

VITA DI CONTEMPLAZIONE SULLE ORME DI S. AGOSTINO

A – INTRODUZIONE

Agostino mistico?

Agostino non è stato solo filosofo e teologo, ma grande mistico. Lo dimostrano la sua vita, i suoi scritti, la sua influenza. La sua vita fu tutta dominata dalla ricerca, dall'esigenza della contemplazione di Dio. I suoi scritti hanno una freschezza e una forza di commozione che conquistano il lettore perché si sente che Agostino ama, conosce per esperienza le cose di cui parla. La sua influenza fu unica nella storia, essa però non si deve solo ad Agostino filosofo e teologo ma, in misura maggiore, ad Agostino mistico, maestro di vita spirituale.

Cosa intendiamo per *Agostino mistico*? Che egli ha avuto fenomeni straordinari? No. Agostino è un

mistico perché: – ha scritto meravigliosamente intorno alle *cose divine*. Ha scritto bene delle forme più alte della perfezione cristiana, e le ha raggiunte; forme nelle quali predominano i doni dello Spirito Santo: intelletto e sapienza, soprattutto; – ha avuto un'esperienza altissima delle *cose divine*. Egli vive nell'atmosfera delle beatitudini della purezza e della pace.

Ma ecco il problema: S. Agostino è realmente un mistico? Vi sono di questo prove fondate? Per la maggior parte degli studiosi, sì. Anzi da C. Butler O.S.B. egli fu definito, nella sua opera *Il misticismo occidentale*, il principe dei mistici. Invece, un padre agostiniano olandese, E. Hendrikx ha scritto un libro nel quale, in base alla filologia, ha dimostrato che S. Agostino è solo un grande entusiasta (cfr. MANRIQUE, *Teologia agostiniana della vita religiosa*, p. 321) Perché è sorta la discussione su Agostino mistico? Perché non ci si intende sui termini.

Cosa significa essere mistici? Alcuni considerano stati mistici quelli di S. Teresa d'Avila e non pensano che, al tempo dei Padri della Chiesa, alcuni di questi vivevano stati simili. Altri esigono fenomeni mistici straordinari. Altri ancora pensano che, nella mistica, non c'entri molto la ricerca intellettuale, la cognizione. Teresa d'Avila non era una teologa, per cui la sua contemplazione era prevalentemente *affettiva*.

Agostino era un filosofo, e quindi la sua vita mistica non poteva prescindere dalla ricerca intellettuale.

Ma che cosa è lo stato mistico, la contemplazione? Una preparazione alla visione beatifica. E che cosa è la visione beatifica? Vedere, amare, lodare. Vedere: dunque, nella mistica, non si richiedono i fatti straordinari, ma si richiedono cognizioni e nozioni. C'è anche un altro fatto. S. Agostino, per descrivere l'esperienza di Ostia, si è servito di categorie filosofiche, ma nello schema filosofico può entrare benissimo l'esperienza mistica. Il grado di cognizione però non determina l'intensità della visione beatifica. Questa è determinata dal *grado di grazia* cui corrisponde il *grado di gloria*.

I. – S. AGOSTINO AMANTE DELLA SAPIENZA

L'amore per la sapienza è l'anima di tutta la vita di Agostino. Amare – cercare – raggiungere – possedere – abbracciare fortemente la Sapienza è stato lo scopo di tutta la vita di Agostino, dai 19 anni in poi. Per Agostino, non solo lo scopo, ma la ricerca della Sapienza è un bene così grande che si deve preferire a tutti i beni, anche se di essi potessimo godere senza il timore di perderli: *e ancora rinviavo il momento di dedicarmi, nel disprezzo della felicità terrena, all'indagine di quell'altra, la cui non dirò scoperta, ma pur semplice ricerca si doveva anteporre persino alla scoperta di tesori, di regni terreni e ai piaceri fisici, che affluivano a un mio cenno da ogni dove* (Confess. 8, 7, 17).

Ma che cosa è la sapienza per Agostino?

È la conoscenza delle realtà immortali ed eterne, cioè di Dio; e, non solo la conoscenza, ma anche l'amore, il possesso, il godimento, la fruizione; e perciò la sapienza raccoglie tutte le potenze dell'uomo:

*... luce intellettuale, piena d'amore;
amor di vero ben, pien di letizia;
letizia che trascende ogni dolcezza...*

(DANTE, *Divina Commedia, Paradiso, XXX, 40*).

La sapienza ha per oggetto Dio e perciò include in sé tutti i beni che l'anima cerca appassionatamente: la libertà, la bellezza, l'immortalità, la beatitudine: solo il sapiente è beato, e solo il beato è sapiente.

1. La sapienza filosofica

A 19 anni, Agostino (cfr. *Confess. 3, 4,7, 8*), attraverso la lettura dell'*Ortensio* di Cicerone, incontra la filosofia. Prima di leggere questo libro, era un piccolo borghese che voleva essere solo un piccolo borghese. Questa lettura rovescia completamente la sua vita: inizia il suo tormento. Agostino comincia a muoversi verso le vette della vita interiore. Che cosa aveva trovato in questo libro? Cose bellissime come questa:

Se... abbiamo un'anima eterna e divina, allora dobbiamo ritenere che, quanto più un uomo avrà agito senza distogliersi dalla sua via, cioè in conformità alla ragione e al desiderio di sapere e quanto meno si sarà mescolato e avrà preso parte ai vizi e agli errori degli uomini,

tanto più l'ascesa e il ritorno al cielo gli saranno facili (CICERONE, *Ortensio*, 97, in *De Trin.* 14, 19, 26).

Quindi Agostino non ha visto solo una sapienza delle cose terrene, ma ha visto qualcosa di più profondo. Ha trovato nell'Ortensio queste verità: ogni uomo vuol essere beato; la beatitudine si raggiunge solo nel possesso della sapienza; la sapienza è eterna e immortale; per raggiungere la sapienza, è necessario liberarsi dai vizi e dagli errori ed esercitare le virtù morali, perché amare quel che non conviene è già per se stesso la più grande miseria: *Velle enim quod non deceat, idipsum miserrimum est* (CICERONE, *Ortensio*, 39 in *De Trin.* 13, 5, 8). Anche i filosofi hanno raggiunto alcune verità, ma – come dice Agostino – *sine Spiritu Sancto philosophati sunt philosophi* (*Quaest. in Hept.* 2, 25).

Agostino ha incontrato dunque in Cicerone una descrizione così alta della sapienza che l'ha attratto potentemente offrendogli un programma di vita. Ha scoperto la sua stessa anima che portava un bisogno di cui non si era accorto. Prima della lettura dell'Ortensio egli, infatti, aspirava solo a diventare un grande personaggio dell'impero romano: era questa del resto la più comune delle aspirazioni. Dal momento in cui si imbatté nella lettura di Cicerone, egli si diede alla filosofia. Ma che cosa significa filosofia? E che cosa significa darsi alla filosofia? Il concetto di filosofia, al tempo di Agostino, era molto più ampio del concetto che ne abbiamo oggi. Oggi filosofia è la conoscenza razionale delle cose attraverso le loro cause supreme. Al tempo di Agostino la filosofia invece comprendeva tre elementi:

- 1) ricerca e possesso della verità (elemento intellettuale);
- 2) cognizione e amore di Dio (elemento pratico);
- 3) distacco e fuga dalle cose sensibili (elemento ascetico-religioso).

Agostino quindi intendeva la filosofia in senso vastissimo. Essa era cognizione intellettuale, imperativo morale, norma ascetica in vista della ricerca di Dio. In questo senso Agostino può ben parlare della *filosofia* di sua madre Monica: *Mi piace tanto la tua filosofia* – diceva –... *e in essa sono tuo discepolo* (*De ord.* 1, 31. 32). Darsi alla filosofia, dunque, significava per Agostino:

- 1) impegnarsi nella ricerca della sapienza: *ecco l'elemento intellettuale*;

2) rinunciare alle ricchezze e ai piaceri di questo mondo: *ecco l'elemento pratico, morale;*

3) esercitarsi nell'ascesi, nella mortificazione, nel raccoglimento, per giungere alla contemplazione, che è il possesso della verità: *ecco l'elemento ascetico-religioso.*

Era dunque la cosa più logica che – così pensavano i Padri della Chiesa – darsi alla filosofia significasse consacrarsi alla vita religiosa, consacrarsi a Dio. Così fu per Gregorio Nazianzeno che lasciò tutto per ritirarsi nella solitudine e darsi a Dio. La stessa vostra vita consacrata sarebbe, dunque, un consacrarsi alla filosofia. Agostino, alla lettura dell'Ortensio, si staccò dalle ricchezze, sciolse cioè il primo legame che tiene stretta l'anima alle cose di questo mondo: ricchezze e onori (cfr. *Solil.* 1, 10, 17), ma non sapeva ancora dove si trovasse la sapienza. Nella concezione della filosofia quale si offriva alla sua epoca poteva certo entrare tutto il cristianesimo, con la sua dottrina della fede, dell'ascetismo, della mortificazione, ma fu San Paolo che finalmente mostrò ad Agostino il vero volto della sapienza (cfr. *C. Acad.* 2, 3, 4 ss.). Qual è infatti per S. Paolo il vero volto della filosofia? Il volto di Cristo.

Agostino cominciò, dunque, il suo cammino verso la verità, ma commise due errori che lo portarono fuori strada: credette di poter raggiungere la conoscenza della sapienza con la sola ragione, senza la fede; credette di poter giungere al possesso della sapienza, alla contemplazione, con le sole forze della natura, senza la grazia. Si sentì cioè filosofo, non cristiano. Non avvertì ciò che il cristianesimo aggiunge alla filosofia.

Il primo errore lo portò fuori strada poiché egli cercò la sapienza nella Sacra Scrittura, ma questa gli apparve troppo umile nel linguaggio, troppo oscura nel contenuto. La mise allora da parte. In quel momento si incontrò con i Manichei i quali promettevano ai loro seguaci di non imporre la verità esigendo un atto di fede, ma per la via della sola ragione. Era ciò che Agostino cercava: per cui lasciò la Chiesa cattolica e aderì al Manicheismo. Nel Manicheismo trovò una setta semicristiana e organizzata come la Chiesa: c'erano gli uditori, quelli cioè che appartenevano al grado più basso; e c'erano gli eletti, gli appartenenti

al grado più alto. Questi si consacravano alla filosofia e rinunciavano anche ad una famiglia. S. Agostino restò però uditore, perché ancora non si sentiva ben certo della verità. Fu tuttavia un forte propagatore del Manicheismo: tutti quelli che lo incontrarono caddero nella sua rete eccetto Monica, sua madre. Dunque – ripetiamolo – la radice dell'errore di Agostino fu l'illusione di poter raggiungere la verità senza la fede. Attese tuttavia nove anni la spiegazione decisiva promessa dai Manichei. Incontrò anche Fausto, il loro capo spirituale, ma senza risultato convincente; anzi, fu questa per lui una vera delusione.

Il corso della sua vita lo portò poi a lasciare Tagaste, quindi venne a Roma, poi raggiunse Milano. Ma restò disperato. Credette infatti che i filosofi più sapienti fossero quelli che credono impossibile giungere alla verità. Cadde cioè nello scetticismo e conseguentemente nel pragmatismo. A Milano si incontrò finalmente con i migliori filosofi dell'epoca, i neoplatonici, ed ebbe in mano i loro libri. Leggendo tali opere, superò completamente l'errore manicheo e scoprì la filosofia che aveva sempre desiderato; scoprì la vera sapienza, ossia il vero volto di Dio. Scoprì infatti che: Dio è un essere spirituale, superiore a tutte le possibili concezioni dei sensi. Lo si può conoscere solo con la ragione. Agostino aderisce così allo spiritualismo, contro la concezione dei Manichei che credevano in un Dio materialisticamente inteso che impregnava di Sé il mondo come una spugna; tutte le cose procedono da Dio per emanazione e debbono necessariamente ritornare a Dio: Dio è la nostra patria (cfr. *De civ. Dei* 9, 17).

Ritorno a Dio

Ritorno a Dio, dunque, ma come? Attraverso il desiderio. L'uomo si avvicina a Dio con la sua somiglianza, si allontana con la sua dissomiglianza da Lui. È necessario dunque tornare a Dio attraverso la somiglianza e, base di questo ritorno, sono tre leggi:

Prima legge: il desiderio

Seconda legge: il raccoglimento

Terza legge: la purificazione dei sensi, dell'intelletto, della volontà.

Termine di questo ritorno, la contemplazione, l'estasi che è intuizione e immedesimazione dell'anima con Dio:

Stacciamoci, dunque, amici – scrive Plotino – da questo mondo; torniamo alla nostra dolce patria, ivi è il nostro Padre, ivi è tutto per noi. Orsù, dunque, o uomo, torna in te stesso e guarda se ancora non ti riconosci bello, imita lo scultore. Lo scultore quando desidera fare una bella statua, qui toglie, là raddrizza, pulisce, raschia, leviga, asperge finché non vede che la statua esprime la bella faccia che lui vuole. Anche tu fa lo stesso, toglie le cose superflue, raddrizza le cose storte, illumina le cose oscure e non cessare di lavorare intorno alla tua statua, finché il fulgore divino della virtù non ti sia brillato davanti, finché non comprenda e non riconosca che la temperanza, fermamente stabilita nella maestà sua, non abbia acquistato tutto il suo splendore. È necessario che l'occhio destinato a vedere cose simili diventi prima di tutto parente e simile alla cosa che vuol vedere, perché un occhio non può vedere il sole se non è diventato solare, cioè, se non ha acquistato la natura del sole, e nessun animo, se non è diventato bello, può intuire la bellezza. È, dunque, necessario che diventi divino e deiforme e bello chiunque voglia vedere Dio e la Bellezza Suprema (Enneade I° 6, 8).

Agostino, dunque, fu sconvolto da una simile lettura. Ma, pur in questa stupenda dottrina, mancano molte cose: manca la dottrina della creazione, della redenzione, della grazia, dell'umiltà, della preghiera di implorazione soprattutto, quella che chiede la grazia della salvezza, manca la fede; in una parola, manca Cristo! (cfr. *Confess.* 7, 10, 16, 17, 23). A questo punto, ecco scattare il secondo errore: Agostino pensò di poter arrivare alla contemplazione senza la grazia. Tuttavia, con lo scacco della filosofia, finisce per Agostino la sapienza filosofica e comincia la sapienza cristiana. È a questo punto che egli incontra S. Paolo che gli rivela Cristo, Cristo Maestro che porta alla luce della verità, Cristo redentore che porta la grazia con la necessità dell'umiltà, della preghiera, della salvezza.

Cercavo la via per procurarmi forza sufficiente a goderti, ma non l'avrei trovata, finché non mi fossi aggrappato al mediatore fra Dio e gli uomini, l'uomo Cristo Gesù, che è sopra tutto Dio benedetto nei secoli (Rm 9. 5). Egli ci chiama e ci dice: Io sono la via, la verità e la vita (Gv 14. 6); egli mescola alla carne il cibo che non avevo forza di prendere, poiché il Verbo si è fatto carne affinché la tua sapienza,

con cui creasti l'universo, divenisse latte per la nostra infanzia. Non avevo ancora tanta umiltà, da possedere il mio Dio, l'umile Gesù, né conoscevo ancora gli ammaestramenti della sua debolezza. Il tuo Verbo, eterna verità che s'innalza al di sopra delle parti più alte della creazione, eleva fino a sé coloro che piegano il capo (Confess. 7,18,24).

Tre uomini hanno sconvolto, dunque, S. Agostino: Cicerone, perché gli ha insegnato ad amare la sapienza; Plotino, perché gli ha insegnato che cos'è la sapienza; Paolo, perché gli ha indicato la via della sapienza: Cristo.

2. Sapienza teologica

A questo punto Agostino riconobbe anche che Cristo e la Chiesa Cattolica erano i maestri. Cristo maestro della fede, Cristo che ci guida per mezzo della Chiesa. Ma Agostino non conosceva ancora la realtà principale, cioè Cristo Verbo incarnato, quindi Mediatore e Salvatore, Fonte di grazia. Cristo è la via al Padre, non solo perché ci insegna la verità, ma è via al Padre perché ci libera dal peccato attraverso la Redenzione, ci dà la grazia per muoverci verso Dio. Agostino imparò questo attraverso S. Paolo e raggiunse così la pienezza della fede:

Mi buttai dunque con la massima avidità sulla venerabile scrittura del tuo spirito, e prima di tutto sull'apostolo Paolo. Scomparvero ai miei occhi le ambiguità, ove mi era sembrato che il testo del suo discorso fosse talora incoerente e contrastante con le testimonianze della Legge e dei Profeti; mi apparve l'unico volto delle espressioni pure e imparai a esultare con apprensione. Iniziata la lettura, trovai che quanto di vero avevo letto là, qui è detto con la garanzia della tua grazia, affinché chi vede non si vanti, quasi non abbia ricevuto non solo ciò che vede, ma la facoltà stessa di vedere. Cos'ha infatti, che non abbia ricevuto?. E poi non solo è sollecitato a vedere te, che sei sempre il medesimo, bensì anche a guarire per possederti. Chi poi è troppo lontano per vederti, intraprenda tuttavia il cammino che lo condurrà a vederti e a possederti. Infatti, sebbene l'uomo si compiaccia della legge di Dio secondo l'uomo interiore, cosa farà dell'altra legge, che nelle sue membra lotta contro la legge del suo spirito e lo trae prigioniero sotto la legge del peccato insita nelle sue membra (Rm 7. 22 s.)? Tu sei giusto, Signore, ma noi

abbiamo peccato, commesso atti iniqui, opere empie. La tua mano si è appesantita su di noi, e siamo stati dati giustamente in balia dell'antico peccatore, del signore della morte, poiché persuase la nostra volontà a conformarsi alla sua volontà, con cui abbandonò la tua verità. Cosa farà l'uomo nella sua miseria? chi lo libererà da questo corpo mortale, se non la tua grazia per mezzo di Gesù Cristo signore nostro, generato da te coeterno, creato al principio delle tue vie; in cui il principe di questo mondo non trovò nulla che fosse degno di morte, eppure lo fece morire, e così fu svuotato il documento che era contro di noi (Col 2. 14)? Quegli scritti non posseggono queste verità, quelle pagine non posseggono questo sembiante pietoso, le lacrime della confessione, il tuo sacrificio, l'anima angustiata, il cuore contrito e umiliato, la salvezza del tuo popolo, la città sposa, il pegno dello Spirito Santo, il calice del nostro riscatto (Confess. 7, 21, 27).

La strada giusta da percorrere senza pericolo è Cristo. S. Agostino è passato dalla sapienza filosofica alla sapienza teologica. La fede è la base della sapienza teologica, della sapienza cristiana. Che cosa intendiamo per sapienza teologica? La sapienza teologica è la fede che cerca di conoscere le verità rivelate da Dio. In altre parole, la sapienza teologica è la scienza della fede. C'è una distinzione da fare tra fede e scienza della fede: tutti i cristiani hanno la fede, anche le persone più semplici, ma non tutti hanno la scienza della fede. Altro è infatti, dice S. Agostino, conoscere quelle verità che ci sono necessarie per giungere alla salvezza, altro è sapere come quelle verità si possono presentare alle persone pie e difenderle di fronte alle persone erudite; cioè, altro è avere la conoscenza di queste verità, altro è sapere come queste verità si possono presentare a coloro che non credono. In altre parole, la scienza della fede è quella conoscenza con cui la fede è generata. Sapienza teologica è sapienza della fede: l'adesione a Dio è base di questa sapienza. La ricerca del contenuto della fede – cercare di capire quello che crediamo – è l'essenza della sapienza teologica. Com'è che si cerca di capire? La fede cerca di capire per mezzo dell'amore. C'è un testo bellissimo nel *De moribus Ecclesiae catholicae* che S. Agostino scrisse dopo il battesimo, a Roma, dove dice:

La sapienza se non si ama con tutte le midolla dell'anima, non

*si può raggiungere. Con l'amore si domanda, si cerca con l'amore, si bussa con l'amore, si trova con l'amore. La verità viene rivelata attraverso l'amore e, con l'amore, si permane nella conoscenza della verità di Gesù (1, 17, 31). Si cerca con l'amore, quindi è attraverso l'amore che la fede diventa sapienza, una sapienza che illumina, che dirige, che feconda, che rallegra e che dona merito alla nostra vita. È il programma di Agostino: *Crede ut intelligas: credi per capire. Intellege ut credas: capisci per credere* (Serm. 43, 9).*

La fede non può essere ragionevole se noi non capiamo a chi crediamo.

