

VIII CORSO DI FORMAZIONE

ANNO 1978-1979

LEZIONI TENUTE DAL P. TRAPÈ SUL TEMA:

SPIRITUALITÀ AGOSTINIANA – SPIRITUALITÀ CONTEMPORANEA

= LEZIONE INTRODUTTIVA =

La spiritualità agostiniana quale significato ha per noi e quale aiuto può darci per vivere oggi la nostra spiritualità più consapevolmente, più profondamente e più evangelicamente. Notate i tre avverbi che non sono detti a caso e non sono inutili.

Dobbiamo vivere la nostra spiritualità consapevolmente, sapendo cioè di vivere nella seconda metà del secolo ventesimo dopo l'evento del Concilio Vaticano II; viverla più profondamente e perciò più evangelicamente. La spiritualità agostiniana è ancora attuale? E se è ancora attuale, di quale attualità si tratta? C'è infatti una duplice attualità: attualità di sintonia e attualità di complemento. Si parla di attualità di sintonia quando una spiritualità sviluppata da una esperienza antica (Agostino è del secolo IV e V) s'incontra coi temi preferiti dalla spiritualità contemporanea. Si parla di attualità di complemento quando una determinata spiritualità del passato - nel caso nostro quella di Agostino - ci aiuta a completare la spiritualità di oggi nei suoi aspetti più deboli o negativi.

Di che natura è l'attualità della spiritualità agostiniana? Per rispondere è necessario avere un concetto possibilmente chiaro della spiritualità di oggi. Anche se chiuse nei limiti della clausura, voi non potete prescindere dalla spiritualità di oggi; ed anche se voi ci prescindete, essa vi entra dentro da tutte le parti.

Quali sono i suoi caratteri fondamentali? Che ci sia una vita spirituale intensa nella Chiesa non si può dubitare. Quindi parlerei anzitutto della fioritura della spiritualità contemporanea. Nel giudicarla dobbiamo evitare due eccessi opposti: il pessimismo nero che vede tutto male e l'ottimismo facile che vede tutto bene. Non bisogna essere

gufi che si lamentano dell'oscurità, ma neppure gallinacci che cantano prima dello spuntar dell'alba.

Anzitutto una constatazione: in quest'epoca post-conciliare si annuncia una spiritualità ricchissima e per gli studi e per le diverse esperienze della vita che si vanno facendo. Non c'è da meravigliarsi: prima dell'inizio del Concilio annunciai proprio questa fioritura in un discorso, che qualcuno forse ricorda e che si basava su una ragione storica. Nella storia della Chiesa dopo i grandi Concili c'è stata sempre una grande fioritura di dottrina e di vita cristiana, fioritura di grandi santi, esperienze spirituali e mistiche e quindi una grande fioritura di vita spirituale.

Ne volete la prova? Primo grande Concilio della Chiesa - Nicea 325 -, dove fu definita la consustanzialità del Verbo con il Padre: le parole che diciamo nel *Credo* alla domenica - *Dio da Dio, luce da luce, Dio vero da Dio vero, generato non creato, della stessa sostanza del Padre* - sono parole aggiunte nel *Credo* dal Concilio di Nicea del 325. Un fatto grandioso nella vita della Chiesa in un momento doloroso: Ario aveva negato la consustanzialità del Figlio con il Padre. Praticamente l'eresia di Ario si riduceva a questo: Cristo è la creatura di Dio - la più grande, la più bella, la più splendida - ma non è Dio, è solo una creatura. Ario era un grande cantore di Cristo, ma tutte le sue lodi per Cristo si infrangevano come cartapesta all'ultima affermazione: non è il Figlio di Dio. Dopo il Concilio di Nicea la grande fioritura della patristica nel secolo IV e V con i grandi Padri della Chiesa. In occidente: S. Ilario, Ambrogio, S. Girolamo, Agostino, fino a S. Gregorio Magno, S. Leone Magno; più ancora in Oriente: Alessandria, Antiochia e Cappadocia. Una fioritura che anche oggi ci stupisce.

Dopo il Concilio Lateranense IV nel 1215, Concilio molto importante nella vita della Chiesa, abbiamo la grande fioritura della scolastica: S. Tommaso, S. Bonaventura, S. Domenico, S. Francesco, S. Bruno fondatore dei Premostratensi, tutta la fioritura degli ordini mendicanti.

Dopo un'altra grande flessione verrà il Concilio di Trento 1545-1565, al quale seguirà una nuova fioritura di santi e di dotti: la teologia riprende di nuovo un movimento ascensionale, la vita spirituale della

Chiesa si rinnova, nascono nuovi religiosi e nuove congregazioni: i Gesuiti e tanti altri ordini e tanti santi specialmente qui a Rom. Sembra che mai Roma abbia avuto tanti santi come in quel momento. È il momento della Chiesa. La Chiesa aveva bisogno di rinnovarsi dopo quello che era capitato con la ribellione protestante.

Nel 1870 abbiamo il Concilio Vaticano I al quale segue un'altra grande fioritura di dottrina e di spiritualità, quella pleiade innumerevole di Congregazioni nuove che sono sorte nella Chiesa, quasi tutte posteriori al Conc. Vat.; sul piano della dottrina è sorta la neo-scolastica.

Con quest'ultimo Concilio doveva avvenire qualcosa di simile ed è avvenuto: *Deo gratias*. Non bisogna lasciarsi spaventare dagli aspetti negativi che ci sono, ma bisogna fare sinceramente uno sforzo per capire anche gli aspetti positivi della spiritualità contemporanea.

Che ci siano oggi molti studi teologici ve ne accorgete anche voi dal poco o molto che leggete e molto che sentiate. C'è una moltitudine di studi a quasi tutti i temi della teologia e della spiritualità, c'è anche un aspetto di profondo risveglio spirituale. Si ha l'impressione che in superficie tutto vada male, ma quando si cerca di approfondire ci si accorge che ci sono delle ricchezze spirituali straordinarie. Per fare qualche nome: i movimenti carismatici. Avranno i loro lati negativi, ma ci sono. Poi i movimenti neocatecumenali, le comunità di base. Per capire quale siano degne di questo nome bisogna leggere la lettera del Sommo Pontefice Paolo VI, *Evangelii nuntiandi*, al n° 58: il Pontefice approvò i movimenti di Comunità di base, ma mise una sfilza ben lunga di osservazioni e di condizioni, perché abbiano la vera autenticità. Ci sono i corsi di cristianità che stanno facendo un bene immenso nella vita della Chiesa, specie in Sud-America, suscitando delle conversioni così sincere da destare meraviglia. Il movimento Comunione e Liberazione, che alcuni giudicano con riserve, è una realtà di una gioventù fiduciosa, di una gioventù impegnata e credente, di una gioventù che vuole prendere sul serio il Vangelo. Poi i molti movimenti laicali. Gli istituti laicali sono una moltitudine: pensate ai Focolarini, pensate all'Opus Dei, alla Compagnia di S. Paolo, ai piccoli fratelli di Gesù, a Madre Teresa di Calcutta. Sono migliaia e migliaia.

Ecco un fenomeno che lascia senza una risposta pronta: cos'è che sta succedendo oggi? Sta succedendo proprio un rinnovamento spirituale; in superficie sembra che tutto vada male: crisi nelle vocazioni religiose maschili e femminili, atteggiamenti e posizioni a volte discutibili, ma nel fondo c'è anche tanta vitalità e tanta forza nella vita della Chiesa.

Allora, sorelle, se questa è la realtà, cerchiamo di capire un po' cosa c'è nella spiritualità contemporanea e quali sono i suoi caratteri fondamentali. Credo che sia utile, per vedere poi come Agostino ci possa aiutare. Vorrei anzitutto parlarvi di quello che credo siano realmente gli aspetti positivi della spiritualità contemporanea.

Ve ne ho enumerati cinque:

1°) oggi c'è indubbiamente un più deciso ritorno alle sorgenti, che sono essenzialmente tre: la Bibbia, la Liturgia, la Patristica e in genere la storia delle origini;

2°) oggi c'è una visione più chiara di Cristo centro della vita, della storia, dell'universo;

3°) oggi c'è una maggiore insistenza sull'aspetto comunitario della salvezza; quindi un'attenzione maggiore al mistero della Chiesa. Oggi la spiritualità è particolarmente comunitaria.

4°) oggi c'è una considerazione più attenta per l'autenticità della persona umana. Si è più gelosi di questa autenticità; si vuole essere autentici ad ogni costo e quindi si è contrari ad ogni formalismo. Questa attenzione alla autenticità della persona umana porta con sé una valutazione maggiore della libertà, della spontaneità, dell'amore. Sono questi temi oggi più cari alla nostra spiritualità. Chi ha inteso martellarsi l'orecchio e l'anima con altri argomenti - sia quello della mortificazione, sia quello dell'obbedienza - ne sente il disagio. D'altra parte questi temi sono valori autentici e devono essere recepiti. Viva il Signore che ce li ha fatti e fa sentire più vicini.

5°) oggi c'è una più fiduciosa apertura al mondo, c'è una concezione che il mondo è creatura di Dio; il mondo nella sua realtà è l'oggetto della salvezza di Dio e quindi c'è un'attenzione maggiore ai valori della vita umana.

Sono tutti questi gli aspetti positivi? Non lo so, ma questi mi sembrano sufficienti per darci un panorama della situazione della

spiritualità contemporanea. Riassumendo brevemente quello finora esposto, dirò che i caratteri qualificanti della spiritualità contemporanea sono essenzialmente:

- quello biblico e liturgico, che è il primo: l'insistenza sul ritorno alla Bibbia, alla liturgia;

- quello cristologico, il secondo: l'insistenza sulla centralità di Cristo. Che cos'è più bello di questo? Vedremo fino a che punto Agostino è stato il teologo, il filosofo e il maestro spirituale della centralità di Cristo.

- quello ecclesiologico, il terzo: la maggiore insistenza sul Mistero della Chiesa e quindi sull'aspetto comunitario della salvezza;

- quello antropologico o personalistico, se volete, cioè la maggiore attenzione ai valori della persona umana;

- quello che chiamiamo creazionista o incarnazionista, cioè l'apertura maggiore al mondo.

Tutto bello, tutto? Credo di no, sorelle; ci sono anche gli aspetti negativi e non possiamo ignorarli, perché rischiano di farci dimenticare alcuni aspetti essenziali della nostra spiritualità. Quali sono?

- una tendenza naturalistica che rischia di farci dimenticare la necessità della grazia e difatti della necessità della grazia si parla di meno;

- una tendenza mondanista, la quale rivalutando i beni creati trascura di considerarli insiti nel mondo, cioè si dimentica troppo facilmente che la parola nel Vangelo ha due significati: uno positivo ed uno negativo. Se prima si insisteva troppo sul senso negativo, oggi si insiste troppo sull'altro. Cioè questa tendenza mondanista (come l'ho chiamata), rivalutando gli aspetti positivi dei valori terreni, dimentica che Cristo ha parlato del mondo come di una opposizione radicale alla sua dottrina e alla sua esperienza: *prego per voi e non per il mondo, il mondo vi odia come ha odiato me e tutto ciò che è nel mondo è tutto concupiscenza degli occhi, superbia della vita, ecc. ecc.* C'è dunque un aspetto negativo in questa apertura al mondo; c'è sempre il rischio di dimenticare che ci dobbiamo aprire al mondo per portare Cristo al mondo, per redimerlo e non per lasciarci imprigionare o captare dal mondo. È una tendenza mondanista: non la chiamo mondana, ma mondanista per una sua grave pericolosità;

- una tendenza che va vagliata è quella che chiamerei orizzionalista. Che cosa voglio dire con questa parola strana? È una tendenza che, insistendo doverosamente sul secondo precetto della carità cristiana, rischia di far dimenticare il primo, cioè rischia di snaturare il nostro amore verso il prossimo privandolo della sua dimensione trascendentale o verticale che è l'amore di Dio. La tendenza orizzionalista tenta di svuotare il precetto della carità cristiana.

- c'è un'altra tendenza che chiamerei soggettivista o terrenista, la quale, accentuando troppo le mete raggiungibili con lo sforzo umano in questo mondo, pone nell'ombra o dimentica addirittura le mete ultraterrene nella nostra vita cristiana. Questa tendenza corre il rischio di snaturare la nostra speranza cristiana. Qual è l'oggetto della speranza cristiana? Ricordate l'amabile Giovanni Paolo I nei discorsi così brevi, così catechistici ma così efficaci, che tenne nei quattro giovedì che il Signore gli lasciò a disposizione per esercitare l'ufficio di Maestro? La vita eterna è l'oggetto della nostra speranza e oggi si parla molto di speranza. Basti pensare all'opera di Bloc (*Il principio e la speranza*): è un'opera che fa scuola, ma si tratta di una speranza terrena, una speranza da raggiungersi quaggiù; si vuol captare il cristianesimo e la nostra vita cristiana perché sia un aiuto per attuare la speranza marxista. Si parla quindi di speranza secolare, ma la speranza secolare è una speranza puramente terrena e questa tendenza laica è penetrata qua e là anche nella nostra mentalità cristiana e rischia di farci dimenticare qual è la nostra autentica speranza;

- c'è inoltre una tendenza soggettivista che, ponendo l'accento sui valori della persona umana, corre il rischio di confondere il giusto con lo spontaneo, considerando degno di essere perseguito tutto ciò che è spontaneo. Ma c'è una spontaneità sul piano della natura e c'è una spontaneità sul piano della grazia, che ha il compito di rendere spontaneo quello che spontaneo non è. Oggi si abusa delle parole di Agostino: *Ama e fa ciò che vuoi*. Questa espressione così alta, così vera, così autentica, è delicatissima: deve essere applicata come va applicata, perché altrimenti si finisce per cadere nella licenziosità che confonde lo spontaneo col vero e giusto. La cosa è molto grave: *ama e fa' ciò che vuoi*, purché l'amore sia nella verità, purché l'amore sia nel giusto, quindi

sia autentico amore cristiano. Quando è l'autentico amore cristiano, nessuna paura; allora *ama e fa' quel che vuoi*, perché da quell'amore autentico non può venire se non il bene; ma se non si intende in questa maniera, se per amore si intende tutto ciò che è spontaneo, tutto ciò che è sentimento, tutto ciò che è attrazione naturale, allora si finisce nella licenziosità, nell'immoralità, e si distrugge l'autentica morale cristiana servendosi di uno dei grandi principi della morale cristiana come quello di Agostino che esalta il primato dell'amore. Certo, l'amore ha un primato nella nostra vita, ma deve avere il suo fondamento nella verità, nella giustizia, nella rettitudine. La tendenza soggettivista porta a gravi pericoli.

- finalmente c'è un'altra tendenza rivoluzionaria, quella che vuole operare ad ogni costo un taglio con il passato, cosicché tutto ciò che è passato è degno di essere abbandonato e solo il nuovo è degno di essere seguito. Al posto di una evoluzione omogenea si sbandiera una rottura, la rottura con tutto ciò che è passato: un'altra tendenza che reputo pericolosa.

Gli aspetti positivi ci fanno sentire gioiosi di vivere in questo momento della vita della Chiesa, non soltanto perché è un momento difficile, ma perché è un momento che mette in luce valori del cristianesimo che sono autentici valori e che sono ricchi di grande spiritualità. Ma sarebbe fare la politica dello struzzo (che mette la testa sotto la sabbia) se dimentichiamo che ci sono alcuni aspetti che vanno attentamente vigilati, chiamati tendenze.

In questo panorama Agostino ci può aiutare per confermare gli aspetti positivi della spiritualità di oggi o per vigilare attentamente e non cadere nelle tendenze negative? Ecco l'attualità di cui facevo riferimento all'inizio. Se ci aiuta per il primo aspetto, abbiamo un'attualità di sintonia: Agostino, pur avendo insegnato nel secolo IV, è in piena sintonia con le tendenze fondamentali della spiritualità del secolo XX°; l'attualità di sintonia c'è e in sommo grado perché tutte le tendenze che vi ho enumerato sono tutte tipicamente agostiniane. Ma per la seconda parte ci può aiutare? La mia impressione è che ci può aiutare tanto profondamente per la seconda come per la prima, perché tutta la dottrina agostiniana è basata sulla necessità della grazia

e quindi è contraria alla tendenza naturalistica; è una dottrina che chiarisce e descrive la necessità della mortificazione e quindi parla del senso evangelico del mondo; è una dottrina che insiste sulla speranza ultraterrena; una dottrina che distingue accuratamente tra la spontaneità del male e la spontaneità del bene o della grazia e finalmente una dottrina che ha operato essa stessa una grande evoluzione.

Nessuno ha operato nella storia un progresso teologico e spirituale come Agostino, ma rimanendo nella linea della tradizione e della evoluzione omogenea. Abbiamo dunque in Agostino anche l'altra attualità, l'attualità di complemento, cioè quell'attualità che ci aiuta a capire gli aspetti negativi della nostra spiritualità contemporanea e quindi a sfuggirli. Sono troppo ottimista a dare questo giudizio? No. Lo giudicheremo insieme, se ce lo concede il Signore, al termine del nostro corso e allora sarà più facile vedere la prospettiva della spiritualità agostiniana, raffrontata alla spiritualità di oggi.

LEZIONE SECONDA

ALCUNI ASPETTI POSITIVI DELLA SPIRITUALITÀ CONTEMPORANEA

In questa II lezione vorrei approfondire e giustificare con attenzione maggiore gli elementi positivi e quelli negativi della spiritualità contemporanea che abbiamo enumerato. A proposito degli elementi positivi vi ho detto che c'è un più deciso ritorno alle sorgenti e che le sorgenti sono tre: la Bibbia, la Liturgia ed i Padri. Effettivamente, se guardiamo alla vita della Chiesa oggi, questi tre elementi sono in una fase di ripresa, soprattutto la Scrittura.

Punto di arrivo e punto di partenza dell'aspetto biblico della spiritualità di oggi è la costituzione apostolica *Dei Verbum*: una costituzione tra le più importanti del Conc. Vat. II, soprattutto per i primi cinque capitoli di natura teologica sulla rivelazione, sulla fede, sulla trasmissione della rivelazione attraverso la Scrittura, la Tradizione, il Magistero della Chiesa. Importante è anche il 6° capitolo sulla Scrittura nella vita della Chiesa: esso sottolinea il posto che deve avere la Scrittura nella vita della Chiesa, particolarmente il n. 25, che vi consiglio di rileggere, come punto di arrivo e punto di partenza della posizione della Bibbia nella spiritualità contemporanea. Esso infatti può considerarsi il termine di un lungo cammino di studi biblici nell'amore per la Scrittura. Dopo il Concilio si è partiti da questa Costituzione per moltiplicare le riforme, per moltiplicare lo studio della Scrittura; vi basti pensare alla riforma liturgica, in cui la S. Scrittura ha un posto fondamentale. Una delle linee direttrici della riforma liturgica è proprio la meditazione della Scrittura: la Scrittura è diventata mezzo di preghiera, un ascolto continuo della Parola di Dio, sia nella liturgia delle Ore, sia in quella della Messa.

Anche lo studio della teologia è tornato con maggior insistenza ai testi biblici; nella *Optatam Totius*, il decreto sulla formazione dei Sacerdoti, al n. 16, si parla lungamente del posto che la Scrittura deve occupare nella teologia. Lo studio della Scrittura, vi si dice, è l'anima di tutta la teologia. In altre parole, oggi si è rivalutata quella che era

la *Lectio divina* presso i Padri. Non dobbiamo fraintendere le cose: la Scrittura è sempre stata la fonte della spiritualità cristiana, perché la spiritualità cristiana o è biblica o non è cristiana; ma oggi si sente il bisogno di un contatto più diretto con la Scrittura, più immediato, più operante. Oggi si sente più vivamente quello che a suo tempo diceva S. Girolamo e ripete il Concilio citando le parole: *ignoratio scripturarum ignoratio Christi est - l'ignoranza della Scrittura è l'ignoranza di Cristo*; di conseguenza è certo che la Scrittura esercita nella pietà di oggi un posto direi più vivo e più sentito.

È il primo aspetto del ritorno alle fonti. Il secondo è quello della Liturgia. Il movimento liturgico ha avuto il suo punto di arrivo e il suo punto di partenza in un'altra Costituzione del Conc. Vat. II°, la *Costituzione sulla Sacra Liturgia*. Perché dico “nuovo punto di arrivo e di partenza”? Perché questi documenti ecclesiastici non sono nati come funghi, ma in un clima già preparato da lunghi studi. Già nel 1947 gli studi biblici - promossi particolarmente in Germania, dal Centro di Mairia Laac, attraverso il benedettino Kasel - culmina nella grande enciclica sulla Liturgia di Pio XII: la *Mediator Dei*. Questa enciclica va ancora oggi riletta e meditata, perché costituisce il punto di arrivo di lunghi anni di studi circa il posto che deve occupare la liturgia nella nostra vita cristiana. Non so se avremo occasione di spiegare più ampiamente questa enciclica, ma averla qui ricordata è veramente importante e anche un atto di giustizia perché è il primo passo. Poi dopo meno di 20 anni il Concilio prepara la sua Costituzione sulla Sacra Liturgia, costituzione, ripeto, che costituisce il termine di un rinnovamento liturgico, ma costituisce anche il punto di partenza di una vita liturgica nuova nella Chiesa; difatti da questa Costituzione è nata la riforma liturgica. Se l'idea iniziale della riforma liturgica era quella di portare la Scrittura più a contatto della pietà dei fedeli, si deve dire che tutta la riforma liturgica ha uno scopo fondamentale: quello di fare realmente della liturgia il centro di tutta la nostra vita. La vita del cristiano deve essere essenzialmente una vita liturgica.

