrivere quattro libri ma ne scrisse due. Nel libro 2° delle *Ritrattazioni* al cap.21° 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 monachismo africano è stato introdotto in Africa, diffuso, organizzato, difeso da Agostino; si deve dunque pensare che questi monasteri di Cartagine fossero sorti nella grande metropoli

a somiglianza di quelli che erano ad Ippona), *alcuni vivevano con il lavoro delle proprie mani, operando, obbedendo all’Apostolo, il quale comanda di procurarsi da mangiare con il proprio lavoro (2Tess.): “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 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”. Questa discussione dai limiti dei monasteri era uscita nell’ambito ecclesiale; e fra i pii fedeli, i più impegnati spiritualmente, erano sorte delle tumultuose discussioni che turbavano la Chiesa (praticamente nella chiesa di Cartagine c’erano due schiere, una favorevole al lavoro dei monaci e una contraria). Da aggiungersi che alcuni di quelli che difendevano la tesi che i religiosi non dovevano lavorare manualmente, si lasciavano crescere la chioma, erano monaci criniti, capelloni che dir si voglia. Le contese avevano perturbato la vita della Chiesa. Per questo il vecchio Aurelio, Vescovo della città di Cartagine, mi chiese di scrivere qualcosa su questo argomento e obbedii. Questo libro incomincia obbedendo al tuo comando, 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 della Scrittura e quindi estremamente delicata. Ma c’era Agostino, così lungimirante, che 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? 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, cioè, 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, cioè *i nostri fratelli affaticati dai mali, dai calori del secolo si rifugiano da noi 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 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 monachismo, se a un certo momento si è mosso sulla linea difesa da 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 es. i Trappisti. Interessanti questi rilievi, perché ci fanno vedere come la situazione si è mossa sulla linea di Agostino, ma si è mossa anche, come vedremo subito, sulla linea delle eccezioni indicate da 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? (Ivi 25,37)

Vi ho dato questo breve panorama della tesi contro la quale Agostino si rivolge, perché vediate più facilmente qual è la posizione agostiniana. La risposta a questa ultima difficoltà è veramente stupenda. Essa si divide così.

– Una *Introduzione* che illustra e pone lo stato della questione, cioè l'esposizione che abbiamo fatto fino ad ora della tesi contraria del lavoro manuale dei monaci (1–3).

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

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

– b) La seconda parte dell’opera risponde alle obiezioni dei sostenitori della tesi contraria e dimostra che 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 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 Agostino. Quando dunque 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’apostolat, o cioè il lavoro apostolico (Ivi 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: di questi quanti potevano dedicarsi allo studio? E se questi non potevano dedicarsi allo studio e sempre non potevano 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 monachismo e la sua rovina. Agostino lo ha intravisto ed è intervenuto fortunatamente indicando la strada da seguire. Una piccola deviazione sarebbe stata

fatale per tutto il monachismo occidentale, il monachismo 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.

Alla fine dell'opera c'è come un'appendice contro *i capelloni* (i "monaci criniti", li chiama Agostino), contro i quali usa l'arma sottile dell'ironia. Non voglio chiudere questa conversazione senza leggere 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 per due aspetti:

– 1. Perché ci dice qual era l'animo di Agostino, che invece di fare il vescovo avrebbe preferito fare la vita del monaco. Questo libro è scritto nel 400. Da quello che sappiamo della sua consacrazione sacerdotale, Agostino non voleva farsi ordinare sacerdote 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 sua vita monastica e mise insieme, con una intuizione geniale, la vita sacerdotale e la vita monastica: intuizione riscoperta soprattutto nel medio evo, quando gli Ordini mendicanti hanno accettato il sacerdozio e l'apostolato sacerdotale.

-2. Troviamo qui l'ordinamento previsto in un monastero. Nei monasteri ben ordinati certi monaci sono dediti alla lettura, alla preghiera, allo studio delle cose sacre, della S. Scrittura. Qui avete quel ridimensionamento di cui parlavo all'inizio: 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 ed equilibrata.

LEZIONE SETTIMA

Laboriosità (2)

Vorrei cominciare leggendovi il testo (*De opere monachorum* 28, 36) a cui alludevo la volta precedente, un testo molto prezioso anche per la fine ironia che Agostino usa allo scopo di smascherare i monaci ipocriti. Terminata l'esposizione della sua tesi, Agostino chiede il permesso al destinatario della sua opera, Aurelio, di potersi rivolgere direttamente ai monaci e dice: *O servi di Dio, militi di Cristo, fino a questo punto vi dissimulate e mostrate di non comprendere le insidie del vostro astutissimo nemico che vuol convertire la vostra buona fama, il vostro buon odore di Gesù Cristo in motivo di scandalo per gli altri? Difatti il vostro avversario ha sparso tra voi molti ipocriti sotto l'abito di monaci, in nessun luogo mandati, in nessun luogo fissi, in nessun luogo fermi, in nessun luogo seduti; alcuni vendono le reliquie dei martiri, se pur si tratta di martiri; altri allargano le loro frange e le loro filetterie, altri dicendo di aver saputo che vivono i loro parenti e i loro consanguinei in questa o in quella regione, mentiscono nel dire che vogliono andare a trovarli; tutti chiedono e tutti esigono o il frutto di una povertà lucrosa o il prezzo di una santità simulata; e quando sono scoperte le loro opere cattive o in qualche modo esse vengono fuori, viene bestemmiato il vostro proposito religioso sotto il nome generale dei monaci, e in generale il vostro proposito, così buono, così santo che noi nel nome di Cristo desideriamo che pulluli per tutta l'Africa, che sta pullulando per tutta la terra.* È una pagina stupenda che rivela il cuore di Agostino, il suo amore per la vita religiosa, ma rivela anche qual era la situazione concreta.