Due espressioni: capisci per credere, credi per capire. Capisci per credere, è proprio di chi deve avvicinarsi alla fede e deve conquistare la fede. E *credi per capire*, è proprio di chi, posseduta la fede, cerca di capire il contenuto della fede. È il programma della sapienza teologica. Questo programma Agostino se lo propose subito dopo la conversione. Lo trovate espresso mirabilmente in un passo della prima opera che ha scritto *Contro gli accademici* (3, 20, 43):

Siamo stimolati alla conoscenza dal duplice peso dell'autorità e della ragione.

Io ritengo dunque come certo definitivamente di non dovermi allontanare dall'autorità di Cristo, perché non ne trovo altra più valida... Tale è infatti la mia attuale disposizione che desidero di apprendere senza indugio il vero, non solo con la fede, ma anche con l'intelligenza.

Agostino resta un filosofo, ma diventa un teologo. Alla sapienza filosofica si aggiunge la sapienza teologica che perfeziona la nostra conoscenza e quindi il movimento dell'anima verso la verità. Una sola sapienza teologica che contiene anche la sapienza filosofica. Questo è il programma che S. Agostino ha attuato per tutta la vita, questa la sapienza teologica che ha posseduto in grado supremo. Essa può sintetizzarsi in un'altra sua formula: *Ama molto di capire* (Ep. 120, 3, 13), che è, in realtà, un'altra formula del *credi per capire*, ed esprime lo stesso programma: Ama di capire, di penetrare la fede, il contenuto della fede, perché il Signore vuole la fede, ma la vuole da persone ragionevoli.

3. Sapienza mistica

La sapienza teologica tende per sua natura alla sapienza mistica.

Le due cose non sono sempre identiche. Possono esserci persone che hanno la sapienza teologica e non hanno quella mistica. Ci sono persone che hanno la sapienza mistica e non quella teologica. Qual è la molla che spinge la sapienza teologica? L'amore. La fede, attraverso l'amore, cerca di capire la rivelazione. La fede quindi è la base, però la fede cerca di capire e si muove verso la sapienza, spinta dalla molla che è l'amore. Se è l'amore, esso ci porta verso l'esperienza delle cose divine, verso la sapienza mistica. C'è una distinzione preziosa che fa S. Agostino tra scienza e sapienza: altro è la scienza, altro la sapienza. *La scienza è la cognizione razionale delle cose temporali. La sapienza invece è la cognizione intellettuale delle cose eterne (De Trin. 12,15,25).*

La scienza è un gradino verso la sapienza. Ma può esservi qualcuno che non sa salire tale gradino e resta sul piano della scienza. La cognizione intellettuale delle cose eterne soprannaturali è la sapienza. La sapienza mistica è la cognizione sperimentale delle cose di Dio. Che cosa vuol dire cognizione sperimentale delle cose di Dio? Questa distinzione tra conoscenza sperimentale e conoscenza razionale come la facciamo? È l'AMORE che fa passare da una conoscenza teoretica ad una conoscenza sperimentale. Che cosa opera l'amore? La trasformazione. S. Agostino dice: *L'oggetto amato partecipa all'amante le sue proprietà (De divv. 83 qq. 35, 2).* L'amante finisce quindi per avere le stesse proprietà della cosa amata. Se la cosa amata è buona, diventa buono, se è cattiva, diventa cattivo. Ecco il terribile potere dell'amore: non si diventa buoni o cattivi per quello che conosciamo, ma per quello che amiamo. *I nostri costumi di solito vengono giudicati non in base a ciò che sappiamo, ma a ciò che amiamo, e sono resi buoni o cattivi dai buoni o cattivi affetti (Ep. 155,4,13).*

Che cosa è la conoscenza? È un portare la cosa amata verso di noi e averla presente in noi. È ovvio allora che una cosa, quale essa sia, noi l'abbiamo in noi secondo la nostra qualità. Quindi la cosa nella sua realtà quando la conosciamo non ci tocca: essa si adatta a noi.

Che cos'è invece l'amore che solo produce la conoscenza sperimentale? Se l'amore vuol dire moto, movimento, adesione,

desiderio di possesso, l'amore si quietava solo quando possiede. La cosa amata trasmette all'amante le sue prerogative. Quando conosciamo una cosa, se è inferiore a noi, la nobilitiamo; se è superiore a noi, siccome la nostra conoscenza è imperfetta, la abbassiamo. Quando amiamo invece, se amiamo le cose inferiori a noi, ci abbassiamo con le cose, quando amiamo le cose superiori a noi, ci innalziamo con le cose che amiamo. Quindi il segreto per trasformare la cognizione razionale in cognizione sperimentale è l'amore. Il segreto per passare dalla sapienza teologica, che è basata sulla fede, alla sapienza mistica è l'amore. Ecco dunque il principio agostiniano:

Ognuno è tale quale l'amore che ha. Ami la terra? Sarai terra. Ami Dio?

Dovrei concludere: tu sarai Dio. Ma non oso dirtelo io e perciò ascoltiamo la Scrittura: Io ho detto: Voi tutti sarete dèi e Figli dell'Eccelso (In Io. Ep. tr. 2, 14).

Con queste parole che cosa voglio dire? Voglio dire che la cosa amata dà all'amante le sue stesse proprietà e lo rende simile a sé. Ecco dunque la sapienza mistica. S. Agostino, attraverso la carica immensa di amore che portava nel cuore, è salito verso la sapienza mistica e la più alta sapienza mistica. Eccovi alcuni passi obbligatori per conoscere l'itinerario di Agostino verso la sapienza mistica.

1) Confessioni 9, 4, 8-10:

Quali grida, Dio mio, non lanciavi verso di te leggendo i salmi di Davide, questi canti di fede, gemiti di pietà contrastanti con ogni sentimento d'orgoglio! Novizio ancora al tuo genuino amore, catecumeno ozioso... Quali grida non lanciavo verso di te leggendo quei salmi, quale fuoco d'amore per te non ne attingevo! Ardevo del desiderio di recitarli, se potessi, al mondo intero per abbattere l'orgoglio del genere umano. Ma lo sono, cantati nel mondo intero, e nessuno si sottrae al tuo calore (Sal 18, 7) ... Noi non siamo di certo il lume che illumina ogni uomo, ma veniamo illuminati da te, affinché noi che fummo un giorno tenebre diventiamo luce in te. Oh, se vedessero l'eternità dentro di loro, quella che io, per averla gustata, fremmevo di non poter mostrare loro. Oh, se mi portassero il loro cuore che è nei loro occhi lontano da

te e chiedessero: Chi ci mostrerà i beni veri? (Sal 4, 6)... Là infatti, ove avevo concepito l'ira contro me stesso, dentro, nella mia stanza segreta, ove ero stato punto dalla contrizione, ove avevo immolato in sacrificio la parte vecchia di me stesso e fidando in te avevo iniziato la meditazione del mio rinnovamento, là mi avevi fatto sentire dapprima la tua dolcezza e avevi messo la gioia nel mio cuore. Gridavo, leggendo esteriormente queste parole e comprendendole interiormente...

2) Lettera 4, 2:

Intanto io, ... allorché, invocato l'aiuto di Dio, ho cominciato a sentirmi elevato verso di lui e verso le realtà assolutamente vere, in certi momenti sono preso da un così vivo pregustamento delle cose eterne, che talvolta mi meraviglio di aver bisogno di qualche ragionamento per credere all'esistenza di cose che sono in noi tanto presenti quanto ciascuno è presente a se stesso.

3) Confessioni 9, 6, 14:

E fummo battezzati, e si dileguò da noi l'inquietudine della vita passata. In quei giorni non mi saziavo di considerare con mirabile dolcezza i tuoi profondi disegni sulla salute del genere umano. Quante lacrime versate ascoltando gli accenti dei tuoi inni e cantici, che risuonavano dolcemente nella tua chiesa! Una commozione violenta: quegli accenti fluivano nelle mie orecchie e distillavano nel mio cuore la verità, eccitandovi un caldo sentimento di pietà. Le lacrime che scorrevano mi facevano bene.

La sua vita fu attraversata da una scossa soprannaturale mentre il canto gli faceva sentire le bellezze delle cose di Dio.

4) Confessioni 9, 10, 23-25:

All'avvicinarsi del giorno in cui doveva uscire di questa vita, giorno a te noto, ignoto a noi, accadde, per opera tua, io credo, secondo i tuoi misteriosi ordinamenti, che ci trovassimo lei ed io soli, appoggiati a una finestra prospiciente il giardino della casa che ci ospitava, là, presso Ostia Tiberina, lontani dai rumori della folla, intenti a ristorarci dalla fatica di un lungo viaggio in vista della traversata del mare.

Conversavamo, dunque, soli con grande dolcezza. Dimentichi delle cose passate e protesi verso quelle che stanno innanzi, cercavamo fra noi alla presenza della verità, che sei tu, quale sarebbe stata la vita eterna dei santi, che occhio non vide, orecchio non udì, né sorse in cuore d'uomo (1 Cor 2. 9). Aprivamo avidamente la bocca del cuore al getto superno della tua fonte, la fonte della vita, che è presso di te, per esserne irrorati secondo il nostro potere e quindi concepire in qualche modo una realtà così alta.

Condotto il discorso a questa conclusione: che di fronte alla giocondità di quella vita il piacere dei sensi fisici, per quanto grande e nella più grande luce corporea, non ne sostiene il paragone, anzi neppure la menzione; elevandoci con più ardente impeto d'amore verso l'Essere stesso, percorremmo su su tutte le cose corporee e il cielo medesimo, onde il sole e la luna e le stelle brillano sulla terra. E ancora ascendendo in noi stessi con la considerazione, l'esaltazione, l'ammirazione delle tue opere, giungemmo alle nostre anime e anch'esse superammo per attingere la plaga dell'abbondanza inesauribile, ove pasci Israele in eterno col pascolo della verità, ove la vita è la Sapienza, per cui si fanno tutte le cose presenti e che furono e che saranno, mentre essa non si fa, ma tale è oggi quale fu e quale sempre sarà; o meglio, l'essere passato e l'essere futuro non sono in lei, ma solo l'essere, in quanto eterna, poiché l'essere passato e l'essere futuro non è l'eterno. E mentre ne parlavamo e anelavamo verso di lei, la cogliemmo un poco con lo slancio totale della mente, e sospirando vi lasciammo avvinte le primizie dello spirito, per ridiscendere al suono vuoto delle nostre bocche, ove la parola ha principio e fine. E cos'è simile alla tua Parola, il nostro Signore, stabile in se stesso senza vecchiaia e rinnovatore di ogni cosa?

Si diceva dunque: Se per un uomo tacesse il tumulto della carne, tacessero le immagini della terra, dell'acqua e dell'aria, tacessero i cieli, e l'anima stessa si tacesse e superasse non pensandosi, e tacessero i sogni e le rivelazioni della fantasia, ogni lingua e ogni segno e tutto ciò che nasce per sparire se per un uomo tacesse completamente, sì, perché, chi le ascolta, tutte le cose dicono:

'Non ci siamo fatte da noi, ma ci fece Chi permane eternamente'; se, ciò detto, ormai ammutolissero, per aver levato l'orecchio verso il

loro Creatore, e solo questi parlasse, non più con la bocca delle cose, ma con la sua bocca, e noi non udissimo più la sua parola attraverso lingua di carne o voce d'angelo o fragore di nube o enigma di parabola, ma lui direttamente, da noi amato in queste cose, lui direttamente udissimo senza queste cose, come or ora protesi con un pensiero fulmineo cogliemmo l'eterna Sapienza stabile sopra ogni cosa, e tale condizione si prolungasse, e le altre visioni, di qualità grandemente inferiore, scomparissero, e quest'unica nel contemplarla ci rapisse e assorbisse e immergesse in gioie interiori, e dunque la vita eterna somigliasse a quel momento d'intuizione che ci fece sospirare: non sarebbe questo l'entra nel gaudio del tuo Signore (Mt 25, 21)?.

5) POSSIDIO, *Vita di S. Agostino* 5,8:

Fatto prete, (Agostino) subito istituì un monastero accanto alla chiesa e cominciò a vivere con i servi di Dio secondo il modo e la norma stabiliti al tempo degli apostoli. Soprattutto in quella società nessuno doveva avere alcunché di proprio ma tutto per loro doveva essere in comune, e ad ognuno doveva essere dato secondo le proprie necessità: proprio questo egli aveva già fatto precedentemente, allorché era tornato d'oltre mare a casa sua.

A Tagaste, S. Agostino ha anni di profonda meditazione; il suo proposito era di deificarsi nella pace della contemplazione. Voi troverete che cosa faceva S. Agostino nella solitudine di Tagaste in una lettera scritta all'amico Nebridio:

Credimi, occorre un grande isolamento dal tumulto delle cose passeggiere perché si realizzi nell'uomo un'assenza completa di timore non dovuta a insensibilità, audacia, desiderio di vanagloria e superstiziosa credulità. Di qui infatti deriva anche quel solido gaudio, da non paragonarsi neppure minimamente con nessuna altra gioia. Che se un tal genere di vita non è realizzabile nella condizione umana, perché questa tranquillità qualche volta si verifica? Perché si realizza tanto più frequentemente quanto più ciascuno adora Dio nei penetranti del suo spirito? Perché per lo più una siffatta tranquillità perdura anche nell'agire umano, se da quei penetranti si passa all'azione? (Ep. 10, 2)

6) Confessioni 10,40,65:

O Verità, dove non mi accompagnasti nel cammino, insegnandomi le cose da evitare e quelle da cercare, mentre ti esponevo per quanto potevo le mie modeste vedute e ti chiedevo consiglio?... Tu sei la luce permanente che consultavo sull'esistenza, la natura, il valore di tutte le cose. Udivo i tuoi insegnamenti e i tuoi comandamenti. Spesso faccio questo, è la mia gioia, e in questo diletto mi rifugio, allorché posso liberarmi della stretta delle occupazioni. Ma fra tutte le cose che passo in rassegna consultando te, non trovo un luogo sicuro per la mia anima, se non in te. Soltanto lì si raccolgono tutte le mie dissipazioni, e nulla di mio si stacca da te. Talvolta m'introduci in un sentimento interiore del tutto sconosciuto e indefinibilmente dolce, che, qualora raggiunga dentro di me la sua pienezza, sarà non so cosa, che non sarà questa vita.

Evidentemente l'esperienza di Ostia non è stata l'unica esperienza per Agostino.

II. – S. AGOSTINO, L'ASSETATO DI DIO

Agostino fin dai 19 anni ha amato appassionatamente la sapienza e ha attribuito alla sapienza tutti i beni che l'uomo può desiderare e tutti i beni che sono necessari e sufficienti per rendere l'uomo beato. Come è possibile tutto questo? Perché? Perché ha identificato la sapienza con Dio. Avendo identificato la sapienza con Dio, ha attribuito alla sapienza tutte le prerogative proprie di Dio. E ha attribuito e identificato la sapienza con Dio facendo un semplice ragionamento: la filosofia è l'amore della sapienza, la sapienza è Dio, quindi il vero filosofo è l'amante di Dio. Agostino ha così ripetuto l'espressione di Platone. Platone aveva detto: *Verus philosophus est amator Dei – il vero filosofo è l'amante di Dio* (*De civ. Dei* 8, 8).

D'altra parte Agostino ha trovato nella Sacra Scrittura una espressione che ha richiamato la sua attenzione, evidentemente dopo la conversione: la pietà è la sapienza. S. Agostino leggeva: la pietà è la sapienza, oppure: il timor di Dio è la sapienza. Per pietà Agostino intendeva il vero culto di Dio. Quindi la sapienza consiste nel culto di Dio. In questo caso il principio della filosofia e l'insegnamento della dottrina cristiana andavano perfettamente d'accordo.

Questa identificazione ha portato S. Agostino a conclusioni di una importanza essenziale. La sapienza non è qualcosa di astratto, di teoretico, di lontano, ma qualcosa di concreto, di vivo, qualcosa che riempie l'anima e tutte le facoltà dell'anima, per rendere l'uomo beato, per deificarlo.

Possedendo la sapienza si possiede il Sommo Bene; poiché con la verità si conosce, si possiede il Sommo Bene; la verità è la sapienza: contempliamola dunque e possediamola e possediamo in essa il Bene Sommo. Non v'è dubbio che colui che possiede il Bene Sommo è beato. Infatti chi è più beato di colui che gode della verità inconcussa, immutabile, altissima? O forse gli uomini proclamano di essere beati quando si stringono a bellezze corporee lungamente bramate, quando con le fauci riarse si appressano ad una fonte d'acqua zampillante e salubre, o affamati gustano cibi squisiti, quando giacciono nelle rose e aspirano i profumi degli unguenti, quando ascoltano l'armonia dei

canti, quando sono inondati dalla giocondità della vita. E noi dubiteremo di chiamarci beati quando ci stringiamo alla verità, alla sapienza, ne beviamo alla fonte, ne aspiriamo il profumo, ne gustiamo il sapore, ne contempliamo la luce? (A. TRAPÈ, *S. Agostino*, p. 186, riassunto dal *De libero arbitrio* 2, 13, 35).

Agostino esprime la sua convinzione che la sapienza possiede in se stessa tutto ciò che le cose possiedono per i nostri sensi. Agostino parla di Dio come un innamorato e ne parla con una ricchezza, con una profondità, con una insistenza che afferra e commuove chiunque ancor oggi legga le sue opere. Se volete avere un'idea del come S. Agostino parli di Dio, leggerò alcuni testi:

1) *Soliloqui* 1, 1, 2-6.

I *Soliloqui* sono una meditazione che Agostino ha fatto tra sé e sé. Fa parte del primo volume dei Dialoghi ed è composto di due libri: il primo parla della purificazione dell'anima per giungere alla sapienza – quindi è un libro di dottrina spirituale e morale –, mentre il secondo indaga sull'immortalità dell'anima – tesi che è sempre assai difficile –. Prima però di iniziare la riflessione, Agostino sente il bisogno di premettere una preghiera, dando così inizio ad un atteggiamento che è restato sempre permanente e continuo nella sua vita. Le sue opere infatti, come abbiamo già detto, se non finiscono o cominciano con una preghiera, *sono* una preghiera. In questa preghiera molto bella, ricca di una stupenda, bruciante litania d'amore, S. Agostino esprime le sue ansie, le sue speranze, i suoi desideri, la sua gioia e la sua fiducia nell'aiuto del Signore. Bisognerebbe commentarla per scoprirne: a) l'elemento filosofico: S. Agostino ha già una visione completa della realtà; b) l'elemento teologico: S. Agostino ha già un'idea chiara della necessità della grazia; c) l'elemento mistico. S. Agostino ha una aspirazione profonda di giungere fino a Dio e di essere purificato dalla grazia affinché sia degno di vedere Dio; d) avremo anche la gioia di vedere un elemento poetico. Questa preghiera insomma è insieme filosofia, teologia, mistica e alta poesia. Esaminandola insieme, la troveremo certamente meravigliosa.

La dividiamo in parti diverse per renderla più comprensibile e quindi più accessibile. C'è un'introduzione, nella quale S. Agostino

chiede tre cose: 1) pregare bene, 2) rendersi degno di essere esaudito, 3) essere esaudito di fatto. Le tre cose che si devono chiedere all'inizio di ogni preghiera, perché è l'atteggiamento autenticamente cristiano di chi si mette a pregare di fronte a Dio.

(*Solil.* 1, 1, 2) S. Agostino si rivolge a Dio creatore e ordinatore dell'universo: *O Dio, creatore dell'universo...* Poi segue la contemplazione dell'opera divina nel mondo: *O Dio, che hai creato dal nulla questo mondo...* È un inno all'armonia dell'universo, e questo primo punto della preghiera agostiniana finisce con un crescendo veramente sublime.