Il merito della riforma liturgica è stato quello di aver allargato la partecipazione di tutti i fedeli alla liturgia, ma soprattutto ci si è preoccupati di partecipare a tutti la preghiera liturgica. Di qui è nata

l'idea di fare l'Ufficio, la liturgia delle ore che si era rifugiata nei Conventi, un mezzo di preghiera per tutti i fedeli. La preghiera della Chiesa che a poco a poco si era rifugiata nei conventi perché solo nei conventi si pensava ci fosse il presupposto necessario per poter adempiere a questo dovere della preghiera quotidiana, ora ritorna ad essere di tutti; conseguentemente la liturgia acquista quel posto che gli compete; quello di essere centro e anima di tutta la pietà cristiana.

Terzo aspetto di questo ritorno alle fonti è lo studio dei Padri. La pietà cristiana sente oggi il bisogno di nutrirsi più abbondantemente delle opere dei Padri, di questi grandi campioni della pastorale e della vita cristiana. Quali i segni? Gli studi patristici oggi sono più in vigore che nel passato, le traduzioni delle loro opere più frequenti. Oggi si è potuto pensare ad un Istituto Patristico - in questo caso iniziativa nostra, degli agostiniani - che è diventata un po' il simbolo della ripresa degli studi dei Padri. Siamo stati noi, fortunatamente, che, continuando la nostra tradizione, abbiamo indicato con un Istituto l'indirizzo patristico che deve avere la teologia e la spiritualità contemporanea. Ricordo con piacere e anche con mortificazione che quando si inaugurò l'Istituto Patristico un Vescovo orientale disse: «Finalmente anche la Chiesa latina si convince che deve studiare i Padri!». C'era un po' di ironia in questa espressione, ma anche il riconoscimento che questo movimento di studi patristici è un movimento vero e reale nella vita della Chiesa. Difatti questa ripresa degli studi patristici è un punto di arrivo perché erano già presenti nella Chiesa, ma anche un punto di partenza; infatti il Concilio nella costituzione *Optatam totius*, il decreto sulla formazione dei Sacerdoti, al n. 16, che ho già citato, quando parla degli studi teologici, parla anche della necessità di conoscere e di studiare i Padri. Ci sono dunque tutti i segni nella spiritualità contemporanea per dire che oggi c'è realmente un ritorno felicissimo alle fonti; vedremo come questi tre aspetti siano presenti nella spiritualità agostiniana in modo eminentissimo.

Qualcuno potrebbe dubitare del secondo punto positivo e della seconda idea forza che io ricordavo: un ritorno più accentuato alla visione cristocentrica della vita cristiana e della storia, cioè una visione nella quale Cristo è visto com'è realmente: centro della vita, della storia, della

spiritualità. Anche qui non bisogna esagerare: il movimento cristocentrico è sempre un elemento di fondo della spiritualità cristiana. Anche qui vale quanto ho detto prima: la spiritualità cristiana o è cristocentrica o non è cristiana. Ma anche in questo atteggiamento possono esserci delle gradualità e oggi l'accento è posto proprio sulla presenza di Cristo al centro della storia: la teologia insiste molto sull'aspetto cristocentrico. Si scrivono molti libri. Se volete averne un'idea e avete il tempo di scorrere qualche volume, potreste prendere il *manuale di cristologie moderne* di Battista Montin: un'opera scritta anni fa che ha il compito di dare un panorama sugli studi intorno a Cristo oggi. Lo scrittore esamina le cristologie - cioè il modo di esporre la dottrina su Cristo - di ben 27 autori, tra cattolici, protestanti e orientali. Le distinzioni che fa l'autore possono essere più o meno discutibili, qualche volta un po' difficili: parla di cristologie metafisiche, esistenziali, storiche, secolari, escatologiche; ma è interessante vedere come tanti autori cattolici, protestanti e orientali si interessino a questo tema e prospettino tutta la teologia cristiana partendo da Cristo e mostrando che Cristo è la chiave di tutta la dottrina teologica.

È vero che ci sono oggi alcuni aspetti e posizioni che vanno fuori strada, ma questo non toglie che ci sia una fecondità di studi e un interesse crescente per il mistero di Cristo. Naturalmente, se la teologia si interessa più che mai al mistero di Cristo, non può non avere la stessa influenza e la stessa accentuazione nella pietà. I punti focali di questi studi intorno a Cristo sono due: Cristo uomo e il mistero della Pasqua. Oggi si insiste di più su Cristo che su Cristo Dio; ieri si insisteva più su Cristo Dio, tanto da dare l'impressione di dimenticare che Cristo era perfetto uomo. Tutte le discussioni cristologiche si sono svolte intorno a questi due aspetti che entrano nel mistero di Cristo: l'umanità, la divinità e l'unione tra l'uno e l'altra.

I primi 7 secoli della storia teologica, quindi della vita della Chiesa, sono stati tutti occupati nel chiarire questi tre punti. I Padri hanno prima difeso l'umanità di Cristo: umanità vera, reale, completa; poi la divinità di Cristo. In seguito è sorta la grande controversia cristologica per eccellenza, nella quale hanno dovuto chiarire i punti di incontro tra l'umanità e la divinità. L'ultima definizione intorno a Cristo è quella che

ha messo in luce la sua persona divina, la sua divinità. Tutta la teologia si è allora svolta su questa linea: nel mistero di Cristo si metteva in primo piano la sua divinità. Oggi è l'umanità di Cristo che viene più attentamente studiata e le ricchezze della grazia che sono in Lui.

Purtroppo alcuni vanno tanto avanti nella considerazione di Cristo uomo da far non solo dimenticare ma praticamente negare la sua divinità: sono le forme che vanno fuori dell'alveo della fede. Si fa una certa distinzione, che sembra innocente, mentre è fatale. Si dice: Cristo non è Dio, è la manifestazione suprema di Dio; Dio si è manifestato in Cristo nella maniera più alta; quindi lui è la manifestazione di Dio, ma è un uomo e non Dio. Questo sottinteso dobbiamo tirarlo fuori noi, ma è il veleno della proposizione. Infatti Cristo uomo è la suprema manifestazione di Dio perché è l'Uomo-Dio, è Dio incarnato. Vedete come quella distinzione svuota completamente il dogma cattolico.

Anche a proposito dell'Eucarestia hanno coniato nuovi termini. Per sostituire il termine di "transustanziazione" hanno parlato di transfinalizzazione e transignificazione: due termini che non mi spaventano affatto, ma, se sono sostitutivi dell'altro, nascondono un terribile veleno perché svuotano completamente il dogma della presenza reale di Cristo nell'Eucarestia. Transignificazione vuol dire che dopo la consacrazione nell'Eucarestia è cambiato il significato del pane e del vino: prima significava la sostanza del pane e del vino, adesso significano il pane consacrato che serve a richiamarci il pensiero di Dio, a richiamarci la presenza di Cristo nella Chiesa, quindi è cambiato il fine: quel pane non serve più a nutrire il corpo ma a nutrire l'anima; c'è dunque un cambiamento di segno – tra significazione - e un cambiamento di fine: transfinalizzazione. Tutto vero, ma non bisogna dimenticare che la transignificazione e la transfinalizzazione sono avvenute per un mistero più profondo: perché è avvenuta la transustanziazione; cioè la conversione della sostanza del pane nel corpo e la sostanza del vino nel sangue di Cristo. Se questi due termini sono basati sulla transustanziazione - cioè sulla verità della conversione mirabile della sostanza del pane nel corpo e della sostanza del vino nel sangue di Cristo -, si possono accettare, ma se vogliono sostituire questa idea più profonda diventano un'espressione velenosa perché svuotano il dogma cristiano.

Vi ho detto questo perché dovete conoscere anche gli aspetti negativi che oggi si sono aggiunti a quelli positivi. Si parla molto e giustamente di Cristo uomo. Le ricchezze di Cristo uomo non potremo mai esaurirle, perché in Lui ci sono tutti i tesori della sapienza, della scienza, della grazia, tutti i tesori per la nostra santificazione, per la nostra salvezza. Perciò studiare e approfondire questo tema è un lato positivo della pietà cristiana di oggi. Sembra che lo studio segua una linea nuova ed è invece antica. Studiando i nomi che la Scrittura dà a Cristo si cerca di capire le profondità della ricchezza e della salvezza nascosta in Cristo.

È un metodo che sembra nuovo ma è, ripeto, antico. Già nel secolo III Origene, in una grande opera di iniziazione teologica, segue questo metodo, raccogliendo i titoli che la Scrittura dà a Cristo nel Vecchio e nel Nuovo Testamento. S. Gregorio Nazianzeno nella famosa *oratio II* fa altrettanto e, se avete quella mia operetta - *Sacerdote uomo di Dio e servo della Chiesa* -, troverete lì un brano nel quale S. Gregorio Nazianzeno raccoglie ben 32 titoli che la Scrittura dà a Cristo e dice: *Nessuno che non capisca il significato di questi titoli, che non li abbia approfonditi e che attraverso questi titoli non è penetrato nelle ricchezze di Cristo, può pretendere di essere sacerdote*. Parla dei sacerdoti, ma applicatelo anche a voi: inutile gloriarsi del titolo di sposa di Cristo quando non si sa chi è Cristo, cioè se non si è approfondito, attraverso la S. Scrittura, quali sono le ricchezze e come la Scrittura esprime queste ricchezze di Cristo. Gregorio Niseno fa altrettanto in un'opera sull'*ideale perfetto del cristiano* e il Sommo Pontefice Paolo VI - nel discorso che tenne a Manila nel suo viaggio in oriente del 20.11.70 - ha raccolto in un panorama sintetico e stupendo i titoli che la Scrittura dà a Cristo.

Noi agostiniani abbiamo una celebre opera di Luis de Leon, composta proprio intorno ai titoli e ai nomi di Cristo, un classico della letteratura spagnola. Il titolo è *I nomi di Cristo*. Il primo nome che viene studiato e approfondito è quello di *Germoglio*; seguono gli altri: Cristo è *Volto di Dio*; Cristo è il *Cammino*; Cristo è il *Pastore*; Cristo è il *Monte*; Cristo è il *Padre del secolo futuro*; Cristo è il *Braccio di Dio*; Cristo *Re*; Cristo *Pace*; Cristo *Principe della pace*; Cristo *Sposo*; Cristo *Figlio di Dio*; Cristo *l'Amato*; Cristo *Gesù* e finalmente Cristo *Agnello di Dio*.

Ognuno di questi titoli costituisce un capitolo, ogni titolo è spiegato con l'acume di un grande teologo che sa il suo mestiere e usa stupendamente la lingua nella quale scrive. È un'opera che va riletta anche oggi perché è in tema con tutta la spiritualità moderna.

L'altro aspetto del mistero di Cristo, che oggi viene sottolineato, è il mistero pasquale. Anche qui c'è una grande novità. Si insiste sulla Pasqua come Mistero di risurrezione e quindi sul valore dogmatico e spirituale della resurrezione di Cristo. Non si può negare che nel passato la nostra meditazione sulla Pasqua si fermava più e quasi esclusivamente sulla Passione. Ci si riferiva alla Pasqua solo su un piano apologetico per dimostrare il trionfo di Cristo sui nemici e il fondamento della fede, della speranza e della carità cristiana, ma erano rimasti un po' in ombra l'aspetto dogmatico della resurrezione - che cioè essa è il completamento del mistero di Cristo - e soprattutto quello spirituale, di cui tanto parla S. Paolo. Oggi si torna ad accentuare questi aspetti. Debbo però aggiungere che alcuni insistono di nuovo esclusivamente su questo secondo aspetto, dimenticando il primo. Anche questo cristocentrico - mettere il Cristo al centro della vita della Chiesa e della storia dell'umanità - è un atteggiamento caro ai Padri e in particolare ad Agostino. Basti ricordare la sua *Città di Dio*, l'ultimo monumento eretto da Agostino alla Chiesa.

Anche il terzo aspetto esaminato, quello comunitario o ecclesiologico della salvezza cristiana, ha un documento conciliare che rappresenta il punto di arrivo e il punto di partenza: la grande costituzione *Lumen Gentium* sul mistero della Chiesa. Questa costituzione rappresenta la gloria imperitura del concilio Vat. II. È un punto di arrivo, perché in questi ultimi decenni si era molto studiato intorno alla Chiesa. Tali studi erano culminati nella celebre enciclica di Pio XII, la *Mistici corporis* del 1943: se avete occasione di averla e di rileggerla, sarà di nutrimento per la vostra vita spirituale e la conoscenza del mistero della Chiesa. La *Lumen Gentium* ha raccolto molto di quello che era stato detto nella *Mistici Corporis*, dando una visione più ampia del Mistero della Chiesa, e rappresenta l'ultimo punto di arrivo della teologia cattolica intorno alla Chiesa. Illustra infatti il mistero della Chiesa sotto un'angolazione particolare che è quello della Chiesa intesa come *comunione*. La Chiesa

nel suo mistero non può essere afferrata dalla nostra mente; come non possiamo afferrare il mistero di Cristo, così non possiamo afferrare il mistero della Chiesa. Nei sinottici le parabole sono tutte raccolte intorno al concetto del Regno di Dio; questa idea sarà quella che dominerà la ecclesiologia dal medioevo in poi: la Chiesa è un Regno e quindi una società perfetta.

In S. Paolo non c'è più il concetto di Chiesa regno di Dio, ma c'è quello di Chiesa corpo di Cristo. Questo concetto fu svolto dai Padri e poi quasi riscoperto dalla *Mistici Corporis* di Pio XII.

Nella Scrittura c'è anche un altro aspetto della Chiesa: la chiesa popolo di Dio, un concetto che domina il Vecchio Testamento, rientra nel Nuovo ed è ripreso e sviluppato dalla patristica. Questo è uno dei concetti che riprende il Concilio Vat. II°. Il capitolo II° della Costituzione sulla Chiesa ha per titolo: *La Chiesa come Popolo di Dio*; ma, se si guarda più a fondo, ci si accorge che la Chiesa, popolo di Dio, è concepita come comunione.

Che cos'è la Chiesa? Ricordate la definizione all'inizio del cap. I°? È il quasi *Sacramentum*, il sacramento dell'unione di tutti gli uomini con Dio, di tutti gli uomini fra loro. È il concetto di *Communio*. Il fatto che il mistero della Chiesa è presentato sotto questo aspetto di comunione dà l'accento alla teologia contemporanea.

Numerosi sono gli studi. Importante l'opera di Mühlen che presenta la Chiesa come persona mistica, mistero dello Spirito in Cristo e nei cristiani; egli cioè parla della Chiesa come di una persona in molte persone o come il grande io dei cristiani. Non bisogna esagerare, perché un passo più in là si cade nell'errore; ma finché è chiaro che ogni persona è distinta dall'altra e che l'unione col Cristo e l'unione coi fratelli non assorbono la personalità, possiamo e dobbiamo parlare di questa meravigliosa realtà che è la persona mistica della Chiesa. Perciò oggi si è decisamente contrari all'individualismo e si sottolinea il senso profondo della comunione fraterna; si sente il bisogno di rendere visibile e tangibile la comunità ecclesiale; c'è la spiritualità del dialogo e la preghiera comunitaria occupa un posto di privilegio. Anche qui si può correre il rischio di essere riassorbiti dalla Comunità. Ma fino a che questo non avviene, l'aspetto della spiritualità comunitaria, della

spiritualità di coloro che si sentono fratelli e che in questa fratellanza sentono la presenza di Dio e un sostegno per salire verso di Lui, è un aspetto molto positivo. Il timore di cadere nell'errore non deve togliere la gioia di vivere questo momento della vita della Chiesa e non deve togliere quindi la fecondità di questo aspetto positivo della spiritualità.

Questo penso possa essere l'aspetto più importante del nostro breve corso. Vedremo come Agostino, pur insistendo come nessuno sull'aspetto comunitario della vita della pietà cristiana e quindi della vita della Chiesa, non ha fatto il passo fatale di riassorbire nella Comunità l'individualità di coloro che devono andare verso Dio.

LEZIONE TERZA

ALCUNI ASPETTI POSITIVI DELLA SPIRITUALITÀ CONTEMPORANEA = (2.)

Continuiamo a parlare degli aspetti positivi della spiritualità contemporanea cercando di approfondirli. Il quarto aspetto che avevamo enumerato è l'accentuazione della persona umana. È un aspetto evidentemente positivo che nasce dalla filosofia moderna, la quale non pone come oggetto della propria speculazione la realtà oggettiva, ma il soggetto che pensa e che ama, cioè la persona umana. La conseguenza di questo rovesciamento di prospettiva, rispetto alla filosofia antica, è stata che ai valori oggettivi della verità, dell'autorità, della legge, della obbedienza sono subentrati i valori soggettivi della libertà, dell'autenticità, della verità.

Nel pensiero moderno c'è stata una svolta, chiamata svolta antropologica, che fa sentire il suo influsso anche nella teologia. Pur con certi limiti, questa svolta è positiva perché mette in rilievo due verità estremamente importanti sia per la vita cristiana che per quella spirituale: l'importanza dell'amore e della conoscenza sperimentale. Si parla molto oggi dell'amore e non soltanto in senso deterioro, ma anche in senso teologico e spirituale e questo è un fatto molto positivo perché il valore della nostra vita spirituale e di ogni altra opera non sta nella sua entità ma nel peso di amore che vi mettiamo nel compierla. L'opera più grande come il martirio ha valore solo perché suppone un amore più forte e più profondo; se per ipotesi pensassimo al martirio con una grande povertà d'amore e ad un gesto umile di una pia vecchietta o di una pia suora fatto con immensità di amore, dovremmo dire che quest'ultimo è più grande del primo. È una realtà estremamente importante ed entra nell'essenza stessa della vita spirituale. Vedremo come Agostino abbia insistito su questo argomento.

Sul tema ha insistito recentemente il Conc. Vat. II. Nella grande costituzione sulla Chiesa, la *Lumen Gentium* al cap. V, dove si parla della vocazione universale alla santità, troviamo che l'essenza della santità sta nell'amore. Nella stessa costituzione, al cap. VI, che tratta dei

Religiosi, fa della carità il centro della perfezione universale della Chiesa e il centro della perfezione particolare dei religiosi. La nostra perfezione dunque non è in nessuna delle virtù fuori della carità, in nessuna delle opere fuori dell'opera della carità, verità questa che viene ripresa nel decreto *Perfectae Caritatis*. Evidentemente è un fatto positivo, proprio della spiritualità contemporanea e della nostra spiritualità agostiniana.

L'altro aspetto positivo è l'insistenza sulla conoscenza sperimentale. Forse è necessario spiegare questo concetto. Bisogna distinguere tra conoscenza nozionale e conoscenza sperimentale. La conoscenza nozionale è quella che ha per oggetto la nozione: ad esempio una nozione di storia o di geografia. Anche la fede può essere una conoscenza nozionale: si può conoscere a memoria il catechismo, ma tale conoscenza può restare nel solaio della nostra mente e non entrare nella nostra vita. La conoscenza nozionale non si può escludere perché sta alla base della nostra volontà: non si può volere ciò che l'intelligenza non conosce. Ma la conoscenza nozionale deve diventare, soprattutto nel campo religioso, dinamica ed operante se non vuole rimanere semplice erudizione. Sul piano religioso la conoscenza nozionale deve tradursi in quella sperimentale, essere cioè investita da una corrente d'amore. Possiamo dire che la conoscenza sperimentale è la conoscenza nozionale investita da una forte corrente di amore, di modo che quella conoscenza diventa principio di vita: fermezza di convinzione nell'intelligenza, proposito fermo nella volontà, forza trascinate nell'azione, pienezza di essere nel cuore.

Ho parlato di intelligenza - volontà - azione - cuore, cioè di tutto il nostro essere. Ora questo cambiamento, questa trasformazione, questo passaggio dalla cognizione nozionale alla cognizione sperimentale avviene attraverso l'amore e quanto più è forte l'amore tanto più quella cognizione diventa convinzione nell'intelligenza, proposito fermo nella volontà, forza trascinate nell'azione, pienezza di amore nel cuore. Questa è la conoscenza sperimentale. Oggi si insiste molto su questo aspetto: più che parlare di preghiera, si ama pregare; più che parlare di carità, si ama amare; più che parlar della Chiesa, si ama sentirsi Chiesa; più che discutere, si ama vivere. La conoscenza sperimentale ha un grande valore perché la vita cristiana tutta, la santità consiste nell'amore

sperimentale. Naturalmente anche la vita di contemplazione fa parte della conoscenza sperimentale: contemplare infatti non significa sapere molte cose, ma amare molto. Quindi la contemplazione appartiene essenzialmente alla conoscenza sperimentale.

Se questo è un carattere specifico della spiritualità contemporanea, noi ci troviamo proprio in questa linea. Alla fine poi la conoscenza sperimentale è quella della visione nel Cielo. Agostino dice nell'ultimo cap. della Città di Dio: *Ci riposeremo e vedremo - vedremo e ameremo - ameremo e loderemo: ecco ciò che sarà alla fine senza fine*. Poco dopo dice: *Vedremo senza fine - ameremo senza fastidio - loderemo senza stanchezza*. Importante quei tre *senza*, perché essi stabiliscono il confronto tra quello che facciamo qui e quello che faremo lassù.

L'ultimo punto è l'apertura al mondo. Certamente oggi c'è un'attenzione maggiore ai valori della creazione: uno sforzo sincero della presenza del cristiano nel mondo e una visione più attenta del valore umano terreno nell'ideale cristiano della santità. Molte di queste istanze riguardanti quella che chiamiamo «apertura al mondo», che è poi una valutazione dei valori della creazione, sono entrati nella Costituzione Apostolica *Gaudium et Spes*. Nel cap. III° della *Gaudium et Spes* si parla dell'attività umana nell'universo e questo tema è articolato così: il valore dell'attività umana; l'ordine dell'attività umana; la legittima autonomia della realtà terrena. Il Concilio però continua mettendo in rilievo l'attività umana corrotta dal peccato. Devo dirvi che oggi non tutti sottolineano o prendono nota di questa aggiunta; l'insistenza sui beni della creazione rischia di diventare esclusiva e quindi unilaterale e far dimenticare i beni della redenzione. Vedremo come Agostino ci aiuta a superare questo pericolo e creare la sintesi.