Questo libro dunque non è una esercitazione accademica; è un intervento in una situazione che il monachismo stava vivendo, un momento delicatissimo che minacciava di farlo deviare completamente. La professione monastica diventava occasione di oziosità, di vizi, di vagabondaggio e quindi un'occasione di biasimo e di scandalo per tutta la Chiesa, in particolare 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 cercare il modo di passare per una via angusta e difficile per raggiungere il regno di Dio. 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 accento così forte 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).

Egli ribadisce la preferenza per l'ordinata vita monastica affermando che ben volentieri avrebbe egli lavorato con le sue stesse mani. Leggete i capitoli 10- 13 e vedrete chiaro tutto quello che era il problema di Paolo secondo Agostino. S. Paolo si è gloriato di essersi sempre procurato da vivere con le sue mani; sapete che 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.* S. Paolo ricorda le parole di Cristo che ha detto chiaramente come l'operaio sia degno della sua mercede. E Agostino spiega citando il Vangelo e insiste su due particolari.

1) Il Vangelo ci dice che il collegio apostolico aveva una cassa comune dove si mettevano le oblazioni dei fedeli. Quindi Nostro Signore ha istituito un collegio, un collegio pellegrinante perché si spostava di regione in regione, di paese in paese. E 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 e 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 delle 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 del suo lavoro; non vuole con sé donne ma va predicando solo. Dunque – spiega Agostino - qui si tratta dell'Apostolo che parla del lavoro manuale, che si mantiene col proprio lavoro, rinunciando a un diritto che aveva come Apostolo, diritto di cui gli altri si servivano. Perché lo faceva? 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, ma un dovere e non devo vivere del Vangelo. Esempio sublime!

Resta ancora la difficoltà del passo del Vangelo che dice: *non siate solleciti del domani*. Come lo intendiamo? Qui Agostino prima dà una risposta negativa, dando sfoggio della sua ironia, e poi dà una risposta positiva che serve a dare la vera spiegazione del passo del Vangelo (cap.23–27–28).

La risposta negativa. Se dovesse valere l'interpretazione letterale che voi date di questo passo del Vangelo, dovete fare come gli uccelli, non perdere tempo a cuocere nulla e mangiare tutto crudo; non dovete preoccuparvi di raccogliere i frutti dei campi, ma andare a pigliarvi nei campi; non dovete preoccuparvi di mettere nei magazzini i frutti dei campi, perché questo gli uccelli non lo fanno. Prendere alla lettera questo esempio si cade nel ridicolo. È evidente che non è possibile interpretarlo così e la spiegazione è un'altra. Qual è? Fare ciò che si può e rimettersi alla Provvidenza divina per ciò che non 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 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 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'Apostolo, abbiamo bisogno di ricorrere alla bontà degli altri per poter sussistere. A questo punto Agostino fa le tre eccezioni: l'infermità corporale, le occupazioni ecclesiastiche e lo studio.

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

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

Noi dobbiamo prendere la parola "rilettura" nel primo senso per poi vedere fino a che punto ci possa aiutare nel secondo senso, cioè fino a che punto il *De opere monachorum* ci può servire a sciogliere i problemi che oggi noi ci poniamo. Così facendo 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;
- 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.

1. – lavoro come obbedienza del Vangelo;
 2. – lavoro come segno di povertà e come espressione della conversione quotidiana dall'amore privato all'amore sociale;
 3. – lavoro come segno di umiltà;
 4. – lavoro come fuga dall'ozio e dai vizi che all'ozio sono legati;
 5. – lavoro come onesto mezzo di sostentamento (attenti all'aggettivo);
 6. – lavoro come esempio di laboriosità e quindi di edificazione della Chiesa di Dio;
 7. – eccezioni al lavoro manuale, ma non al lavoro.
- Come vedete, è un programma molto articolato.

– Il primo articolo 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, all'inizio della Scrittura, dopo il peccato: *Mangerai il tuo pane...* 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: lo era specialmente sul piano sociale dell'antichità. Vi suggerisco pertanto di leggere il cap. 25,32–33; si tratta forse dei due numeri più preziosi di tutto il trattato perché Agostino a questo punto scioglie 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 questo 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 a fare il fabbro, il calzolaio a fare il calzolaio, il muratore a fare il muratore e così via, qual è il vantaggio, cosa costoro hanno guadagnato entrando in monastero? Ecco una risposta veramente stupenda: *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, 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 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 Agostino, sulla quale credo di aver detto già qualcosa: la teoria del fondamento delle due città, la città di Dio e quella del mondo. Agostino a fondamento delle due città pone due amori, l'amore sociale e l'amore privato. Nel celebre testo (il 16,24) 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* (11,15,20), Agostino 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 generale di Agostino. 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; di conseguenza il lavoro è un atto di povertà ma anche un atto di carità; 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: è inserita nella Chiesa.

– A questo punto il S. P. Agostino fa una distinzione tra ricchi e poveri, cioè tra quelli che entrano in monastero da una condizione di povertà e quelli che entrano nei monasteri 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. A quel tempo l'esempio era molto vivo. I monasteri agostiniani furono prima di tutto monasteri d'intellettuali, poi furono aperti a tutti, quindi ai contadini, agli spaccatori di pietre, a tutta quella moltitudine di gente che aveva ricevuto il cristianesimo, ma che culturalmente era in una condizione molto bassa di analfabetismo. 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 dalla 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*. Proprio questa sintonia con la Regola è una ragione per cui alcuni hanno pensato che essa sia contemporanea al *De opere monachorum*, cioè che il S. P. 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. 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 come elogio grandissimo questo, 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, supponiamo di Presidente del Consiglio, di Prefetto, ecc., con tanto disinteresse da dimenticare i suoi beni privati per pensare solo al bene comune. Agostino porta

l'esempio di Scipione che dagli storici romani era sommamente lodato perché dopo aver reso tutto il possibile a servizio alla Repubblica, quando dovette sposare sua figlia, non aveva i soldi per darle la dote e dovette chiedere l'aiuto allo stato. 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 c'è qualcosa di più in questo numero, che colpisce. Anche quelli che sono entrati nel monastero da un'alta concezione sociale e che hanno distribuito al monastero i loro beni mettendoli in comune e rendendo 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 e la presenza dello spirito, ma anche loro devono dare l'esempio del lavoro e devono guadagnarsi il pane diventato, ripeto, ormai comune.