(*Solil.* 1, 1, 3) Dopo questo preludio la preghiera si eleva a Dio, fondamento, principio e ordinatore di tutte le cose intelligibili, cioè le cose che si percepiscono non con i sensi, ma con la mente. Qui la preghiera diventa più altamente filosofica e più intensa: *O Dio, verità, fondamento, principio e ordinatore...* Una stupenda meditazione che fa vedere la presenza di Dio attraverso tutte le cose belle, buone e vere, che noi contempliamo in noi e intorno a noi, perché tutte queste cose vengono da Dio, sono in Dio, e sono state fatte per mezzo del Verbo di Dio. La preghiera diventa contemplazione di tutte le perfezioni che ci sono nel mondo, delle leggi dell'universo che, poste da Dio, sono rette da Dio: *Dio, dal cui regno deriva la legge per i regni della natura.* E soprattutto c'è la considerazione che soltanto in Dio l'uomo trova salvezza e beatitudine. È il terzo punto: la preghiera a Dio salisce di tono, perché ha come tema centrale Dio salvezza, Dio beatitudine dell'uomo: *O Dio, dal quale allontanarsi è cadere...* Andando verso Dio si va verso la vita, allontanandosi da Dio si ha la morte: si noti questo ritmo tridimensionale, se così posso dire.

(*Solil.* 1, 1, 4) Poi la preghiera continua. Si rivolge a Dio, si alza alla contemplazione di Dio stesso: *Dio essere assoluto e provvidenza di tutte le cose: ...una eterna e vera sussistenza...* È dunque il concetto dell'assoluta perfezione di Dio. La preghiera è salita per gradi: Dio ordinatore dell'universo, Dio principio di tutto, Dio sapienza dell'uomo, Dio assoluta perfezione, Dio amato come sommo bene e pregato perché Agostino ritorni a Lui.

(*Solil.* 1, 1, 5) La chiamerei così questa preghiera: la preghiera del ritorno. È un po' la formula della professione religiosa di S. Agostino:

Ormai io te solo amo... In questo passo ogni parola meriterebbe un commento, che qui non si può fare.

(*Solil.* 1, 1, 6) Finalmente la preghiera a Dio per imparare a tornare: è il punto dove meglio risalta l'umiltà di S. Agostino: *A te io anelo... Amen, Amen.*

Qui termina la preghiera e il discorso della purificazione e liberazione dal male continua nel libro. Pur essendo una preghiera legata alla natura del primo libro dei *Soliloqui*, essa spazia in tutti gli orizzonti della vita spirituale dell'uomo e continua con un programma di ascesi interiore, che costituisce un vero saggio in questo senso. S. Agostino non avrebbe potuto pregare così se non avesse meditato con tutta la ricchezza del suo animo. È bello sentir pregare un uomo che non solo è un uomo di Dio, come anche noi cerchiamo di essere, ma è anche un pensatore, un teologo, un poeta. Per questo la preghiera dei *Soliloqui* resta uno dei testi più belli della mistica cristiana, una delle preghiere più belle che penna umana abbia scritto.

1, 1, 2. [Agostino invoca Dio principio del mondo e della natura...]
O Dio, creatore dell'universo, concedimi prima di tutto che io ti preghi bene, quindi che mi renda degno di essere esaudito, ed infine di ottenere da te la redenzione. O Dio, per la cui potenza tutte le cose che da sé non sarebbero, si muovono verso l'essere; o Dio, il quale non permetti che cessi d'essere neanche quella realtà i cui elementi hanno in sé le condizioni di distruggersi a vicenda; o Dio, che hai creato dal nulla questo mondo di cui gli occhi di tutti avvertono l'alta armonia; o Dio, che non fai il male ma lo permetti perché non avvenga il male peggiore; o Dio, che manifesti a pochi, i quali si rivolgono a ciò che veramente è, che il male non è reale; o Dio, per la cui potenza l'universo, nonostante la parte non adatta al fine, egualmente lo raggiunge; o Dio, dal quale la dissimilitudine non produce l'estrema dissoluzione poiché le cose peggiori si armonizzano con le migliori; o Dio, che sei amato da ogni essere che può amare, ne sia esso cosciente o no; o Dio, nel quale sono tutte le cose ma che la deformità esistente nell'universo non rende deforme né il male meno perfetto né l'errore meno vero; o Dio, il quale hai voluto che soltanto gli spiriti puri conoscessero il vero; o Dio,

padre della verità, padre della sapienza, padre della vera e somma vita, padre della beatitudine, padre del bene e del bello, padre della luce intelligibile, padre del nostro risveglio e della nostra illuminazione, padre della caparra mediante la quale siamo ammoniti di ritornare a te: ti invoco.

1, 1, 3. [...e del mondo intelligibile e morale] *O Dio verità, fondamento, principio e ordinatore della verità di tutti gli esseri che sono veri; o Dio sapienza, fondamento, principio e ordinatore della sapienza di tutti gli esseri che posseggono sapienza; o Dio, vera e somma vita, fondamento, principio e ordinatore della vita degli esseri che hanno vera e somma vita; o Dio beatitudine, fondamento, principio e ordinatore della beatitudine di tutti gli esseri che sono beati; o Dio bene e bellezza, fondamento, principio e ordinatore del bene e della bellezza di tutti gli esseri che sono buoni e belli; o Dio luce intelligibile, fondamento, principio e ordinatore della luce intelligibile di tutti gli esseri che partecipano alla luce intelligibile; o Dio, il cui regno è tutto il mondo che è nascosto al senso, o Dio, dal cui regno deriva la legge per i regni della natura; o Dio, dal quale allontanarsi è cadere, verso cui voltarsi è risorgere, nel quale rimanere è aver sicurezza; o Dio, dal quale uscire è morire, al quale avviarsi è tornare a vivere, nel quale abitare è vivere; o Dio, che non si smarrisce. se non si è ingannati, che non si cerca se non si è chiamati, che non si trova se non si è purificati; o Dio, che abbandonare è andare in rovina, a cui tendere è amare, che vedere è possedere; o Dio, al quale ci stimola la fede, ci innalza la speranza, ci unisce la carità; o Dio, con la cui potenza vinciamo l'Avversario: ti scongiuro. O Dio, che abbiamo accolto per non soggiacere a morte totale; o Dio, dal quale siamo stimolati alla vigilanza; o Dio, col cui aiuto sappiamo distinguere il bene dal male; o Dio, col cui aiuto fuggiamo il male e operiamo il bene; o Dio, col cui aiuto non cediamo ai perturbamenti; o Dio, col cui aiuto siamo soggetti con rettitudine al potere e con rettitudine l'esercitiamo; o Dio, col cui aiuto apprendiamo che sono anche di altri le cose che una volta reputavamo nostre e sono anche nostre le cose che una volta reputavamo di altri; o Dio, col cui aiuto non ci attacchiamo agli adescamenti e irretimenti delle passioni; o Dio, col cui aiuto la soggezione al plurimo*

non ci toglie l'essere uno; o Dio, col cui aiuto il nostro essere migliore non è soggetto al peggiore; o Dio, col cui aiuto la morte è annullata nella vittoria (1 Cor 15, 54); o Dio, che ci volgi verso di te; o Dio, che ci spogli di ciò che non è e ci rivesti di ciò che è; o Dio, che ci rendi degni di essere esauditi; o Dio, che ci unisci; o Dio, che ci induci alla verità piena; o Dio, che ci manifesti la pienezza del bene e non ci rendi incapaci di seguirlo né permetti che altri lo faccia; o Dio, che ci richiami sulla via; o Dio, che ci accompagni alla porta; o Dio, il quale fai sì che si apra a coloro che pacchiano (Mt 7, 8); o Dio, che ci dai il pane della vita (Gv 6, 35.48) o Dio, che ci asseti di quella bevanda sorbendo la quale non avremo più sete (Gv 4, 14; 6, 35); o Dio, che accusi il mondo sul peccato, la giustizia e il giudizio (Gv 16, 8); o Dio, col cui aiuto non ci sottraggono la convinzione coloro che non credono; o Dio, col cui aiuto riproviamo coloro i quali affermano che le anime non possono meritare presso di te; o Dio, col cui aiuto non diveniamo schiavi degli elementi che causano debolezza e privazione (6 Gal 4, 9); o Dio, che ci purifichi e ci prepari ai premi divini: viemmi incontro benevolo.

1, 1, 4. [Ag. invoca Dio come Essere Assoluto e Provvidenza] *In qualsiasi modo io possa averti pensato, il Dio Uno sei tu e tu vieni in mio aiuto, una eterna e vera sussistenza, dove non ci sono discordia, oscurità, cangiamento, bisogno, morte, ma somma concordia, somma chiarezza, somma attuosità, somma ricchezza, somma vita, dove nulla manca, nulla ridonda, dove colui che genera e colui che è generato sono una medesima cosa (Gv 10, 30); o Dio, cui sono soggette tutte le cose prive di autosufficienza, cui obbedisce ogni anima buona; per le cui leggi ruotano i poli, le stelle compiono le loro orbite, il sole rinnova il giorno, la luna soffonde la notte, e tutto il mondo, mediante le successioni e i ritorni dei tempi, conserva, per quanto la materia sensibile lo comporta, la grande uniformità dei fenomeni attraverso i giorni con l'alternarsi del giorno e della notte, attraverso i mesi con le lunazioni, attraverso gli anni con i ritorni di primavera, estate, autunno e inverno, attraverso i lustri col compimento del corso solare, attraverso i secoli col ritorno delle stelle alle loro origini; o Dio, per le cui leggi esistenti per tutta la durata della realtà non si permette che*

il movimento difforme delle cose mutevoli sia turbato, ma che venga ripetuto, sempre secondo uniformità, nella dimensione rotante dei tempi; per le cui leggi è libera la scelta dell'anima e sono stati stabiliti premi per i buoni e pene per i cattivi con leggi fisse e universali; o Dio dal quale provengono a noi tutti i beni e sono allontanati tutti i mali; o Dio, sopra del quale non c'è nulla, fuori del quale nulla e senza del quale nulla; o Dio, sotto il quale è il tutto, nel quale il tutto, col quale il tutto; che hai fatto l'uomo a tua immagine e somiglianza (Gn 1, 26), il che può comprendere chi conosce se stesso: ascolta, ascolta, ascolta me, mio Dio, mio signore, mio re, mio padre, mio fattore, mia speranza, mia realtà, mio onore, mia casa, mia patria, mia salvezza, mia luce, mia vita; ascolta, ascolta, ascolta me nella maniera tua, soltanto a pochi ben nota.

1, 1, 5. [Lo invoca per il proprio ritorno...] *Ormai io te solo amo, te solo seguo, te solo cerco e sono disposto ad essere soggetto a te soltanto, poiché tu solo con giustizia eserciti il dominio ed io desidero essere di tuo diritto. Comanda ed ordina ciò che vuoi, ti prego, ma guarisci ed apri le mie orecchie affinché possa udire la tua voce. Guarisci ed apri i miei occhi affinché possa vedere i tuoi cenni. Allontana da me i movimenti irragionevoli affinché possa riconoscerti. Dimmi da che parte devo guardare affinché ti veda, e spero di poter eseguire tutto ciò che mi comanderai. Riammetti, ti prego, il tuo schiavo fuggitivo, o Signore e Padre clementissimo. Dovrei ormai aver sufficientemente scontato, abbastanza dovrei esser stato schiavo dei tuoi nemici che tu conculchi sotto i tuoi piedi, abbastanza dovrei esser stato ludibrio di cose ingannevoli. Ricevi me tuo servo che fugge da queste cose che bene accolsero me, lo straniero, mentre da te fuggivo. Sento che devo ritornare a te; a me che picchio si apra la tua porta; insegnami come si può giungere fino a te. Non ho altro che il buon volere; so soltanto che le cose caduche e passeggere si devono disprezzare, le cose immutabili ed eterne ricercare. Ciò so, o Padre, poiché questo solo ho appreso, ma ignoro da dove si deve partire per giungere a te. Tu suggeriscimelo, tu mostrami la via e forniscimi ciò che necessita al viaggio. Se con la fede ti ritrovano coloro che tornano a te, dammi la fede; se con la virtù, dammi la virtù; se con il sapere, dammi il sapere. Aumenta in me la*

fede, aumenta la speranza, aumenta la carità. O bontà tua ammirevole e singolare.

1, 1, 6. [...e per la propria purificazione] *A te io anelo e proprio a te chiedo i mezzi con cui il mio anelito sia soddisfatto. Infatti se tu abbandoni, si va in rovina; ma tu non abbandoni perché sei il sommo bene che sempre si è raggiunto se si è rettamente cercato; ed ha rettamente cercato chiunque sia stato da te reso capace di cercare rettamente. Fa', o Padre, che anche io ti cerchi, ma difendimi dall'errore affinché mentre io ti cerco, nessun'altra cosa mi venga incontro in vece tua. Se non desidero altra cosa che te, ti ritrovi al fine di grazia, o Padre. Ma se in me v'è il desiderio di qualche cosa di superfluo, purificami e rendimi degno di vederti. Per il resto affido alle tue mani, o Padre sapientissimo ed ottimo, la salute di questo mio corpo fintantoché non so quale vantaggio posso avere da esso per me e per coloro che amo. Per esso ti chiederò ciò che secondo l'opportunità tu m'ispirerai. Prego soltanto l'altissima tua clemenza che tu mi volga tutto verso di te e che non mi si creino ostacoli mentre tendo a te e mi conceda che io, mentre ancora porto e trascino questo mio corpo, sia temperante, forte, giusto e prudente, perfetto amatore e degno di apprendere la tua sapienza e degno di abitare e abitatore del beatissimo tuo regno. Amen, amen.*

2) *Confessioni* 1, 4, 4; 9, 11; 10, 6, 8. 27,30; 13, 8, 9.

Vi leggo il brano più bello, tanto bello che se S. Agostino avesse scritto solo questo, lo dovremmo annoverare tra i poeti di Dio: *Confessioni* 10, 6, 8, dove il Santo prima protesta di essere certo di amare Dio e poi si chiede che cosa ami quando ama Dio: *Ciò che sento in modo non dubbio, anzi certo, Signore, è che ti amo. Folgorato al cuore da te mediante la tua parola, ti amai, e anche il cielo e la terra e tutte le cose in essi contenute, ecco, da ogni parte mi dicono di amarti, come lo dicono senza posa a tutti gli uomini, affinché non abbiano scuse... Ma che amo, quando amo te? Voi vedete la preoccupazione di Agostino a definire il concetto. Quando amiamo Dio che cosa amiamo? In altre parole, qual è il termine, l'oggetto del nostro amore? Chi è Dio? E incomincia ad escludere le cose che non amiamo amando Dio: *Non una bellezza corporea, né una grazia temporale: non lo splendore della**

luce, così caro a questi miei occhi, non le dolci melodie delle cantilene d'ogni tono, non la fragranza dei fiori, degli unguenti e degli aromi, non la manna e il miele, non le membra accette agli amplessi della carne. Agostino passa in rassegna tutti gli oggetti dei cinque sensi: *Nulla di tutto ciò amo, quando amo il mio Dio...*, cose sensibili che noi amiamo perché l'uomo è fatto per questo. Ha gli occhi per amare la luce, gli orecchi per amare la melodia, ecc. Ma quando ama Dio ama *una sorta di luce e voce e odore e cibo e amplesso nell'amare il mio Dio...* Perché Dio è *la luce, la voce, l'odore, il cibo, l'amplesso dell'uomo interiore che è in me...* L'uomo interiore è l'uomo che è capace di conoscere, l'uomo che va oltre la percezione dei sensi esterni ed interni; l'uomo spirituale che conosce la verità. Infatti, nell'uomo interiore *splende alla mia anima una luce non avvolta dallo spazio, ove risuona una voce non travolta dal tempo, ove olezza un profumo non disperso dal vento...*: è il profumo che resta, quello che viene dall'eternità immutabile di Dio. Nell'uomo interiore è *colto un sapore non attenuato dalla voracità, ove si annoda una stretta non interrotta dalla sazietà.* In questo brano è contenuta tutta una dottrina teologica e filosofica dell'analogia, cioè della maniera di conoscere Dio attraverso le cose create, anche sensibili, facendo una proporzione. Ora tutto questo S. Agostino lo fa spesso, con particolare passione.

1. Le prerogative di Dio

Le prerogative di Dio, gli attributi di Dio e quindi della sapienza che egli considera con preferenza sono quattro: 1) l'eternità che si contrappone al tempo; 2) la verità che si contrappone all'ignoranza e all'errore; 3) l'amore o la carità che si contrappone al distacco, alla separazione, all'odio; 4) la bellezza che si contrappone alla deformità. Egli considera cioè queste quattro prerogative: *Dio eternità, Dio verità, Dio carità o amore, Dio bellezza* sia in ordine alle creature sia in ordine all'uomo. In ordine alle creature, afferma che tutte le perfezioni che sono in esse vengono da Dio e ci servono per risalire a Dio: *Ecco che il cielo e la terra esistono, proclamano con i loro mutamenti e variazioni la propria creazione... Ancora proclamano di non essersi creati da sé. La voce con cui parlano è la loro stessa evidenza. Tu dunque, Signore,*

li creasti, tu che sei bello, poiché sono belli; che sei buono, poiché sono buoni (Confess. 11, 4, 6). La bellezza delle cose dipende da Dio, ci permette di affermare in Dio quello che troviamo nelle cose. Ma vedete il rovescio della medaglia: Non sono così belli, né sono così buoni, né sono così come tu, loro creatore, al cui confronto non sono belli, né son buoni, né sono. Lo sappiamo, e ne siano rese grazie a te, sebbene il nostro sapere paragonato al tuo sia un ignorare (Confess. 11, 4, 6). Qui c'è una teologia sulla triplice via che dobbiamo seguire per andare fino a Dio: via dell'affermazione, via della negazione, via della sublimazione.

2. L'uomo, via a Dio

Ma dove trovare la fonte più genuina per salire a Dio? È l'uomo stesso, l'anima immagine di Dio. Agostino ha approfondito come nessuno il concetto dell'uomo immagine di Dio. Che cosa significa essere immagine? Dove si trova l'immagine di Dio? Perché l'uomo è immagine di Dio? S. Agostino non si è fermato qui: è andato molto più in alto. Ha parlato dell'uomo immagine di Dio-Trinità, cioè ha dimostrato che nel profondo della nostra anima, del nostro essere, del nostro pensiero, del nostro amore c'è un'immagine del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo: l'immagine della Trinità. Quindi ha dimostrato che l'uomo è l'immagine vivente, per quanto molto lontana, del suo esemplare, di Dio, del Dio-Trinità. A questo dedica la seconda parte del suo *De Trinitate* dando così alla teologia e alla mistica (perché il *De Trinitate*, l'opera agostiniana sulla Trinità, è un'opera di teologia, di filosofia e di mistica) una spinta e aprendo alla teologia e alla mistica vie nuove sulle quali poi hanno camminato i teologi posteriori. Desidero darvi un esempio di questo bisogno di Dio che c'è nell'anima di S. Agostino, di questa abitudine di parlare di Dio leggendovi una parte della preghiera con cui chiude il *De Trinitate*:

Signore Dio nostro, crediamo in Te Padre e Figlio e Spirito Santo. Perché la verità non avrebbe mai detto: andate e battezzate tutte le genti nel nome del Padre del Figlio e dello Spirito Santo, se Tu non fossi Trinità... E se nella Trinità la Persona fosse una sola, chiamata ora Padre, ora Figlio, ora Spirito Santo, la Sacra Scrittura non ci direbbe che Dio ha mandato il suo Figlio e né il Figlio direbbe dello

Spirito Santo: Colui che il Padre manda nel mio nome è quello che io manderò a voi, con l'autorità del Padre. A questa regola della fede ho diretto tutta la mia attenzione per quanto ho potuto, per quanto tu mi hai concesso di potere e ho cercato Te e ho desiderato di vedere con intelletto quello che ho creduto e ho disputato molto e ho lavorato molto. Signore Dio mio, unica mia speranza, ascoltami affinché, stanco e affaticato, non cessi di cercarti ma cerchi sempre la tua faccia con ardore. Da' tu, Signore, a chi ti cerca la forza di trovarti e sempre di più la speranza di trovarti; quella speranza che tu gli hai dato alimentala Tu, Signore. Ecco, davanti a Te sta la mia fermezza, la mia stabilità e la mia infermità. Conserva Tu la prima, la seconda sanala; sta avanti a Te la mia scienza e la mia ignoranza: dove mi hai aperto, accogliami mentre entro; dove mi hai chiuso, aprimi che sto bussando; fa' che io mi ricordi di Te, che comprenda Te, che ti ami. Aumenta in me questi doni, affinché Tu mi riformi integralmente. So che è stato scritto: nel multiloquio non manca il peccato, ma magari io, parlando, parlassi sempre molto parlando di Te perché allora sarei sicuro di non cadere nel multiloquio.