Sotto questo aspetto oggi ci sono due tendenze: quella incarnazionista e quella escatologica. Di fronte a molti che insistono nel calare i valori cristiani nella realtà di questo mondo, ci sono altri che, vedendo il pericolo della unilateralità di questa posizione, insistono forse in una maniera altrettanto unilaterale sui valori ultraterreni della vita cristiana creando due correnti. Con questo accenno ci avviamo a trattare degli aspetti negativi della spiritualità contemporanea. Ve ne ho indicati cinque:

- una tendenza naturalista
- una tendenza mondanista
- una tendenza orizzontalista
- una tendenza terrenista
- una tendenza soggettivista

Parole strane e difficili, direte, ma che in realtà servono ad esprimere e quasi fotografare una situazione concreta. Vorrei tra questi aspetti negativi accennare al primo, cioè alla tendenza naturalista, che mi sembra la più pericolosa nella spiritualità contemporanea perché ci riporta, volere o no, alla posizione di Pelagio e alla posizione dei filosofi stoici, cioè alla pretesa di creare la vita spirituale e quindi la salvezza sulle forze umane e a sottolineare la sanità della natura umana che non ha perciò tanto bisogno, come vuol far credere il Cristianesimo, della Redenzione di Cristo. È la tendenza negativa che Agostino scoprì nel pelagianesimo e contro la quale combatté per quasi vent'anni con una dedizione, un'attività e una forza veramente incredibili. Da dove nasce questa tendenza? Anzitutto dalla svolta antropologica di cui si parlava prima, cioè nella filosofia e poi per riflesso nella teologia: c'è una accentuazione prevalente sul tema *uomo*, a scapito di *Dio*. Dio e uomo, questo binomio indivisibile, è stato trasformato in dilemma, con le sue conseguenze disastrose. Perché dilemma significa scegliere o una cosa o l'altra, ma non si può scegliere il Creatore dimenticando la sua creazione né la creazione dimenticando il suo Creatore. Si sceglie Dio perché si sceglie l'uomo, si sceglie l'uomo perché si sceglie Dio. Porre perciò il dilemma laddove c'è un binomio è sempre pericoloso, è commettere l'errore che commise Agostino a 19 anni. Là dove c'era un binomio tra ragione e fede, pose un dilemma, scelse la ragione e divenne manicheo. Mentre tra fede e ragione non c'è separazione e sarà Agostino stesso a spiegare che non c'è fede senza la ragione e non c'è una conoscenza della verità senza la fede.

Così la cultura moderna, trasformando questo binomio fecondissimo "Dio-uomo" in dilemma, ha scelto l'uomo. Tutta la cultura moderna è incentrata sull'uomo. In molta parte di essa questa centralità dell'uomo significa esclusione di Dio. Questo porta un riflesso nella teologia e naturalmente anche nella pietà: una pietà che vede soltanto quello che

viene dal di dentro e dimentica il primo comandamento della legge cristiana: *Amerai il Signore Dio tuo con tutto il cuore, con tutta la mente e con tutta l'anima*. Questa conseguenza è veramente fatale. Ci sono delle correnti di spiritualità, quelle che sono chiamate orzizzionaliste, che insistono tanto sul precetto dell'amore del prossimo da dimenticare che prima di questo ce n'è un altro: è l'amore di Dio. Definiscono Cristo l'uomo per gli altri e il cristiano l'uomo per gli altri e sostengono che, se oggi si vuol fare un discorso cristiano, bisogna farlo su questa dimensione: la dimensione orzizzionale, perché questa è l'originalità del Cristianesimo. E si dimentica invece che l'originalità del Cristianesimo sta nell'aver legato indissolubilmente l'amore di Dio all'amore del prossimo e l'amore del prossimo all'amore di Dio.

A questa posizione, chiamiamola intellettuale e ideologica, si sono aggiunte due situazioni: l'autosufficienza dell'uomo, che nasce dal continuo sviluppo della tecnica, e il processo di secolarizzazione avvenuto nel pensiero occidentale. Due guai che si riflettono nella nostra vita di pietà. Il primo, autosufficienza, che nasce proprio da questo sviluppo vertiginoso della tecnica, fa pensare che l'uomo possa fare da solo, non abbia bisogno di Dio, non abbia bisogno della grazia, per cui tutto il sistema della grazia divina, che è essenziale alla pietà, viene messo tra parentesi anche quando non viene negato; ma una pietà cristiana che dimentichi l'essenzialità e quindi l'insostituibilità della grazia, non è più una pietà cristiana. Il processo della secolarizzazione ha portato a distaccare dalla fede ogni campo dell'attività umana e del pensiero - dalla politica, all'arte, alla filosofia -, fino a contaminare in molti ambiti la pietà cristiana. Tutto ciò ha portato un'attenuazione del concetto del peccato e di conseguenza l'attenuazione della coscienza della legge normativa nella nostra vita e quindi della presenza del legislatore, attraverso la legge, nella nostra vita spirituale.

Altra conseguenza è l'attenuazione della coscienza delle virtù così dette passive: la mortificazione, l'umiltà, l'obbedienza, virtù che non entrano nella visione di una vita fondata solo sulle forze della natura.

Ultima conseguenza: la dimenticanza o la negazione aperta del peccato originale. Oggi difatti la dottrina del peccato originale, quando non sia negata, è attenuata, dimenticata in molte delle manifestazioni

della cultura moderna, della vita ecclesiale e della pietà cristiana. Si dice che il mondo di oggi non capisce più la dottrina del peccato originale. Verrebbe la voglia di rispondere: quando il mondo ha capito qualcosa del cristianesimo? quando ha capito la predicazione di Cristo? quando ha capito la predicazione degli Apostoli? Ricordate S. Paolo: *I greci cercano la sapienza, i giudei vogliono i miracoli, noi predichiamo Cristo e Cristo crocifisso, per gli uni stoltezza, per gli altri scandalo, per noi i chiamati, gli eletti Cristo, forza e sapienza di Dio.* Quando mai il mondo ha capito il cristianesimo? Dire dunque che il mondo di oggi non capisce più il cristianesimo non significa niente; significa fare della dottrina cristiana una banderuola che cambia col cambiare del soffio del vento.

Di fronte a questa situazione che va sotto il nome di incarnazionismo - cioè conoscere e valutare gli elementi positivi (cioè i valori) umani della Redenzione -, c'è l'altra corrente che ho chiamato escatologismo. Oggi si parla volentieri di due temi: la teologia della croce e la teologia della speranza, temi questi che rientrano, come contrappeso, nella situazione della teologia e della spiritualità contemporanea.

LEZIONE QUARTA

AGOSTINO: L'UOMO DELLA SINTESI

Abbiamo fatto un rapido panorama degli aspetti positivi e negativi della spiritualità contemporanea. Alcuni sono belli e vale la pena di approfondirli perché arricchiscono il nostro spirito; sono tipicamente e genuinamente evangelici, tipicamente e genuinamente patristici, tipicamente e genuinamente cattolici. Ce ne sono altri che destano piuttosto preoccupazione. Vi ho parlato di una tendenza naturalista che insiste sulla natura, quindi sulla creazione: tema bellissimo, esaltante, ma che, preso in modo esclusivo, fa dimenticare l'aspetto della grazia e la necessità della Redenzione. Purtroppo questa dimenticanza dell'aspetto della grazia, della redenzione e quindi del peccato è presente e molto, a mio avviso, nella spiritualità contemporanea. Vi ho detto della tendenza mondanista, che vede il mondo come oggetto dell'amore di Dio e quindi esalta i valori terreni, ma corre il rischio di dimenticare e qualche volta dimentica che la sapienza del mondo è in antitesi con la sapienza profonda del Vangelo, un'antitesi che non bisogna dimenticare e sulla quale occorre insistere. Vi ho parlato della tendenza orizzontalista che insiste sul precetto dell'amore del prossimo, sull'aspetto sociale e di comunione del cristianesimo ma corre il rischio di far dimenticare e qualche volta dimentica il primo precetto della carità che è l'amore di Dio: per l'aspetto orizzontale si dimentica quello verticale. La tendenza terrenista si ferma, dietro la spinta culturale di oggi, a considerare la promozione dell'uomo nella sua vita terrena, ma dimentica che il fine del cristiano è la vita eterna e quindi un fine ultraterreno. Un'altra tendenza, quella soggettivista, pone l'accento sui valori della persona umana, ma distingue poco, anzi confonde fra il giusto e lo spontaneo: non è tutto giusto quello che è spontaneo. Finalmente c'è nella spiritualità contemporanea una tendenza rivoluzionaria o di rottura. Si tende a operare un taglio netto con il passato; nella teologia, nella vita spirituale, nella morale, nella dottrina e nella vita della Chiesa. Questa tendenza è talmente grave che sembra dimenticare l'elemento essenziale del cristianesimo che

è la tradizionalità: nella Chiesa non può esserci una rottura con il passato, ma la continuazione del passato.

Di fronte a questa situazione ci poniamo il problema: Agostino ci può aiutare? Da che parte sta? Né dall'una, né dall'altra parte. Agostino è l'uomo della sintesi.

Ci si domanda se Agostino è un intellettualista o un volontarista. Agostino ricusa assolutamente questa distinzione: ha ricchezze di spirito che riguardano l'intelletto, una profondità di intuizione metafisica rarissima e una ricchezza affettiva assolutamente unica. Quindi è l'uomo della sintesi. Le sue molte esperienze costituiscono la sua ricchezza, che si riscontra sempre nelle sue opere. Una volta, parlando nel *De sancta Virginitate* di quelli che non sapevano conciliare insieme la dignità del matrimonio e l'eccellenza della verginità, disse: non sanno camminare, non sanno tenere *veritatis medium*, non sanno stare nel mezzo, nel riconoscere la dignità del matrimonio e nell'esaltare la superiorità della verginità. Questa è la via di mezzo e penso che queste parole possono essere prese come indice della sintesi dottrinale che Agostino ha saputo fare.

Adesso dovremmo parlare della sintesi e vorrei farlo attraverso dei binomi, perché bisogna star attenti ai binomi, tenerli stretti e non convertirli mai in dilemmi: Interiorità e Socialità, Scrittura e Tradizione, Cristo e Chiesa, Natura e Grazia, Bontà delle cose e necessità della purificazione, Valori terreni e speranza cristiana, Apostolato e contemplazione

Vi ho esposto questi binomi e mi direte quali di questi binomi v'interessano di più, perché forse non avremmo tempo per svolgerli tutti.

Ora vorrei parlarvi del primo: *Interiorità e Socialità*.

Oggi l'interiorità agostiniana è giudicata male perché non è capita. Di questi due termini - interiorità e socialità - tutti conoscono il primo, pochi o quasi nessuno il secondo. Si dice ancora che l'interiorità agostiniana è radicalmente opposta alla tendenza della spiritualità contemporanea che è quella della comunione. Abbiamo anche detto che si insiste molto sul concetto della Chiesa come comunione. La tesi dell'interiorità sembra oggi in ribasso, ma sono convinto che ne verrebbe una grande rovina per la dottrina spirituale e per la vita spirituale. Agostino ha parlato molto di interiorità ed è giustamente

il dottore dell'interiorità. Il tema centrale dell'interiorità agostiniana lo conoscete: nel *De vera religione* (79, 29-72) scrive quelle celebri parole: *non andare fuori di te, rientra in te stesso, nell'uomo interiore abita la verità...* Questa è la prima parte e molti si fermano qui. Ma Agostino continua: *e quando ti sarai accorto che anche tu sei mutabile trascendi te stesso*, - rientrare in se stessi, ma per trascendere se stessi in un'interiorità per la trascendenza, ma poi continua: *ricordati quando trascendi te stesso, tu trascendi una mente che ragiona; tendi dunque là da dove si accende la luce della tua regione.*

Il testo è di una portata immensa; ma da questo testo bisogna scoprire l'altro filone: la socialità. L'interiorità non solo fa la scoperta di Dio verità, ma anche la scoperta di Dio amore, anzi è la scoperta di amore come socialità: non c'è interiorità senza socialità e non c'è socialità senza interiorità. Ecco la meravigliosa sintesi agostiniana: il binomio "interiorità e socialità" sta alla base della nostra vita spirituale. Evidentemente i nomi sono altisonanti e sembrano più degni di professori di università che di suore contemplative; ma ad ogni modo non sono quelli che contano perché sono *purissimi accidenti*, direbbe il Manzoni. La cosa importante è la sostanza delle cose: bisogna rientrare in se stessi per ritrovarsi come immagine di Dio, per ritrovare l'anelito costituzionale dell'anima verso Dio. Ecco il cammino che dovremmo fare.

LEZIONE QUINTA

INTERIORITÀ E SOCIALITÀ

Nel passato si è parlato di interiorità agostiniana e poco della socialità; poi a poco a poco la dottrina sull'interiorità agostiniana è diventata un po' ostica al palato dei moderni, forse perché si è perduta la visione del binomio e non si è visto che all'interiorità è collegata la socialità. Quindi dobbiamo parlare dell'uno e dell'altro.

Cosa si dice oggi contro l'interiorità? Si dice che l'interiorità di cui parla Agostino è una dottrina presa dal platonismo, dunque è l'irruzione del platonismo nel Vangelo, nella spiritualità cristiana; perciò si tratta di un'autentica contaminazione.

Cosa si può rispondere a questa obiezione? Che la dottrina dell'interiorità sia di marca platonica è fuori dubbio. La filosofia pagana aveva due grandi principii riguardanti proprio la vita spirituale: uno che era scritto sul frontone del tempio di Apollo ad Efeso - *Conosci te stesso* - e l'altro che i neoplatonici, particolarmente Plotino, ripetevano ad ogni momento: *Torna in te stesso. Conosci te stesso*. Già Socrate aveva basato su questo principio il suo insegnamento morale; è una tesi e dottrina fondamentale. Per trovare la vita per conoscere se stessi abbiamo l'altro principio *Ritorna in te stesso*. Evidentemente i filosofi hanno parlato stupendamente di questa dottrina dell'interiorità.

Mi è venuta la tentazione di leggere un brano dell'*Enneade I°*, uno di quei brani che Agostino lesse e meditò prima della conversione, tanto che si innamorò della sapienza e tentò la così detta estasi plotiniana. Rileggete le Confessioni (VII, 17): troverete che Agostino parla di questa ascensione interiore estatica verso la verità, ma confessa che non riuscì a fermare in essa lo sguardo perché la verità lo respinse e *tornai fra gli oggetti consueti; non riportavo con me che un ricordo amoroso e il rimpianto, per così dire, dei profumi di una vivanda che non potevo ancora gustare*. Sicuramente questo entusiasmo gli è nato leggendo Plotino quando parla della bellezza. Dice dunque Plotino ad un certo punto di questa sua trattazione:

«Fuggiamo dunque verso la cara patria, ecco il consiglio da ricevere come il più corrispondente alla verità. Ma qual è dunque questa fuga, per qual sentiero risaliremo? Imitiamo Ulisse che fuggì a Circe, la maga, e a Calipso. Così Omero, il quale volle accennare, io penso, che all'Eroe non piacque fermarsi, pur nel possesso di tanti spettacoli giocondi ai suoi occhi e in compagnia di tanta bellezza sensibile, ma la patria nostra è là donde venimmo, là dov'è il Padre. Ora quale sarà la nostra preparazione per la partenza? Quale la nostra fuga? Essa non si compie certo coi piedi, i quali infatti ci portano qua e là da una terra all'altra. Neppure però devi allestire veicoli tirati da cavalli o qualche mezzo per navigare, che anzi devi abbandonare tutto questo senza degnarlo di uno sguardo. Hai solo per così dire da chiudere gli occhi e ridestare quella nuova vista mutata che tutti hanno, ma che ben pochi usano. Che vede dunque questo sguardo interiore...? Orsù ritorna in te stesso e guarda, se non ancora ti vedi bello, imita l'autore di una statua, che deve riuscire bella: quegli in parte scalpella e in parte appiana, qui leviga, lì affina fino a quando avrà espresso un bel volto nella statua; similmente anche tu togli il soverchio, raddrizza ciò che è storto e a furia di purificare ciò che è oscuro fa' che diventi lucido; non cessare dal tormentare la tua statua, fino a quando il divino splendore della virtù ti brilli dinanzi, finché non avrai visto che sia assisa saldamente sul saldo piedistallo. Sei divenuto tale, contemplasti te stesso dimorando con te in pura solitudine, non hai più alcun impaccio che ti faccia così perdere l'unità, né hai mescolato nulla in te stesso ma sei tutto e veramente e solamente luce? È necessario che il veggente si faccia prima simile e affine a ciò che deve essere visto e poi si applichi alla visione: come l'occhio non riuscirebbe mai a vedere il sole se non divenisse solare, così l'anima non può contemplare la bellezza se non diviene essa stessa bella. Suvvia divenga anzitutto ciascuno deiforme e bello se intende contemplare Dio e il bello.

Questa pagina è di un filosofo pagano, che Agostino ha letto prima della conversione e che non ha mai dimenticato. Molte pagine agostiniane sulla bellezza, sulla necessità della purificazione, sul principio che chi vuol vedere la bellezza dev'essere bello e che chi vuole vedere Dio deve essere deiforme, sono l'eco di questa pagina di Plotino. Si capisce allora

come i Padri si siano innamorati di questa dottrina. Ma questa dottrina, pur essendo di origine platonica, è tipicamente cristiana, evangelica, paolina. La Chiesa ha sempre sottolineato con i grandi maestri di spirito la necessità di rientrare in se stessi per salire a Dio e la necessità della purificazione per rendere l'animo atto guardare il volto di Dio, quindi di essere deiformi.

Guardiamo allora ad Agostino. Nel *De vera religione* (39,72) dice: *Non uscire fuori di te, ritorna in te stesso: la verità abita nell'uomo interiore e, se troverai che la tua natura è mutevole, trascendi anche te stesso. Ma ricordati, quando trascendi te stesso, che trascendi l'anima razionale: tendi, pertanto, là dove si accende il lume stesso della ragione.* In questo testo ci sono tre precetti fondamentali:

1) *rientra in te stesso.* E per rientrare in se stesso, bisogna interiorizzare il pensiero, allontanarsi cioè dalle cose che sono al di fuori di noi. Per ritrovare la verità occorre ritornare nelle profondità del nostro spirito perché solo allora ci accorgiamo che il nostro spirito è illuminato dalla Verità e in contatto con l'Eterno.

2) *trascendi te stesso.* È un precetto non meno fondamentale del primo. Il rientrare in se stessi non deve servire come fine a se stesso, cioè come motivo di narcisismo, come esercizio filosofico di introspezione; è un precetto che ne suppone un secondo, quello della trascendenza. Ed ecco il precetto che segue.

3) *tendi, pertanto, là dove si accende il lume stesso della ragione:* è il termine del cammino.

Su questi tre precetti fondamentali si fonda dunque tutto il cammino agostiniano. Il principio dell'interiorità agostiniana ha almeno quattro aspetti fondamentali: uno antropologico, uno metafisico, uno teologico e uno spirituale.

Il precetto antropologico serve per mettere al centro delle nostre preoccupazioni noi stessi, il soggetto che pensa e che ama. In passato a questo procedimento agostiniano si faceva un rimprovero: si diceva che Agostino dimentica l'universo, il cosmo, per curarsi solo dell'uomo. Rimprovero ingiustificato perché Agostino con questo precetto non dimentica l'universo; solo considera l'uomo apice e corona di tutto l'universo, come è realmente. Ma questo rimprovero del passato oggi è

motivo di lode; oggi, con l'ormai celebre svolta antropologica, Agostino è in piena e completa consonanza con la cultura contemporanea. Ma per conoscere noi stessi è necessario rientrare in noi stessi, perché rimirando in noi stessi incontriamo la verità; è il momento o l'aspetto che ho chiamato metafisico: ossia, attraverso l'interiorità si scopre la distinzione che c'è tra il mondo visibile e il mondo invisibile; la verità che è presente nell'anima non appartiene al mondo delle cose sensibili e quindi non si può percepire coi sensi, ma appartiene al mondo delle cose spirituali o intelligibili, a quelle realtà che si possono intuire col pensiero: la sapienza - l'amore - la verità. Dio non può essere oggetto delle nostre percezioni sensibili; quindi, quando parliamo di Dio, parliamo di una realtà, somma realtà, che non possiamo percepire coi sensi, ma che possiamo solo intuire con la ragione o, meglio, con l'intelligenza.

Questa interiorità agostiniana sotto l'aspetto filosofico serve proprio a svelare all'uomo che oltre il sensibile in cui siamo immersi coi nostri cinque sensi, esiste un'altra realtà, il mondo soprasensibile, spirituale, che trascende le cose materiali. Si fa un salto fondamentale. Finché ci fermiamo sul mondo dei sensi, non diventiamo mai filosofi: la filosofia comincia quando si passa dal mondo dei sensi al mondo del pensiero, al mondo dell'intelligibile, sia pure, come fa la filosofia moderna, per negare quel mondo intelligibile.

Dovrei parlare della verità che è presente nello spirito, ma ha caratteri opposti a quelli dello spirito. Lo spirito è mutabile: lo sentiamo tutti e siamo tutti mobili coi nostri pensieri e con i nostri affetti. Mentre lo spirito è mutabile, questa verità si presenta col carattere dell'immutabilità, perché è quel che è; mentre lo spirito, che non ha in sé la ragione di essere, è contingente, la verità ci appare col carattere della absolutezza e quindi della necessità; mentre lo spirito è immerso nel tempo, la verità appare con il carattere della eternità.