Evidentemente nel monastero agostiniano non c'è solo il lavoro manuale. Diremo subito che c'è il lavoro dello studio, soprattutto nel monastero agostiniano. 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 sono analfabeti e ne viene qualcuno che ha una buona cultura, gli si permetta di dedicarsi allo studio della Scrittura o lo si orienti all'attività del sacerdozio.

Nella Lettera 61 Agostino dice: *Appena appena un buon monaco fa un buon chierico*. C'è qui però, nel numero che stiamo leggendo e commentando, una eccezione: se 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; ma 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 sua 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*. Agostino parla anche di questo e 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 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, mentre non lavorano con le mani ma lavorano con la lingua.*

– Aggiungo che il lavoro viene sottolineato come un *onesto mezzo di sostentamento*: ho detto “onesto” perché 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, cioè Agostino esclude tutto quello che S. Paolo non faceva di certo, per dire: non è questo che devono fare i monaci 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, cioè, 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 a più ragione ai religiosi. Qui nell'opera di Agostino c'è il germe di questa distinzione: lavorare, sì, ma non tutti i lavori si addicano 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; basti dunque sapere che l'Apostolo faceva un'opera di queste. C'è qui un criterio che ha la sua importanza: lavoro dunque, sì, lavoro manuale pure, ma un lavoro 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. Per comprendere quest'ultima eccezione è necessario avere una certa sensibilità, per non dare cioè alla legge del lavoro un'interpretazione sbagliata. 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; è vero, se vogliamo restare in quest'immagine: servono i cavalli da tiro, perché bisogna pure che qualcuno vada in cucina; però anche lo studio, preso come un impegno serio, rientra nell'ambito del lavoro. Penso pertanto che questa legge su cui tanto insiste 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.

2°) *La legge dell'ora et labora - La legge del lavoro e 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 per la 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? Però da una premessa vera, com'è questa, forse mai si è tirata una conclusione tanto falsa come quella che tirano oggi, quando dicono: se il lavoro è preghiera, non è necessario consumare molte ore nella preghiera, perché lavorando si

prega; questo è un errore molto grave ed è un errore che è stato ripetuto in questi ultimi anni e viene ripetuto spesso, per quanto io sappia, anche adesso. 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. 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, è necessario che ci sia la rettitudine dell'intenzione e quindi il cuore scevro dall'avarizia e 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 che è 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 necessario molta preghiera, sia la preghiera contemplativa, sia la preghiera di petizione. Altro è la preghiera di petizione nella quale chiediamo a Dio le cose di cui abbiamo bisogno e altro è la preghiera contemplativa che è la preghiera di lode, la preghiera di ringraziamento del nostro animo e della nostra volontà con 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.

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 con 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? Innanzitutto 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. Per questo Agostino afferma 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, non possono lavorare manualmente e forse potrebbero venire a mancare del necessario. Vedete dunque l'estremo equilibrio agostiniano. Tenete presente che 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 monasteri di vita contemplativa, dedicati solo al lavoro e alla preghiera; il lavoro apostolico era un'eccezione. Quando è diventato prevalente il lavoro apostolico, sono nati gli ordini mendicanti. 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 quindi occupati in altri impegni.

– L'altra legge che deve presiedere l'armonia, la composizione delle diverse attività di un monastero è *la legge della fiducia in Dio*. Era ovvio che Agostino parlasse di questo argomento, perché la difficoltà che facevano quei bravi monaci di Cartagine era proprio questa: che i religiosi dovevano vivere come gli uccelli dell'aria e i gigli del campo, conseguentemente totalmente abbandonati alla Provvidenza divina senza lavorare. 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, che è una legge dominante. Troverete questo concetto al numero 35,36. Alla fine del n. 36 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, precisamente 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 Agostino insiste in un celebre discorso, il 355, cioè il primo dei due discorsi che Agostino tiene intorno alla vita dei suoi chierici. Ne ho parlato nel mio *La Regola*: a questo proposito vi pregherei di rileggere 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. Ne ho parlato anche in un mio discorso fatto alle Suore di vita attiva attorno alla povertà, forse il più ampio che abbia fatto su questa materia.

Ho cercato di illustrare le diverse dimensioni della povertà: la dimensione cristologica, la dimensione ecclesiale e 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 ai beni del mondo; è un atto di abbandono nelle mani della Provvidenza divina. 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, cioè un Ordine dei minimi. Questa espressione viene dal Vangelo: *Tutto ciò che avrete fatto a questi piccoli minimi l'avete fatto a me.* Cosa significa questo? L'essenza della povertà religiosa sta qui, nell'essere quei poveri, non solo in spirito ma realmente, di cui parla la beatitudine del Vangelo e che significa abbandonare ciò che si ha, non riporre più la propria fiducia in ciò che si ha, 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 all'aspetto spirituale interiore, aspetto quindi di fiducia, 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: sono i due famosi discorsi che Agostino tenne nel 426, pochi anni prima della sua morte e in cui 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. 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 il colmo. Violare la Regola e mentire, una ipocrisia doppia. Per Agostino era troppo. La cosa si riseppe, divenne un po' motivo di scandalo nella cittadina e 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 al popolo l'esito. Lasciò a tutti i frati la libertà di andare a vivere per conto proprio; dovevano quindi fare una scelta: o restare con lui ed essere poveri con lui o andarsene.