... Liberami, Signore, dal multiloquio, ma di quello che io soffro nel mio mondo interiore, nell'anima mia misera al tuo cospetto e che si rifugia nella tua misericordia, perché non taccio con i pensieri anche quando taccio con le parole. E se io non confessassi se non a Te, questo non sarebbe un multiloquio, ma spesso i miei pensieri volano come volano le cose del mondo. Io ho detto molte cose in questo libro, Signore, ma io ricordo ciò che è stato scritto, diciamo molte cose e non raggiungiamo lo scopo e, quando siamo alla fine, ci accorgiamo di non aver concluso nulla. Proprio così, Signore; quando dunque raggiungeremo Te cesseranno le molte cose che diciamo e rimarremo noi una cosa sola con Te e senza fine diremo una cosa sola lodando Te, e tutti saremo una sola cosa in Te, Signore Dio mio, Dio Trinità. Tutto ciò che ho detto in questi libri di tuo riconoscilo Tu e lo riconoscano i tuoi, ma se io ho detto qualcosa di mio, perdonalo e lo perdonino i tuoi. Amen (15, 28. 51).

Da questa preghiera che ho in parte riassunto e in parte tradotto, si può immaginare con quanta insistenza, con quanto desiderio e passione

S. Agostino abbia cercato di capire qualcosa di Dio. Non lo ha fatto solo come teologo per capire, ma come mistico per capire e amare e riposarsi in Dio. Dalla sua passione e sete di Dio si deduce un'altra conclusione molto importante che è questa: S. Agostino ha approfondito più di qualunque altro le relazioni intime che ricollegano la nostra anima a Dio. Cioè ha approfondito il tema *inquietum est cor nostrum*, le parole con cui si aprono le *Confessioni* (1, 1): *Signore, ci hai fatti per te, e il nostro cuore non ha posa finché non riposa in te*, che si possono confrontare con quelle altre parole del libro 11, 2, 3: *Non abbandonare i tuoi doni, non trascurare la tua erba assetata*. Non sono delle parole sentimentali o semplicemente devote; sono parole profondamente filosofiche che rivelano l'aspetto più profondo della natura umana. L'anima è fatta per Iddio e quindi tende a Dio, come l'occhio è fatto per la luce e tende alla luce, come l'orecchio è fatto per l'armonia e si apre all'armonia. Non si può capire l'anima umana senza Dio. È la tesi fondamentale che S. Agostino ha approfondito, spiegato, ma una tesi che nasce da questo bisogno di cercare Dio. È questo bisogno che l'ha indotto ad approfondire il concetto delle nostre relazioni con Dio e della nostra tendenza essenziale, costituzionale.

L'ultima conclusione che nasce da questa sete di Dio è l'amore per la sacra Scrittura. S. Agostino ha avuto un amore immenso alla S. Scrittura, di conseguenza allo studio della S. Scrittura. Nelle *Confessioni* egli esprime il suo bisogno, il suo desiderio di meditare le Scritture che costituiscono la sua delizia e gli sono carissime quelle stille di tempo che il ministero apostolico gli lascia libere per potersi dedicare ad esse:

Da molto mi riarde il desiderio di meditare la tua legge, di confessarti la mia conoscenza e la mia ignoranza in proposito, le prime luci della tua illuminazione e i residui delle mie tenebre, fino a quando la mia debolezza sia inghiottita dalla tua forza. Non voglio disperdere altrimenti le ore che mi ritrovo libere dal ristoro indispensabile del corpo, dalle applicazioni dello spirito e dai servizi che dobbiamo ai nostri simili, o che non dobbiamo, ma ugualmente rendiamo...

Siano le tue Scritture le mie caste delizie; ch'io non m'inganni su di esse, né inganni gli altri con esse... Tuo è il giorno e tua la notte, al tuo cenno trasvolano gli istanti. Concedimene un tratto per le mie

meditazioni sui segreti della tua legge, non chiuderla a chi bussa. Non senza uno scopo, certo, facesti scrivere tante pagine di fitto mistero; né mancano, quelle foreste, dei loro cervi, che vi si rifugiano e ristorano, vi spaziano e pascolano, vi si adagiano e ruminano. O Signore, compi la tua opera in me, rivelandomele. Ecco, la tua voce è la mia gioia, la tua voce una voluttà superiore a tutte le altre. Dammi ciò che amo. Perché io amo, e tu mi hai dato di amare. Non abbandonare i tuoi doni, non trascurare la tua erba assetata (Confess. 11, 2, 2.3; v. anche: A. TRAPÈ, S. Agostino: La sete di Dio, pp. 199-206).

III. - S. AGOSTINO, IL CONTEMPLATIVO

S. Agostino, pur essendo stato un pastore di anime per quaranta anni, è un contemplativo. Che cosa intendo dire con questo? Che ha sempre desiderato la quiete della contemplazione; ha accettato l'apostolato piangendo e, nel 400, quando scrisse l'opera *Il lavoro dei monaci*, ci dà una testimonianza molto celebre e che va ricordata per avere un giudizio dell'atteggiamento interiore di Agostino. In quest'opera Agostino sostiene che i monaci devono lavorare (lavoro manuale). Cominciava a diffondersi un po' l'oziosità tra i monaci di Cartagine. Dicevano che essi erano destinati a dare agli altri il pascolo spirituale e che quindi non dovevano lavorare: i fedeli dovevano cioè mantenere i religiosi. S. Agostino fortunatamente capì subito il veleno nascosto qui sotto e scrisse quell'opera che fu poi la luce di tutto il monachesimo occidentale, che compendia la vita del monaco nel famoso *Ora et labora* di S. Benedetto.

Egli, quasi a difesa di sé e delle sue affermazioni, scrive: *Invoco Gesù a testimone che, per quanto riguarda la mia utilità, preferirei molto e poi molto, ogni giorno ad ore determinate come si usa nei monasteri ben ordinati, occuparmi di opere manuali e avere poi altre ore libere per leggere, per pregare e per studiare la S. Scrittura* (*De op. mon.* 29, 37; v. A. TRAPÈ, *S. Agostino*, pp. 180-181). Ciò è tanto vero che qualche anno prima, spaventato dalle responsabilità del suo ministero pastorale, aveva meditato di fuggirsene nel deserto. Aveva infatti scritto: *Atterrito dai miei peccati e dalla mole della mia miseria, avevo ventilato in cuor mio e meditato una fuga nella solitudine. Tu me lo impedisti, rinsaldandomi con queste parole: Cristo morì per tutti affinché i viventi non vivano più per se stessi, ma per chi morì per loro* (2 Cor 5, 15) (*Confess.* 10, 43, 70). Non si tratta certo di una rivelazione, ma di una idea chiara, luminosa che gli è brillata nell'anima e cioè che la fuga sarebbe stata solo un atto di egoismo: egli doveva vivere per la Chiesa, per i fedeli; perciò rimase in trincea. Questa è la prima cosa da dire parlando di S. Agostino contemplativo, ma non basta. S. Agostino è un contemplativo perché ha dedicato molto tempo alla contemplazione, se non di giorno, almeno di notte. Il primo biografo, S. Possidio, dice

che di giorno lavorava, di notte meditava e, fin dai tempo della sua conversione, da quando stava a Cassiciaco, era abituato a passare metà della notte, o la prima o la seconda, meditando e pregando. Spesso evidentemente non aveva neppure tempo la notte perché doveva scrivere libri. S. Agostino si è impegnato in un'opera di purificazione lunga, profonda, silenziosa. Se volete vedere fino a qual punto insiste sulla purificazione per poter giungere alla contemplazione, leggete i due celebri esami di coscienza che S. Agostino ha fatto per noi, perché potessimo conoscere quale fosse il suo animo. Uno all'inizio, dopo la conversione, prima del battesimo, a Cassiciaco, ed è contenuto nei *Soliloqui, 1° libro*.

Il secondo esame di coscienza, più minuzioso ancora, più tremendo per noi, lo troverete nelle *Confessioni* (libro 10). Dal capitolo 28, 39 in poi è tutta una descrizione del grado di purificazione cui egli era giunto nel 400, quindi a 46 anni, dopo sei anni di sacerdozio e due o tre di episcopato. S. Agostino ritiene, ad esempio, la curiosità un vizio iniziale gravemente pregiudiziale per la contemplazione. Curiosità, non la studiosità. In questi capitoli Agostino parla della purificazione dei sensi (per usare il linguaggio moderno), dell'intelletto, della volontà, che vuol dire purificazione dai piaceri, dalla curiosità, dall'orgoglio. Dopo aver letto questa seconda parte del libro X delle Confessioni, si può capire la conclusione:

Talvolta mi fai entrare in un sentimento del tutto insolito nel profondo di me, in una dolcezza inesprimibile; se dovesse un giorno affermarsi in me in pienezza, sarà qualcosa di tutto diverso da questa vita (Confess. 10, 40, 65; v. A. TRAPÈ, S. Agostino, pp. 211-222).

In merito a quanto abbiamo detto, occorre tener presente la *Lettera 10*, indirizzata a Nebridio.

Questa epistola è da meditare dalla prima all'ultima parola perché ricca di insegnamenti sul punto centrale della vita spirituale che è l'interiorità, sul desiderio della quiete e della contemplazione e quindi sulla fuga istintiva dai lavori dell'apostolato e sul posto che occupa il pensiero della morte nella nostra vita ascetica cristiana come preparazione alla contemplazione.

II. – EFFETTI DELLA GIUSTIFICAZIONE

Il fondamento della vita contemplativa è la vita di grazia. La contemplazione è la cima della piramide; la giustificazione, la grazia divina che ci rende giusti davanti a Dio, è la base della piramide, presupposto essenziale: se non c'è intensa vita di grazia, è inutile parlare di contemplazione. La giustificazione è l'effetto essenziale che la grazia produce nella nostra anima. Sul tema della grazia, sarei lieto se leggeste il *Decreto sulla giustificazione del Concilio di Trento* che è una magnifica sintesi. È uno dei documenti più belli di tutti i tempi della storia della Chiesa. Dobbiamo essere grati a Dio di questo documento, come cristiani e come agostiniani. Come agostiniani per due ragioni: 1) perché questo Decreto contiene la dottrina di S. Agostino; 2) perché, per preparare questo Decreto, ha lavorato più di tutti l'allora Generale degli Agostiniani, Girolamo Seripando. Per un ulteriore approfondimento della dottrina agostiniana, rimando a due libri:

1. *S. Agostino*, che ha un capitolo sulla giustificazione (pp. 130-157) ed è una sintesi di quello che diremo e di quello che forse non potremo dire (*S. Agostino*, Estratto dal I° volume della *Biblioteca Sanctorum*);

2. *S. Agostino e le grandi correnti della filosofia contemporanea – Atti del Congresso di Filosofia Agostiniana 20-23 ottobre 1954*, (pp. 227 ss.).

Il tema della giustificazione è centrale nella dottrina di S. Paolo e nella dottrina cattolica. Paolo parla lungamente del tema della giustificazione nella *Lettera ai Romani*, al capitolo 3. Una sintesi della sua dottrina la troviamo anche nella *Prima ai Corinzi* 1, 30 dove si dice che Cristo è diventato per noi sapienza, giustizia, santificazione e redenzione. Tutti questi concetti rientrano in quello della giustificazione. La giustificazione nella Sacra Scrittura viene indicata con molti nomi. Ne ricordo quattro: rigenerazione, adozione, redenzione, salvezza. Bisogna però osservare che queste espressioni nella Sacra Scrittura hanno due significati: uno parziale e uno totale. La Sacra Scrittura da una parte dice che siamo stati rigenerati, dall'altra dice che aspettiamo la rigenerazione. Per esempio, S. Paolo nella lettera a Tito (3, 5) dice: *Egli*

ci ha salvati... mediante il lavacro di rigenerazione e di rinnovamento nello Spirito Santo. Infatti abbiamo ricevuto il battesimo che è il sacramento della rigenerazione, ma S. Matteo (19, 28) dice anche: Voi che mi avete seguito, nella rigenerazione... sederete anche voi... Dunque la rigenerazione è una realtà futura e anche una realtà presente. La Sacra Scrittura dice che siamo stati redenti e adottati come figli di Dio, eppure dice anche che aspettiamo la redenzione e l'adozione a figli di Dio:... *noi pure gemiamo dentro di noi, anelando alla redenzione del nostro corpo (Rm 8,23)*. Siamo stati salvati – dice la Scrittura – attraverso il battesimo della rigenerazione, eppure S. Paolo assicura che siamo stati salvati nella speranza (Rm 8, 24). Dunque siamo salvati e speriamo ancora la salvezza.

La Sacra Scrittura usa queste parole in due sensi diversi. In alcuni passi indicano una realtà presente, in altri passi, indicano una realtà futura, oggetto della nostra speranza. Possiamo quindi dire che queste espressioni scritturistiche hanno un significato parziale quando indicano una realtà presente; hanno un significato totale quando indicano una realtà futura.

Agostino ha compreso molto bene il duplice significato di queste espressioni della Sacra Scrittura e, spiegando il concetto della giustificazione, ha dato ad esso un significato, una portata vastissima e tale per cui la giustificazione incomincia nel tempo e finisce nell'eternità. Comincia con il Battesimo e finisce con la resurrezione dei morti. S. Agostino ha quindi un concetto della giustificazione che possiamo chiamare *dinamico ed escatologico*:

1) *Dinamico*, perché la giustificazione è un inizio e non un termine; è un germe, non ancora la pianta nel suo pieno sviluppo; è una forza, non il dispiegarsi totale di questa forza; è qualcosa che è destinato a crescere finché non giunga alla sua piena maturità. Ecco il concetto dinamico che indica movimento, cammino, forza, sviluppo.

2) *Escatologico*, perché riguarda gli *escata*, i novissimi, cioè un concetto che riguarda gli ultimi destini dell'uomo. Anzi, dico di più: per S. Agostino il concetto della giustificazione è essenzialmente escatologico, ma non esclusivamente escatologico. Essenzialmente escatologico vuol dire che la giustificazione comincia qui in terra e

si completa solo nel cielo, anzi solo dopo la resurrezione dei morti. L'ultimo atto della giustificazione sarà la resurrezione dai morti e questo sarà l'ultimo effetto del nostro battesimo.

La giustificazione è una forza nuova, nuova vita che Dio infonde nell'anima destinata a raggiungere la maturità, la pienezza solo nella pienezza della resurrezione, e non solo nel cielo, nella visione di Dio, ma nella resurrezione universale. Perché tanta insistenza su questo concetto? Perché la dottrina cattolica cammina in mezzo a due errori opposti: l'errore dei Pelagiani e l'errore dei Protestanti. I Pelagiani non volevano capire, nonostante tutte le spiegazioni che Agostino ha dato, che la giustificazione ha una sua perfezione e un suo compimento nel cielo; che il pieno rinnovamento si ha nel cielo. Quindi qui in terra c'è un rinnovamento, ma è solo iniziale. I Protestanti dicono che la nostra giustificazione avverrà solo nel cielo: qui non c'è ancora, qui noi siamo coperti dalla giustizia di Cristo, ma restiamo peccatori, feriti, piagati come prima. Cristo ci copre, Dio ci vede attraverso la veste di Cristo e ci considera santi anche se santi non siamo; nel profondo dell'anima però il rinnovamento non c'è. Per i Protestanti, quindi, la giustizia si avrà solo nella fase escatologica. In altre parole, i Pelagiani negavano che la giustificazione fosse essenzialmente escatologica e che avesse un compimento nell'aldilà, mentre i Protestanti asserivano e asseriscono ancora, che è esclusivamente escatologica.

La Chiesa Cattolica cammina nel mezzo e S. Agostino ne ha espresso meravigliosamente il pensiero; ha esposto con ricchezza di particolari e con profondità dottrinale questo concetto: la giustificazione è essenzialmente escatologica perché termina nel cielo, ma non è esclusivamente escatologica perché anche qui in terra c'è già una realtà vivente.

I. – ELEMENTI DELLA GIUSTIFICAZIONE

Quali sono gli elementi della giustificazione? La grazia, la vittoria sulle passioni, quindi il sostegno e l'aiuto della grazia attuale, la vittoria sulla morte. L'opera della giustificazione è quindi l'opera della redenzione di Cristo in noi. Sarà completa soltanto quando *ultima inimica destruetur mors* (1 Cor 15,26), quando sarà distrutta l'ultima nemica, allora saremo veramente giusti nel senso integrale della parola, perché saremo completamente restaurati. Gli elementi che entrano a far parte della nostra giustificazione sono essenzialmente due, il primo negativo, il secondo positivo: 1) la remissione dei peccati; 2) il rinnovamento interiore dell'uomo.

a) Per Agostino *la remissione dei peccati nel battesimo è: tota et plena,... tota et perfecta: è totale e piena,...è piena e perfetta* (*De pecc. mer. et rem.* 2, 7, 9: a. 412; *De g. Pel.* 12, 28: a. 417) e risponde vivacissimamente ai Pelagiani che l'accusavano di insegnare che i peccati non venivano rimessi nel battesimo:

Il battesimo purifica tutti i peccati, toglie, lava assolutamente tutti i peccati commessi, fatti con le parole e i pensieri; sia il peccato originale che i peccati aggiunti, peccati personali; sia quelli che si commettono per ignoranza, sia quelli che si commettono ad occhi aperti; li rimette tutti, ma non rimette tutta l'infermità (*C. duas epp. Pel* 3, 3, 5).

Cioè l'uomo, dopo la giustificazione, resta ancora debole. C'è un altro testo ancora più duro contro i Pelagiani: *Mentiscono, cercano di tergiversare, calunniano, non fanno quello che dicono* (cfr. *C. duas epp. Pel.* 3, 3, 4). *Chi di noi potrebbe negare che nel battesimo si rimettono i peccati a tutti e che tutti i fedeli risalgono senza macchia né ruga dal lavacro della rigenerazione?* (*De g. Pel.* 12, 28). Il battesimo rimette tutti i peccati, assolutamente tutti, solo che non rimette l'infermità. Cioè il battesimo non ci toglie quel contrasto che c'è nella nostra vita tra la ragione e i sensi.

b) L'elemento positivo della giustificazione è *il rinnovamento interiore* dell'uomo, rinnovamento che si incentra tutto nell'immagine di Dio. Che cosa fa il peccato riguardo all'immagine di Dio? Il peccato deforma l'immagine di Dio, la oscura, la logora, la invecchia, la rende

cadente o fatiscente, la imprigiona, la ferisce, la uccide, ma non la distrugge: vedremo perché. La giustificazione compie l'opera inversa: il peccato deforma, la grazia riforma; il peccato oscura, la grazia illumina; il peccato logora, la grazia rinnova o conia di nuovo e conia di nuovo una moneta che ha valore di circolazione, perché c'è impressa l'immagine del principe. L'uso la logora; allora, per renderla ancora legittima all'uso, si manda alla zecca, si conia di nuovo. La grazia è il nuovo conio, e il battesimo è la zecca nella quale la moneta di Dio che siamo noi viene fusa perché ne esca nuova: il peccato la invecchia, la grazia la ringiovanisce; il peccato la rende cadente e fatiscente, la grazia la restaura; il peccato la ferisce, la grazia la sana; il peccato la uccide, la grazia la vivifica. Bellissime immagini per rendere una realtà profondissima. Sono le immagini che usa il Santo Padre Agostino. Al riguardo si possono leggere alcuni testi de *La Trinità*:

La natura dell'uomo è tra tutte le cose create la più eccellente e, quando dal suo Creatore viene giustificata dall'empietà, da una forma deforme passa ad una forma bella e splendida (15, 8, 14).

Questa è la gloria della giustificazione.

Quando l'anima ama Dio (per la cui partecipazione ne è immagine) non solo l'immagine di Dio diventa più splendida, ma in realtà dalla vecchiaia passa ad un ringiovanimento, dalla deformità viene riformata, dall'infelicità passa ad essere beata (14, 14, 18).