Nel profondo del nostro spirito avviene l'incontro tra il temporale e l'eterno, tra il mutabile e l'immutabile, tra il contingente e il necessario; quindi c'è nelle profondità dello spirito la radice che ci costituisce persona: noi siamo «persona» solo perché c'è questa luce di verità che illumina il nostro pensiero.

L'altro aspetto è il momento teologico. Agostino è tornato nell'interiorità per dimostrare le grandi verità dello spirito della filosofia cristiana: l'esistenza di Dio, la spiritualità e l'immortalità dell'anima. Inoltre è tornato nell'interiorità per trovare un esempio che illustrasse il mistero trinitario e il mistero dell'incarnazione: nel profondo del nostro spirito c'è una triade, c'è una piccola trinità ed è questa: l'uomo è, pensa, ama. Così l'unione tra l'anima e il corpo ci aiuta a capire un pochino il mistero dell'incarnazione. Vedete il ritorno costante all'uomo per dimostrare le grandi verità della filosofia, dimostrare e trovare un esempio che illustri i grandi precetti della fede cristiana.

Il momento spirituale costituisce uno dei quattro aspetti dell'interiorità:

- 1) abitudine di *abitare con gioia presso se stessi*;
- 2) abitudine a *riconoscere le ricchezze interiori* che sono le ricchezze della verità e della grazia: ciascuno di noi è immagine di Dio;
- 3) abitudine di *scoprire la costituzionale, tendenza dello spirito umano a Dio*;
- 4) abitudine di *gustare le gioie dello spirito* che sono le gioie spirituali soprasensibili proprie dello spirito, spesso in contrasto con le gioie dei sensi;
- 5) abitudine di *salire a Dio attraverso i suoi doni*;
- 6) abitudine di *cercare il Volto di Dio* e fermarsi estatici a contemplarlo.

Sofferamoci un po':

1) Agostino metteva l'acquisto della prima abitudine al centro della educazione che dava ai suoi "novizi". Nella lettera 10 a Nebridio, che lo invita ad andare a Cartagine, Agostino risponde che non può lasciare quelli che vivono con lui ai quali sta insegnando l'arte di vivere con gioia presso se stessi. Suo metodo come maestro dei novizi era dunque insegnare ad abitare *suaviter* - con dolcezza - presso se stessi, quindi a imparare la vita interiore (raccolgimento).

Indica anche la meta di questa abitudine di vivere in se stessi; e la meta nella stessa lettera è la divinizzazione - *indiari in otio*: giungere all'unione con Dio nella contemplazione. Questo termine viene usato

spesso dalla patristica e particolarmente dalla patristica orientale. Lo scopo della vita cristiana è quello di divinizzare l'uomo; e per giungere all'apice della vita cristiana, che è la contemplazione, la via è questa: abituarsi a vivere con gioia in se stessi. Ciò può avvenire solo quando si trova la sufficienza in questo mondo interiore senza le stampelle che possono venirci dal di fuori o che andiamo a chiedere al di fuori.

2) L'interiorità spiritualmente intesa comporta l'abitudine a riconoscere le ricchezze interiori, cioè noi stessi come immagini di Dio. La dottrina dell'uomo immagine di Dio è la dottrina fondamentale di Agostino. Intorno ad essa si può raccogliere tutta la sua dottrina filosofica, teologica e spirituale. Vivere la vita interiore - l'interiorità agostiniana - vuol dire anche l'abitudine a conoscere queste ricchezze interiori che sono le ricchezze della grazia. Agostino nel testo citato dice: *nell'uomo interiore abita la verità*; ma poi aggiunge un'altra frase molto importante che non è più tributaria della filosofia platonica perché è eminentemente teologica e cristiana: *nell'uomo interiore abita Cristo*. Del resto con queste parole Agostino ha soltanto tradotto S. Paolo, il quale nella Lettera agli Efesini dice che piega le sue ginocchia e prega il Signore perché, *corroborati nell'uomo interiore, Cristo abiti per mezzo della fede in voi*. Questo è lo scopo della formazione che Paolo dava ai suoi fedeli: indurli a sentire che Cristo abita in loro, e Cristo è tutta la ricchezza della grazia: abita nell'anima con l'azione e la presenza dello Spirito Santo perché è ricco di Spirito Santo. Cristo Uomo ha tutta la pienezza dei doni dello Spirito Santo che diffonde su ciascuno di noi. In altre parole: l'interiorità esige come secondo postulato l'abitudine di vivere la realtà della giustificazione e della grazia che ci santifica, ci purifica e ci deifica, verità questa che scopriamo soltanto se torniamo nel profondo del nostro spirito.

Che cos'è la giustificazione? Il Concilio di Trento ha scritto uno stupendo decreto sulla giustificazione. Autore principale tra i teologi fu il nostro Generale Seripando. La giustificazione in se stessa non è solo remissione dei peccati, ma è tutta la ricchezza della grazia: di figli di Dio, di fratelli di Cristo, di eredi del cielo, di templi dello Spirito Santo, i grandi effetti del Battesimo. Ecco, quando diciamo "vivere il nostro Battesimo", che altro diciamo se non vivere nella nostra interiorità la

sublime realtà della giustificazione?

3) L'interiorità agostiniana, spiritualmente intesa, importa l'abitudine di scoprire in noi la naturale tensione verso Dio, una tensione che è inscritta nei tessuti stessi del nostro spirito. Occorre capire dunque che le capacità del nostro animo sono tali che l'animo stesso non trova riposo, non trova pace, non trova la beatitudine se non giunge a contemplare il Volto di Dio. È una tesi fondamentale e genuinamente agostiniana, che ha creato discussioni lungo il corso dei secoli e che a un certo momento è stata messa tra parentesi perché è sembrata pericolosa; ma è fondamentale nella filosofia, la teologia, la spiritualità cristiana. Se pensassimo che il nostro animo potrebbe placare la sua tensione interiore in qualche altro oggetto che non fosse Dio o anche in Dio ma non visto in se stesso, noi spezzeremmo la più genuina e profonda tensione dello spirito verso Dio!

4) L'interiorità spiritualmente intesa esige l'abitudine di gustare le gioie interiori che sono necessariamente le gioie soprasensibili dell'ascolto di Dio, del colloquio con Dio. Questo quarto aspetto è tanto più importante quanto più, immersi come siamo nei sensi, siamo dominati, volere o no, dalle percezioni dei sensi e quindi dalle gioie sensitive: alcune buone altre cattive. Occorre dunque superare le dolcezze passeggere dei sensi, non soltanto quelle cattive ma anche quelle buone: superarle, non escluderle.

LEZIONE SESTA

INTERIORITÀ E SOCIALITÀ (2.)

Oltre le quattro abitudini che vi ho indicato ce n'è una quinta: l'abitudine di salire a Dio attraverso i gradini della vita spirituale, che esigono l'ascensione continua dello spirito e la purificazione. Agostino ha descritto molte volte questa ascensione interiore verso Dio attraverso i gradini delle Beatitudini e dei doni dello Spirito Santo.

Le Beatitudini vanno dalla beatitudine della povertà - *beati i poveri di spirito perché di loro è il regno dei cieli* - fino alla beatitudine della pace. Agostino intende la pace nel senso integrale e soprattutto interiore; la pace interiore è l'ultimo gradino che noi raggiungiamo nell'ascensione a Dio, quando abbiamo riportato la tranquillità nel nostro mondo interiore, quando tutto in noi è soggetto alla ragione e alla fede e attraverso la ragione e la fede noi siamo soggetti a Dio.

Perché queste ascensioni siano possibili c'è la forza o il dono dello Spirito Santo e allora i sette doni dello Spirito Santo costituiscono altrettanti gradini per salire a Dio e corrispondono esattamente alle sette beatitudini. È tutto un mondo spirituale che si apre e si chiude al nostro sguardo.

I doni dello Spirito Santo vengono enumerati da Isaia, a proposito del Messia, dall'alto al più basso. Sul Messia Isaia dice: *si poserà lo spirito della Sapienza, dell'Intelletto, del Consiglio, della Fortezza, della Scienza, della Pietà e del Timore di Dio*. Incomincia dal più alto perché noi, che siamo in basso, possiamo incominciare a salire; infatti *l'inizio della Sapienza è il timore di Dio*.

L'interiorità agostiniana importa con sé questa graduale ascesa verso la Sapienza e verso la pace attraverso questi gradini interiori che sono la beatitudine e i doni dello Spirito Santo. A questi Agostino fa corrispondere le sette petizioni del *Pater noster* e aggiunge nel *De sancta virginitate* l'esempio di Cristo. Cristo è esemplare perfetto delle beatitudini e quindi è il nostro modello.

Vi ho accennato a queste cose perché mi preme convincervi di un pensiero che ritengo fondamentale: l'interiorità agostiniana è l'espressione di tutta la vita spirituale.

L'interiorità importa l'abitudine di considerare la contemplazione come culmine, termine ultimo della vita cristiana. L'interiorità importa una esigenza contemplativa. Perciò la contemplazione è tanto interna al pensiero agostiniano quanto è interna l'interiorità e, siccome l'interiorità è il cardine della dottrina spirituale di Agostino, si può tirare la conclusione che la contemplazione appartiene all'asse stessa della vita spirituale di Agostino. Da quello che abbiamo detto possiamo tirare questa conclusione: senza l'interiorità non si riconquistano alcuni valori essenziali della persona umana e cioè la sua principalità, l'individualità, la sacralità.

1) *Principalità* vuol dire che la persona umana, ciascuno di noi, è un polo focale della vita spirituale, che ha due fuochi, come in un'ellisse: l'uomo e Dio. Noi siamo apice e corona dell'universo, termine del dialogo «io - tu», perché solo la persona umana può dire io e all'io nostro risponde il tu di Dio.

2) *Individualità*: avrei potuto dire personalità.

3) *Sacralità*: l'uomo è qualcosa di sacro perché è l'apice dell'universo.

Ora portiamo fino in fondo la scoperta dell'interiorità. L'interiorità non è solo scoperta della verità, ma anche scoperta dell'amore: l'uomo è essenzialmente un essere cosciente ed amante. C'è un celebre passo agostiniano nel *De Trinitate* (9, 10-15), dove si dice: il verbo interiore - quello dello spirito (cioè l'idea, il pensiero, perché c'è il Verbo eterno, il Figlio di Dio - *in principio era il verbo*, ma c'è anche il verbo della nostra mente che pensa, cioè l'idea) - è la conoscenza unita all'amore. Parole mirabili: *Verbum est cum amore notitia*.

L'uomo che rientra in se stesso si accorge che lo spirito umano ha una forma trinitaria; infatti lo spirito "è - pensa - ed ama", "sa di essere, di pensare ed amare", vuole essere, pensare; e proprio perché vuole essere, vuole l'eternità; perché vuol conoscere, vuole la verità; perché vuole amare, vuole l'amore. Conseguentemente nella struttura stessa del nostro spirito ci sono questi tre aspetti legati profondamente fra loro. Conseguentemente l'interiorità non solo è la scoperta del pensiero, ma è anche scoperta dell'amore, cioè della capacità e della esigenza fondamentale di ogni spirito di amare.

Si apre così un altro vasto orizzonte che nasce dal profondo del nostro spirito. Lo spirito umano è essenzialmente incomunicabile ed essenzialmente comunicabile. Essenzialmente incomunicabile vuol dire che lo spirito umano, ognuno di noi, è una persona e, se è persona, è un soggetto, mai un oggetto; è un fine, mai un mezzo; quindi un termine a cui si attribuiscono altre cose, ma un termine che non può essere attribuito a nessun altro. È proprio questa la sacralità dell'uomo! La persona umana è sempre un soggetto, mai un oggetto; quindi può essere soltanto termine di un dialogo, non termine di un dominio. Il dovere dell'obbedienza e il diritto del comando sono a servizio della persona umana, non per dominare la persona umana, ma per aiutarla a trovare il dialogo fondamentale, essenziale, costituzionale, che è il dialogo con Dio. Tutto luminoso e tutto bello!

Quando noi ci sottomettiamo totalmente a Dio, lo facciamo con la natura che Dio ci ha dato, cioè con la natura di persone, di esseri ragionevoli pensanti ed amanti: è una soggezione attraverso la fede e l'amore che serve al nostro perfezionamento; nel nostro perfezionamento c'è l'espressione delle perfezioni e della gloria di Dio. Vi ho detto qualcosa. Andate avanti, pensateci e lo Spirito del Signore vi dirà molto più di quello che io ho potuto dire.

La sacralità, la dignità dell'uomo. Questo il principio fondamentale che viene distrutto dalla civiltà moderna: alla sacralità della persona umana si antepone l'autorità dello stato, perché, come dicono certe correnti di filosofia, è lo stato che dà il diritto. No, lo stato non dà alcun diritto; i diritti fondamentali sono insiti nella natura stessa della persona umana; lo stato deve aiutare l'individuo inserendolo nella società a sviluppare i suoi diritti, a riconoscerli, a tutelarli.

Torniamo ora sull'argomento. Quando noi rientriamo in noi stessi, ci scopriamo amanti e pensanti: due aspetti che costituiscono la ragione fondamentale della comunicabilità della persona umana. Avevo detto che la persona umana è essenzialmente incomunicabile, ma è anche essenzialmente comunicabile perché noi siamo persone in quanto siamo conoscenti e pensanti. Gli esseri infraumani sono individui ma non persone, perché la persona richiede l'elemento del pensiero e dell'amore.

Ma che cos'è la conoscenza e l'amore? Essenzialmente una comunione, che si attua in un primo momento con la conoscenza, poi in un modo perfetto coll'amore. La conoscenza è il movimento delle cose che entrano nello spirito e lo arricchiscono; l'amore è anch'esso comunione, ma in senso contrario: movimento dello spirito verso la cosa amata. Quindi, mentre la «conoscenza» termina in una unione intenzionale, «l'amore» termina in una unione reale, cioè nella fusione dell'amante con la persona amata. Per questo vi dicevo che lo spirito umano è essenzialmente incomunicabile, perché è sempre un soggetto e mai un oggetto, ma è anche essenzialmente comunicabile perché, se non fosse conoscente ed amante, non sarebbe persona. Ma conoscere ed amare significa comunicare. E con la scoperta dell'amore nel profondo del nostro spirito si è aperto un mondo d'immensa ricchezza.

Lasciatemi dire rapidamente alcune proprietà dell'amore:

1. L'amore è la radice e la misura dell'attività umana; agisce nello spirito come il peso nei corpi. Agostino nelle *Confessioni* (13,9-10) dice: *il mio peso è l'amore*. Questo vuol dire che lo spirito umano, trasportato dall'amore, non trova pace se non trova il suo punto di approdo come ogni corpo. Ma qual è il punto di approdo dell'amore umano? Tornate all'inizio delle *Confessioni* (1,1) *Fecisti nos, Domine, ad Te!*

2. L'amore è l'essenza della virtù, perché la virtù, ogni virtù, non è che l'amore ordinato. Cos'è la virtù? Agostino risponde: *La virtù è l'amore ordinato - ordo amoris* (*De Civitate Dei* 15, 28). Perciò tutte le virtù non sono altro che una modulazione dell'amore. Che cos'è la temperanza? l'amore che si conserva integro per la persona amata. Che cos'è la forza? l'amore che sopporta tutto per la persona amata. Che cos'è la prudenza? l'amore che sa scegliere e distinguere ciò che lo porta verso la persona amata da ciò che lo allontana. Che cos'è la giustizia? l'amore che si dona alla persona amata e, per amore di essa, domina tutte le cose che sono a lui soggette. Leggete anche la lettera 155 a Macedonio, nella quale Agostino dice in altra maniera la stessa cosa. Proprio da questa considerazione è nato il celebre aforisma agostiniano: *Ama e fa' ciò che vuoi*. Quell'*ama* per Agostino indica la *caritas*, l'amore vero, autentico. In che cosa consiste l'amore autentico? Nel *De Trinitate* (8,7,10) Agostino si esprime così: *L'amore consiste*

nell'aderire alla verità per vivere nella giustizia: l'amore è autentico solo quando è vero e, per essere vero, deve essere giusto.

3. L'amore è una testimonianza di Dio. Testimonianza di Dio è la verità che scopriamo nel nostro mondo interiore, testimonianza di Dio è l'amore, perché - ecco un principio su cui vi invito a riflettere - ognuno che ami, lo sappia o non lo sappia, ama Dio. Nell'amore c'è sempre un implicito bisogno di Dio, c'è sempre una testimonianza di Dio conosciuta e forse anche tradita, ma c'è, perché - dice Agostino nei suoi *Soliloqui* (1,2) - *Dio è colui che ama ognuno che ama, lo sappia o non lo sappia - Deus quem amat omne quod potest amare, sine sciens sive nesciens.*

Concludendo, possiamo dire che è l'amore che qualifica gli uomini e li rende buoni o cattivi, piccoli o grandi, eroi o vigliacchi: solo l'amore. La persona umana non è buona o cattiva per quello che sa ma per quello che ama, non è santa o dannata per ciò che sa ma per ciò che ama, non è grande o piccola moralmente per ciò che sa ma per ciò che ama, non è eroica o codarda per ciò che sa ma per ciò che ama: questa è la grande scoperta della socialità dell'uomo.

Ma dov'è la socialità? La persona umana non può non essere sociale, perché amando si apre agli altri, tende agli altri e trova proprio nell'amore degli altri il perfezionamento di sé. L'uomo non si perfeziona accartocciandosi in se stesso, ma aprendosi agli altri, perché la perfezione sta nella conoscenza e nel suo amore, e l'amore tende all'altro e trova nell'altro il perfezionamento di sé. Agostino ha trovato un'espressione stupenda per indicare l'atteggiamento di chi si accartocchia in sé stesso e di chi si apre agli altri. Ognuno di noi conosce il famoso testo della *Città di Dio: Due amori hanno costruito due città, l'amore di sé fino al disprezzo di Dio ha costruito la città del mondo, l'amore di Dio fino al disprezzo di sé ha costruito la città di Dio.* Ma ha un'altra espressione che spiega questa e per me è migliore: la distinzione fra l'amore privato e l'amore sociale.

L'amore privato è il fondamento della città degli iniqui, perché ogni iniquità, ogni cattiveria nasce dall'amore privato; l'amore sociale è proprio della città dei santi, perché ogni generosità, ogni atto di virtù nasce dall'amore sociale. Di questo amore sociale Agostino è il filosofo, il teologo e l'asceta.

LEZIONE SETTIMA

AGOSTINO FILOSOFO - TEOLOGO - ASCETA DELL'AMORE SOCIALE

L'interiorità e la socialità sono due aspetti che si devono tenere insieme per capire le linee fondamentali secondo cui si muove il pensiero di Agostino. Parlando della socialità ho ricordato un testo della *Città di Dio* in cui Agostino parla dell'amore di sé e dell'amore di Dio e anche, più profondamente, dell'amore privato e dell'amore sociale. Terminando, vi dissi che Agostino era il filosofo, il teologo e l'asceta dell'amore sociale. Cerchiamo di capire queste tre affermazioni.

L'opposizione tra l'amore privato e l'amore sociale è netta: per amore privato s'intende l'amore chiuso, mentre l'amore sociale è l'amore aperto. L'amore privato è l'amore che si ripiega sul soggetto che ama, chiudendosi come il riccio e privandolo della comunione degli altri; perciò si chiama privato, perché si priva della comunione con gli altri e crea la divisione e con essa l'orgoglio, l'invidia, l'avarizia e tutti i vizi dell'uomo. Agostino dice che ogni peccato è un atto di amore privato; gli angeli peccarono nel cielo perché si staccarono dalla comunione di coloro che aderivano a Dio per ripiegarsi su sé stessi. Adamo nel Paradiso terrestre commise un peccato di orgoglio, cioè di amore privato, e tutti i peccati degli uomini sono un atto di amore privato, mentre l'amore sociale crea l'unione e creando l'unione crea la comunione, creando la comunione crea la ricchezza.

L'amore privato, quindi, è l'amore di sé o delle cose proprie, di ciò che si vuol possedere come proprio, con esclusione degli altri, mentre l'amore sociale ha per oggetto il bene comune. Di questo amore sociale Agostino è il filosofo perché ne dà la più acuta descrizione.

L'amore privato è la negazione dell'amore perché l'amore è essenzialmente sociale. Infatti l'amore si acquista quando si dà; è mio se è degli altri, se non è degli altri non è neppure mio. Se non si dà, non si ha l'amore.

L'amore è qualcosa di fundamentalmente diverso dal denaro. Il paragone è di Agostino: il denaro quando si dà lo si perde; si dà perdendolo; quando più si dà, tanto meno se ne ha. Quando si dà, si è tanto più generosi quanto meno lo si richiede. L'amore è radicalmente il contrario: quanto più se ne dà tanto più se ne ha, tanto più si è generosi quanto più dandolo lo si richiede. Nessuno dona l'amore se non esige l'amore; perciò l'amore tanto più se ne dà, tanto più si moltiplica e il moltiplicarsi di coloro che possiedono l'amore non lo diminuisce, ma lo aumenta. Quindi la ricchezza è tanto maggiore quanto è maggiore il numero di quelli che possiedono l'amore. Ho detto qualcosa di quello che Agostino scrive nella lettera 192, che è bene leggerla tutta.

A Celestino Venerabile e amatissimo Signore, santo fratello e collega nel diaconato, Agostino augura salute nel Signore.

Mi trovavo molto lontano da Ippona quando là mi giunse la lettera della Santità tua recapitatami dal chierico Proietto; al mio ritorno però, dopo averla letta attendevo l'occasione propizia per darti la risposta che sapevo già era mio dovere darti, quand'ecco mi è capitata graditissima l'occasione della partenza dell'accolito Albino, nostro amatissimo fratello.