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. Alcuni chierici però si impennarono, i Vescovi incominciarono a mormorare e il povero 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 - essere diacono, sacerdote, avere la speranza di diventare Vescovo - attraeva molti anche allora. 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 è Dio.

Agostino non è mai stato tanto grande come in questa circostanza: ha dato la misura del suo amore alla vita religiosa, all'istituto della vita comune e alla Chiesa. Una precisazione: Agostino riteneva i suoi religiosi dei poveri 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. Quando Possidio parla di questo atteggiamento di Agostino di aiutare i poveri con i beni del monastero - beni quindi della Diocesi, anche se la Diocesi d'Ippona era piuttosto povera -, dice: *Si ricordava sempre dei compoveri*; bella espressione, coniata evidentemente da Possidio e tratta dalla sua esperienza. Agostino 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

Chiusa questa parentesi, vediamo l'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 intensamente alla preghiera, cioè la forma anacoretica innestata nella vita cenobitica. Agostino è sempre stato un grande ammiratore della vita anacoretica. Potete vederne una stupenda testimonianza nel *De moribus Ecclesiae catholicae - I costumi della Chiesa cattolica*: un'opera scritta a Roma dal neofita Agostino, battezzato da qualche mese appena, dopo la morte di sua madre. Agostino parla dei monasteri maschili e femminili e ne fa una entusiasta descrizione che vale la pena di rileggere. Parla della fioritura della vita monastica nella Chiesa, nelle sue diverse forme, tra cui quella anacoretica: questa forma c'era già in Oriente e poi si è diffusa anche in Occidente. In questo passo - è interessante leggerlo tutto - 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 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. Egli dice ai monaci: i passerini che vanno cercando da mangiare dove lo trovano, non hanno magazzino e 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? Questi hanno preso dalla dispensa comune un po' di roba e se la sono portata con sé secondo il tempo che hanno stabilito di vivere in piena solitudine e 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 Agostino - ma non posso lodarlo abbastanza". Il che vuol dire che nel pensiero agostiniano, quando si tratta di consacrarsi alla preghiera, Agostino approva e 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 tra le più belle ed efficaci dell'importanza che 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, non solo in sé ma anche per il momento storico che attraversa la spiritualità agostiniana, 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'assenza della vita cristiana è nella carità, ma 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. L'apostolo S. 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, soprattutto da chi è consacrato a Dio. Ma quello che vorrei sottolineare è che questo tema è importante per la vita spirituale di oggi, 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*, sanamento dell'occhio del cuore che non si può compiere se non attraverso l'opera della mortificazione, 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 un punto 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, a mio parere, della via per raggiungere ad essere veramente autentici; 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 oggi del mistero pasquale, e va bene: il tema della Pasqua è un tema essenziale. Ma ho l'impressione che parlando della Pasqua si pensi molto alla domenica di Pasqua, domenica della Risurrezione, e poco del Venerdì santo. Eppure il mistero pasquale comprende e la domenica della Risurrezione e il Venerdì santo. Per cui 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. Si guarda a Cristo glorificatore e glorificato, ma di meno e poco affatto a Cristo Sacerdote e Vittima. In altre parole si dimentica, un po' o totalmente, 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, il quale, 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 dimenticare totalmente questo aspetto del cristianesimo, quello della mortificazione, della conquista, della rinuncia, del Venerdì santo, della grazia, della redenzione senza scivolare 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 punto 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 I° parte tratteremo la dottrina generale della mortificazione; nella II° parte la dottrina particolare della mortificazione monastica.

La prima parte ha la suddivisione in due parti:

a) l'esperienza di 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 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? Agostino ha portato innanzi tutto un'aria nuova nella disciplina penitenziale monastica mitigandone le asprezze - e questa è la sua discrezione - e invertendone il cammino di rotta - e questa è quella che ho chiamato inversione agostiniana.

La disciplina penitenziale monastica al tempo di 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 Agostino, in Africa. È molto interessante vedere il concetto che avevano questi monaci della penitenza, un concetto da far piuttosto paura. Agostino stesso ne parla in un brano che voi dovrete leggere nel *De moribus Ecclesiae catholicae* (33,70). 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 monachismo, 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: una descrizione della carità veramente stupenda. Parlando della vita di questi monasteri si mostra entusiasta del concetto della carità: alla carità è ordinato il vitto, alla carità il discorso, alla carità il modo di vestire, alla carità il volto; tutto è dettato dalle 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 espunto 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. Nella lett.36, 8, Agostino dice che alcuni digiunavano per tutta la vita. 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 abbiate un'idea di come era il regime penitenziale del tempo. Tenete 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.* Questo valeva per tutti, anche per gli infermi. 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 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 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 che il vino lo aveva sempre sul tavolo, anche se i bicchieri erano numerati:

ognuno poteva berne tanti e non più; anzi, se commetteva qualche mancanza, il castigo ordinario era quello di privarlo di un bicchiere di vino. Agostino dunque ha portato, come vedete, 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 deve essere sembrata così ardita che Possidio, raccontando questo episodio, sentì il bisogno di difendere Agostino, cioè chiarire perché mai Agostino abbia avuto il coraggio di introdurre il vino nel refettorio dei monaci.