1. L'immagine di Dio

La grazia quindi compie un'opera interiore, ma non crea l'immagine di Dio. La grazia la trova impressa nell'anima. C'è una frase agostiniana fortissima che vorrei fosse ricordata: *L'immagine di Dio è immortalmnte impressa nella natura immortale dell'anima (De Trin. 14, 4, 6)*. Se dunque l'immagine di Dio è impressa immortalmnte nella natura immortale dell'anima, il peccato la può oscurare, deturpare, logorare, deformare, ferire, invecchiare, imprigionare, ma non la distrugge perché, finché c'è l'anima, c'è nell'anima l'immagine di Dio. Però questa immagine vecchia, deforme è destinata all'infelicità eterna. La giustificazione compie un'opera meravigliosa di rinnovamento, di illuminazione, di liberazione, di santificazione: in una parola ridà

all'immagine di Dio il suo splendore. Il tema dell'immagine di Dio è un tema centralissimo nella dottrina agostiniana: sta al centro della sua filosofia, della sua teologia, della sua dottrina spirituale e riassume un po' tutto il pensiero di Agostino. Prima di tutto vogliamo esporre un principio universale: tutte le cose hanno una certa somiglianza con Dio, ma non tutte sono immagine di Dio. Le cose hanno una certa somiglianza con Dio. Perché? Dio le ha create e, nel crearle, ne ha avuto l'idea: quelle cose dunque rappresentano l'idea che Dio ne ha avuto. Risponde all'idea di Dio l'uomo, ma risponde all'idea di Dio anche il fiorellino del prato che noi neppure ci degniamo di osservare. In ogni cosa c'è la rappresentazione di Dio o c'è una imitazione delle perfezioni di Dio, perché Dio crea tutte le cose secondo l'esemplare della sua infinita perfezione. Questa dottrina è alla base della contemplazione: i santi restano estasiati di fronte alle meraviglie della creazione, risalendo dalla creazione a Dio. Le cose sono soltanto pietra, metallo e assomigliano a Dio in qualche modo in quanto Dio è il supremo Essere: queste sono sì all'infimo grado dell'essere, ma *sono*. Le cose che vivono, un filo d'erba ad esempio, assomigliano a Dio che è la somma Vita perché anch'esse vivono, sia pure all'infimo grado. In tutte le cose c'è dunque un vestigio, una somiglianza con Dio. Nell'uomo invece c'è l'immagine di Dio. Questa dottrina è contenuta nell'opera *Sulle ottantatre questioni diverse* (q. 51), nata dalle conversazioni che teneva Agostino con i suoi monaci a Tagaste e a Ippona. L'opera contiene questioni di filosofia, di teologia, scritti di vita spirituale.

a) *Ma che cosa è l'immagine?*

Per avere un'immagine ci vogliono due elementi: il primo è la somiglianza, il secondo è l'espressione. Si richiede cioè che una cosa sia espressione di un'altra, sia una copia di un'altra perché possa chiamarsi immagine di quella. Si richiede la somiglianza e la dipendenza. Perché nello specchio c'è l'immagine? Perché lo specchio riproduce il volto della persona che gli sta davanti. S. Agostino esprime chiaramente il suo pensiero in un'opera rimasta dapprima incompiuta. Aveva incominciato a commentare la Genesi. Volle farne un commento letterale, ma si accorse della immane estrema difficoltà dell'opera e la lasciò in sospeso. Più tardi, nella maturità, ricominciò questo lavoro. Scrisse un volumetto di

12 libri: *De Genesi ad litteram – La Genesi alla lettera*. Nel suo primo tentativo – *De Genesi ad litteram. Liber imperfectus: Libro incompiuto sulla Genesi* – abbiamo però proprio la dottrina sopra esposta: le condizioni per avere un'immagine. *Si ha l'immagine* – dice Agostino – *quando essa è la riproduzione di qualcuno* (16, 57), quando – cioè – si esprime qualcosa da un esemplare. E l'uomo, essendo immagine di Dio, è l'espressione – dovrei dire, la copia – di Dio.

b) *Dov'è nell'uomo l'immagine di Dio?*

Agostino risponde: *Nell'intelligenza, nella mente, nell'uomo interiore; nel fatto che l'uomo capisce la verità, discerne la giustizia e l'ingiustizia, sa da chi è stato fatto, può conoscere il suo Creatore e lodarlo* (*In Io. Ep. tr. 8, 6*). Quindi, nell'anima, nell'intelligenza, nella volontà, nella facoltà di conoscere Dio e di lodarlo. Questo, che a noi pare tanto semplice, per Agostino è stata una grande e faticosa conquista perché, ottenebrato dal materialismo e fuorviato dalla propaganda manichea, aveva creduto che la Chiesa cattolica insegnasse il contrario. La stessa dottrina si può trovare ne *La Trinità*, opera classica per questo argomento, al libro 12, 7, 12.

c) *Ma in che cosa consiste propriamente nell'uomo interiore l'immagine di Dio?*

L'uomo interiore, per S. Agostino, è l'uomo in quanto uomo, cioè l'uomo con quelle facoltà, quelle prerogative, quelle proprietà che in lui superano tutto ciò che hanno le bestie. Le bestie hanno la vita, l'essere, i sentimenti, i sensi esterni, i sensi interni, cioè la memoria e l'immaginazione sensitiva. Tutto questo l'ha anche l'uomo. Ma l'uomo interiore è qualcosa di più alto: esso è l'*oltre* il regno esterno; l'universo oltre il regno dei sensi esterni ed interni della fantasia e dell'immaginazione. L'uomo interiore è nel regno della pura intelligenza, nel regno della pura ragione dove c'è la luce della verità; là, in quell'abitacolo, in quel tabernacolo remoto dove splende la verità senza fantasie, senza immaginazioni, lì è l'uomo interiore, lì è la sede della grazia, lì la sede della mente di Dio, in quest'uomo profondo: questo è l'uomo interiore. L'uomo interiore è oltre l'ambito della fantasia e della memoria sensitiva, nel puro regno dell'intelligenza della verità. Dio è essere, Dio è verità: questo è il regno dell'uomo interiore. Quando

Agostino dice: *Nell'uomo interiore abita la verità (De vera rel. 39, 72)* si riferisce a quest'uomo, a questa realtà remota ma altissima del nostro mondo interiore: in questa abita Cristo. *Nell'interiorità dell'uomo abita Cristo, nella tua interiorità tu vieni rinnovato secondo l'immagine di Dio (In Io. Ev. tr. 18, 10)*. *L'uomo – dice S. Agostino –... è immagine di Dio perché è capax Dei, capace di Dio (De Trin. 14, 8, 11)*. Vediamo di capire questa traduzione. La traduzione letterale è semplice: l'uomo è capace di Dio. Cioè non è capace di giungere a Dio, ma è capace di essere portato fino a Dio per conoscerlo e per possederlo come Egli è in se stesso, nella sua infinita perfezione. L'uomo, dunque, è immagine di Dio perché è capace di aderire con l'intelligenza e con l'amore a Dio e di essere elevato fino alla visione e al possesso immediato di Dio. E questo è il segno della suprema grandezza nostra: solo l'uomo, perché è immagine di Dio, è capace di essere elevato fino alla visione e al possesso di Dio; si capisce, insieme all'uomo, l'angelo. Ora pensate a che cosa significa questo capax Dei: significa che l'uomo, pur essendo una creatura finita, con intelligenza limitata, può giungere fino al Creatore, fino all'Essere infinito, fino all'infinita Perfezione quale è Dio. Prendiamo ad esempio l'occhio: esso ha la pupilla molto piccola, ma quando risplende il sole può abbracciare un orizzonte immenso. Quale proporzione c'è tra la nostra pupilla così piccola e tutto l'immenso panorama che da un'alta montagna noi possiamo contemplare? Eppure è la verità. Quindi l'immagine di Dio nell'uomo sta nel fatto che l'uomo è, per la sua intelligenza, un essere finito aperto verso l'infinito ed è immagine di Dio appunto perché capace di essere elevato fino alla visione di Dio. Agostino dice: *L'anima umana è stata fatta a immagine di Dio... grande e meravigliosa natura... chiara e bella... capace di giungere fino alla Somma Natura (De Trin. 14, 4, 6-8, 9)*. E poiché l'uomo è capace di giungere a Dio, ha il desiderio, il bisogno, l'indigenza di Dio: *Signore, ci hai fatti per Te e il nostro cuore è inquieto finché non riposa in Te (Confess. 1, 1, 1)*. Quante volte abbiamo letto queste parole e non le abbiamo mai capite! Queste parole sono un abisso, perché dicono che l'uomo è capace di fissarsi in Dio, Essere perfettissimo e infinito e, appunto perché capace, sente il bisogno, la tendenza, l'inclinazione, il desiderio, l'indigenza e il movimento. Questo movimento non si ferma

finché non giunge al suo oggetto. E la disperazione dei dannati sarà soltanto perché questo movimento si è rotto e spezzato.

2. *L'uomo, immagine della Trinità*

L'uomo, dunque, è immagine di Dio. Ma Dio è per sua natura Dio. Dio è Trinità. La Trinità appartiene alla natura di Dio. Un Dio impersonale, cioè che avesse una sola persona, è un assurdo, che possiamo pensare perché non vediamo Dio, ma quando arriveremo a vedere Dio, allora capiremo che è nella natura stessa di Dio essere Uno e Trino. Quindi Dio è Trinità e, se l'uomo è immagine di Dio, deve essere necessariamente immagine di Dio-Trinità. S. Agostino ne ha parlato a lungo nel suo libro *La Trinità*. Di quest'opera, composta di quindici libri, otto libri sono dedicati a studiare la Trinità nelle Scritture e gli altri sette sono dedicati a studiare l'immagine della Trinità nell'uomo. Nei primi anni, Agostino cercava l'immagine della Trinità nelle cose esteriori. Se nelle cose esteriori c'è un vestigio di Dio, c'è anche un vestigio di come Dio è uno e trino, c'è il vestigio della Trinità. Però, come prima abbiamo detto che in tutte le cose c'è un vestigio di Dio, ma che solo nell'uomo c'è l'immagine di Dio, così ora devo aggiungere: in tutte le cose c'è un vestigio della Trinità, ma solo nell'uomo c'è l'immagine della Trinità.

Cerchiamo allora con Agostino l'immagine della Trinità nell'uomo. La prima volta che Agostino cerca l'immagine di Dio nell'uomo, sempre nell'uomo interiore, è nelle *Confessioni*:

Ma la Trinità onnipotente, chi la comprenderà? Eppure chi non parla di lei, se almeno parla di lei? Ma è rara l'anima che parla di lei sapendo di cosa parla. Si discute, ci si batte, ma nessuno, se non ha pace, vede questa visione. Vorrei invitare gli uomini a riflettere su tre cose presenti in se stessi, ben diverse dalla Trinità, ma che indico loro come esercizio, come prova e constatazione che possono fare, di quanto ne siano lontani. Alludo all'esistenza, alla conoscenza e alla volontà umana. Io esisto, so e voglio; esisto sapendo e volendo, so di esistere e volere, voglio esistere e sapere. Come sia inscindibile la vita in queste tre facoltà e siano un'unica vita, un'unica intelligenza e un'unica essenza, come infine non si possa stabilire questa distinzione,

che pure esiste, lo veda chi può. Ciascuno è davanti a se stesso; guardi in se stesso, veda e mi risponda (13, 11, 12).

Nel nostro mondo interiore, in noi, quindi ci sono tre cose: l'essere, il conoscere, l'amare. Tre facoltà, tre realtà che sono intimamente unite tra loro eppure distinte. L'essere non è il conoscere, il conoscere non è l'amare; l'amare non è l'essere e il conoscere, eppure sono inscindibilmente unite tra loro in quanto io sono, conosco e amo; so di essere, di conoscere e di amare; voglio essere, conoscere e amare. L'immagine di Dio non sta nel fatto che io penso e amo, ma nel fatto più profondo che, per la mia esistenza, per il fatto che sono, sono in grado di conoscere ed amare. Questa è una realtà così profonda in ciascuno di noi che è essenziale all'uomo qualunque esso sia, in qualunque condizioni sia. Quindi ci si trova di fronte a queste tre realtà – essere, conoscere, amare – che sono distinte eppure sono intimamente unite in quanto in ognuna ci sono tutte e tre. Io sono, pensando ed amando, cioè sono un essere pensante ed amante. Io so di essere, di conoscere, di amare. Io amo di essere, di conoscere, di amare. Dunque in ognuna di queste tre realtà, nel profondo del mio animo, ci sono tutte e tre. Sono distinte, sono unite. *Chi può* – dice Agostino – *capisca che qui c'è un'immagine mirabile della SS. Trinità* (cfr. *Confess.* 13, 11, 12). Ma quello che aveva appena accennato nelle Confessioni, S. Agostino lo approfondisce ne *La Trinità*. Il libro decimo ci presenta un'altra triade nell'uomo un po' diversa, un po' modificata. Nell'uomo c'è la mente, la notizia o idea o verbo interiore, e l'amore. L'espressione di Agostino è questa: mente, notizia, amore.

Che cosa è la mente? Per S. Agostino è l'uomo interiore, è la parte spirituale dell'anima dove c'è l'intelligenza e la volontà. Ora immaginate la mente che conosce se stessa ed ama se stessa; quindi la mente è il soggetto. Conoscendo se stessa, esprime se stessa: questo è il verbo della nostra mente, il verbo anteriore a ogni lingua, ad ogni parola, quindi anteriore non solo alla parola pronunciata, ma anche alla parola pensata, quel verbo che si esprime con tutte le lingue di questo mondo, ma che non appartiene a nessuna lingua perché proprio dell'uomo come tale, cioè della nostra mente come tale. La mente che pensa se stessa: ecco la notizia, cioè esprime se stessa attraverso il verbo; è la mente che, conoscendosi attraverso il verbo, si ama attraverso l'amore.

Che cosa è l'amore? Un vincolo tra la mente e il verbo o la notizia che la mente ha di se stessa. Quindi c'è come una spirazione tra la mente e la notizia che ricostruisce l'unità. Allora sono tre cose: la mente che si pensa e che si ama. Nella mente abbiamo insieme la mente, la notizia e l'amore, l'amore della mente. Abbiamo quindi di nuovo tre realtà che sono relazionate l'una all'altra: la mente dice relazione al verbo; il verbo dice relazione alla mente di cui è espressione; l'amore dice relazione all'una e all'altro. Cosa ne consegue? Che pur essendo una l'anima, una natura, una essenza, ha in sé queste tre facoltà che sono unite e insieme distinte e di cui ognuna è presente in tutte e tutte sono presenti in ognuna. *Chi può* – dice S. Agostino – *veda in questo una immagine della Trinità*. L'applicazione sta in questo fatto: nella Trinità il Padre genera il Verbo che è l'immagine del Padre, che è quindi la parola del Padre e che ne esprime tutta l'infinita perfezione.

Il Padre conoscendo il Figlio e il Figlio conoscendo il Padre spirano lo Spirito Santo che è nella Trinità l'amore reciproco del Padre e del Figlio. Questo è l'insegnamento cattolico della Trinità. Ora, se questa è la Trinità, nel profondo del nostro spirito c'è proprio l'immagine dell'eternità. La dottrina spirituale della contemplazione è tutta qui: avere la memoria di Dio, l'intelligenza delle cose di Dio, l'amore di Dio.

II. – EFFETTI DELLA GIUSTIFICAZIONE

1. Presenza dello Spirito Santo nell'anima

Abbiamo parlato a lungo dell'immagine di Dio perché il rinnovamento interiore, prodotto in noi dalla giustificazione, si opera proprio nell'immagine di Dio Uno e Trino che è impressa nel profondo della nostra anima; l'immagine di Dio Uno e Trino viene oscurata dal peccato e quindi riformata dalla grazia. Si potrebbe però pensare che, con queste parole e con queste metafore, non esprimiamo qualcosa di profondo, di reale, che costituisca un vero cambiamento in noi a seguito della giustificazione. Al riguardo, vorrei sottolineare almeno tre effetti della giustificazione:

1) Una nuova vita: la giustificazione porta in noi una vita nuova che è la vita di Dio, la vita divina.

Queste parole che noi ripetiamo tanto spesso sono prese e spiegate da S. Agostino nel senso più reale e profondo e con straordinaria insistenza:

Dirò, fratelli, una cosa che vi sembrerà azzardata ma che tuttavia è proprio vera. Due sono le vite dell'uomo: la vita del corpo e la vita dell'anima. Vita del corpo è l'anima, vita dell'anima è Dio. Come muore il corpo se l'anima lo abbandona, così muore l'anima se Dio la abbandona (Enarr. in ps. 70, d. 2, 3).

L'anima ha quindi questa prerogativa: di essere viva anche quando è morta e di vivificare il corpo anche quando è morto. Cioè senza Dio è morta, ciononostante è ancora viva e tanto viva che vivifica il corpo. Agostino non solo prende queste parole nel senso più reale e vero, ma approfondisce il paragone.

Altro è la funzione dell'anima per cui essa vivifica il corpo, altro è il principio da cui essa stessa è vivificata. Certo, l'anima vale più del corpo, ma più dell'anima vale Dio. Dunque, l'anima... è vita del corpo. Ma la sua vita è Dio; e come essa quand'è nel corpo gli comunica vigore, bellezza, mobilità, attività delle membra, così quando Dio, sua vita, è in lei, le comunica sapienza, pietà, giustizia, amore. Una cosa è ciò che il corpo riceve dall'anima, un'altra cosa ciò che l'anima riceve

da Dio. L'anima vivifica il corpo ed è vivificata da Dio; quando vivifica il corpo, se non è a sua volta vivificata da Dio, essa è morta. E così, quando la Parola arriva e penetra in coloro che l'ascoltano, e quando questi non contenti di ascoltare si rendono ad essa obbedienti, l'anima risorge dalla sua morte ed entra nella sua vita: cioè passa dall'iniquità, dalla stoltezza, dall'empietà al suo Dio, che è per lei sapienza, giustizia, splendore. Sorga e si presenti a lui, per essere da lui illuminata... La vostra vita è colui che è la vostra luce (In Io. Ev. tr. 19, 12).

Quindi, l'anima, donando la vita al corpo gli dà unità, movimento, bellezza. Senza l'anima, il corpo, prima perde il movimento, poi la bellezza, poi perde l'unità nella dissoluzione del sepolcro. La stessa cosa compie la vita divina in noi: dà l'unità, il movimento, la bellezza all'anima. Cioè Dio ha in se stesso la vita; la vita di Dio non è la vita dell'anima, ma l'anima – diventando giusta attraverso la giustificazione – diventa partecipe della vita stessa di Dio. Quindi è una nuova vita che viene infusa nell'anima attraverso la carità che lo Spirito Santo infonde nei nostri cuori.

2) La deificazione: è l'effetto conseguente a quanto abbiamo detto sopra. S. Agostino non ha paura di pronunciare questa parola. Attraverso la giustificazione, l'anima viene deificata. Un testo molto esplicito e molto bello al riguardo è nell'*Esposizione sul Salmo 49, 2*. S. Agostino prende lo spunto dalle parole della Sacra Scrittura che chiama gli uomini dèi. È chiaro allora che, se la S. Scrittura chiama gli uomini dèi, significa che sono stati deificati con la grazia, non già che sono nati dalla sostanza divina. Noi diventiamo giusti perché ci viene partecipata la giustizia di un altro. Dio giustifica perché è giusto per se stesso, per essenza. Eccovi, se volete, un paragone: l'occhio vede non per una proprietà sua, l'occhio vede per l'influenza della luce che riceve dal di fuori. Quindi l'occhio può essere chiamato anche luce, ma è una luce illuminata, non è una luce che illumina. Dice infatti Agostino nell'opera citata:

'Io ho detto: siete dèi, e tutti figli dell'Altissimo; ma voi come uomini morirete...'. È chiaro dunque che ha chiamato dèi gli uomini, deificati per sua grazia, non nati dalla sua sostanza. Giustifica infatti Colui che è giusto per se stesso, non in forza di altri; e deifica Colui

che per se stesso è Dio, non perché partecipa alla divinità di qualche altro. E Colui che giustifica anche deifica, perché giustificando ci fa figli di Dio. Dette loro il potere di diventare figli di Dio (Gv 1, 12). Se siamo divenuti figli di Dio, siamo anche stati fatti dèi; ma questo per la grazia di chi adotta, non per la natura di chi genera. C'è infatti un unico Figlio di Dio, Dio con il Padre e unico Dio, il Signore e Salvatore nostro Gesù Cristo, che in principio era il Verbo e Verbo presso Dio, e il Verbo era Dio. Gli altri che divengono dèi, lo divengono per sua grazia, non nascono dalla sua sostanza tanto da essere come lui, ma per bontà giungono sino a lui, e sono coeredi con Cristo. Tanto amore è in quell'eredità, che ha voluto avere dei compagni con cui dividere l'eredità (Enarr. in ps. 49, 2).