Rallegrandomi quindi anzitutto della tua salute, che t'auguro sempre ottima, ricambio alla Santità tua i saluti di cui sono debitore. Non potrò d'altra parte sdebitarmi giammai dell'amore che ti debbo; è questo l'unico debito che, anche se soddisfatto, ci tiene sempre obbligati. È un dovere che si soddisfa quando si adempie, ma vi si è obbligati anche nel caso che sia stato soddisfatto, poiché non vi è istante in cui non si debba adempiere; e non è nemmeno un bene che si perda quando si dà ad altri, che anzi si moltiplica col darlo, poiché si dà solo con l'averlo e non già col mancarne. E poiché non si può dare se non si ha, non può nemmeno aversi se non si dà; al contrario, anzi, anche quando uno lo dà, cresce in lui e tanto più uno ne acquista quanto più numerosi sono coloro ai quali lo dà.

Orbene come potrebbe essere negato agli amici l'amore che è dovuto perfino ai nemici? Ma ai nemici l'amore è mostrato con qualche riserva, mentre agli amici è dimostrato in contraccambio senza alcuna

riserva. Esso tuttavia fa di tutto per ricevere ciò che dà, anche da coloro ai quali rende bene per male. Se infatti amiamo sinceramente un nemico, desideriamo che diventi nostro amico, poiché non lo amiamo se non desideriamo che sia buono; ma ciò non avverrà mai se non abbandonerà il peccato dell'inimicizia.

L'amore dunque non si dona come il denaro. Anche prescindendo dal fatto che il denaro, dandolo agli altri, diminuisce mentre l'amore cresce, essi differiscono anche per il fatto che se daremo a uno del denaro, a quel tale vorremmo più bene se non cercheremo di riaverlo, mentre uno non può essere veramente prodigo d'amore se non esige il ricambio dell'amore ch'egli dona.

Quando infatti si riceve del danaro, se ne appropria chi lo riceve mentre chi lo dona se ne espropria; l'amore invece non solo cresce nel cuore di chi lo esige da parte di colui ch'egli ama, anche se non lo riceve in cambio; ma anche colui, dal quale lo riceve, comincia ad averlo quando lo ricambia. Ti contraccambio quindi volentieri, mio signore e fratello, e accetto con gioia l'affetto vicendevole; mentre lo ricevo, continuo a chiedertelo e, mentre te lo contraccambio, continuo ad essertene debitore. Dobbiamo infatti ascoltare docilmente l'unico Maestro di cui siamo condiscipoli, che per bocca del suo Apostolo ci dà il seguente comandamento: "Nessun altro debito dovete avere verso alcuno se non quello dell'amore scambievole".

Dante Alighieri (Purgatorio, XV) espresse lo stesso pensiero di Agostino:

*«Com'esser puote ch'un ben, distributo
in più posseditor, faccia più ricchi
di sé che se da pochi è posseduto?»*

Cioè: Come può avvenire che un bene distribuito a tanti faccia più ricchi di sé che se fosse posseduto da pochi?

È una legge propria dell'amore, perché è essenzialmente sociale, cioè comunicazione, e nel momento in cui si dona lo si arricchisce. L'amore sociale dice essenzialmente rapporto all'altro e il termine di questo rapporto è Dio. Non vi può essere rapporto dell'uomo all'uomo se prima non c'è rapporto a Dio, perché l'oggetto proprio del nostro amore, quello che rende l'amore vero, è solo Dio. Gli uomini non

possono amarsi veramente a vicenda se non amano Dio. È un pensiero agostiniano luminosissimo (cf. Comm. a Giovanni, 87,1).

La carità non è necessariamente amicizia, perché è dovuta anche ai nemici; l'amicizia non è solo dono, ma restituzione del dono; la carità tende all'amicizia e la carità diventa amicizia piena e perfetta quando si stabilisca l'amicizia. Qui troppo spesso carità ed amicizia sono distinte per le condizioni e le miserie umane; lassù, al termine del nostro cammino, nella carità sarà amicizia piena e perfetta e sarà di tutti quello che è dei singoli.

Dunque l'amore sociale raggiunge la sua perfezione nell'amicizia, ma l'amicizia non è vera se non è rapporto a tre. Il rapporto tra amico e amico è autentico, se include il bene comune, il bene sommo che è Dio; di conseguenza non possiamo amarci a vicenda se non ci amiamo in Dio: non è una pia espressione ma un principio profondamente filosofico, perché i due che si vogliono bene non possono essere uniti se non in un bene che li supera entrambi, altrimenti cadremmo in un'autentica forma di egoismo e quindi di amore privato.

Quindi l'amore sociale costituisce l'unità, la comunione. Ricordate una definizione che vi ho data della *Città di Dio*: ... è la ordinatissima e concordissima società di coloro che godono di Dio e godono l'un l'altro in Dio. Eccovi il rapporto a tre. Non solo il godimento di Dio ma anche dell'uno e dell'altro in Dio e quindi società ordinatissima e concordissima. La perfezione è ordine e concordia insieme. Inoltre nella città di Dio l'amore è pieno, perché perfetta è la carità, perfetta l'amicizia, perfetta l'intercomunicabilità di tutti i beni. Nel regno di Dio non dimenticheremo le nostre umane relazioni né dimenticheremo le perfezioni di tutti quelli che partecipano al regno di Dio.

Solo attraverso l'amore sociale si può creare la vera e autentica comunione, quella comunione che prelude alla perfezione del cielo. Nel concetto di amore sociale c'è tutta una profonda dottrina sulle sfumature della carità e sulla natura dell'amicizia.

Ma Agostino non è solo il filosofo ma anche il teologo dell'amore sociale. Per anni e anni ha combattuto nella controversia donatista per riportare l'unità nella Chiesa africana. Fu il teologo e l'apostolo dell'unità. Ma egli insiste soprattutto sul concetto di comunione. Il

concetto della Chiesa come comunione è stato ripreso dal Conc. Vat. II°. Se voi leggete attentamente la grande costituzione *Lumen Gentium* del Conc. Vat. II°, vi accorgete che ha per centro il concetto di comunione. Agostino ne parlò tanto che dopo di lui entrò nel simbolo apostolico: *Sanctorum communionem*, che prima del secolo V° non c'era. Agostino ha sottolineato il triplice concetto di comunione: - la comunione dei sacramenti, - la comunione dei santi, - la comunione dei predestinati.

Sono tre diversi aspetti dell'unica Chiesa. La Chiesa è comunione dei sacramenti, cioè partecipazione agli stessi sacramenti che costituiscono i canali della grazia, i vincoli sociali che ci uniscono nell'unità. Dalla comunione dei sacramenti il concetto passa alla comunione dei santi: qui imperfetta perché nella Chiesa ci sono i buoni e i cattivi. Per fortuna i cattivi non contaminano i buoni e quindi la Chiesa resta una e santa. La comunione dei santi sarà perfetta nell'al di là, quando la Chiesa non avrà più né macchie né rughe, ma santa e immacolata davanti a Dio. Allora sarà la comunione dei predestinati.

Sono tre aspetti dell'unica Chiesa, che servono a chiarire il concetto dell'amore sociale, che trova la sua espressione in un celebre concetto agostiniano del *Cristus totus* - del Cristo totale.

Agostino, in un discorso al popolo, spiega che ci sono tre modi di parlare di Cristo:

- del Cristo, Verbo del Padre in seno all'eternità;
- del Cristo, Verbo Incarnato, nella pienezza dei tempi;
- del Cristo Capo della Chiesa, cioè del corpo mistico: questo è il Cristo totale, il capo che è la persona di Cristo Uomo-Dio e tutte le sue membra.

Il Cristo totale, capo con tutte le membra, è l'espressione dell'amore sociale. Nella Chiesa c'è una unità di amore perché Cristo è in tutti e di conseguenza l'amore per Cristo si riflette sull'amore alle membra di Cristo creando quella perfetta unità dell'amicizia di cui parlavamo sopra.

Dio - Cristo - Chiesa, sono tre realtà unite nella perfezione della Grazia e dell'amore; è l'amore che passa circolando dalla Chiesa a Cristo a Dio, da Dio a Cristo e alla Chiesa, e crea quella perfetta unità di amore che costituisce appunto la comunione, comunione dei Santi qui e comunione perfetta dei predestinati nel cielo.

LEZIONE OTTAVA

AGOSTINO - FILOSOFO - TEOLOGO - ASCETA DELL'AMORE SOCIALE (CONTINUA)

Parliamo ora di Agostino asceta dell'amore sociale.

Leggete il I volume dell'*Augustinus sanctus magister*, che tratta del principio fondamentale della spiritualità agostiniana e della vita monastica, dove ho cercato di illustrare non solo il concetto di amore sociale, di amore privato, ma anche il metodo dell'amore sociale, inteso come mezzo per progredire nell'amore. Ho parlato di questo argomento in due discorsi, tenuti nel '73, al IV Convegno nazionale delle Suore d'Italia di vita apostolica, dove ho parlato di comunità e comunione alla luce dell'ideale agostiniano, aspetto ascetico e aspetto teologico. Mi pare che siano ancora valide e valga la pena di leggerli, perché contengono l'aspetto teologico della comunione in relazione a comunione e comunità, relazione di cui diremo qualcosa perché sono estremamente importanti.

Di questo ho detto qualcosa anche nella *Regola* al cap. 5° dove ho illustrato tre principi fondamentali della spiritualità agostiniana:

- 1) meglio aver meno bisogni che aver più cose;
- 2) la carità antepone le cose comuni alle proprie;
- 3) la teoria dell'*uti* e del *frui*.

È un breve sintesi, ma c'è qualcosa che può aiutarvi ad approfondire questo tema.

Perché Agostino è l'asceta della vita comune? Cominciamo col dire che per Agostino la vita comune religiosa è una vita sociale per eccellenza. La chiama così proprio lui nel discorso 356. Si leggano i discorsi 355 e 356 che Agostino tenne al suo popolo e al clero in occasione dello scandalo che capitò nel suo monastero, quando uno dei suoi chierici morendo fece testamento.

Gennaro aveva detto di aver venduto tutto, ma poi fece testamento. Era a favore della Chiesa e quindi a favore della Comunità, ma era sempre un testamento. Agostino non volle quella eredità e tenne due discorsi al suo popolo che hanno avuta una grande influenza nella vita

comune in occidente, perché quei discorsi ci rivelano quale era l'ideale di Agostino nella comunità dei chierici e nell'episcopio.

Sapete che le comunità erano tre: il monastero dei laici, che Agostino fondò appena diventato sacerdote; il monastero dei chierici che fondò diventato Vescovo, quando dovette lasciare il primo monastero che rimase il suo ideale e che divenne poi seminario di vocazione sacerdotali ed episcopal; infine il monastero delle suore fuori dalla città di Ippona. Conosciamo poi altri due monasteri di monaci.

Questi due discorsi ci fanno conoscere l'ideale monastico che si viveva nel monastero dei chierici. Il Santo lasciò l'opzione ai suoi chierici di abbandonare il monastero e andare a vivere per conto proprio restando chierici. Da quel momento aveva stabilito di non ammettere come chierici nella sua diocesi se non coloro che avessero accettato la vita comune. In questo caso lasciò l'opzione ai chierici e fece anche la visita "canonica": li ascoltò uno per uno, sentì che tutti preferivano restare con lui nella vita comune e poi ne informò il popolo dopo l'Epifania del 427. Disse: *a tutti è piaciuta questa nostra vita sociale*, cioè la vita che conduceva nell'episcopio e che era poi una copia di quella che aveva introdotto nel monastero dei laici.

La *chiesa sociale*: perché? Perché è una vita condotta in comune sul fondamento della rinuncia alla proprietà e della comunanza dei beni materiali, come scopo di stabilire la comunione degli spiriti.

Ho enumerato tre punti:

- il fondamento è la rinuncia alla proprietà e la comunanza dei beni materiali: sono la base, l'inizio della regola;

- secondo: la vita condotta in comune, come elemento essenziale: l'essere insieme, l'operare insieme, soprattutto pregare insieme;

- terzo momento: lo scopo è di stabilire la comunione degli spiriti.

Per capire dunque il senso della vita sociale, che è la socialità della nostra vita, bisogna assolutamente ricordare due concetti centrali: la *comunità* e la *comunione*, che devono essere tenuti strettamente uniti, perché l'uno è per l'altro. La comunità tende alla comunione, la comunione suscita la comunità; senza comunione la comunità è un corpo senz'anima, uno scheletro senza vita; ma la comunione senza la comunità rischia di essere un'idea platonica, un'idea generica, astratta,

senza uguaglianza. Non c'è comunità senza complementarità e non c'è comunione senza diversità e senza unità.

Che cos'è la comunione? La comunione è l'unione di due, che pure restando due formano un uno, perché non c'è comunione se non c'è diversità. La comunione avviene nella diversità, attraverso la conoscenza e l'amore che crea l'unità. Nozioni astratte, ma da esse nascono molte cose.

Occorre tenere sempre fermi questi due concetti, comunità e comunione, e quindi fomentare la comunità per aumentare la comunione e aumentare la comunione per creare una comunità più viva e più profonda. Non ho bisogno di dire che due religiosi o due suore di vita contemplativa possono stare gomito a gomito, per giorni, per mesi, per anni, e non aver fatto comunione fra loro. Una vita di comunità non è affatto una vita di comunione. Per fomentare la vita di comunità non sono necessarie manifestazioni esterne come la parola, che è un mezzo; è il fatto interiore della vita che crea la comunità.

Agostino ha posto come base della sua *Regola* il principio della vita comune che comporta la comunanza dei beni e la comunanza delle azioni. La comunanza dei beni viene prescritta all'inizio della *Regola*; la comunanza delle azioni è nel n. 31 della *Regola*: *Nessuno lavori per se stesso, ma tutti i vostri lavori tendano al bene comune e con maggior impegno e più fervida alacrità che se ciascuno li facesse per sé in particolare; infatti la carità di cui è scritto che non cerca il proprio tornaconto, va intesa nel senso che antepone le cose comuni alle proprie, non le proprie alle comuni.* È proprio qui il principio del metodo dell'amore sociale, che viene annunciato esplicitamente subito dopo: *per cui vi accorgete di aver tanto più progredito nella perfezione quanto più avrete curato il bene comune antepoendolo al vostro.*

Non so se abbiamo riflettuto abbastanza su questi principi. Agostino mette l'amore per il bene comune, da preferirsi al bene privato, a misura del nostro progresso nella vita spirituale. Cosa vuol dire tutto questo? Che la nostra spiritualità dev'essere una spiritualità aperta all'amore sociale e per progredire deve usare il metodo dell'amore sociale.

Cerchiamo di comprendere meglio questo metodo. Il suo primo vantaggio consiste appunto nel preferire il comune al proprio bene: è un

progressivo svuotamento dell'egoismo. Conoscete i termini antitetici di Agostino: *caritas* e *cupiditas*, la *carità* e la *cupidigia*, per cui, parlando del progresso spirituale, dice così: l'aumento della carità è la diminuzione della cupidigia, la cui totale eliminazione è la perfezione assoluta. Per cupidigia s'intende l'amore privato, l'egoismo, il ripiegamento su se stessi come punto di riferimento dei pensieri, dei sentimenti e delle azioni. Conseguentemente, nutrire la carità vuol dire diminuire l'egoismo, l'egocentrismo; la perfezione della carità si raggiungerà quando sarà svuotato completamente l'animo da sentimenti di egoismo.

L'egoismo sta non solo nel cercare cose contrarie alla *Regola*, alla *Legge*, alla vita spirituale, ma anche nel timore servile per cui ci lasciamo spingere a compiere il bene. C'è il timore servile e il timore casto: è una distinzione fondamentale che fa Agostino. Il timore servile significa osservare la legge del Signore per il timore della pena: Fino ad un certo punto questo timore che ci spinge ad agire è un dono dello Spirito Santo, è il dono del timore di Dio, uno dei sette doni dello Spirito Santo. Ma quanto più cresce la carità, tanto più diminuisce il timore servile; quando la carità è perfetta, l'amore servile è sparito, ma è nato il timore casto che è inseparabile dalla carità. Agostino porta questo esempio. Pensate a due donne sposate: i mariti sono lontani; una di esse è fedele e l'altra infedele; tutte e due hanno il timore, un grande timore nel cuore, ma che differenza! Una teme il marito che non torni perché è fedele e l'aspetta con trepidazione; l'altra teme anch'essa ma teme che il marito torni perché lo ha tradito e teme che tornando scopri il tradimento. La prima donna, che è fedele, ha il timore casto ; l'altra ha il timore servile. Il timore casto quindi è segno della carità e quanto è più grande il timore casto, tanto più è grande la carità.

Si tratta quindi di svuotare l'anima dall'egoismo, che significa svuotarla non solo da ciò che ci porta lontano da Signore, ma anche da quel timore che costituisce sempre, anche se è buono, il ripiegamento su se stessi. Mentre l'amore filiale è l'amore che ci svuota lentamente di ogni sentimento che sia di riferimento a noi stessi e ci porta quindi all'amore di Dio.

Il metodo dell'amore sociale educa l'animo all'amore disinteressato che è l'amore pieno e, seguendo la definizione di S. Paolo, *la carità*

non cerca le cose proprie ma quelle di Cristo. Da qui segue il grande precetto di S. Paolo: *se uno è morto per tutti, vuol dire che tutti sono morti in Cristo Signore, perché tutti quelli che vivono non vivano più per sé, ma vivano per Colui che è morto per loro ed è risorto.* È il concetto evangelico: *chi vuol salvare la propria vita la perderà e chi perderà la propria vita la salverà.*

È un rovesciamento di posizioni: noi siamo terribilmente inclinati a mettere il nostro io al centro di tutto, mentre si tratta di capire che bisogna rovesciare le posizioni e prendere Dio come epicentro dei pensieri, dei sentimenti e delle azioni. Perciò la carità, perché solo allora l'anima sarà salva, solo allora la carità sarà perfetta e, siccome la carità è misura della nostra dignità, solo allora avremo messo al sicuro la nostra grandezza e la nostra dignità.

Cos'è la santità? Le quattro proprietà della città di Dio, descritte da Agostino nell'ultimo capitolo del libro II della Città di Dio, sono queste:

- nella città di Dio c'è una sola vittoria, quella della verità; c'è una sola dignità, quella della santità; c'è una sola pace, quella della felicità; c'è una sola vita, quella dell'eternità.

Quante cose ho detto con queste quattro pennellate! Ma volevo fermarmi alla seconda. Vi dicevo che bisogna rovesciare questo epicentro: è uno sforzo continuo, quotidiano, laborioso e questo avviene attraverso la purificazione - mettere Dio come epicentro - ed è in questo rovesciamento che si ottiene la nostra dignità, la nostra grandezza. In che cosa consiste nella città di Dio? siamo grandi perché siamo sapienti? siamo grandi perché siamo onorati? Qual è la misura della nostra dignità nella vita della Chiesa? Nel Corpo di Cristo che è la Chiesa, in questa realtà compaginata dell'amore sociale, qual è la misura principale della nostra grandezza? Quale sarà il metro della gerarchia dei valori nel regno di Dio? *È la santità!*

Qui in terra c'è una gerarchia basata su principi diversi, nel Regno di Dio la legge più esigente è quella della carità, ma è anche la legge più consolante, perché è la stessa carità che nel Regno di Dio stabilisce le gerarchie. Quindi l'unico criterio è la santità - *ubi dignitas sanctitas* - e questo avviene attraverso il progressivo svuotamento dell'egoismo

e attraverso il rovesciamento di quell'egocentrismo che deve diventare teocentrismo.

Parole grosse, difficili, ma che dicono in breve quello che si vuol dire: l'egocentrismo è riferire tutto al nostro benedetto o maledetto io, il teocentrismo è riferirsi continuamente a Dio, che diventa il centro, l'attrattiva, la forza, la calamita di tutto.

Ora tutto avviene attraverso il metodo dell'amore sociale, cioè dell'amore del bene che può essere contemporaneamente tutto di tutti. Qual è questo bene? È l'amore spirituale, cioè il bene spirituale. Quindi se vogliamo adottare il metodo dell'amore sociale, dobbiamo aprirci anzitutto al bene spirituale, perché è questo bene, il bene della sapienza, il bene della carità, il bene della pace interiore che possono essere tutti di tutti, perché sono i beni propri di Dio: essi saranno realmente, totalmente tutti di tutti quando Dio sarà, come dice S. Paolo, *Tutto in tutti*. Questo metodo di amore sociale, questo aprire il cuore al bene universale che è Dio, ci apre e ci porta al bene spirituale e anche al bene universale, e quanto più ci allarghiamo verso il bene universale che è il bene della Chiesa e il bene del piano divino della salvezza, tanto più ci svuotiamo del nostro egoismo.

I santi sono vissuti solo per il bene spirituale, dimentichi di ogni condizione materiale, di ogni bene materiale: a loro non interessava nulla di tutto ciò che era di quaggiù perché avevano l'animo fisso lassù. Queste parole nascondono una grande filosofia, perché solo i beni di lassù sono beni spirituali. I beni di quaggiù necessariamente sono beni condizionati dalla situazione terrena, quindi limitati.

Inoltre il metodo dell'amore sociale ci abitua al genuino amore di sé: non possiamo non amare noi stessi se il precetto che ci ha dato il Signore è proprio "amate gli altri, ama il prossimo tuo come te stesso". Ma chi è che veramente ama se stesso? Colui che si apre all'amore sociale. Amare se stessi è amarsi in Dio, amarsi come membri della città di Dio, come membri della celeste Gerusalemme, amarsi quindi nella comunione universale della Chiesa.