Agostino ha portato dunque un elemento nuovo, quello di una straordinaria mitigazione; ma questa rivoluzione è nata in nome della discrezione, di cui il segno più bello 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. Agostino non ha tolto la mortificazione, ma l'ha mitigata per accentuare un altro aspetto, quello dell'esercizio della carità. Per questo vi ho letto il brano 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 questo cambiamento di rotta. Ma questo non vuol dire aver dimenticato l'esigenza assoluta di partecipare alla mortificazione e alla vita di Cristo crocifisso. Forse talvolta abbiamo il torto di accentuare ciò che ha accentuato Agostino, dimenticando l'altro aspetto che Agostino ha messo in luce:

- 1) *assiduità al lavoro*: è difficile capire come abbia retto a un lavoro così assiduo e snervante;
- 2) *impegno severo di purificazione*;
- 3) *esercizio dei digiuni e della astinenze*.

Illustrando questi punti penso che si possa avere una visione sufficientemente chiara dell'esempio che Agostino ci ha lasciato. 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 Agostino l'elemento primo dell'esercizio della penitenza e della mortificazione sia stato quello di sopportare se stesso e le infermità che il Signore gli ha mandato. Agostino ne ha avute molte, straordinarie e ordinarie: un'idea a p. 37 del libretto sulla *Regola*, dove ho cercato di dare ai lettori un'idea della costituzione fisica di Agostino e quindi delle sue malattie, da quell'attacco di febbre che da fanciullo stava per portarlo all'altro mondo, quando chiese il Battesimo (la madre si era 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 di che genere. 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. A Cassiciaco ebbe un grande dolore di denti; a Ippona, a 56 anni, una malattia che 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 parlare.

La salute fisica non gli permetteva di fare viaggi marini per cui, rientrato una volta in Africa, non ne è più uscito; 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 2100–2000 km. 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 Agostino ma nella vita dell'Ordine, perché corriamo il rischio di commettere un errore sul quale devo aver richiamato la nostra comune attenzione: quello cioè di trattare gli argomenti che ci interessano di Agostino, questo *mare magnum*, e dimenticare che noi abbiamo sette secoli di storia sulle spalle, almeno di storia organizzata dal medio evo in poi.

Quando si deve trattare una questione, soprattutto se si vuole approfondire un aspetto e quindi confermare o ritrovare una caratteristica dell'Ordine, non ci si può riferire solo a Agostino; bisogna studiare, a mio parere, anche l'Ordine. Se la cosa vi interessa, bisognerebbe studiare un po' 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 le vostre, arrivate assai tardi. Prima delle Costituzioni del 2° Ordine se ne parlava in un capitolo delle prime Costituzioni, poi è nata l'esigenza di fare delle Costituzioni a parte.

Bisognerebbe inoltre vedere 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 - 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, secondo l'esempio dato da Agostino nella vita e nella dottrina.

A proposito di Agostino si potrebbe trattare questi punti:

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

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

3°) *frugalità nel sonno*: non si sa come, ma certamente è un uomo che ha dormito molto poco.

Sapete inoltre che Agostino era molto freddoloso e aveva qualche altro malanno che lo costringeva spesso a letto. Bella la lettera 38: *Quanto allo spirito sto bene, come piace a Dio che si degna di darmene le forze, ma non quanto al corpo poiché sto a letto: non posso infatti né camminare, né stare in piedi o seduto per il dolore e l'enfiamento delle ragadi o emorroidi. Ma, pure in queste condizioni, cos'altro dovrei dirti se non che sto bene, dal momento che così piace al Signore? Se infatti non ci conformiamo alla volontà di Dio, dobbiamo dare la colpa a noi stessi piuttosto che ritenere Dio ingiusto in quel che fa o permette... Raccomando perciò alle tue fervorose preghiere i miei giorni e le mie notti; domanda per me la grazia di non commettere intemperanze durante il giorno e di trascorrere le notti con animo rassegnato.* Si vede proprio che durante la notte non poteva dormire e la sofferenza di quel malanno lo tormentava di più.

Aveva una voce flebile che si sentiva appena e questo lo sappiamo da lui stesso; una volta ripeté il discorso che aveva fatto il giorno prima perché nessuno lo aveva capito: *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 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 lavoro quotidiano. Ritengo che questa sia la più genuina delle mortificazioni.

Frugalità nel vitto

Nel *Contra academicos*, la prima opera di Agostino scritta a Cassiciaco dopo la conversione e prima del Battesimo, ci fa sapere che

mangiava quando era strettamente necessario per estinguere la fame (2,6,14). In 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. Possidio parlando della vita di Agostino nel monastero dei chierici parla proprio della frugalità nel vitto: *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* (22, 2). Poi spiega perché Agostino usava il vino, ossia per una ragione polemica contro i Manichei, i quali 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 Agostino vescovo ai tempi in cui viveva: questo è un modo veramente monacale di portarsi.

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 degli assenti mormora, non è degno sedere a 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, intimi amici suoi - 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 egli si sarebbe alzato nel mezzo del pasto per ritirarsi nella sua camera. *Di questo fatto fui testimone io come pure altri che erano a tavola con noi*, dice Possidio.

Quindi frugalità nel vitto. Possidio lo dice chiaro, ma a dircelo più chiaro ancora è lo stesso Agostino. Leggo il passo perché è interessante. Sapete che nel libro X° delle *Confessioni* 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. Egli passa in rassegna tutte le tentazioni del mondo esteriore attraverso i sensi, del mondo

interiore attraverso la curiosità e soprattutto le tentazioni dell'orgoglio. Sono tentazioni vive sulle quali incontriamo il disordine interiore, come la concupiscenza degli occhi, ecc.