La deificazione dell'anima è quindi proprio la conseguenza della giustificazione. È evidente che si tratta di una realtà profonda che tocca le midolla stesse del nostro essere e lo trasforma, ma questo non basta.

3) C'è un'altra proprietà ancora più chiara che ci rivela la profondità della giustificazione, ed è l'inabitazione dello Spirito Santo nel cuore dell'uomo giusto. È un argomento su cui il Santo Padre Agostino insiste molto e su cui ha scritto un trattato che bisogna assolutamente leggere: è la *Lettera 187* che ha per titolo *La presenza di Dio*. Parlando della presenza di Dio, Agostino parla e spiega mirabilmente non soltanto la presenza naturale, ma anche la presenza soprannaturale e quindi l'inabitazione dello Spirito Santo nell'anima. Vediamo di raccogliere in poche idee fondamentali quanto dice S. Agostino in questa lettera che è, ripeto, un intero trattato, il più ricco che abbia scritto su questa materia.

a) *Dio è presente in tutte le cose in modo da essere non una qualità del mondo, ma la sostanza creatrice del mondo che lo governa senza fatica e lo abbraccia senza sentir peso* (4, 14). Dio è presente dovunque, ma non è disteso nello spazio come si distende nello spazio un corpo. Il corpo è disteso nello spazio in modo che una parte di esso è in un punto dello spazio, l'altra parte di esso è in un altro punto dello spazio e la parte maggiore è in un posto più grande e la parte minore in un posto più piccolo. Dio è dovunque presente, ma è tutto presente dovunque. Ma siccome è presente dovunque e contenuto in nessun luogo, perché è lui

che contiene con la sua forza creatrice tutto l'universo, Dio è dovunque presente tutto, è in se stesso dovunque tutto. Credo che più efficacemente di così non si potrebbe esprimere la presenza di Dio nell'universo. *Dio è intero nel cielo e nella terra presi ciascuno a sé, e nello stesso tempo nel cielo e nella terra senz'essere contenuto in nessun luogo, ma intero dappertutto in se stesso* (4, 14).

b) Dio, pur essendo dovunque tutto, non abita in tutti. Perché? Perché è dovunque presente con la presenza della divinità, con la forza creatrice della sua onnipotenza, ma non è dovunque con la grazia della inabitazione. Distinzione profonda, essenziale, tra l'ordine naturale e l'ordine soprannaturale. Per capire ciò, S. Agostino porta l'esempio della luce che batte nella pupilla spenta di un cieco.

Si dice che sono lontani da Lui coloro che a causa del peccato sono diventati completamente diversi da Lui; che sono vicini a Lui coloro i quali con una vita santa ricevono la sua somiglianza, allo stesso modo che giustamente si dice che gli occhi sono tanto più lontani dalla luce della terra, quanto più sono ciechi. Che cosa infatti è più lontano dalla luce che la cecità, anche se la luce è presente e inonda gli occhi spenti? A ragione si dice che si avvicinano alla luce gli occhi i quali coll'aumentare della sanità progrediscono riacquistando l'acutezza della vista (5, 17).

La luce è presente al cieco, anzi, batte proprio sulla pupilla, ma quella pupilla spenta è infinitamente lontana dalla luce, propriamente non è la luce lontana dall'occhio, ma è l'occhio spento lontano dalla luce. Così si può capire come Iddio, pur essendo presente ovunque con la sua onnipotenza, con la sua divinità, non abiti in tutti con il dono della sua grazia, della sua inabitazione.

c) Per questo fatto che Dio, presente dovunque, non abita in tutti, avviene una cosa mirabile: che Iddio è presente in alcuni come inabitante, abita in alcuni che non lo conoscono, ma non abita in alcuni che lo conoscono. Certamente Dio non abita in coloro che con la loro vita non lo glorificano, che chiudono l'occhio dell'anima alla luce di Dio, alla luce della fede. Questi possono essere non soltanto adulti, ma anche grandi filosofi. Essi conoscono Dio, ma Iddio non abita in loro, mentre abita nei bambini che non lo conoscono. Egli, cioè, interiormente e occultamente opera in loro perché siano templi di Dio.

d) Dio non abita nello stesso modo anche in coloro nei quali abita. L'inabitazione dello Spirito Santo ha dei gradi. Egli abita nelle anime secondo la capacità ricettiva di ciascuno. E la capacità ricettiva di ciascuno dipende e dal dono di Dio e dalla generosità di chi riceve e di chi attende il dono di Dio. *Le persone in cui abita e che egli edifica da sé e per sé, come tempio amatissimo, mediante la grazia della sua bontà lo posseggono chi più, chi meno a seconda della loro diversa capacità (Serm. 187, 6, 19).* Noi accoglieremo con una capacità tanto più grande Dio in noi, quanto più viva sarà la nostra fede, ferma la nostra speranza, ardente la nostra carità. Questo principio è contenuto nella *Lettera 130* sulla preghiera, indirizzata a Proba: *Con tanta maggiore capacità riceveremo quel bene molto grande..., con quanta maggior fede crediamo ad esso, con quanta maggior fermezza speriamo in esso, con quanto maggior ardore lo desideriamo (8, 17).*

e) Perché Dio abita in noi? Abita nell'anima del giusto, nell'anima del bambino appena battezzato, perché con la sua grazia opera in modo che essi diventino templi suoi e che diventino tanto più templi di Dio, quanto più progrediscono perseverantemente nella perfezione. *Egli abita in tali persone per il fatto che agisce segretamente nelle loro anime, perché diventino suo tempio e lo porta alla perfezione in quelli che progrediscono e sono perseveranti nel progredire (Ep. 187, 8, 27).* Ma cosa significa tempio? Quali sono le proprietà del tempio? Il tempio è un luogo di culto sacro perché è stato consacrato esclusivamente a Dio, come il luogo di culto per lui. Si può giungere ad una conclusione meravigliosa: che Dio ci rende suoi templi in quanto ci rende abili a rendergli il culto. Che cosa significa però rendere il culto a Dio? Agostino dice che Dio ci rende suoi templi perché ci mette in grado di possederlo. Lui ci possiede e noi lo possediamo. Possedere ed essere posseduti da Dio è il concetto più profondo di questa unione intima che si stabilisce, attraverso la grazia della giustificazione, tra l'anima e Dio. Egli prende possesso dell'anima come cosa sua e noi prendiamo possesso di Dio come nostra eredità.

f) Lo Spirito Santo non solo abita nelle singole anime e le rende suoi templi, ma abita nella comunità dei fratelli riuniti e rende la Comunità un suo tempio. E allora quello che si dice del tempio di Dio nella singola

anima deve essere trasportato nel tempio di Dio che è la Comunità. Fate questo raffronto e vi accorgete della ricchezza di questa dottrina. Quelli che vi ho detto sono alcuni effetti che la giustificazione opera nell'anima. Perché ho insistito su di essi?

– Perché costituiscono l'essenza della nostra vita cristiana e della nostra vita spirituale;

– perché occorre tenerli presenti per evitare di fraintendere il pensiero di S. Agostino.

III. PROGRESSIVITÀ DELLA GIUSTIFICAZIONE

Voi ricorderete quali sono stati i doni che Dio ha fatto ad Adamo, il primo uomo: il dono della grazia, il dono dell'immunità dal disordine delle passioni, il dono della immortalità, immortalità potenziale in quanto gli ha dato il potere di non morire. Ora il peccato ha distrutto questo piano divino, ha distrutto la grazia e ha fatto perdere all'uomo il dono della immunità dalle passioni disordinate e il dono della immortalità. Cristo è venuto a restaurare ciò che il peccato ha distrutto, ma lo restaura con una certa divina economia.

Il primo dono, il dono della grazia, ce lo ridà subito nel battesimo rimettendo tutti i peccati; i peccati ci sono rimessi in tanto in quanto è infusa nell'anima la grazia perché grazia e peccato stanno come luce e tenebre. Se entra la luce della grazia se ne vanno le tenebre del peccato. Gli altri due doni invece non ce li dà subito, ci lascia il disordine delle passioni contro le quali dobbiamo combattere per vivere la nostra vita cristiana; ci assicura però il sostegno della grazia attuale per riuscire in questo combattimento. Il terzo dono, quello dell'immortalità, ce lo ridona nella resurrezione. In altre parole, per S. Agostino la giustificazione ha tre momenti essenziali: 1) la totale remissione dei peccati che avviene nel battesimo, alla quale seguono i doni preziosi che il battesimo conferisce immediatamente; 2) il progressivo rinnovamento interiore che dura per tutta la vita, perché permangono dopo il battesimo due mali: la *infirmitas* e la *mortalitas*; 3) la perfetta giustizia e l'immortalità che saranno anch'esse doni del battesimo, ma dopo la resurrezione.

Certo, il rinnovamento operato in noi dalla grazia non si compie nel momento della conversione che sarebbe il momento del battesimo come nel momento del battesimo si ha la totale remissione dei peccati, perché, come altra cosa è non avere più la febbre, altra cosa rimettersi dalla debolezza causata dalla febbre; come altra cosa è togliere la freccia infissa nel corpo, altra cosa è guarire la ferita causata dalla freccia, così è la nostra vita spirituale. La prima cura, quella di togliere la febbre, avviene nel battesimo; la seconda, quella di guarire la nostra infermità, avviene a poco a poco, a mano a mano che progrediamo nel rinnovamento dell'immagine di Dio in noi, come dice l'Apostolo:

Sebbene il nostro uomo esteriore deperisca, il nostro uomo interiore si rinnova di giorno in giorno (2 Cor 4, 16) (cfr. *De Trin.* 14, 17, 23).

Agostino insiste particolarmente sulla consapevolezza che tutti dobbiamo avere di non essere perfetti per quanti progressi crediamo di aver fatto nella perfezione e quindi sulla necessità di rinnovarci di giorno in giorno, secondo quanto dice l'Apostolo: *Rinnovatevi nello spirito della vostra mente e rivestitevi dell'uomo nuovo, creato secondo Dio nella giustizia e nella santità della verità (Ef 4, 23. 24)*. Se dobbiamo rinnovarci di giorno in giorno, commenta S. Agostino altrove, questo è segno che non siamo completamente nuovi. Si rinnova l'uomo nella cognizione di Dio, nella giustizia e nella santità, spiega l'Apostolo, ma questo rinnovamento avrà il suo termine nella visione di Dio. Sofferamoci ora a considerare i due mali che permangono in noi dopo il battesimo.

L'infirmitas

Cosa vuol dire il male dell'infirmità? Sotto questo nome S. Agostino intende molte cose. In genere possiamo dire: tutto ciò che in qualche modo ostacola o frena il nostro cammino verso il Signore:

1) *L'ignoranza della nostra intelligenza*. Una ignoranza spesso abissale, una tale ignoranza per cui troppo spesso ignoriamo – anche sul piano naturale – quello che è il dovere da compiere, il bene da fare. Pensate agli errori dell'umanità, agli errori che hanno propagato perfino i grandi pensatori, i filosofi, circa l'onestà naturale, circa la religione naturale, circa Dio e l'anima.

2) *La malizia della nostra volontà*. Alla ignoranza della nostra intelligenza fa riscontro la malizia della nostra volontà per cui l'uomo è capace purtroppo di essere cattivo. È difficile capire e spiegare questo fatto, ma è un fatto innegabile.

3) *L'inclinazione disordinata ai beni sensibili* per cui nasce troppo spesso un acuto vivo contrasto tra il bene onesto che ci viene indicato dalla legge divina e il bene piacevole, verso cui ci sentiamo potentemente e profondamente inclinati: *Ma vedo nelle mie membra un'altra legge che lotta contro la legge della mia mente e che mi rende schiavo della legge del peccato che è nelle mie membra (Rom 7, 23)*. Questo contrasto

rappresenta quella che noi chiamiamo praticamente la tentazione, cioè quel dualismo che si sente tra la carne e lo spirito, direbbe S. Paolo. La ragione, illuminata dalla fede, ci indica il bene onesto. Noi però ci sentiamo inclinati verso il bene piacevole. Il contrasto tra il bene onesto e il bene piacevole si chiama tentazione. La tentazione rappresenta la terribile debolezza dell'uomo per il fatto che l'inclinazione al bene piacevole spesso ci fa confondere il bene piacevole con il bene onesto: chi non vive come pensa, troverà il modo di pensare come vive. Non c'è nulla di male nelle cose create né in noi né fuori di noi. Il male sta precisamente in questo contrasto che noi stabiliamo a causa di un disordine e di una lotta che è in noi stessi. L'oro, ad esempio, è buono e bello, ma il male dell'avarizia sta nel volere l'oro contro le regole della giustizia; così il male delle intemperanze non sta nel corpo, ma sta nel volere una cosa sensibile, qualunque essa sia, contro la legge della temperanza.

4) *Il timore del dolore* che ci porta a commettere il male. Non è sempre l'inclinazione diretta verso una cosa piacevole, ma anche il timore di un male, la privazione di un bene piacevole, come potrebbe essere il bene della libertà, il bene della vita, che ci porta a venir meno alla regola della giustizia.

In questo contrasto, in questa *infirmetas* che ci resta dopo il battesimo abbiamo bisogno del sostegno della grazia che consiste essenzialmente nell'illuminazione della nostra intelligenza e nella attrazione della nostra volontà, cioè nel riparare quelle ferite che abbiamo in noi anche dopo il battesimo. La grazia esterna della rivelazione illumina interiormente la nostra intelligenza perché nel caso concreto sappia quello che deve fare; attira e sostiene la nostra volontà perché lo faccia nonostante l'attrazione al piacere o il timore del dolore. La purificazione è necessaria appunto per guarire la *infirmetas* e consolidare la grazia nel cuore e sviluppare le virtù teologali.

La mortalitas

Che cosa vuol dire il male della *mortalitas*? *La mortalitas* non è propriamente o solo la morte, ma è quell'inclinazione verso la morte, quella corruttibilità del nostro povero corpo che appesantisce il volo

dell'anima. Dice la Sacra Scrittura – e Agostino lo ripete mille volte – che il corpo che si corrompe appesantisce il volo dell'anima; basta un nonnulla per rendere difficile il volo o la più piccola elevazione dell'anima: c'è infatti il volo dell'aquila e quello della gallina! Non è il corpo come tale che appesantisce il volo dell'anima. L'anima è fatta per animare il corpo e il corpo per essere animato dall'anima. La natura umana non è solo spirituale, non è solo corporale: è la risultante della composizione di anima e di corpo. Tanto è vero che S. Agostino dice che anche nel cielo l'anima non è pienamente beata finché non si è riunita al suo corpo. Quindi l'uomo è una unità inscindibile nel pensiero di Dio e questa unità resta spezzata dal peccato. La morte non è una liberazione, non è una sorella; la morte è un mostro, porta evidente il segno del castigo. Qualunque sarà la nostra morte, come anche quella dei santi, essa è amara. È stata amara quella di Cristo. La morte è uno spezzamento della natura. Si può anche amare la morte, ma non per se stessa, solo in vista di quello che verrà dopo.

IV. – VITA DI GRAZIA

Mi pare che l'idea della giustificazione l'abbiamo data in modo da mettere i fondamenti di quello che dovremo dire in appresso, cioè il fondamento della purificazione e della contemplazione. Il fondamento remoto su cui si erge poi l'edificio della vita spirituale è la *giustificazione*. Se restano la *infirmetas* e la *mortalitas*, dobbiamo combattere una santa battaglia per poter curare la *infirmetas*, resistere alla *mortalitas* e quindi progredire nella virtù e giungere alle vette della contemplazione. Il fondamento prossimo della vita cristiana in generale e della vita religiosa in particolare sono le virtù teologali: *fede, speranza e carità*.

Le virtù teologali

1) La vita cristiana è essenzialmente vita secondo le virtù teologali.

2) La vita di contemplazione è legata eminentemente alle virtù teologali: alla fede, alla speranza e alla carità. Perché? La fede tende alla visione, la speranza tende al possesso, la carità iniziale tende alla carità perfetta, stabile e sicura: perfetta perché non potrà crescere più; stabile perché non conoscerà le incertezze della vita presente; sicura perché sarà impossibile perdere la carità dato che la carità, raggiungendo il suo proprio oggetto, possedendolo immediatamente, sarà una carità sottratta ad ogni oscillazione, e quindi eterna. L'anima sarà sicura di questa eternità perché, se non lo fosse, invece della beatitudine avrebbe il tormento. Quanto abbia parlato il Santo Padre Agostino su questo argomento è inutile e impossibile dirlo. Vi è tornato in ogni momento, vorrei dire, in ogni discorso e in ogni scritto.

3) Per S. Agostino la fede, la speranza, la carità sono lo scopo della catechesi: *Tutto ciò che tu narri narralo in modo che colui al quale tu parli ascoltando creda, credendo spera, sperando ami (De cath. rud. 4, 8)*.

4) La fede, la speranza e la carità sono per Agostino la sintesi della dottrina cristiana. Una volta un diacono gli chiese un manuale della dottrina cristiana. Agostino rispose con l'*Enchiridion de fide, spe et caritate*.

5) La fede, la speranza e la carità stanno alla base della distinzione delle due città: la città del mondo e la città di Dio. *Tutte e due usano*

ugualmente i beni temporali e sono colpite dai mali, però diversa è la fede, la speranza, la carità (De civ. Dei 18, 54, 2).

6) La fede, la speranza e la carità sono l'anima del culto divino.

Coloro che ti mangiano, avranno ancora fame (Sap 24, 29). Cioè: avranno fame anche mentre ti mangiano; e coloro che ti bevono, anche durante il bere, avranno sete. Che vuol dire 'aver sete pur mentre si beve'? Vuol dire: non stancarsi mai di bere. Se, dunque, ci sarà data un giorno questa dolcezza ineffabile ed eterna, che cosa, o fratelli, essa esige ora da noi se non una fede sincera, una speranza salda, una carità pura, e che ognuno cammini nella via che Dio gli assegna, sopporti le tentazioni e accolga le consolazioni? (Enarr. in ps. 85, 24).

Stanno saldi coloro che perseverano nell'osservanza dei comandamenti, che servono Dio con fede sincera, ferma speranza e carità autentica, che onorano la Chiesa e che non scandalizzano con la propria cattiva condotta coloro che si dispongono ad entrarvi... (Enarr. in ps. 134, 2).

7) La fede, la speranza e la carità sono l'essenza della preghiera: *In fide et spe et caritate continuato desiderio semper oramus... Noi dunque preghiamo sempre con desiderio continuo sgorgato dalla fede, speranza e carità (Ep. 130, 9, 18). È la identificazione mirabile che ha fatto S. Agostino della preghiera col desiderio. Se tu desideri sempre, preghi sempre... (Serm. 80, 7); Il gelo della carità è il silenzio del cuore, l'ardore della carità è il grido del cuore (Enarr. in ps. 37, 14).*

8) Nella fede, nella speranza e nella carità c'è la misura delle nostre capacità di ricevere le cose divine, cioè riceveremo le cose divine con tanta maggiore capacità quanto più le crediamo fedelmente, le speriamo fermamente, le amiamo ardentemente. Questo trinomio appare ad ogni angolazione della dottrina agostiniana. La Madonna santissima è in questo campo il modello supremo. Perché la Madonna ha ricevuto più grazie di noi? Perché Dio l'ha creata con un'anima più grande, infinitamente più grande e generosa, un'anima dilatata dalla fede, dalla speranza e dalla carità, tale che nessun'altra creatura potrà mai superarla. Iddio le ha dato la grazia, ma prima le ha dato la grazia di ricevere la grazia. L'ha creata così aperta alle cose divine, che poi le ha potuto infondere nell'anima il torrente delle sue grazie. La Madonna

è la creatura che ha avuto la fede più ferma, la speranza più grande, la carità più ardente.

Il Signore Dio nostro... desidera che nella preghiera si eserciti il nostro desiderio, onde diventiamo capaci di prendere ciò che prepara di darci. Questo bene è assai grande, ma noi siamo piccoli e angusti per accoglierlo. Perciò vi viene detto: allargate il cuore, per non mettervi a portare il giogo con gli infedeli (2 Cor 6, 13. 14). Con tanta maggiore capacità riceveremo quel bene molto grande che occhio non ha veduto perché non è colore, orecchio non ha udito perché non è suono, né è entrato nel cuore dell'uomo, perché tocca al cuore dell'uomo elevarsi fino ad esso, con quanta maggior fede crediamo ad esso, con quanta maggior fermezza speriamo in esso, con quanto maggior ardore lo desideriamo (Ep. 130, 8, 17).