Vorrei chiudere con questa idea. La comunione universale della Chiesa, che è essenzialmente comunione, richiede un giusto amore di sé, ma il giusto amore di sé è quello di chi dimentica se stesso per

amare Dio, perché è in Dio che si ritrova; di chi dimentica se stesso per amare il prossimo, perché nel prossimo si ritrova. Mi viene in mente in questo momento un santo molto moderno e caro al S. Padre perché polacco: il b. Kolbe. Il gesto che ha compiuto di sostituirsi all'altro, che era condannato alla morte, gli ha portato la morte, ma proprio in questo è l'eroismo della sua carità e in quel momento in cui si è perduto si è ritrovato.

È questo l'autentico amore sociale che dovrebbe vincere sulle nostre meschinità. È necessario dunque un rovesciamento di valori. La *Regola* ce lo dice: *Fra le cose di cui si serve la necessità che passa, brilli sempre la carità che permane*. Questo vuol dire che, finché siamo qui, abbiamo bisogno di interessi particolari, ma su tutto ciò deve brillare la carità che permane, cioè l'animo deve essere aperto verso la carità, che di sua natura è sociale, perché ha per oggetto il bene comune.

LEZIONE NONA

BONTÀ DELLE COSE E NECESSITÀ DELLA PURIFICAZIONE

Il tema che tratterò - bontà delle cose e necessità della purificazione - l'ho scelto per due ragioni. La prima ragione è perché siamo in Quaresima e il tono dell'argomento mi pare che entri molto bene nelle nostre quotidiane meditazioni: il tempo della Quaresima è il tempo prevalentemente della purificazione. Seconda ragione, perché è il tema scelto oggi da dover chiarire.

Il concetto e la parola purificazione è una di quelle parole poco care alla cultura contemporanea. Generalmente avanzano due difficoltà contro questo concetto cristiano della purificazione: la prima è che questo è un concetto filosofico platonico estraneo al Vangelo, entrato nella spiritualità cristiana a contaminarlo; è la contaminazione filosofica della concezione cristiana; la seconda è che questo concetto si concilia male con l'altro della bontà delle cose: se tutte le cose sono buone, non si capisce perché si debba esercitare un ascetismo che imponga la purificazione, cioè la mortificazione, il distacco, la fuga delle cose. Due difficoltà che alcuni fanno oggi valere, per cui questo aspetto della vita spirituale cristiana è un po' in ribasso, con quali frutti e quali vantaggi non lo so.

Agostino ha tenuto insieme questo binomio. ha parlato molto di purificazione, anzi ha ridotto tutta la vita cristiana al concetto di purificazione. Ne ha parlato nel primo libro dei *Soliloqui*, scritto a Cassiciaco mentre si preparava al Battesimo. L'opera è un colloquio di Agostino con se stesso, con la sua ragione. Il secondo libro è un libretto di filosofia, a cui darei per titolo «verso la sapienza». Agostino studia se stesso, i suoi pensieri, i suoi sentimenti per chiarire quale opera di purificazione debba mettere in atto per raggiungere la sapienza, e quindi esamina se stesso a che punto si trovi con i suoi desideri e con le sue inclinazioni, con il suo atteggiamento interiore. È un severo esame di coscienza nel quale Agostino si accorge che è ancora agli inizi, che qualche volta i suoi propositi, che erano recentissimi, sembrava che volessero vacillare.

Un altro severo esame di coscienza circa la purificazione lo fa più tardi all'inizio del suo episcopato verso il 400, nel libro decimo delle *Confessioni*: il libro più lungo delle *Confessioni* e per molti il più bello. Ha due parti nettamente distinte. La prima parte tratta della ricerca di Dio attraverso le creature e la memoria che finisce con quella celebre esclamazione: *Tardi ti ho amato, o bellezza sempre antica e sempre nuova*, e continua con quelle espressioni che esprimono il dramma della nostra vita. Noi cerchiamo Dio fuori di noi e Dio sta dentro di noi; spesso ci portano lontano da Dio le creature *che se non fossero in Dio non sarebbero*; questo è il dramma. Come mai le creature che sono in Dio e vengono da Dio ci portano lontano da Dio? Un problema profondo e drammatico a cui Agostino dà una chiara risposta, della quale parleremo tra poco.

La seconda parte è tutta impegnata in un acuto, severissimo, spietato esame di coscienza circa la propria condizione interiore, circa il punto dove è arrivato nell'opera della purificazione.

Parlando al suo popolo in un discorso (*Serm.* 88,3) riassume la vita cristiana in queste parole: *Tutta l'opera del cristiano in questa vita consiste nel purificare l'occhio del cuore per vedere Dio*. Sentite subito che queste parole sono una parafrasi della beatitudine evangelica *Beati i puri di cuore perché vedranno Dio*. Se è vero questo, ed è vero perché l'ha detto il Maestro divino, se è vero che solo i puri di cuore vedranno Dio, tutta l'opera del cristiano e particolarmente quella delle anime consacrate consiste nel purificare l'occhio del cuore per poter vedere Dio.

La purificazione, dunque, è basata tutta sul concetto della purezza del cuore e la purificazione viene presentata come una condizione per giungere alla contemplazione, per cui i termini purificazione e contemplazione sono necessariamente correlativi. Agostino ne ha parlato molto, in relazione soprattutto alla contemplazione, eppure ha difeso ad oltranza la bontà delle cose. La dottrina della purificazione può avere un fondamento filosofico qual era quello che assegnavano i manichei e i platonici e può avere un fondamento teologico? Agostino dice un "no!" deciso al fondamento filosofico, e dice un "sì!" altrettanto deciso al fondamento teologico.

Il fondamento filosofico di cui parla Agostino era quello del manicheismo e del platonismo: per costoro il corpo, la materia, le cose materiali sono un male, un male che deve essere fuggito. Per i manichei un male che viene dal principio cattivo, per i platonici un male che costituisce un impedimento alla purificazione dell'anima. Agostino confuta gli uni e gli altri per stabilire il principio fondamentale che tutte le cose sono buone, tutto è bene nell'universo perché tutto è creato da Dio e Dio è buono e crea le cose buone. Il male nell'universo non c'è perché tutto ciò che esiste è, in quanto esiste, bene. Vediamo allora rapidamente la dottrina della creazione. Agostino si oppone alle posizioni manichee e alle opposizioni platoniche: la grande idea che sta alla base della filosofia e teologia agostiniana è quella della creazione. Dio è Creatore. L'opera della creazione divina, la nostra vita spirituale non può non avere altro fondamento che questo: sapere-credere, sapere-sentire che siamo creature. Quella che chiamerei la creaturalità è la condizione essenziale della nostra vita ed è la condizione essenziale della nostra ascesa nelle vie dello spirito: Dio è creatore - noi le creature.

Nel *De Civitate Dei*, a proposito della creazione, Agostino si pone tre domande:

Chi ha creato? Dio che è buono.

Perché ha creato? Perché le cose sono buone.

Per mezzo di chi ha creato? Per mezzo del suo Verbo che è la ragione. Non c'è causa più alta di questa, non c'è un perché più sapiente di questo. Conseguentemente il primo fondamento della vita spirituale è quello della creazione.

Oggi si parla molto del valore del corpo. Si dice che i Padri hanno parlato troppo dello spirito, dimenticando la materia, il corporeo; però ci si dimentica che la prima battaglia che i Padri hanno dovuto sostenere a favore della dottrina cattolica è stata quella per la difesa del corporeo, l'eresia gnostica. Gli gnostici erano filosofi sapienti, i quali non accomodavano la filosofia alla fede ma la fede alla filosofia. Il sistema che ne discendeva non era un sistema di verità rilevate, ma un sistema filosofico tinto di cristianesimo. Alla base di questa filosofia c'era il disprezzo, la condanna del corporeo. I Padri sono insorti contro

tale teoria spiegando con la dottrina della creazione che Dio ha creato tutto nell'universo, anche la materia, anche il corpo che è buono.

La seconda battaglia sullo stesso fronte l'hanno intrapresa in nome dell'Incarnazione del Verbo: *il Verbo si è fatto carne*. Queste parole facevano orrore agli gnostici; dicevano che tale posizione era impossibile e concludevano che il Verbo si era, sì, incarnato, ma aveva preso un corpo spirituale, un corpo aereo. Nel *De carne Christi* Tertulliano lancia forti giavellotti contro questa posizione. Dice: *Se Cristo non ha avuto un vero corpo, non ci ha salvati, la salvezza è un fantasma.. salvate l'unica speranza di tutto il mondo: la morte e la risurrezione di Cristo!* Ma la passione non sarebbe vera, la risurrezione non sarebbe vera se Cristo non avesse un corpo vero.

I Padri dunque si sono trovati fin dall'inizio a combattere sul fronte della bontà del corporeo difendendo il dogma dell'Incarnazione e poi quello della Risurrezione, perché gli gnostici negando il corpo negavano anche la Risurrezione. I Padri e gli scrittori ecclesiastici con Giustino, grande apologeta del secolo II, difendono la risurrezione vera e reale dei corpi; difendendo la risurrezione difendono il significato e il valore del corporeo.

La base filosofica della purificazione non può essere quella che tenevano i manichei e anche i platonici, i quali ritenevano che per purificare l'anima bisognava allontanarsi dal corpo. Agostino quindi si è trovato nella necessità di spiegare un passo della Sacra Scrittura dove si legge: *il corpo corruttibile appesantisce il volo dell'anima*. Contro i platonici afferma che non il corpo appesantisce il volo dell'anima, ma il corpo corruttibile; non il corpo è carcere dell'anima, ma il corpo corruttibile. Con questa chiara, fondamentale distinzione salva il fondamento vero del corporeo e insieme il fondamento della purificazione. Per Agostino il corpo è la materia corporea, la corruzione è quel cumulo di mali che sono entrati nella vita umana a causa del peccato originale. Fatta questa distinzione e parlando filosoficamente, tutto è buono nella creazione. Il corpo umano è nato per essere unito all'anima e l'anima creata per animare il corpo. Questa unione fra anima e corpo non è innaturale, destinata ad essere sciolta, ma è naturale e destinata a restare sempre. È la morte che spezza tale unione, ma la morte è innaturale.

La filosofia, dunque, non può spiegare la necessità della purificazione. C'è invece un fondamento teologico. Nell'uomo c'è un contrasto profondo che Agostino chiama guerra civile tra la volontà e le inclinazioni dell'uomo. La persona umana non ha mai quello che vuole, perché vuole quello che non ha: vuole la vita e trova la morte, cerca la verità e spesso incontra l'errore, cerca il bene e spesso si sente spinta al male. Perché questo disordine? Esso è effetto del peccato originale. Entra a questo punto il dogma del peccato originale come fondamento teologico della dottrina della purificazione.

Si capisce allora che la dottrina della purificazione non sia molto gradita agli uomini di oggi, perché non è molto gradito il tema del peccato originale. Oggi il dogma del peccato originale e il correlativo dogma della necessità della grazia e quindi della necessità della purificazione per giungere a Dio, sono verità poco o affatto prese in considerazione. Ma noi non possiamo cadere in questo errore: daremo una configurazione completamente diversa alla nostra vita spirituale. Teniamo dunque fermi i due termini del binomio: bontà delle cose (creazione delle cose, degne di Dio perché procedenti da Dio per l'opera della creazione) e dottrina del peccato originale.

Che cosa sia avvenuto attraverso il peccato originale non credo ci sia bisogno di spiegarlo: noi ne siamo la testimonianza ogni giorno, ogni momento, perfino in questo incontro, perché penso che senza il peccato originale non ci sarebbe stato bisogno né di maestri, né di discepoli, ma saremo stati tutti discepoli di Dio. Dunque siamo noi tutti una testimonianza: praticamente la conseguenza della morte è entrata nel mondo a causa del peccato e la morte suppone la mortalità e la mortalità suppone una corsa continua verso la morte.

Questa corsa continua verso la morte si manifesta attraverso i malanni che prevedono e che accompagnano la morte, che sarà una grossa sconfitta, perché, nonostante l'ascetismo che avremo esercitato in vita, la morte sarà sentita come una sconfitta. È una sconfitta che noi subiremo nella speranza, speranza della resurrezione. Ricordate la grande poesia del Manzoni sulla Pentecoste? L'ultimo verso dice: *Brilla nel guardo errante di chi sperando muor*. Questa è la differenza essenziale della morte cristiana dalla morte pagana: il cristiano che muore, muore sperando.

Conseguenza del peccato originale è quella che Agostino con tutti i maestri di spirito, almeno fino a ieri, con una parola biblica chiamava *concupiscenza*, l'inclinazione al bene dilettevole in contrasto al bene onesto, che chiamiamo tentazione

Questa lotta interiore che c'è in noi esige il rimedio: è la purificazione dello spirito attraverso il sostegno della grazia. Sapete come nell'economia della grazia divina Cristo ripari le conseguenze del peccato originale. Tre in particolare:

1. la perdita della grazia
2. la perdita dell'equilibrio interiore
3. la perdita dell'immortalità

Cristo ripara tutti tre questi mali, ma con una sapiente economia:

- il primo attraverso il Battesimo, dandoci la grazia santificante;
- il secondo attraverso la grazia attuale, con la quale ci aiuta giorno per giorno, ora per ora, anzi momento per momento a sostenere la lotta contro il male;
- il terzo lo ripara al termine del tempo con la risurrezione universale.

Questi tre effetti, che in noi vengono riparati in tre momenti diversi, in Maria sono stati superati in una maniera più alta e più sublime. La Madonna è stata redenta, ma non ha avuto la grazia che togliesse il peccato, bensì la grazia che prevenisse il peccato; non ha avuto solo la grazia per combattere contro le inclinazioni cattive, non ha avuto la grazia della risurrezione alla fine dei tempi, ma la grazia della risurrezione o dell'immortalità immediata dopo il termine della vita.

Ecco dunque qual è il fondamento della necessità della purificazione, una necessità che salva il dogma della bontà della creazione e che si basa esclusivamente sul dogma del peccato originale. Si capisce quindi perché Agostino ha detto che tutta la nostra opera in questa vita si riduce a purificare l'occhio del cuore per vedere Dio; tutta la nostra vita è una lotta contro le conseguenze del peccato originale, compresa la nostra vita religiosa. Senza il peccato originale la vita religiosa non avrebbe senso.

LEZIONE DECIMA

BONTÀ DELLE COSE E NECESSITÀ DELLA PURIFICAZIONE (continua)

Abbiamo detto che il grande tema della purificazione o, se si vuole, della conversione cristiana, ha il suo “no” nel fondamento filosofico che era proprio della corrente platonica e il suo “sì” nel fondamento teologico che è quello del peccato originale. Quindi tutto è buono nella creazione, perché il creatore è Dio.

Nel *De civitate Dei* (12,8) Agostino dice che è stolto attribuire alle cose il male di chi se ne serve male. Il male dunque sta nel servirsene male, non nelle cose di cui ci si serve: *L'avarizia non è un'imperfezione dell'oro ma dell'uomo, che, rovesciando l'ordine dei fini, ama l'oro abbandonando la giustizia che doveva essere valutata incomparabilmente superiore all'oro. E la lussuria non è un'imperfezione dei corpi belli e avvenenti ma dell'anima perversa che ama i piaceri sensibili abbandonando la temperanza, con cui ci adeguiamo a cose spiritualmente più belle e immaterialmente più avvenenti. Così l'orgoglio non è imperfezione della buona reputazione ma dell'anima perversa, che ama essere esaltata dagli uomini disprezzando la voce della coscienza. E la superbia non è imperfezione di chi dà il potere o anche del potere stesso, ma dell'anima perversa che ama il proprio potere disprezzando il potere più giusto di chi è più potente. Perciò chi alla rovescia ama il bene di qualsiasi essere, - notate queste ultime parole - anche se lo consegue, nel bene egli è malvagio e infelice perché privato di un bene migliore.*

È dunque una legge fondamentale questa che deve restare alla base di tutto. Non parliamo di manicheismo, non parliamo di pessimismo - tutto è buono, tutto è santo, tutto è bello -, ma l'uomo, il soggetto umano non è sempre buono, bello e santo. Per confermare questa verità di fondo che tutto è buono, potreste leggere a vostro agio, nella *Città di Dio* (22, 24), un inno stupendo alle meraviglie della natura umana, dove Agostino parla anche delle meraviglie della sessualità, del progresso, delle scienze, dell'ingegno. Dice: “Le meraviglie della creazione sono

infinite, le grandezze dell'uomo nel suo corpo, nella sua anima, nella sua intelligenza, nella sua volontà, nella capacità di progresso, e sono perfino meravigliosi quegli ingegni che difendono l'errore!"

In base a quanto stiamo dicendo viene fuori il concetto fondamentale dell'Enciclica del Santo Padre uscita in questi giorni: la creazione è buona, alla creazione si sovrappone il male della colpa, al male della colpa il male della pena; il Creatore viene tra le cose create per togliere all'uomo il male e renderlo partecipe del suo bene e salvare nell'uomo ciò che Lui aveva creato. È anche un pensiero di Agostino che troviamo nella *Città di Dio*, ed è importante il concetto di meditazione del Cristo: Dio ha due beni e noi due mali; Dio possiede l'immortalità e la giustizia, cioè la santità; noi la mortalità e il peccato, cioè l'iniquità. Iddio ha preso uno dei nostri mali, l'unico che poteva prendere, il male della mortalità e della morte, per liberarci da tutti e due e renderci partecipi dei suoi beni: della sua immortalità e della sua santità. L'incarnazione del Verbo ha lo scopo di togliere quello che abbiamo fatto noi, cioè il male della colpa e il male della pena, e salvare ciò che Dio aveva creato.

Nell'uomo, però, c'è un disordine; il disordine che è entrato dall'abuso della libertà e quindi dal peccato. Il disordine è una vera guerra civile tra l'anima e il corpo, che finirà con la morte, con la sconfitta del corpo e quindi anche la sconfitta dell'anima, perché l'anima è nata per stare nel corpo e il corpo è fatto per essere informato dall'anima. La morte spezza quest'unità. Nonostante tutte le grazie che il Signore ci potrà dare, la sentiremo sempre come una pena; la si può cogliere anche gioiosamente, perché è il passaggio obbligatorio per arrivare alla meta, ma passati dall'altra parte ci volgeremo a guardare il corpo e aspetteremo il giorno in cui ci sarà restituito. L'anima porta con sé nell'eternità il desiderio di vivere col corpo: è questa la nostra natura. Gli angeli non hanno questo desiderio del corpo perché non sono fatti per vivere nel corpo.

Nella concezione filosofica platonica, sbagliata e contro la quale Agostino ha combattuto, l'essere del corpo per l'anima è un male; uscire dal corpo è un bene. Perciò la resurrezione è un male. Per il cristianesimo no: la morte è un male, la resurrezione è un bene. Questo professiamo nel *Credo*: la resurrezione della carne! È un articolo di

fedé, e ciò significa che il corpo non è un peso; se lo è, non lo è perché è corpo, ma perché è corruttibile.

Di conseguenza il tema fondamentale della purificazione o, se volete usare il linguaggio moderno, il tema fondamentale della conversione cristiana sta tutto nel fondamento teologico, cioè nel dogma del peccato originale e delle sue conseguenze. Tutto il cristianesimo, tutta la vita cristiana vuol essere un rimedio al male del peccato originale, un riportare l'uomo alla dignità della sua prima origine. Per questo in passato vi ho detto che senza il peccato originale non ci sarebbe vita religiosa. Infatti S. Tommaso dice chiaramente che nella giustizia originale la vita religiosa non avrebbe avuto senso perché non ce n'era bisogno: tutto era in perfetto equilibrio!

Per concludere, parliamo pure della fuga dal mondo, ma parliamo anche della nostra presenza nel mondo. Il mondo nel senso evangelico ha due sensi:

- quello positivo: i valori del mondo, il significato del mondo come creatura di Dio, come espressione della perfezione di Dio;
- quello negativo: tutto quel cumulo di imperfezioni, di difetti, di vizi e diavolerie che sono dentro a ciascuno di noi.

Perciò il male non sta nelle cose, ma sta nell'uomo; quindi il tema della conversione, della purificazione è quello di riportare ordine nel mondo interiore dello spirito.

Agostino dice:

Riconosci qual sia il retto ordine, cerca la pace. Sta' tu soggetto a Dio, e la carne sia soggetta a te. Cosa c'è di più giusto, di più bello? Tu soggetto al più grande di te, l'inferiore soggetto a te. Tu servi al tuo Creatore, affinché ciò che è stato creato per te sia al tuo servizio. Non è infatti come segue l'ordine che riconosciamo e inculchiamo - cioè la carne soggetta a te e tu a Dio -, ma: Tu soggetto a Dio e la carne a te. Se infatti tu non t'adoperi per essere soggetto a Dio, mai ti riuscirà di sottomettere a te la carne. Se non vuoi obbedire al padrone, sarai maltrattato dal servo. È nel salmo 143, 6. Nel sermone 57,9 troviamo la frase lapidaria: Vinci te stesso e il mondo sarà vinto.

Dunque ecco il nostro compito: riportare un po' di ordine dove c'è il disordine, perché il disordine esterno dipende dal disordine interno.

Quando non c'è disordine nell'interno, l'ordine si proietta anche all'esterno, nella comunità dove si vive, nella comunità conventuale, familiare, civile. Tutte le divisioni esteriori non sono altro che un riflesso delle divisioni che sono nel profondo di noi stessi. Tutto in noi dev'essere oggetto di questo compito di purificazione o di conversione: la nostra sensibilità, la nostra intelligenza, la nostra volontà.

- La nostra sensibilità dev'essere purificata dalle passioni disordinate o, come dice Agostino con una parola biblica, dalla concupiscenza.

- La nostra intelligenza dev'essere purificata dalla curiosità malsana.

- La nostra volontà dev'essere purificata dall'orgoglio.