Parlando dei sensi esterni 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 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 e proprio in quel passaggio, "in quel momento mi attende la tentazione e mi lascio travolgere da essa", dice 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 contrarietà con cui si prende una medicina amara. Interpretata così, la frase potrebbe 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 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 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

Agostino dormiva poco e di queste abbiamo un indizio chiaro nel *De Ordine* (1,3,6), dove Agostino 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 famosa lettera, la 224, che vi pregherei di leggere, perché è molto interessante. In essa Agostino ci dice che cosa stesse facendo tra i 34 e i 36 anni. Un diacono di Cartagine gli aveva chiesto di scrivere un'opera sulle eresie e Agostino gli rispose: *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

Agostino fu un lavoratore formidabile; come abbia potuto lavorare tanto è difficile capirlo. Uno degli elementi 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, lunghi e disagiati, è questo: un uomo che non sapeva che cosa fosse perdere tempo, un uomo che ha preso il lavoro come un esercizio di mortificazione e di penitenza, oltre che disponibilità alla Chiesa e amore a Cristo nella maniera più totale.

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

LEZIONE DODICESIMA

= *MORTIFICAZIONE E PENITENZA* = (3)

C'è un altro aspetto in Agostino che ci mostra la sua esperienza in questo campo. La chiamerei così: *impegno di purificazione*. Lo sappiamo da due libri scritti, uno subito dopo la sua conversione, prima del Battesimo, e l'altro nei primi anni del servizio di vescovo: i *Soliloqui* e le *Confessioni*.

Agostino scrisse i *Soliloqui* a Cassiciaco mentre si preparava al Battesimo, poco lontano da Milano, probabilmente nella Brianza. Le discussioni con gli amici sono passate nei primi tre Dialoghi: *Contro gli Accademici*, 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 in I, 6, 12, 12, dove dice che 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 è *che abbia occhi sani*: si tratta degli occhi interiori dello spirito. Perché gli occhi siano sani, occorre che siano liberi da ogni macchia di amore, dall'amore disordinato verso le cose sensibili. Agostino si esamina sull'amore che egli porta alle ricchezze, alla gloria e alla formazione di 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 conoscere qualcosa dell'altezza e della bellezza di Dio.

Di questo stesso argomento ha parlato più ampiamente nelle *Confessioni* (libro 10, 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* (1Gv. 2,16). Troviamo qui tre aspetti: la sensibilità, l'intelligenza, 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 orgoglio della volontà.

Che cosa bisogna fare? Riordinare tutta la nostra sensibilità perché rientri nell'ordine - riportare quindi l'ordine nel disordine delle passioni sensibili che comprendono 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 un forte esame di coscienza.

1. Innanzitutto passa in rassegna i peccati che si possono commettere attraverso i 5 sensi e qui troviamo un testo prezioso sulla musica (*Conf.* 10,33–50): è il testo in cui Agostino parla delle attrattive dell'udito. Agostino era un'anima innamorata della musica ed era trasportata dall'armonia; 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 Agostino. La Chiesa aveva dovuto adottare questa estrema severità per il legame che c'era tra canto profano e tutte le volgarità che cantavano i pagani. Ambrogio a Milano aveva introdotto il canto per una particolare circostanza: l'imperatrice voleva dare agli ariani la basilica Ponziana e Ambrogio non ne volle sapere: il popolo si raccolse attorno al suo Vescovo e non uscì più di lì, giorno e notte. Ambrogio allora, per sostenere il popolo, scrisse degli inni, alcuni

dei quali forse li recitiamo ancora nel nostro breviario, e li musicò facendoli cantare al popolo. Agostino si commosse profondamente sentendo cantare il popolo. 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, confessai 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).*

Un particolare interessante della psicologia agostiniana: non soltanto amore per il canto, ma una straordinaria sensibilità per le cose belle; inoltre una misura del suo sforzo di purificazione e della severità con cui giudicava se stesso. Se volete un altro esempio di questa severità, ecco un testo dove parla della curiosità, 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. Ed ecco il brano.

Eppure chi può enumerare le moltissime miserie visibili 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 questa è la mia intenzione all'inizio. Altro è l'alzarsi prontamente, altro il non cadere. La mia vita è piena di episodi del genere, sicché l'unica speranza è la tua grandissima misericordia. (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 Agostino. Più chiaro ancora è il brano 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*. Nello stesso punto c'è la celebre preghiera agostiniana: *Da quod iubes et iube quod vis - Concedimi di fare ciò che comandi e comanda ciò che vuoi*.

Ci troviamo di fronte a uno sforzo di purificazione severissimo, proprio di un'anima 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 corrobora la buona volontà che ha suscitato. La dottrina della purificazione è 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. Per Agostino si tratta di portare alle ultime conseguenze la beatitudine dei puri di cuore. La purezza del cuore ha per premio la visione di Dio: contemplazione iniziale qui in terra, contemplazione perfetta nel cielo. Ma a condizione che il cuore sia puro. La purezza del cuore non è solo la virtù della castità, ma anche purezza del cuore, rettitudine interiore, liberazione dell'animo da ogni attaccamento disordinato alle cose terrene.

In questa dottrina della purificazione c'è anche il *sentimento della fragilità umana*, che i filosofi sentivano meno, e il *ricorso fiducioso alla preghiera*, che è un atteggiamento esclusivamente cristiano. Agostino dunque ha trovato questa dottrina corrispondente al Vangelo: l'ha presa, l'ha trasformata completamente ed è diventata un principio di elevazione interiore, un commento alle parole del Vangelo: *Chi vuol venire dietro di me prenda la sua croce e mi segue*. Si leggano i suoi discorsi quaresimali, i 7 o 8 che ci restano. Il tono è completamente diverso: qui non si parla più di purificazione, perché altri sono i motivi che dominano. Nel primo discorso quaresimale, il 205, il tema centrale è *la croce di Cristo*. I testi che vengono spiegati sono due, che 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). I due testi ci parlano del posto che deve avere la croce del cristiano: il cristiano che, a somiglianza di Cristo, deve crocifiggere la propria carne e gloriarsi solo della croce di Cristo. Cristo crocifisso per il mondo e noi crocifissi con Cristo; quindi il mondo è crocifisso per noi e per il resto del mondo: *Il cristiano dovrebbe pendere di continuo da questa croce per l'intero arco di questa vita terrena, che si passa in mezzo a tentazioni. Non è in questa vita il tempo di svellere i chiodi... questa croce non riguarda soltanto quaranta giorni, ma riguarda tutta*

la vita terrena ... Il valore della Quaresima è quello di significare la nostra vita come crocifissione: Cristiano, vivi sempre così in questa vita; se non vuoi impantanarti nel terreno limaccioso, non scendere da questa croce. (205, 1)

Il discorso 202 (quaresimale 2): il tema è l'umiltà. La Quaresima significa ed esprime la vita di umiltà che è propria del cristiano in questo mondo.