9) Nella fede, nella speranza e nella carità consiste anche la verginità della Chiesa. *La Chiesa... per l'integrità della fede, speranza e carità, è tutta intera vergine (De b. vid. 10, 13).* Nel corpo di alcuni suoi membri la Chiesa è vergine, in altri non lo è; ma nello spirito è tutta vergine, ripeto, attraverso l'integrità della fede, della speranza e della carità (cfr. anche *De s. virg. 5, 6*). Agostino giunge a questa conclusione perché ha letto in S. Paolo:... *vi ho fidanzati ad un unico sposo, per presentarvi a Cristo, come una vergine casta (2 Cor 11, 2).*

10) Finalmente nella fede, nella speranza e nella carità consiste la verginità del cuore. Un testo agostiniano di una preziosità incomparabile è nel *Commento al Vangelo di Giovanni 13, 12*:... *Che cosa è la verginità dello spirito? Una fede integra, una speranza solida, una carità sincera.* Notate i tre aggettivi: non una qualunque fede, ma la fede *integra*, piena, libera da dubbi, incertezze e da tiepidezze; la speranza *solida* che è motivo per noi di tendere ai beni eterni e la carità, non una carità debole, ma una carità autentica, profonda che S. Agostino chiama *sincera*: questa è la *virginitas cordis*. E per Agostino la verginità del cuore è l'essenza della verginità.

11) Aggiungiamo infine che la fede, la speranza e la carità costituiscono il *cantico nuovo* che il cristiano è chiamato a cantare a Dio sulla terra.

C – ASCESA VERSO LA CONTEMPLAZIONE

I. – VOCAZIONE UNIVERSALE ALLA SANTITÀ E ALLA CONTEMPLAZIONE

Nei capitoli precedenti vi ho parlato del dinamismo interiore delle virtù teologali, cioè come le virtù teologali sono, per loro natura, ordinate alla visione di Dio, al possesso di Dio, alla carità perfetta. In questo dinamismo c'è già implicitamente la soluzione di un problema che vorrei porre esplicitamente. Potrebbe essere formulato così: esiste una vocazione universale alla contemplazione come esiste una vocazione universale alla santità? Non c'è dubbio che esiste una vocazione universale alla santità. Le parole del Vangelo: *Siate perfetti come è perfetto il Padre vostro che è nei cieli (Mt 5, 8)* sono rivolte a tutti i discepoli di Cristo. Il Concilio Vaticano II ha ampiamente esposto questa dottrina nel cap. V della *Costituzione sulla Chiesa*. Una dottrina comune, finalmente esposta in modo ampio e profondo da un documento Conciliare. Il punto di partenza, quindi, è questo: esiste una vocazione universale alla santità che è uguale, appunto perché universale, per tutti, solo che le vie per giungere a questo ideale sono diverse.

Ma, ecco il problema: esiste anche una vocazione universale alla contemplazione? Non tutti i maestri di spirito sono d'accordo. Alcuni hanno creduto, e forse ancora credono, che ci siano due vie per giungere alla santità: la via ascetica, che è la via necessaria per tutti; la via mistica che è riservata ad alcune anime privilegiate. Verrebbero così a concludere che non esiste una vocazione universale alla perfezione. Se ci sono due vie per le quali il Signore conduce le anime alla perfezione – santità, vuol dire che alcune sono condotte solo per la via ascetica, altre solo per la via mistica. Ma sull'ascetica si innesta per tutti la mistica? Chiariamo il problema. Qual è il punto di accordo di tutti i maestri di spirito?

La contemplazione è eminentemente santificante in quanto viene a dare un aumento di fede, di speranza e di carità.

Di conseguenza, la contemplazione non è un dono, un lusso, ma è una componente della santità.

Bisogna quindi distinguere molto chiaramente tra la contemplazione e quei doni che Dio dà, per il bene degli altri, a una persona santa che sono i carismi. Questi non hanno a che fare con la contemplazione e non appartengono a quell'ordine di grazie che ci rende più grati a Dio, più santi. I maestri di spirito del medioevo distinguevano *gratiae gratis datae* e *gratiae gratum facientes*; quindi la grazia che ci viene data gratuitamente e la grazia che rende grati a Dio. Anche la grazia che ci rende grati a Dio ci viene data gratuitamente, per cui la distinzione esatta è questa: le grazie gratuite che non appartengono *necessariamente* all'ordine della santificazione e che non ci rendono più grati a Dio, queste sono quelle che abbiamo chiamato *un lusso* – il dono dei miracoli, le profezie, la scrutazione dei cuori, ecc. –; queste non hanno relazione alla santità della persona che le possiede, ma dicono relazione agli altri, quindi alla Chiesa. Sono date per edificare la Chiesa, quindi a beneficio della Chiesa. La persona che le possiede potrebbe non avere neanche la grazia santificante. L'esempio classico è S. Paolo che aveva carismi straordinari a beneficio della Chiesa incipiente e nonostante tutto questo diceva: *Castigo il mio corpo e lo riduco in schiavitù perché non avvenga che dopo aver predicato agli altri io diventi reprobato (1 Cor 9, 7)*. Le altre grazie, come la grazia santificante, sono date gratuitamente anch'esse, però dicono relazione alla nostra santità e importano la santificazione in se stessa e quindi un aumento di santità. Queste ultime sarebbero le grazie *gratum facientes*.

La contemplazione non appartiene alla prima classe ma alla seconda. Questo intendevo dire quando ho affermato che la contemplazione ha potere eminentemente santificatore e santificante perché importa un aumento di carità, di fede e di speranza, quindi un aumento di santità e di unione con Dio. Di conseguenza la contemplazione è un bene desiderabile, mentre non sono desiderabili i carismi; in altre parole, la prudenza, la sapienza cristiana non consigliano di desiderare – anzi – comandano di non desiderarli, mentre la contemplazione è un bene desiderabile, perché dice ordine alla nostra santificazione. Anzi, direi di più: che bisogna desiderarlo. Come si desidera la nostra santificazione, così si desidera di salire vicino a Dio, di conoscerlo più profondamente, di amarlo più generosamente e di mettere in lui fermamente la nostra

speranza, che non è altro se non desiderio, il desiderio della perfezione che importa e include il desiderio della contemplazione. Il posto che occupa il desiderio della perfezione nella vita spirituale è fondamentale perché è la molla che sostiene il nostro cammino. Se non c'è questo desiderio, evidentemente il viandante, invece di arrivare in patria, si ferma lungo la strada. È il desiderio di arrivare in patria che lo spinge a camminare e, quanto più ardente è il desiderio, tanto più alacre e generoso è il suo cammino. Su questo argomento bisogna leggere il *Discorso* 169, dove si trova la famosa frase agostiniana: *Colui che ti ha fatto senza di te, non ti salverà senza di te* (11, 3). Questo discorso, alla fine, ha un brano bellissimo intorno al desiderio della perfezione: *Ti dispiaccia sempre ciò che sei per arrivare a ciò che ancora non sei... Aggiungi sempre, cammina sempre, progredisce sempre. Non fermarti lungo la via, non indietreggiare, non deviare* (15, 8). Ora, se è vero che il desiderio della perfezione ha un posto eminente nella vita spirituale, sorge un altro problema.

In questo desiderio della perfezione, c'è o non c'è il desiderio della contemplazione? Sì, c'è. La contemplazione è un dono ordinario o straordinario della grazia? È un dono ordinario. Dono straordinario, che cosa significa? Se per dono straordinario si intendono quei doni che vengono dati a beneficio altrui, allora la contemplazione è un dono ordinario della grazia. Se per dono straordinario intendiamo che solo alcuni sono chiamati alla contemplazione, abbiamo detto che anche in questo senso la contemplazione è un dono ordinario. Se per dono straordinario si intende il fatto che solo alcuni vi arrivano, allora è in questo senso che si può parlare di *dono straordinario*. Esiste, dunque, una vocazione universale alla contemplazione come esiste una vocazione universale alla santità. La vocazione alla contemplazione è insita nella vocazione alla santità ed è insita nel dinamismo interiore delle virtù teologali: la fede, la speranza e la carità tendono per loro natura a questa vetta.

Di fatto però sono molte o poche le anime che arrivano alla contemplazione? Pare che si debba concludere dai fatti che sono molto poche. Perché? Per la stessa ragione per cui pochi arrivano alle vette della santità: manca da parte nostra la cooperazione generosa, l'impegno serio e assiduo di purificazione che permette di salire sino alle vette più

alte della santità e insieme della contemplazione. Conseguentemente, se consideriamo il dato di fatto, solo pochi privilegiati ricevono quella grazia che infallibilmente conduce alle vette, quella che ricevette San Paolo al momento della sua conversione e che ricevette S. Agostino sotto il fico di Milano. Ora, se la vocazione è universale, se Iddio chiama alle vette della contemplazione eppure in realtà pochi vi arrivano, perché pochi corrispondono alla chiamata della grazia e cooperano generosamente e costantemente all'azione della grazia, che cosa ci resta da fare? Percorrere la via della purificazione. Impegnandoci nell'opera della purificazione, con serietà e perseveranza, potremo arrivare alle vette più alte della perfezione e della contemplazione.

II. – PURIFICAZIONE E GRADI DELLA VITA SPIRITUALE

Entriamo con ciò nel mondo dell'ascetica nella quale il lavoro non finisce mai. Se si potesse arrivare nel regno della mistica saltando quello dell'ascetica, credo che molti di noi farebbero volentieri questo salto. Ma è impossibile: bisogna passare attraverso il regno dell'ascetica, cioè della fatica, dell'umiliazione, del sacrificio, della purificazione, del dolore per poter arrivare purificati al cospetto di Dio e, qui in terra, alle vette della contemplazione. Per arrivare su un monte bisogna *partire*, bisogna *salire*, bisogna *arrivare*. Altra è la posizione di chi parte, altra di chi sta verso la metà della salita, altra di chi fortunatamente è arrivato alla sommità. Ecco, allora, le varie classificazioni dei gradi della vita spirituale secondo Agostino.

1. Una prima classificazione è esposta nel libro scritto a Roma nel 387: *La grandezza dell'anima*. Dal cap. 33,70 al cap. 33,76 Agostino tratta dei gradi dell'attività dell'anima. Questi sono sette. Che cosa fa l'anima?

- 1) vivifica il corpo
- 2) sente per mezzo del corpo
- 3) ragiona ed è capace di raggiungere le scienze e le arti
- 4) si purifica dal male
- 5) si consolida nel bene
- 6) entra nel regno della luce
- 7) dimora nel regno della luce.

I° grado è comune all'anima e alle piante: la vita vegetativa. II° grado è comune all'anima e alle bestie: la vita sensitiva. III° grado è proprio degli uomini: la vita intellettuale.

IV° grado è quello nel quale incomincia la purificazione. È proprio dei principianti, degli incipienti.

V° grado è proprio di quelli che progrediscono nel bene. VI° grado: ingresso nella luce.

VII° grado: dimora nella luce.

Questi ultimi due gradi sono propri degli uomini che sono perfetti. Queste sette attività dell'anima hanno sette moti diversi. Si chiamano:

1) animazione; 2) sensazione; 3) arte o scienza; 4) combattimento,

virus; 5) tranquillità, stato in cui si gode di una certa sicurezza dopo aver combattuto le più dure battaglie; 6) ingresso nella luce; 7) contemplazione, cioè visione della verità e dimora nella luce.

Evidentemente i primi tre gradi qui non ci interessano. I problemi della vita e delle sensazioni sono importanti nella filosofia. A noi interessano solo gli altri quattro gradi: combattimento, tranquillità, ingresso, contemplazione.

Levati, quindi, con lo sguardo al quarto grado... Da questo punto l'anima... inizia gradualmente... a purificarsi in modo totale e a rendersi pienamente pura e adorna, a fortificarsi contro tutte le cose che tendono a distoglierla da un fermo proposito.. In tale attività dell'anima esistono ancora lo sforzo e un grande e aspro conflitto contro le difficoltà e le lusinghe del mondo. Quando... l'anima si sarà resa libera dalla sensibilità e monda dalle contaminazioni (quinto grado), si raccoglie in sé con piena serenità, non teme più nulla per sé e non si angustia per un qualsiasi motivo... Con immensa e incredibile confidenza si muove verso Dio, cioè alla contemplazione della Verità e a quell'altissimo e arcano premio... per cui ha tanto sofferto... È lo sguardo supremo dell'anima... È il sesto grado. Altro è infatti che sia puro l'occhio dell'anima perché il suo sguardo non sia vano e presuntuoso e la sua visione erronea, altro è mantenere stabile la sanità ed altro è dirigere lo sguardo, ormai sereno e sicuro, sull'oggetto della visione. Ma vi sono alcuni che pretendono di farlo prima della purificazione e della guarigione. Ma saranno talmente abbacinati dalla luce ideale di verità da essere costretti a pensare che... in essa non vi è alcun bene... e a rifugiarsi con un certo gusto e soddisfazione degni di compatimento nelle proprie tenebre, che la loro infermità può sopportare, rinnegandone la cura...

Il settimo e ultimo grado consiste nella contemplazione della Verità. Non è un grado ma uno stato definitivo che si raggiunge attraverso i vari gradi. E quale sia la gioia, quale il godimento nel possesso del sommo e vero bene e di quale imperitura serenità sia il palpito, io non saprei dire. L'han detto, nei limiti in cui giudicarono di poterlo dire, anime grandi e incomparabili. E noi riteniamo che hanno veduto e vedono tuttora quell'oggetto. E ora oso dirti quanto segue.

Se noi siamo perseveranti nel tenere il cammino che Dio ci ordina e che noi abbiamo intrapreso, giungeremo (De quant. an. 33,73-76).

2. La seconda classificazione dei gradi della vita spirituale S. Agostino la dà in un'opera che ha scritto due anni dopo l'ordinazione sacerdotale, nel 393: *Sul discorso della montagna*. In questo discorso (*Libri* 1, 1, 3, 4, 12; 2, 5, 17, 11, 38), Agostino propone una classificazione dei gradi della vita spirituale sulla base delle beatitudini, dei doni dello Spirito Santo e delle petizioni del Padre nostro. Le beatitudini sono otto, ma S. Agostino – a forza di ragionamenti – spiega che sono sette perché l'ultima *beati quelli che soffrono le persecuzioni perché di essi è il regno dei cieli* non è per lui che la ricapitolazione delle altre sette. Quindi, le beatitudini sono sette, come sono sette i doni dello Spirito Santo, come sono sette le petizioni del Padre nostro. S. Agostino, mettendo insieme le sette beatitudini, i sette doni dello Spirito Santo, le sette petizioni del Padre nostro, presenta un quadro della vita spirituale veramente grandioso e indica la scala per cui dobbiamo salire di grado in grado fino alle vette della perfezione che sono per Agostino le vette della contemplazione. Dopo aver commentato una per una le beatitudini, S. Agostino fa questa sintesi (cfr. 1, 4, 11):

I° grado – Il timore conviene agli umili. Beati i poveri di spirito. È il grado di coloro che non sono superbi, che sono cioè soggetti all'autorità divina e temono la perdizione eterna dopo questa vita, anche se questa vita fosse beata. La beatitudine comincia quindi dall'umiltà. Per Agostino la prima beatitudine è sinonimo della beatitudine propria degli umili, pur non escludendo il concetto della povertà.

II° grado – La pietà conviene ai miti. Beati i miti perché possederanno la terra. Si arriva alla cognizione della Sacra Scrittura dove bisogna diventare miti attraverso la pietà.

III° grado – La scienza conviene a coloro che piangono. Beati coloro che piangono. È il grado della scienza dove ci si accorge di quali nodi e con quali nodi siamo legati alle cose di questo mondo. La scienza è propria della beatitudine di coloro che piangono perché fanno di aver perduto o di non avere ancora il bene supremo che è Dio.

IV° grado – La fortezza conviene a coloro che hanno fame e sete della giustizia. Beati coloro che hanno fame e sete della giustizia. È il

grado del lavoro, il grado cioè in cui, a forza, ci si strappa dai beni di questo mondo e dalle consuetudini che ci legano a questo mondo. E si *ha fame e sete della giustizia* nella speranza di essere saziati perché non si abbandona mai senza dolore ciò che si ritiene con amore.

V° grado – Il consiglio conviene ai misericordiosi. Beati i misericordiosi perché troveranno misericordia. È proprio di coloro che perseverano; quindi di coloro che seguono il consiglio divino per superare le difficoltà che si incontrano a contatto col prossimo.

VI° grado – L'intelletto conviene ai puri di cuore. Beati i puri di cuore perché vedranno Dio. È quello nel quale la testimonianza della coscienza ci guida verso la contemplazione del Bene supremo e, purificando attraverso il dono dell'intelletto il nostro sguardo interiore, ci permette di fissarlo in Dio.

VII° grado – La sapienza conviene ai pacifici. Beati i pacifici perché saranno chiamati figli di Dio.

È il grado della sapienza, della contemplazione della verità che pacifica tutto l'uomo e gli dà la somiglianza con Dio.

Nel libro 2°, cap. 11, 38, S. Agostino dice:

Mi sembra che questo numero settenario delle petizioni (del Pater noster) convenga al numero settenario di cui ho parlato prima (cioè delle beatitudini e dei doni dello Spirito Santo). Se c'è in noi il timore di Dio per il quale sono beati i poveri di spirito, perché di loro è il regno dei cieli, chiediamo a Dio che sia santificato il suo nome attraverso il timore casto che permane nei secoli dei secoli. Se c'è in noi la pietà per mezzo della quale sono beati i miti perché loro possederanno in eredità la terra, chiediamo che venga il suo regno in noi... Se c'è in noi la scienza per la quale sono beati coloro che piangono perché saranno consolati, chiediamo che sia fatta la volontà del Signore in cielo e in terra... Se c'è in noi la forza per la quale sono beati quelli che hanno fame e sete della giustizia perché saranno saziati, preghiamo perché il Signore ci dia il pane quotidiano sostenuti dal quale possiamo raggiungere la futura salvezza... Se c'è in noi il consiglio per il quale sono beati i misericordiosi perché troveranno misericordia, perdoniamo a coloro che hanno debiti verso di noi e preghiamo che ci siano rimessi i nostri... Se c'è in noi l'intelletto per cui sono beati i puri di cuore

perché vedranno Dio, preghiamo di non essere indotti in tentazione... Se c'è in noi la sapienza per la quale sono beati i pacifici che saranno chiamati figli di Dio, preghiamo per essere liberati dal male perché questa liberazione ci rende liberi, cioè ci farà figli di Dio per lo spirito dell'adozione nel quale gridiamo rivolti a Dio: Abba, Padre.