Ecco un compito enorme! Questa purificazione o conversione si attua attraverso l'opera convergente della purificazione, del raccoglimento, dell'umiltà. Con queste parole ho riassunto le stupende pagine che Agostino scrive nella seconda parte del decimo libro delle *Confessioni*.

Il libro decimo è diviso in due parti: la prima (fino al capitolo 29,40) parla dell'ascensione verso Dio attraverso le creature esteriori, che termina con le parole: *Tardi ti ho amato, bellezza tanto antica e tanto nuova*; da lì comincia la seconda dove tratta il tema della mortificazione dei sensi da 30,41 fino al 34,53.

Il tema del raccoglimento per correggere in noi e quindi purificare la curiosità malsana è svolto approfondendo la studiosità e il raccoglimento (35,54-57); per il tema dell'umiltà e quindi la difesa che dobbiamo fare di noi stessi dalla terribile tentazione dell'orgoglio si veda 36,58-39,64. Agostino è terribilmente esigente con se stesso; perciò non spaventatevi! Nelle sue opere ci sono altre pagine su questi temi. Trattando del raccoglimento parla anche della contemplazione: la vita contemplativa ha un'esigenza essenziale, quella del raccoglimento interiore e del silenzio.

L'altra cosa di cui parla è l'umiltà e ne parla con tanta convinzione e profondità da essere stato chiamato da uno studioso gesuita *il dottore dell'umiltà*, perché ne ha espressi i tre fondamenti: quello filosofico (la creazione), quello cristologico (l'esempio del Cristo) e quello teologico (la grazia).

Vorrei sottolineare un particolare molto importante: tutta la dottrina cristiana della mortificazione, quindi tutto l'ascetismo cristiano, ha per scopo non quello di mortificare ma quello di liberare e potenziare l'amore. Si tratta di saper amare e di sapere che cosa si ama: nessuno ti dice di non amare. Saresti un povero e detestabile morto, se non amassi. Ama, ma sta' attento a cosa ami. L'amore del mondo si chiama cupidigia, l'amor di Dio si chiama carità. Vuota l'anima dalla cupidigia, riempila di carità.

L'altro particolare che volevo notare è una verità che vi è già nota e mi auguro che ne sentiate gli effetti: questo lavoro dell'ascetismo cristiano, anche se faticoso, anche se lungo, non è però pesante. Non è dunque qualcosa che ci opprime, ma una forza che ci alza come l'ala per l'uccello o la corda per l'alpinista. Nel *De bono coniugali* 1, 26 c'è una frase che dovrete sapere a memoria: *Le fatiche degli amanti non sono pesanti, ma chi ama non sente la fatica o se la sente ama di sentirla.*

Vorrei dirvi un'altra cosa che potrebbe essere l'ultima: a proposito dell'ascetismo cristiano bisogna evitare un pericolo: quello di confondere la spontaneità con la giustizia o con l'onestà. Non tutto quello che è spontaneo è giusto, non tutto quello che è giusto è necessariamente spontaneo. Oggi si parla molto di spontaneità. La gioventù ama la spontaneità, ma c'è la spontaneità del vizio e la spontaneità della virtù. La spontaneità del vizio spesso è il punto di partenza, la spontaneità della virtù è il punto di arrivo. E si ha quando quello che era un dovere sarà diventato un'esigenza. La connaturalità del dovere è il frutto più alto dei doni dello Spirito Santo, che ci vengono dati per alleggerire il peso e per rendere spontaneo, connaturale quello che altrimenti sarebbe pesante e contro natura. La santità, infatti, è pienezza dei doni dello Spirito Santo, è connaturalità, spontaneità del bene.

LEZIONE UNDICESIMA

NATURA E GRAZIA

Nella storia del pensiero cristiano il binomio *natura e grazia*, o libertà e grazia, ha tormentato il pensiero dei teologici e ha turbato la vita della Chiesa. Nel secolo IV e all'inizio del V, Pelagio, per difendere la responsabilità del peccatore nel suo peccato, ha tanto insistito sulla libertà e sulla natura umana da dimenticare e da negare la grazia. A Pelagio - che affermava come sufficiente per l'uomo il dono della natura, della legge, del Vangelo, della giustificazione - Agostino risponde che tutto ciò non basta se non si ammette che la grazia divina ci aiuta a non commettere peccati.

Dopo questa grande controversia pelagiana, la dottrina della grazia è stata accettata e predicata insistentemente nella Chiesa. Ma all'inizio dell'era moderna è venuto fuori il nostro confratello Lutero, il quale ha tanto insistito sulla grazia da dimenticare la natura. Per Lutero la natura è stata talmente ferita dal peccato, anzi corrotta, da aver perduto la capacità di decidere: la salvezza è tutta e solo opera di Dio.

La dottrina cattolica invece mette insieme la necessità della natura e della grazia. Agostino ne ha parlato nel *De natura et gratia*, scritta in risposta all'opera *De natura* di Pelagio. In quest'opera egli spiega che la grazia non è quella che annienta ma guarisce la natura. È un grosso problema attuale! L'accento di tutta la spiritualità moderna è sempre sulla persona umana, sul valore della dignità, sulla spontaneità, sul valore dell'amore, ed è un aspetto positivo. Ma in pratica sta diventando esclusivo, quindi pericoloso. Difatti stiamo scivolando verso il naturalismo: stiamo tornando, volendo o no, consapevolmente o inconsapevolmente, alle antiche posizioni del paganesimo. I pagani erano politeisti, erano religiosissimi perché deificavano tutto. Eppure di religione avevano soltanto l'aspetto, perché il principio fondamentale era questo: agli dèi gli si chiede la salute, i beni di questo mondo, la vita. Ma no la virtù. La virtù ognuno se la conquista per conto proprio. Giove, dice Orazio, pensi a darmi la salute e a darmi la vita; la virtù me la procuro da me. E così Cicerone.

Il cristianesimo invece ci ha insegnato a chiedere a Dio proprio questo: la virtù. Che cos'è la virtù? La virtù ha una definizione classica: è un abito retto che ci porta ad operare secondo la verità e la giustizia; virtù è ogni opera libera che noi compiamo conforme alla regola dell'onesto. C'è la regola, la legge; la coscienza che dice quello che è bene e quello che è male, quello che è onesto e quello che è disonesto. Ogni azione che si fa conforme al bene onesto è virtù.

Ho detto "azione libera", perché la virtù è essenzialmente sul piano delle azioni libere, quanto di più profondo e personale, di più vero che c'è in noi. Altra caratteristica della virtù è la conformità al bene onesto. C'è il bene piacevole, il bene utile e il bene onesto:

- il bene piacevole è quello che è conforme all'inclinazione della natura;

- il bene utile è quello che si persegue per raggiungere un altro scopo;

- il bene onesto è il bene per se stesso, anche se non è immediatamente utile, anche se non è sempre piacevole: è sempre il bene e bisogna fare il bene. Allora l'atto libero della volontà che compie il bene è un atto virtuoso.

Ma ecco le parole di S. Paolo: *Che cos'hai tu che non abbia ricevuto?* Non si limitano solo ai beni naturali, ma valgono per tutti i beni e soprattutto i beni morali, per il bene della virtù. Dobbiamo quindi ringraziare il Signore del bene che abbiamo fatto, della grazia che ci ha donata e che ci ha aiutato a evitare il peccato. Ragionare in modo diverso significa mettersi sul piano del puro naturalismo e ragionare come Pelagio, che diceva: Dio non ci comanda l'impossibile; conseguentemente, se Dio ci ha dato dei comandamenti, noi siamo in grado di osservarli, altrimenti Dio non ce li avrebbe dati. Agostino invece dice: *Dio dunque non comanda cose impossibili, ma comandando ti ordina sia di fare quello che puoi, sia di chiedere quello che non puoi.* Se fosse stato vero il ragionamento di Pelagio, non ci sarebbe stato più bisogno della preghiera di domanda e non avrebbe più significato neanche il *Pater noster*, la preghiera che ci ha insegnato Gesù. Agostino ha avuto il merito di vedere e di aver capito che l'errore di Pelagio diventava immenso. Ecco allora che la conclusione ultima sarà il

risultato di due forze: la forza della libertà umana e la forza della grazia, che entrando nella nostra vita ci aiuta a compiere il bene. Oggi questo è un problema di grandissima attualità. Corriamo il pericolo di perdere l'autentica visione della vita cristiana, di perdere anche il significato di gran parte della vita della Chiesa e anche della nostra vita.

Noi parliamo tanto di contemplazione, ma non siamo religiosi solo per contemplare: siamo religiosi anche per implorare. La preghiera ha due aspetti fondamentali: quello della contemplazione - che è la preghiera di adorazione, di lode, di ringraziamento - e la preghiera di implorazione e di impetrazione. Siamo qui per implorare per tutta la Chiesa unendoci al sacrificio di Cristo sulla Croce e all'Eucarestia. Tutto ciò non avrebbe senso se fossero validi i presupposti di Pelagio. Ma se stiamo qui coi presupposti della dottrina cristiana, possiamo compiere una missione di valore incalcolabile, non soltanto per noi stessi ma per la Chiesa, per l'universo intero. Questo è il paradosso della nostra vita: un distacco dal resto della Chiesa e del mondo per un aggancio più profondo con la vita della Chiesa e con il mondo. Si assume infatti più generosamente il compito di implorare per tutta la Chiesa e di propiziare per tutti i peccati del mondo.

La nostra vocazione, le preghiere di implorazione e di propiziazione hanno uno scopo fondamentale nei riguardi della Chiesa e del mondo, perché è necessario l'aiuto della grazia per esercitare la virtù, per evitare il peccato, per giungere alla salvezza. *Senza di me non potete far nulla*: è la risposta del Cristo a tutto il problema. Pelagio è stato unilaterale, ha visto solo un lato, la natura; invece bisogna stare attenti a mettere insieme anche l'altra verità, e creare la sintesi: questo è stato il merito di Agostino. È un grosso problema teologico ed anche di attualità; è un grosso problema pratico, perché è facile affidarsi alle sole forze della natura. Uno ha un carattere forte, equilibrato e generoso: qualità belle ma naturali. Si può commettere anche l'altro errore di affidarsi solo alle forze della grazia, per cui in ogni situazione si ricorre alla grazia, anche quando forse bisognerebbe ricorrere al medico, allo psicologo.

Nella vita dello spirito c'è dunque bisogno di tener presente e i doni della natura, compresa la salute, e i doni della grazia che si ottengono attraverso la preghiera, attraverso la vita spirituale. Ecco il valore del

binomio. Ma c'è anche un'altra ragione pratica. Molte volte può capitare nella vita dello spirito che una persona sia forte, valida, un carattere generoso e servizievole: virtù che chiamerei naturali. Però quando si passa ad un piano più alto - rinnegamento di sé, mortificazione, umiltà, carità, perdono delle offese, voler bene alle persone antipatiche -, allora non va più bene. Quindi bene sul piano naturale, non bene sul piano più alto, dove deve operare la grazia.

A volte capita che sono ricchi di virtù naturali coloro che hanno poche virtù soprannaturali e non praticano la pietà. Non bisogna meravigliarsi. Che cosa è successo? Nelle persone che vivono la vita di pietà e che sul piano naturale sono poco dotate, la grazia non è penetrata in modo da supplire e riparare quei punti deboli della propria natura. Quindi bisogna fare uno studio molto attento a questi due aspetti: ai doni che ci vengono dalla natura e ai doni della grazia che devono non solo sublimare i doni della natura portandoli verso il Signore, ma anche penetrare nella natura per riparare ai difetti, alle manchevolezze, ai limiti che ci sono nella nostra natura. Ecco l'esempio concreto di certi santi che sono riusciti a trasformare così profondamente il loro carattere che al termine del loro cammino non si riconoscevano più.

È necessario tener presente, dunque, queste due realtà: natura e grazia. Apprezziamo i doni che il Signore ci ha dato attraverso la creazione, conserviamo e sviluppiamo questi doni attraverso l'azione della grazia, la grazia che sana ed eleva la natura. Perciò quando è il caso di ricorrere all'azione della grazia, ricorriamo all'azione della grazia; ma quando appare chiaro che l'azione deve essere esercitata sul piano della natura, serviamoci dei mezzi naturali. È necessario dunque stabilire la sintesi tra questi due termini - natura e grazia -, perché la nostra perfezione sia piena e perché la via della salvezza sia percorsa con maggior equilibrio e con maggior sicurezza.

LEZIONE DODICESIMA

NATURA E GRAZIA (continua)

Dopo aver chiarito che, quando parliamo di natura e grazia, mettiamo in risalto la necessità della grazia che ci aiuta a sanare la natura e ci rende possibile compiere il bene e di evitare il male, ci chiediamo ora perché si pone questa necessità della grazia. Per due ragioni fondamentali che sono conseguenza del peccato originale e che accompagnano necessariamente il nostro cammino. Sulla terra ci sono infatti due ostacoli fondamentali che impediscono a noi il compimento del bene e ci portano al peccato: l'*ignorantia* - come la chiama Agostino - e la *difficultas*.

L'*ignoranza* è il non sapere quello che dobbiamo fare: se dobbiamo esercitare la virtù, dobbiamo innanzitutto conoscere quello che dobbiamo fare, ma spesso noi non sappiamo quello che dobbiamo fare: prendiamo per bene il male e per male il bene. Triste condizione nella quale ci troviamo.

La *difficoltà*. Noi ci troviamo in una strana situazione di fronte al bene che dobbiamo compiere: siamo timorosi, trepidanti e quindi portati o all'inazione, oppure a fare il contrario di quello che dobbiamo fare. Ma non c'è soltanto il timore che costituisce una remora verso il bene; c'è anche l'attrazione verso ciò che non dovremmo fare: è quello che la Scolastica, dopo Agostino, chiama concupiscenza, parola biblica che significa l'inclinazione a posporre i beni eterni ai beni temporali, e quindi inclinazione non a quello che si deve fare ma a quello che piace.

La vita dell'uomo sulla terra è tentazione che consiste nel contrasto esistente tra il bene onesto, il bene utile e il bene piacevole. L'uomo di fronte al bene che deve perseguire è spesso nella condizione del paralitico incapace di camminare, se non addirittura portato a fare ciò che è contrario. Dice Agostino: se non c'è l'attrattiva per fare il bene, non lo si fa, non lo si accetta, non lo si ama, non lo si raggiunge. E allora? Proprio nel momento in cui la nostra vita è una continua tentazione - perché è in una continua necessità di scelta con sempre il pericolo di scegliere male - entra la grazia del Signore.

La grazia non è solo una situazione esterna: è la mano provvidenziale che ci guida e protegge la vita, evitandoci spesso le circostanze in cui avremmo potuto cadere (grazia preveniente). È in base a questa grazia che Agostino può annunciare al suo popolo quel principio generale: *non c'è un peccato che ha fatto un uomo che non possa fare un altro uomo, se gli manchi dall'alto la protezione di Colui che ha fatto l'uomo*. Può quindi dire che Iddio ci ha rimesso anche i peccati che non abbiamo commesso. Lo dice nel libro secondo della *Città di Dio* e lo ripete alle anime consacrate (*De sancta Virginitate*), quando vuol suggerire alle religiose un motivo vero e chiaro di umiltà, spiegando anche la ragione per cui devono amare il Signore più di quanto debba amarlo una Maddalena a cui ha rimesso tanti peccati: «A chi è perdonato molto poco, ama poco. Guai al pensare che Dio vi abbia rimesso poco. A voi Dio ha rimesso tutto, perché vi ha liberate dal peccato e dalle occasioni di peccare». È una dottrina stupenda da cui nasce la ragione per cui dobbiamo ringraziare il Signore anche del male che non abbiamo fatto.

Ma la grazia, soprattutto la grazia attuale, è un aiuto che entra nei tessuti della nostra vita interiore come illuminazione della nostra intelligenza e come ispirazione della nostra volontà. Cerchiamo di capire. Illuminazione della nostra intelligenza: è un dono della grazia che nel momento opportuno ci fa vedere in maniera luminosa quello che dobbiamo fare: non tanto in linea speculativa generale, perché questo lo sappiamo tutti, quanto sul piano concreto della scelta da fare in questo momento, sia grande sia piccola; ad esempio, la propria vocazione, un atto di responsabilità, una parola da dire o non dire, un'azione da fare o non fare. È nel momento concreto che l'illuminazione divina interviene per farci vedere che il principio generale si concretizza in un'azione particolare. Ecco il grande beneficio che chiediamo a Dio col dono del *Consiglio*: il buon consiglio, cioè l'idea giusta che si presenta allo spirito in modo chiaro e attraente.

Vedete quante volte nella S. Scrittura e nella liturgia noi chiediamo a Dio la luce per fare quello che dobbiamo fare e poter operare bene: la luce è necessaria perché la nostra azione è un incontro tra l'intelligenza che vede e la volontà che vuole. La grazia divina interviene nel nostro

mondo interiore prima come luce per farci vedere, poi come ispirazione per muovere la nostra volontà.

Per questo Agostino definisce la grazia solo attraverso questo secondo aspetto. Dice: la grazia è l'ispirazione dell'amore per fare con santa attrattiva quello che conosciamo di dover fare. Vedete dunque come Agostino abbia ricondotto tutte le virtù all'amore! Egli chiama la virtù *amore ordinato - ordo amoris*, mentre l'amore disordinato è il vizio: definizione questa che riconduce la virtù all'amore e l'amore virtuoso all'ordine e, nella nostra visione, all'ordine oggettivo. Dunque non c'è nulla di male nella creazione e nelle creature, ma il male è solo il disordine. Dice Agostino: chi ama male il bene diventa misero, perché amando il bene inferiore perde quello superiore.

L'uomo dunque si trova tra due forze: da una parte l'ispirazione dell'amore di Dio che ci porta a fare il bene, dall'altra parte la forza della passione o della concupiscenza che ci porta a fare il male. Se consentiamo alla carità, siamo sulla via del bene e sulla via di Dio; se consentiamo alla cupidigia, siamo sulla via del male, sulla via dell'egoismo.

Carità e cupidigia sono i due opposti, per cui Agostino dice: *la carità perfetta è l'annullamento della cupidigia*; siccome la cupidigia non si può mai annullare del tutto in questo mondo, l'amore perfetto in questo mondo non può esserci. Quindi in che cosa consiste la nostra perfezione quaggiù? Nella tensione, nella ricerca, nel dinamismo interiore.

L'amore ha una sua forza di persuasione: sa attirare la nostra libertà senza violarla. Chi agisce per amore, agisce liberamente e quanto è più forte l'amore, tanto più è libera la sua adesione al bene. Di conseguenza: ispirandoci l'amore, Dio non viola la nostra libertà ma la potenzia, per cui noi agiamo infallibilmente ma liberamente: è la soavità liberale dell'amore (*Op. inc. c. Giul.*, III, 112).

A commento di questa rapida spiegazione possiamo leggere quanto dice Agostino commentando le parole di Gesù: *Nessuno viene a me se il Padre non lo attira*. Comincia col dire: Si dirà che se uno è attratto, viene suo malgrado. Ma se viene suo malgrado, vuol dire che non crede: e se non crede, non viene. *Non si va a Cristo camminando,*

ma credendo. Non si raggiunge Cristo spostandoci col corpo, ma con la libera decisione del cuore. Così quella donna che toccò un lembo della veste del Signore, toccò più che tutta la folla che lo schiacciava, tanto che il Signore domandò: Chi mi ha toccato? I discepoli, stupiti, esclamarono: La folla ti preme d'ogni parte, e tu dici: chi mi ha toccato? Ma egli riprese: Qualcuno mi ha toccato (In Jo. Ev., 26,3). Per questo, a quella donna che dopo la risurrezione si voleva gettare ai suoi piedi, disse: *Non mi toccare, non sono ancora ascenso al Padre.* Come a dire: Tu credi che io sia soltanto ciò che vedi: non mi toccare. Che vuol dire? Vuol dire: tu credi che io sono ciò che appaio: non credere più così. Questo è il significato delle parole: *Non mi toccare: non sono ancora ascenso al Padre*, cioè per te non sono ancora ascenso, in quanto io non mi sono mai allontanato da Lui. Se non poteva toccarlo mentre stava in terra, come avrebbe potuto toccarlo quando fosse ascenso al Padre?

In tal modo, con tale spirito vuole che solo si tocchi; e così lo toccano coloro che lo toccano con fede, ora che egli è ascenso al Padre, ora che sta alla destra del Padre, essendo uguale al Padre. Così quando ascolti: *Nessuno viene a me se non è attratto dal Padre*, non pensare di essere attratto per forza. Anche l'amore è una forza che attrae l'anima. Non dobbiamo temere il giudizio di quanti stanno a pesare le parole, ma sono incapaci di intendere le cose di Dio; di fronte a questa affermazione del Vangelo essi potrebbero dirci: Come posso credere di mia volontà se vengo attratto? Rispondo: Non è gran cosa essere attratti da un impulso volontario, quando il piacere riesce ad attrarci. Che significa essere attratti dal piacere? Metti il tuo piacere nel Signore ed egli soddisferà i desideri del tuo cuore.

Esiste anche un piacere del cuore per cui esso gusta il pane celeste. Che se il poeta ha potuto dire: *Ciascuno è attratto dal suo piacere* (Virg., *Ecl.* 2), non dalla necessità ma dal piacere, non dalla costrizione ma dal diletto, a maggior ragione possiamo dire che si sente attratto da Cristo l'uomo che trova il suo diletto nella verità, nella beatitudine, nella giustizia, nella vita eterna, in tutto ciò, insomma, che è Cristo.