Il discorso 210 (quaresimale 6) ha questo tema: la Quaresima si celebra prima della Pasqua perché vuol essere una partecipazione alla passione di Cristo.

Nel discorso 211 (quaresimale 7): il tema di tutto il discorso 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 quadro in cui cade questo discorso è quello della croce di Cristo, della passione di Cristo, 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. Nel discorso 210, 12 riprendo un testo molto significativo: *Riceva il Cristo che ha fame quanto risparmia il cristiano che digiuna. La mortificazione volontaria diventi il sostentamento del bisognoso.*

Abituati a leggere le *Confessioni*, abituati a leggere i *Dialoghi*, noi vediamo Agostino soltanto come filosofo platonico, cristianizzato; se invece giriamo pagina e vediamo come parla al suo popolo, ci incontriamo in 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 un libro: *La teologia della croce*, a ricordarci appunto che questa è la teologia di S. Paolo. Credo che ritrovare questo timbro autentico già in Agostino sia un motivo di soddisfazione per tutti.

LEZIONE TREDICESIMA

= SPES FUTURI SAECULI =

La speranza è la virtù del pellegrino, 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 Agostino fu un intrepido difensore della fede, quasi tutti sanno che fu il grande Dottore della carità, pochi ricordano o sanno che fu il cantore della speranza cristiana. Perché? Quando 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 della virtù della speranza? Penso che dipenda forse dalla nostra spiritualità, che sembra aver dimenticato l'inseparabile unione tra la speranza e la carità; siamo saltati alla virtù della carità senza fermarci abbastanza alla virtù della speranza: non si è visto più con chiarezza il legame tra la carità e la speranza e quindi si è parlato di fede e di carità quasi che le virtù teologali fossero due. C'è forse un'altra ragione. Da molto tempo, distinguendo tra amore di desiderio e amore di benevolenza, si è attribuita la speranza all'amore di desiderio e la carità, come è giusto, all'amore di benevolenza, tirandone questa conseguenza: che la speranza è un amore interessato e quindi è inferiore alla carità e, generosi come siamo o pensiamo di essere, abbiamo saltato la virtù della speranza. Agostino ha parlato molto di questo argomento, perché il tema è congeniale alla sua filosofia, alla sua teologia, alla sua dottrina spirituale.

1°) 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. 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. Quando volessimo farci un'idea più benigna del tempo, dovremo dire che il tempo ci dà

la vita goccia per goccia e non ci dà la seconda se non ci ha 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 (1-1,12): 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 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°) 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 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. Quindi chi è immerso nella mortalità non può essere beato. La mortalità stessa è una fonte di miseria. Se questa non è una vita ma piuttosto una *morte vitale*, quale sarà la vita di questa vita? *La speranza*. (In Ps 103-4,17): *la vita della vita mortale è la speranza della vita immortale*. Penso sia difficile dire una verità molto profonda in una forma più efficace di questa.

3°) 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 contesta 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°) Agostino, basandosi sul passo di Paolo ai Rom. 8,24–25, vede la nostra salvezza più come attesa che come realtà: *Ciò che si spera, se visto, non è più speranza; infatti, ciò che uno già vede, come potrebbe ancora sperarlo? Ma se speriamo quello che non vediamo, lo attendiamo con perseveranza.* Vi prego di rileggere questo passo perché ricorre molto spesso nelle opere agostiniane.

Per 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 c'è da fare una distinzione (che purtroppo non è stata fatta dai protestanti, che hanno sconvolto il concetto della giustificazione) tra giustificazione iniziale, per cui c'è un inizio di salvezza, e la salvezza piena. Nella Scrittura abbiamo i due concetti: il Signore ci ha salvati con il lavacro della rigenerazione; Paolo in un altro luogo dice: *siamo stati salvati nella speranza.* Nella nostra salvezza c'è un inizio già reale nella vita presente, ma c'è uno sviluppo che dovrà realizzarsi nel futuro.

Chi ha della giustificazione cristiana e quindi 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, qualunque momento della nostra vita ha insito 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 portava Agostino a sottolineare proprio la virtù della speranza e in un modo quasi da far dimenticare le sue predilezioni per l'altra virtù che è la virtù della carità.

5°) Agostino è indotto ad insistere sul tema della speranza anche per un'altra ragione e riguarda la Chiesa. Il concetto fondamentale che Agostino ha tenuto sempre presente è quello del terreno pellegrinaggio della Chiesa: Chiesa pellegrina, in tensione continua verso l'escatologia, verso i termini eterni. In un passo della *Città di Dio* (18, 51. 2) 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 sapere a memoria. È un'espressione che riassume un po' il pensiero nel quale si muove tutta la ecclesiologia agostiniana. Ci sono tre opere agostiniane che hanno la stessa prospettiva: *Il de vera religione*, *Catechismo per i principianti* e appunto la *Città di Dio*. Ora, se questa tensione escatologica è l'anima del movimento della Chiesa, è anche l'anima della pietà cristiana, che è appunto la virtù della speranza.

6°) C'è un'altra ragione ed è la coscienza acuta del peccato. Agostino ha una coscienza acutissima del peccato. 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* Agostino dice così: *L'unica mia speranza è la tua infinita misericordia*. Da dove nasce questa speranza? Dalla coscienza del proprio peccato.

7°) C'è una ragione ancora: è quella dell'incertezza della nostra salvezza eterna, una incertezza che Agostino tiene presente perfino nella dottrina della predestinazione. Quella che sembrerebbe una terribile dottrina è, per Agostino, una fonte di speranza. Perché? 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* - e 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 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? la virtù della speranza: *In te Domine non confundar in aeternum*.

8°) Infine all'8° ragione. Agostino ha centrato la sua spiritualità sul paradigma delle beatitudini: la scala della vita spirituale 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? La speranza è strettamente connessa alla sua filosofia, alla sua teologia, alla sua dottrina spirituale. Tutto il paradigma quindi del suo pensiero ha per fondamento la speranza. Quando parla del primo annuncio della dottrina cristiana da farsi ai catechizzandi, 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 annunciare loro il Vangelo.

Ho detto tutto questo perché nessuno pensasse che il parlare della virtù della speranza significa 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 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*. Terza 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 come 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.

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

LEZIONE QUATTORDCESIMA

= *SPES FUTURI SAECULI* = (2°)

Relazioni tra la fede, la speranza e la carità. Agostino ne parla in quel manuale di teologia che voi forse conoscete, almeno per il nome: *Il manuale sulla fede, speranza e 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. 2, 8 egli si chiede quale sia la differenza tra la fede e la speranza e stabilisce tre punti.

1°) La fede ha per oggetto le cose buone e cattive, perché si credono sia le cose buone - le promesse divine, la resurrezione futura -, sia le cose cattive, come 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, che Cristo è presente nella Chiesa, che Cristo verrà a giudicare i vivi e i morti.

3°) La fede ha per oggetto le cose che ci riguardano 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. Dice Agostino: *La speranza non può essere senza l'amore*. Dice l'apostolo Giacomo: *I demoni credono e tremano*, cioè non sperano né amano; anzi, quello che noi speriamo e amiamo, essi lo temono come una cosa avvenire. Perciò 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. Dunque non c'è amore senza speranza, non c'è speranza senza amore. Perché?

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

Perché la speranza non può essere senza amore? Perché sperare vuol dire desiderare e il desiderio è amore. Ricordate la identificazione che fa Agostino tra il desiderio e la preghiera: parlando della preghiera io sottolineai quella che per me è una intuizione geniale di Agostino: avendo identificato la preghiera con il desiderio, scioglie un'infinità di problemi: – *La tua preghiera è il tuo desiderio, un desiderio continuo è una preghiera continua. Quando taci? Quando cessi di desiderare. – Qual è il silenzio del cuore? è il freddo della carità; quando nel cuore manca la carità c'è il gelo, questo è il silenzio. – Qual è il grido del cuore? il fervore della carità.* Da questo principio per cui il desiderio è identificato con la preghiera, un ardente desiderio con un'ardente preghiera, un continuo desiderio con una continua preghiera, da questa identità nascono un'infinità di conclusioni e di soluzioni per i molti problemi intorno alla preghiera. Ho parlato a lungo dell'interiorità della preghiera: la interiorità della preghiera è precisamente l'identificazione tra il desiderio e la preghiera.

Che cosa possiamo chiedere a Dio nella preghiera? La risposta di Agostino è chiara: tutto ciò che possiamo onestamente desiderare. 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 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 e quindi di desideri: la preghiera deve rispettare questa gerarchia di desideri. Da dove nasce tutto questo? Dall'identificazione fatta tra preghiera e desiderio e tra desiderio e preghiera. E non può esserci la speranza senza l'amore,

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

Ma 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 di chi ama per il bene che vuole alla persona amata, cioè voler bene; amore di concupiscenza è amore di desiderio, per cui si desidera ardentemente una cosa.

Posta questa distinzione, che appartiene alla filosofia, i teologi, i maestri di spirito si sono imbattuti in un problema: in qual posto mettiamo la speranza e in qual posto la carità? E hanno fatto una distinzione: 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, quasi ripiegando su se stessa.

Cosa dire di questa distinzione? L'unica cosa che posso dirvi ora è che non è agostiniana e direi 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, si dice, 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? 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 dell'amore puro - è proprio Agostino. Amare Dio gratuitamente, quindi senza nessun interesse, che cosa significa per 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, cioè *non cercare da Dio 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 Agostino vuole esprimere l'altezza dell'amore, cioè l'amore puro, e indicare ai propri fedeli la via per riconoscere se questo amore 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 d'Ippona 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 Agostino vede la speranza non dentro l'amore interessato ma dentro l'amore più autentico, più puro: l'amore disinteressato. Questa distinzione finisce però per intiepidire nel nostro cuore l'amore autentico, perché, scindendo la speranza e l'amore, si finisce per non aver più neppure l'amore. Quaggiù, 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, significa che 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. Agostino si esprime in questa maniera: *Noi abbiamo il cuore in alto nella speranza dell'amore.*

C'è un'espressione di 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. E allora io vorrei 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.

Conclusione: nello stato presente, all'interno di una Chiesa pellegrinante, 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 nostro pellegrinaggio: resterà l'amore e cesserà la speranza. Ma perché? Perché è cambiata la condizione di chi ama. Chi ama, non ama più nella condizione di tendere ma di chi è arrivato, non più nello stato di via ma nello stato di patria, non più viandante ma 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 e la carità ha raggiunto la sua pienezza.

AGOSTINO TRAPÉ