Se i sensi del corpo hanno i loro piaceri, il salmista non direbbe: *“I figli degli uomini si rifugiano all'ombra delle tue ali; s'inebriano per l'abbondanza della tua casa, bevono al torrente delle tue delizie;*

poiché presso di te è la fonte della vita e nella tua luce noi vediamo la luce” . Dammi un cuore che ama e capirà ciò che dico. Dammi un cuore anelante, un cuore affamato, che si senta pellegrino e assetato in questo deserto, un cuore che sospiri la fonte della patria eterna, ed egli capirà ciò che dico. Certamente, se parlo ad un cuore arido, non potrà capire. E tali erano coloro che mormoravano tra loro. Viene a me - dice il Signore - chi è attratto dal Padre.

Ma perché uno deve essere attratto dal Padre, se il Cristo stesso ci attrae? Se dobbiamo essere attratti, lo saremo da colui al quale una donna innamorata dice: *Correremo dietro l'odore dei tuoi profumi*. Ma consideriamo, fratelli, e, per quanto è possibile, cerchiamo d'intendere ciò che ha voluto dirci. Il Padre attira al Figlio coloro che credono nel Figlio, in quanto sono persuasi che egli ha Dio per Padre. Dio Padre, infatti, ha generato il Figlio uguale a sé; e il Padre attrae al Figlio colui che, nella sua fede, sente e sa che colui in cui crede è uguale al Padre. È la rivelazione di Cristo che costituisce il primo motivo della attrazione, un motivo che tocca soprattutto l'illuminazione dell'intelligenza. Quando ci siamo consacrati a Cristo, ci siamo consacrati a Lui perché ci siamo convinti che solo Lui era la luce. È stato qualcosa di misterioso: Cristo ci è apparso così come l'unica, totale ragione della nostra vita; era il Padre che ci attirava al Figlio attraverso l'illuminazione mostrandoci il Figlio. Agostino dice: questa rivelazione è essa stessa una attrazione: *ista revelatio, ista est attractio* (In Jo. Tr. 26,5) - cioè la rivelazione che il Padre ci fa del Figlio, della sua Sapienza, Potenza, Bellezza, del suo Amore, è la ragione dell'attrazione.

Così Agostino continua: *Tu mostri alla pecora un ramo verde e l'attrai. Mostri delle noci ad un bambino e questo viene attratto: egli corre dove si sente attratto; è attratto da ciò che ama, senza che subisca alcuna costrizione; è il suo cuore che rimane avvinto*. Quale attrattiva eserciterà il Cristo rivelato dal Padre? Che cosa desidera l'anima più ardentemente della verità? Di che cosa dovrà l'uomo essere avido, a quale scopo dovrà custodire sano il palato interiore, esercitato il gusto, se non per mangiare e bere la sapienza, la giustizia, la verità, l'eternità?

Ora se queste cose, che appartengono ai gusti e ai piaceri terreni, esercitano una tale attrattiva su coloro che amano non appena vengono

loro mostrate - poiché veramente *ciascuno è attratto dal suo piacere* -, quale attrattiva eserciterà il Cristo rivelato dal Padre? Che cosa desidera l'anima più ardentemente della verità? Di che cosa dovrà l'uomo essere avido, a quale scopo dovrà custodire sano il palato interiore, esercitato il gusto, se non per mangiare e bere la sapienza, la giustizia, la verità, l'eternità? E questo è tutto in Cristo!

Vedete allora che la grazia divina non viola la natura: il nostro atto libero è intelligenza e volere insieme, significa vedere e volere liberamente quello che vediamo. La grazia sana la natura perché il nostro vedere spesso è incerto e titubante, spesso vediamo il contrario di quello che dobbiamo vedere, perché c'è una grande forza che ci attrae più al bene piacevole che al bene onesto. In questo ingranaggio interiore si inserisce la grazia, che rispettando la libertà che è il dono supremo che Dio ci ha dato, ci porta infallibilmente a fare il bene.

Ed è proprio questo che chiediamo al Signore nelle nostre preghiere di domanda: che il Signore ci illumini e ci aiuti. Nella semplicità di questa richiesta e di queste parole c'è tutto il mistero della grazia come aiuto, che inserendosi nella nostra natura ci porta alla rigenerazione in Cristo e alla salvezza.

LEZIONE TREDICESIMA

CRISTO E LA CHIESA

Cristo e la Chiesa è un binomio che non può essere diviso. Agostino commise questo errore a 19 anni, quando abbandonò la fede cattolica per diventare manicheo, scegliendo Cristo e rifiutando la Chiesa. Ma al momento della conversione ritornò sui suoi passi, perché comprese che solo attraverso la Chiesa si va a Cristo.

Agostino amò perdutamente Cristo sempre, sia prima che dopo la conversione. Nel libro terzo delle *Confessioni* dice che bevve il nome di Cristo col latte materno. Ricordiamo la celebre espressione: abbandonò la Chiesa, ma non Cristo nel momento che passò ai manichei. Infatti quando pensò di trovare altrove la via della salvezza, non prese la via dei filosofi, perché non avevano il nome di Cristo, mentre egli era convinto che dove non c'era il nome di Cristo non poteva esserci la sapienza, non poteva esserci la salvezza. Questa convinzione diventa più profonda nel momento della conversione, quando leggendo S. Paolo ha scoperto in Cristo non solo il Maestro ma anche il Salvatore, il Mediatore, la Via per arrivare alla sapienza.

Dopo la conversione la sua vita si riassume in queste tre parole:

- confidenza illimitata in Cristo;
- imitazione impegnata di Cristo;
- contemplazione ininterrotta delle bellezze di Cristo.

Confidenza. Agostino ebbe acuto il senso del peccato e quindi il bisogno del medico per liberarsi del peccato. Cristo gli è apparso come l'unico medico. Se volete averne una prova attraverso la sua confessione commossa e commovente, vi prego di leggere il libro decimo delle *Confessioni* (45,69), dove Agostino parla di Cristo sacerdote e sacrificio, vincitore e vittima, unica salvezza.

Imitazione. Se volete un riassunto della sua dottrina come imitazione di Cristo, lo troverete nella prima parte del *De agone cristiano*. Cristo con la sua vita ci ha insegnato ad amare ciò che deve essere amato e a odiare ciò che deve essere odiato. Lui è l'esemplare della nostra vita: trovate questa tesi anche nel *De sancta Virginitate* (seconda parte).

Contemplazione. Agostino parla molto della contemplazione di Cristo crocifisso e più ancora delle bellezze di Cristo: *Bello nella sua passione, nella sua morte, bello ovunque, bello nel cielo, bello nel seno della Madre, bello nel presepio, bello nella flagellazione, bello nella coronazione di spine, bello nella morte, ecc.*

Agostino amò perdutamente la Chiesa perché visse solo per la Chiesa. Il suo programma di vita dopo la conversione fu la conoscenza e la difesa della Chiesa Cattolica. Non pensava di essere sacerdote, fuggiva anzi il sacerdozio, ma aveva stabilito a se stesso un programma di apostolato, l'apostolato della verità; oltre quello della preghiera, l'apostolato della penna, per illustrare e difendere la dottrina della Chiesa e ridare agli uomini la speranza di trovare la verità. Il suo grande programma era questo: studiare, pregare e scrivere. Difatti di opere ne ha scritte molte anche prima del sacerdozio. La difesa della Chiesa cominciò a Roma con l'opera *I costumi della Chiesa cattolica*, continuò a Tagaste con la *Genesi contro i manichei* e l'ultima opera scritta da laico fu il *De vera religione*, che è un'appassionata difesa della religione cristiana e cattolica.

Era il suo programma: servire la Chiesa in questa maniera, lui che fin dall'inizio ha visto la Chiesa come Madre e come Maestra. *Maestra perché è Madre e Madre perché è Maestra.* È utile leggere a questo punto un passo dei *Costumi della Chiesa Cattolica*, tratto dal mio libro *Il sacerdote uomo di Dio e servo della Chiesa*.

O Chiesa cattolica, o madre verissima dei cristiani, tu giustamente predichi non solo che si debba onore a Dio, nel cui possesso consiste la vita beata, con somma purezza e sincerità... ma comandi anche l'amore e la carità del prossimo, e in tal modo che presso di te v'è in grande abbondanza ogni medicina per curare le varie malattie di cui l'anima soffre a causa dei suoi peccati. Tu guidi e istruisci i fanciulli con semplicità, con forza i giovani, con sincerità gli anziani, tenendo conto dello sviluppo non soltanto fisico ma anche spirituale di ciascuno.

E conclude: *Tu insegna a chi si debba l'onore, a chi l'affetto, a chi la riverenza, a chi il timore, a chi il conforto, a chi la riprensione, a chi la punizione; mostrando che non tutto a tutti, ma a tutti la carità e a nessuno si deve l'ingiuria.* È una sintesi veramente stupenda!

Per amore della Chiesa Agostino ha fatto il più grande sacrificio della sua vita: accettare il sacerdozio. In quel momento il suo ideale monastico ha subito un cambiamento radicale perché ha capito che la sua consacrazione a Dio doveva ridondare a beneficio della Chiesa anche accettando il sacerdozio. E fu questa la legge che impose ai suoi monaci: accettare il sacerdozio qualora la Chiesa lo chieda. Portò però nel cuore sempre il sospiro inappagato di potersi dedicare allo studio e alla preghiera tranquillamente, lontano dalle fatiche dell'apostolato; e, se le sue opere ci commuovono ancora molto, è perché nei suoi scritti esprime questo profondo contrasto che sentiva in sé.

Dunque due grandi amori, che Agostino non ha mai separato - *la Chiesa e Cristo* -, né nella sua vita, né nella sua dottrina. Nella sua vita è il cantore di Cristo; tutto il suo pensiero si racchiude nel Cristo: centro della fede, della pietà, della vita, della storia, del mondo. Oggi si sottolinea molto questo aspetto, ma era già presente nel fondo del pensiero agostiniano ed è un carattere della sua dottrina.

Agostino ha scritto una monumentale trilogia cristologica, cioè un monumento costituito da tre grandi opere: *Le Confessioni*, *La Trinità*, *La Città di Dio*. *Le Confessioni* descrivono Cristo al centro della vita di Agostino; *La Trinità* parla di Cristo rivelatore del Padre; *La Città di Dio* descrive Cristo al centro della storia, fondatore e re della città di Dio. È difficile trovare qualcosa di più grandioso di queste tre opere messe insieme che parlano di Cristo.

Chi volesse vedere la preoccupazione di Agostino di mettere Cristo al centro della vita, potrebbe leggere l'operetta *De agone cristiano* - il combattimento cristiano. È un'operetta che Agostino scrisse appena Vescovo come una lettera pastorale per i suoi diocesani. Si può considerare un manuale di catechesi post-battesimale, composto di due parti: una morale, una dogmatica. Nell'una e nell'altra Cristo è al centro. Nella prima parte Cristo è l'esemplare della vita cristiana. Fine dell'incarnazione, fine della vita di Cristo è di essere per noi l'esemplare perfetto di tutte le virtù. Nella seconda parte passa in rassegna gli articoli del *Credo* indicando tutti gli errori che si devono evitare: errori trinitari, cristologici, escatologici.

Nella dottrina agostiniana Cristo è al centro di tutto, perché è la via per cui andiamo, la patria alla quale andiamo. Ma a Cristo è

unita la Chiesa. Nella *Città di Dio* sostituisce la dottrina delle due vie descritte dal primo salmo - la via dei giusti e la via degli empi - con la dottrina delle due città. Perché questa sostituzione? Perché la Chiesa è inseparabile da Cristo e quindi le due vie diventano le due città: la città dei giusti, la Chiesa che vive di Cristo, e la città degli iniqui, cioè di coloro che vivono contro Cristo e perciò contro la Chiesa.

La Chiesa concepita come comunione è il concetto che più domina in Agostino. Essa è comunione dei sacramenti, dei santi e dei predestinati. La Chiesa comunione dei sacramenti: è la Chiesa dopo Cristo, fondata da lui sugli Apostoli e sui Sacramenti, che sono i vincoli sociali che formano la società di Cristo, suppongono l'unità della fede e portano con sé l'unità liturgica e giuridica di comando.

Ma, allargando il concetto della Chiesa di Cristo, bisogna passare dalla nozione di comunione dei Sacramenti a quella della comunione dei Santi; allora l'orizzonte diventa più largo perché i Santi sono anche prima di Cristo. Non c'era comunione dei Sacramenti, ma c'era la comunione dei Santi, perché nel popolo ebraico c'era l'attesa del Messia. Inoltre si può estendere questo concetto della comunione dei Santi anche alla vita presente, dopo il Cristo, ma fuori della vita dei sacramenti: cioè coloro che sono fuori della Chiesa cattolica o fuori del Cristianesimo, ma che, illuminati da Dio, seguono la via della verità e della giustizia.

Alla fine dei tempi c'è la comunione dei predestinati. Il pensiero della predestinazione non ci spaventa ma ci incute fiducia, perché siamo molto più sicuri nelle mani di Dio che nelle nostre. Una delle ultime e più belle parole che ha scritto Agostino è stata proprio questa: *Viviamo più sicuri se ci abbandoniamo in tutto nelle mani di Dio; ma qualcuno dice: io non so qual è la volontà di Dio; e tu sei certo della tua volontà? E se credi di essere tanto fedele, cosa sarà di te domani? E se dunque è incerta su di te la volontà di Dio, perché Dio non ti ha rivelato quali sono i tuoi piani, ed incerta la tua volontà, a chi vorrai affidarti di preferenza: alla tua volontà così fragile o alla volontà onnipotente e misericordiosa di Dio? Viviamo più sicuri se ci abbandoniamo in tutto al volere di Dio.*

Il pensiero della predestinazione non deve raffreddare la nostra pietà, ma alimentarla, perché alimenta l'umiltà, la preghiera e indica

la via giusta della salvezza che passa tra i due baratri opposti: quello della disperazione e quello della presunzione, che sono i nemici della speranza cristiana; ecco perché siamo più sicuri nelle mani di Dio che nelle nostre.

LEZIONE QUATTORDICESIMA

APOSTOLATO E CONTEMPLAZIONE

Oggi intorno questo argomento ci sono due tesi: una tradizionale, l'altra moderna. Secondo la tesi tradizionale, tra apostolato e contemplazione c'è una tensione intima e profonda. Compito del cristiano è quello di conciliare i due termini; sapienza del cristiano è riuscire a conciliarli. I primi movimenti monastici conciliarono questo binomio scegliendo la vita di contemplazione, come gli anacoreti, ad esempio, o gli eremiti.

Secondo la tesi moderna, tra contemplazione e apostolato non c'è opposizione. Il problema sarebbe nato dalla filosofia greco-romana che parlava di teoria e prassi o di ozio e negozio. Quindi non deriverebbe dal vangelo. Secondo la loro tesi il lavoro è preghiera, soprattutto quello apostolico, quindi non si comprende perché ci debba essere opposizione tra lavoro apostolico e preghiera o contemplazione. Tale tesi, pur contenendo delle verità, trae una falsa conclusione: è vero, il lavoro è preghiera, ma per fare del lavoro una preghiera sono necessarie molte ore di preghiera senza lavoro. Infatti c'è una profonda tensione tra il lavoro che ci porta fuori di noi e la preghiera che ci riporta dentro di noi. L'apostolo è tutto proteso verso gli altri; la preghiera è un movimento contrario, di ritorno in se stessi, di raccoglimento, di ascesa verso l'alto. Due movimenti che non si conciliano nel nostro spirito se non con una sapiente armonizzazione del primo e del secondo. Possiamo dire che la tensione c'è, se a questi due termini diamo un significato parziale e riduttivo; ma se ad essi diamo un significato generale e pieno, l'opposizione non c'è.

Infatti che cos'è l'apostolato? L'apostolo è il messo ad un altro, con l'incarico di portargli un messaggio; nel nostro caso il messaggio evangelico. Gesù stesso è il primo apostolo. Il messaggio può essere di quattro specie.

1) Il messaggio sacerdotale della dottrina e della grazia cristiana e il messaggio delle opere di carità e di misericordia.

2) L'apostolato dell'esempio.

3) L'apostolato della sofferenza.

4) L'apostolato della preghiera.

Se il primo messaggio non rientra nella contemplazione, gli altri tre vi rientrano per loro natura, per cui, fatta questa distinzione, si vede come solo la prima forma di apostolato non rientra propriamente nella contemplazione.

Innanzitutto bisogna fare una distinzione tra contemplazione e preghiera, contemplazione e vita contemplativa. La prima è propria di tutti i cristiani, la seconda impone una scelta ed è propria dei pochi. Ma questa scelta di vita contemplativa ha anch'essa valore apostolico? Ha un valore sommo, perché la preghiera, il buon esempio e la sofferenza sono apostolato. La contemplazione come stato di vita è consacrazione totale ed esclusiva al raggiungimento dei fini propri del sacrificio di Cristo sulla croce e nell'Eucarestia. Si sa quali sono questi fini: adorazione e lode di Dio, ringraziamento, propiziazione, impetrazione. Essi devono tenersi presenti, perché sono essenziali alla vita cristiana, ma diventano motivo totale ed esclusivo della consacrazione della propria vita nello stato di contemplazione. Questo vuole colui che ha scelto questo stato: unirsi totalmente a Cristo nel raggiungimento di questi fini che includono essenzialmente la Chiesa, l'umanità. Chi si impegna al raggiungimento di questi fini non può non sentirsi intimamente legato a Cristo e a tutta l'umanità: perché adora, loda, ringrazia, impetra e propizia per i peccati propri e dell'umanità. Di conseguenza la vita di contemplazione, essendo consacrazione totale ed esclusiva a questi fini che entrano nell'essenza stessa della salvezza cristiana, inserisce la persona che la sceglie nel cuore stesso della città di Dio, della Chiesa. La conclusione sarà che, se si intende apostolato in genere in tutta la sua estensione, la tensione tra apostolato e contemplazione non c'è; se si intende apostolato come opere di misericordia, la tensione c'è e bisogna stabilire un confronto, operare in armonia o fare una scelta. Questi termini devono essere confrontati tra loro alla luce del vangelo, della vita della Chiesa, cominciando dagli Apostoli, alla luce della sapienza dei padri, dei grandi maestri di spirito, alla luce dell'insegnamento della Chiesa.

Occorre stabilire un confronto e di conseguenza creare una armonia, che non escluda ma stabilisca un equilibrio tra questi termini;

oppure, dopo aver fatto un confronto, fare una scelta. L'armonia la farà chi non può scegliere radicalmente. Lo poté fare Agostino dopo che lo costrinsero ad accettare il sacerdozio; egli è andato spesso a Betania col pensiero e ha preso spesso le due sorelle, Marta e Maria, come prototipo della vita attiva e contemplativa. Sarebbe interessante fare l'analisi dei discorsi 103,104,179, dove il tema fondamentale è questo: la vita attiva è temporale, la vita contemplativa è eterna.

Di conseguenza chi in questa vita si dedica a ciò che durerà in eterno è in una situazione migliore di chi si dedica a ciò che dura soltanto mentre dura il tempo. Una ragione di perennità è presente solo nella vita contemplativa e non nell'attiva. Infatti, al termine della nostra vita, nella Chiesa del cielo le opere di misericordia e il sacerdozio non saranno più necessarie, ma durerà in eterno quello che è cominciato qui: la nostra unione con Dio, la visione di Dio, la contemplazione. La sintesi ce la offre Agostino nella *Città di Dio* (XIX,19). Dice: *Nessuno deve essere così contemplativo da non pensare nella contemplazione all'utilità del prossimo, né così attivo da non ricercare la contemplazione di Dio.* Cioè i due aspetti devono compenetrarsi tra loro: nella vita contemplativa non deve attrarci la quiete inerte, ma la ricerca della verità; nella vita attiva non dobbiamo amare l'onore e la potenza, ma la fatica e il servizio. Perciò *l'amore della verità cerca la contemplazione, mentre la necessità della carità accetta l'azione dell'apostolato; se nessuno ci impone il peso dell'azione dobbiamo attendere alla ricerca e all'acquisto della verità; se ci è imposto, dobbiamo accettarlo per il dovere della carità, però neppure in questo caso dobbiamo abbandonare il diletto della verità, perché non avvenga che, sottrattaci questa dolcezza, si resti oppressi da quella necessità.* In questo passo ci sono tutti i principi che possono aiutarci a capire questo confronto e ad armonizzare i termini di esso. Innanzitutto c'è il principio di un primato della vita di contemplazione: un primato che Agostino ha sempre tenacemente difeso. Lo ha letto nella Scrittura e lo ha letto nel profondo del suo cuore. Lo ha detto in tutta la sua teologia: l'amore della verità spontaneamente va verso l'*otium sanctum*, cioè verso la contemplazione.

Il secondo principio è che la necessità della carità accetta l'azione dell'apostolato. C'è un confronto e una tensione tra l'amore della verità

e la necessità dell'amore. Se però nessuno impone il peso del lavoro sacerdotale, dobbiamo tendere alla ricerca e all'acquisto della verità. Però neppure nel caso in cui accettiamo il peso della verità dobbiamo abbandonare la *delectatio veritatis*, cioè la gioia, il diletto della verità della preghiera, della contemplazione. È questo il terzo principio che armonizza i due termini.

Secondo caso è il confronto e la scelta. Il confronto è lo stesso, la scelta va fatta quando il peso dell'azione apostolica non ci viene imposto. Conseguentemente fare una scelta significa riconoscere la tensione tra apostolato e contemplazione, scegliere una vita di contemplazione per consacrarci all'apostolato della preghiera, dell'esempio, della sofferenza.

Il confronto va fatto, come ho detto prima, alla luce del Vangelo, della vita degli Apostoli, dei Padri della Chiesa, alla luce dell'azione interiore dello Spirito Santo. È lui il grande Maestro che ci illumina, suggerisce, guida e porta ad una scelta; a noi solo dire quello che diremo sempre lassù: *Amen, Alleluia!*

AGOSTINO TRAPÉ