3. La terza classificazione è nell'opera *Natura e grazia* (70, 84) e presenta i quattro gradi della carità: incipiente; progredita; intensa; perfetta. Delle tre classificazioni ritengo utile dare un sinottico (v. schema seguente), mentre della terza classificazione dei gradi della vita spirituale – basata sulla carità – parlerò più ampiamente appresso.

| CARITÀ | DONI | BEATITUDINI | PETIZIONI | ESEMPI DI CRISTO |
|--|-----------------------|---|--|--|
| incipiente amore che combatte contro il male (virtus) | timore pietà scienza | dei poveri dei miti di coloro che piangono | sia santificato il tuo nome venga il tuo regno sia fatta la tua volontà | Cristo povero Cristo mite ed umile Cristo che piange su Gerusalemme |
| progredita amore che si fortifica nel bene (tranquillitas) | fortezza consiglio | della fame e sete della giustizia dei misericordiosi | dacci oggi il nostro pane quotidiano rimetti a noi i nostri debiti | cibo di Cristo è fare la volontà del Padre Cristo buon samaritano |
| intensa amore che si eleva verso la contemplazione (ingressio) | intelletto | dei puri di cuore | non c'indurre in tentazione | Cristo senza peccato |
| perfetta amore che contempla (mansio) | sapienza | dei pacifici | liberaci dal male | Cristo che perdona ai suoi crocifissori |

III. – CARITÀ, BASE DELLA VITA SPIRITUALE

Dallo schema proposto risulta che abbiamo preso per base della vita spirituale la carità. Perché? Perché secondo il Vangelo, secondo S. Paolo, secondo la dottrina della Chiesa, e, in particolare, secondo S. Agostino, la carità è l'essenza della vita cristiana ed è l'essenza della perfezione. E se la carità è l'essenza della perfezione, è ovvio che i gradi della perfezione coincidano con il progresso della carità. Agostino, da profondo filosofo e da acuto teologo, ha fatto molte volte una considerazione che si potrebbe esprimere in questi termini: la carità sta alla vita cristiana come l'amore sta alla vita umana, cioè la carità occupa nella vita cristiana lo stesso posto che l'amore occupa nella vita umana. Ora, qual è il posto che occupa l'amore nella vita umana? Prendete questa parola nel senso più universale, non nel senso ristretto dell'amore che sta a base della famiglia. Agostino ne parla spesso e, con una stupenda metafora, nelle *Confessioni* (13, 9, 10), ci indica il posto che occupa l'amore nella vita umana: l'amore è per la nostra vita ciò che è il peso per i corpi. Che cosa è il peso per i corpi? È la ragione che li muove e li porta dovunque vadano. Agostino osserva che non è giusto dire che il peso porta un corpo in giù, ma il peso porta il corpo al proprio luogo, al luogo del proprio riposo:

Ogni corpo a motivo del suo peso tende al luogo che gli è proprio. Un peso non trascina soltanto al basso, ma al luogo che gli è proprio. Il fuoco tende verso l'alto, la pietra verso il basso, spinti entrambi dal loro peso a cercare il loro luogo. L'olio versato dentro l'acqua s'innalza sopra l'acqua, l'acqua versata sopra l'olio s'immerge sotto l'olio, spinti entrambi dal loro peso a cercare il loro luogo. Fuori dell'ordine regna l'inquietudine, nell'ordine regna la quiete (Confess. 13, 9, 10).

Trascinati dal proprio peso, trovano il luogo del proprio riposo e si quietano. Agostino applica allo spirito umano questa immagine e dice: *Il mio peso è l'amore (ib.)*. L'amore è l'anima di tutte le nostre umane passioni buone o cattive. I filosofi distinguono le passioni ed enumerano undici passioni in genere, non necessariamente disordinate. Distinguono un duplice appetito che chiamano appetito concupiscibile, ed è quello che ci porta a godere delle cose piacevoli, e appetito irascibile, che è

quello che s'innalza per superare le difficoltà che si incontrano. L'uno ci porta verso le cose piacevoli, ma facili a conseguirsi; l'altro ci aiuta a superare le difficoltà per raggiungere il bene arduo, cioè il bene più difficile. Il bene non si può cogliere infatti senza un coraggio, senza una forza. Riguardo poi all'appetito irascibile, distinguono l'amore e l'odio. C'è un movimento che va verso la cosa e uno che ci allontana da essa. Se poi il bene è lontano, c'è il desiderio e la fuga: il desiderio che vuole raggiungere un oggetto, la fuga che scappa di fronte a un male imminente. Se questo bene è presente, c'è il gaudio se è buono, la tristezza se è cattivo. Nei riguardi invece del bene arduo, l'appetito irascibile ha questi atteggiamenti: la speranza e la disperazione.

Che cosa è la speranza? La speranza suppone un bene difficile a conseguirsi per cui noi speriamo di conseguirlo trovando il fondamento della speranza o nelle nostre risorse naturali, se si tratta di una speranza naturale, o nelle risorse della grazia se si tratta di una speranza soprannaturale. Ma la speranza è sempre di fronte a un bene arduo, difficile a raggiungersi.

Il movimento contrario alla speranza è la disperazione. La disperazione è l'atteggiamento di chi si abbandona, si scoraggia e dice: non c'è niente da fare e non ce la faccio. Oppure, se il bene è vicino, o c'è l'audacia di chi affronta un pericolo per afferrare il bene che ama, o la trepidazione o il timore di fronte al pericolo imminente. Se poi il bene arduo è presente, se è piacevole c'è il gaudio, ma se è spiacevole si ha l'ira.

Quindi undici sono le passioni dell'anima riguardo al bene. Ora, S. Agostino dice: *La sorgente di queste passioni è solo l'amore, la varia modulazione costituisce l'una o l'altra passione (De civ. Dei 14, 7).*

L'amore entra nella definizione di tutte le virtù. S. Agostino così definisce la virtù: *Virtus est ordo amoris, la virtù è l'ordine dell'amore o l'amore ordinato (De civ. Dei 15, 22).* L'amore ordinato, qual è? È quello che rispetta l'ordine naturale. Che cosa vuole l'ordine naturale? Che ogni cosa, secondo la scala dei valori, stia al suo posto: le cose più importanti sopra, le cose meno importanti sotto. Il disordine, qual è? È quello di dare un valore maggiore a chi ha invece un valore minore. È ovvio, le creature hanno una loro gerarchia. Che direste, per esempio, di

colui che stima più il denaro che la salute? Che è un anormale, perché la salute è superiore al denaro e quindi anche sul piano naturale è stolto stimare più il denaro che la salute. Evidentemente poi, se la salute è superiore al denaro, l'onestà è superiore alla salute: quindi, bisogna amare l'onestà più che la salute, come si deve amare più la salute del denaro. Ora, applicate questo principio all'anima e al corpo, alle creature e al Creatore: evidentemente le cose corporali valgono meno di quelle spirituali e le cose create meno del loro Creatore.

Allora, qual è l'*amore ordinato*? Quello che ama di più le creature che valgono di più, e ama di meno le cose che valgono di meno; mentre l'amore disordinato è quello che ama di più le cose che valgono di meno e ama di meno le cose che valgono di più. È evidente che l'amore di Dio deve stare al di sopra di tutte le cose, perché Dio nella sua perfezione è sopra a tutte le cose. È evidente che tutte le cose spirituali devono essere amate più di tutte le cose corporali, perché l'anima è superiore al corpo. È evidente che il nostro corpo, i beni che ci stanno più vicini, devono essere amati più dei beni esterni, che sono i beni della fortuna, cioè le ricchezze. Perché? Perché il nostro corpo e la salute valgono più di tutte le ricchezze che sono fuori. Allora, che cosa avviene? Che, per avere un amore ordinato, bisogna avere un giudizio giusto, stimare equamente le cose, avere chiaro davanti allo sguardo la gerarchia dei valori, sapere ciò che vale di più e ciò che vale di meno, per poi amare di più quello che vale di più, di meno quello che vale di meno. S. Agostino parla in diverse opere dell'amore ordinato. Citiamo come esempio il brano tratto dalla *Dottrina Cristiana* (1, 27, 28):

Secondo giustizia e santità vive colui che sa stimare rettamente le cose. Per avere quindi un amore ben ordinato occorre evitare quanto segue: amare ciò che non è da amarsi, amare di più ciò che è da amarsi di meno, amare ugualmente ciò che si dovrebbe amare o di meno o di più, o amare di meno o di più ciò che deve essere amato allo stesso modo. Il peccatore, chiunque esso sia, in quanto peccatore non è da amarsi; l'uomo, ogni uomo, in quanto è uomo, lo si deve amare per amore di Dio; Dio lo si deve amare per se stesso. E se Dio deve essere amato più di qualsiasi uomo, ciascuno deve amare Dio più di se stesso. Inoltre, il nostro simile va amato più del nostro corpo, poiché, se ogni

essere va amato per il rapporto che ha con Dio, chi è uomo come noi può conseguire con noi il godimento di Dio, cosa che al corpo non è consentita, in quanto il corpo vive perché ha l'anima ed è attraverso l'anima che noi raggiungiamo il godimento di Dio.

Dio ha stabilito questa gerarchia di valori: a noi riconoscerla e adeguarsi ad essa con una semplicità estrema. Vedete allora che la legge non è un peso che viene dal di fuori e che ci cade in testa; la legge divina è quella che ci indica la gerarchia dei valori e ci comanda di rispettarli. Perché? Perché ci comanda di avere un amore ordinato. Che cosa segue da questo? Che la virtù può avere un'altra definizione più aperta e forse più chiara. S. Agostino definisce la carità così:

La carità è la virtù con cui amiamo ciò che deve essere amato (De civ. Dei 15, 22).

La virtù non è altro che amare ciò che si deve amare: sceglierlo è prudenza, non esserne distaccati da alcuna molestia è forza, da nessuna lusinga è temperanza, da nessun sentimento di superbia è giustizia (Ep. 155, 4, 13).

La temperanza è l'amore che si offre integro all'amato; la forza è l'amore che tutto sopporta con facilità appunto perché ama; la giustizia è l'amore che serve solo l'amato, per cui in modo retto ordina il resto; la prudenza è l'amore che sa distinguere ciò che giova da ciò che nuoce. Ma questo non è un amore qualunque, è l'amore di Dio, cioè del Sommo Bene, della Somma Sapienza e della Somma Concordia. Ne segue che possiamo dare anche un'altra definizione: la temperanza è l'amore che si conserva integro e incorrotto per Dio; la forza è l'amore che per Dio sopporta tutto con facilità; la giustizia è l'amore che serve solo Dio, per cui è capace di governare bene tutto il resto che è sottomesso all'uomo; la prudenza è l'amore che sa ben discernere quanto giova per andare a Dio da quello che può impedirlo (De mor. Eccl. cath. 1, 15, 25).

Che cosa sono allora le quattro virtù morali?... *una modulazione dell'amore...* (De mor. Eccl. cath. 1, 15, 25). Perciò: *I nostri costumi inoltre di solito vengono giudicati non in base a ciò che conosciamo, ma a ciò che amiamo, e sono resi buoni o cattivi dai buoni o cattivi affetti (Ep. 155, 4, 13).* Sono i buoni o i cattivi amori che fanno gli uomini

buoni o cattivi. Questo ragionamento serve non soltanto per avere una notizia filosofica di com'è la nostra vita affettiva, ma soprattutto per guidarci verso la semplificazione della vita spirituale. Se tutto si riduce all'amore e tutto ha la sorgente propulsiva nell'amore e le virtù non sono che modulazioni dell'amore, fissandoci in questo centro, riusciamo più facilmente a semplificare la nostra vita interiore e ad esercitare più generosamente la virtù. Anziché combattere per vie sparse, una volta presso questa virtù, una volta presso quell'altra, raccogliendo la nostra attenzione su questo fondo da cui poi escono tutte le virtù, fondo che è l'amore, ci riesce molto più facile semplificare la vita spirituale. E questo spiega perché le anime che salgono in alto nella via della perfezione sono quelle che riescono a semplificare la vita spirituale perché, fissandosi nell'amore, perfezionando l'amore. purificando l'amore, fortificando l'amore, si trovano spontaneamente ad osservare tutte le virtù che i principianti devono prendere in considerazione una per una. Quanto ho detto è a scopo di approfondimento, è vero, sia pure di approfondimento agostiniano, ma è anche a scopo spirituale, perché è la sorgente che spiega l'edificazione della vita spirituale, il perché abbiamo scelto la carità come base di tutti i gradi della vita spirituale.

IV. – CARITÀ, MISURA DELLA PERFEZIONE CRISTIANA

La carità non è solo l'essenza della vita spirituale, ma è anche la misura della perfezione cristiana perché per Agostino la carità è una virtù dinamica, una virtù totalitaria. Che cosa vogliono dire questi aggettivi secondo Agostino? Carità dinamica, cioè che è attiva, che è movimento, che trascina. Agostino dice: *Ogni amore è dotato di una sua forza e, quand'è in un cuore innamorato, non può restarsene inoperoso: deve per forza spingere all'azione. Vuoi vedere come sia il tuo amore? Osserva a cosa ti spinge* (Enarr. in ps. 121, 1). Carità, quindi, movimento verso l'oggetto amato. Ho spiegato altre volte il processo contrario che c'è tra l'intelligenza e la volontà. L'atto di intendere avviene per una attrazione dell'oggetto alla nostra intelligenza, mentre l'atto di amare avviene per un movimento che va verso l'oggetto amato. L'amore è un'estasi, cioè porta al di fuori di sé l'anima, verso l'oggetto amato, quindi è una virtù dinamica.

È anche una virtù totalitaria, cioè la carità tende ad assoggettare a sé tutte le facoltà e le potenze dell'anima umana. Un principio luminoso: si può conoscere con la sola mente, ma non si può amare con la sola mente. Quando dico mente, intendo dire cuore, non cuore nel senso fisico, bensì intelligenza e volontà, perché la mente è la parte più alta della nostra anima per cui noi ci distinguiamo dagli animali. Essa supera la nostra conoscenza sensitiva e la nostra conoscenza immaginativa, è cioè l'anima intellettuale, razionale:

Nessun bene può essere perfettamente conosciuto se non è perfettamente amato, né si può amare con la sola mente, come si può conoscere con la sola mente. Infatti l'amore è una specie di appetito; ora vediamo che anche nelle altre parti dell'anima è presente l'appetito. Se questo appetito si muove in sintonia con quello della mente, si stabilisce nell'uomo la pace e la tranquillità. In tale pace e in tale tranquillità la mente può attendere a contemplare le cose eterne. L'animo deve amare anche con le altre sue parti, cioè con tutte le sue potenze, quel bene grande che vuole conoscere con la mente. E poiché è necessario che la cosa amata partecipi se stessa all'amante, avviene che se la cosa amata è eterna, l'anima diventa partecipe dell'eternità (De divv. 83 qq. 35, 2. 3).

Da tale testo, dunque, possiamo enunciare quattro principi:

1°) Nessun bene può essere perfettamente conosciuto se non è perfettamente amato. Cioè, l'amore ha innanzitutto una forza illuminatrice dell'intelligenza, perché spinge l'intelligenza a fissarsi nell'oggetto amato e, per questo atteggiamento di particolare attenzione, riesce a capire meglio le proprietà della cosa amata.

2°) L'amore dà la conoscenza sperimentale di quel bene e questa conoscenza sperimentale diventa fonte luminosa che aumenta la conoscenza dell'intelligenza, per cui Dio lo conosce più riccamente un'anima santa che un filosofo e un teologo; in quanto il filosofo e il teologo possono avere delle ricche nozioni intorno a Dio, discutere di questo e di quello, ma se non sono santi, non hanno la conoscenza sperimentale di quanto sia grande, sia buono, sia soave il Signore: *Venite, sperimentate quanto sia soave il Signore (Sl. 33, 9)*. Si può conoscere con la sola mente? Certamente. Si può avere una conoscenza acutissima, fulgida, nozionale, teoretica. Un teologo, anche senza la fede, può riuscire a tenere un discorso sulle cose divine stupendo, perché ha la cultura, le nozioni, la teoria; conosce, però non potrà amare.

3°) Non si può amare con la sola volontà, perché l'amore investe tutta la vita e trascina verso la cosa amata tutte le facoltà. Questo perché nella nostra persona non c'è solo l'amore razionale, la volontà spirituale che vuole il bene, ma c'è anche l'appetito sensibile. Ora, se tra questi due appetiti – la volontà che vuole il bene onesto, che cerca le cose di Dio e la sensibilità, che è ancora attaccata alle cose sensibili – c'è contrasto, questo contrasto impedisce alla mente di fissarsi nella cosa amata e di conoscerla come è degna di essere conosciuta. Quindi è necessario che ci sia accordo tra l'appetito razionale e l'appetito sensibile perché si stabilisca una pace, una tranquillità che apra alla contemplazione. Bisogna dunque amare le cose con tutta l'anima, con tutte le facoltà, di modo che si stabilisca quella che vedremo essere la prerogativa della più alta delle beatitudini, la beatitudine della pace e del più alto dono dello Spirito Santo, il dono della sapienza. Tale dono pacifica *totum hominem*, tutta la persona umana, sicché – stabilita questa pace in noi stessi – la mente, sostenuta nel suo impeto verso Dio da tutte le facoltà dell'anima, possa fissarsi e approfondire le cose di Dio.

4°) L'ultimo principio contenuto in questo testo bellissimo, fecondissimo e ricchissimo, è: la cosa amata partecipa se stessa all'amante. Se la cosa amata è eterna, l'amante è partecipe dell'eternità. Questo significa spiegare perché noi possiamo parlare – relativamente all'uomo – di diverse misure di carità. La carità c'è, o piccola o grande, o eroica o perfetta, ma la sua misura dipende dall'uomo che di essa partecipa. Ci sono delle regole per misurare la carità? Severo, in una lettera a S. Agostino dice: *L'unica misura per amare Dio è quella di amare senza misura (Ep. 109, 2)*. È un principio che ha enunciato anche S. Bernardo, ma è del vescovo Severo.

Per misurare i gradi dell'amore possiamo avere qualche regola? Io direi che, agostinianamente, ne possiamo presentare tre.

La prima regola: la purezza d'intenzione. Quanto più l'intenzione è pura, tanto più l'amore è grande.

Evidentemente, fin dall'inizio della nostra conversione a Dio, ci deve essere nel cuore tanto amore di Dio che escluda ogni affetto al peccato. Chi avesse l'affetto al peccato mortale non ha la grazia di Dio. Però questa carità può coesistere con il timore della pena e con tante imperfezioni, con tanti sentimenti di interesse. Quanto questi sentimenti di interesse, queste imperfezioni, il sentimento del timore, della pena diminuiscono, tanto aumenterà la purezza dell'intenzione. Altro è fare una cosa spinti dal timore della pena, altro è fare una cosa spinti dal timore di offendere Dio. Quindi, quanto più è pura l'intenzione, tanto più è grande l'amore.

La seconda regola: quanto più è veemente il movimento verso l'oggetto, tanto più è grande l'amore.

Come si può capire se il movimento è veemente o meno veemente? Vi do un esempio: altro è amare Dio superando tutte le cose che ci attraggono e ci portano al male, altro è amare Dio superando tutte le cose che ci atterriscono. Ciò significa amare Dio con amore più forte del timore di avere dei mali nella vita, più della nostra vita, della nostra salute, più soprattutto dei beni di questo mondo. È il caso dei martiri. I martiri hanno un grado altissimo di carità perché hanno saputo amare Dio più di ogni cosa piacevole, più dell'attaccamento alla vita, più della fuga dal dolore. Essi sono stati tanto forti nell'amore da affrontare qualunque dolore.

La terza regola: l'amore è tanto più grande quanto più grande è il dominio che esso esercita nella nostra vita. Qui S. Agostino ha un principio luminoso. *Il nutrimento della carità è la diminuzione della cupidigia; quanto più si distrugge il regno della cupidigia, tanto più si edifica il regno della carità* (*De divv. 83 qq. 36, 1*). Quanto più l'amore prende possesso di tutta la nostra vita ed esclude tutti i movimenti disordinati che vi sono in essa, tanto più l'amore è grande. Mi spiego con un esempio: la carità può giungere, in qualche anima, a superare particolari difficoltà. Le difficoltà che vengono, ad esempio, dall'attrazione delle tentazioni sensibili, dall'attrazione ai piaceri, ma non riesce a superare difficoltà che nascono dall'orgoglio o anche, per restare su un piano più basso, le difficoltà che nascono dall'avarizia. Per esempio, secondo S. Agostino, le anime più generose nel superare il vizio della lussuria (anime consacrate) poi sono le anime vittime più grandi dell'avarizia. Può succedere cioè che la carità abbia ottenuto il dominio in un settore e non l'abbia ottenuto in un altro. Evidentemente, a mano a mano che ottiene il dominio dei diversi settori dell'anima, la carità mostra di essere aumentata di grado. Possiamo correre il rischio proprio noi, anime consacrate, che credendo di aver raggiunto chissà che cosa con i voti religiosi, dimentichiamo che ci sono dei settori della vita cristiana che devono essere anch'essi purificati appunto perché siamo chiamati a un più esclusivo amore.

V. – VIRTÙ TEOLOGALI E CARDINALI

Precedentemente abbiamo parlato dei gradi della vita spirituale sottolineando che sono quattro: purificazione o forza, o amore che combatte contro il male (*virtus*); costanza o serenità, o amore che si fortifica nel bene (*tranquillitas*); avvio alla contemplazione, o amore che si eleva verso la contemplazione (*ingressio*); amore che contempla (*contemplatio*) (cfr. *De quant. an.* 33, 73.76), a cui corrispondono i quattro gradi della carità: *incipiente, progredita, intensa, perfetta* (cfr. *De nat. et gr.* 70, 84). Quattro gradi, quindi, per rispondere alla necessità di distribuire con maggiore chiarezza la ricchezza della vita spirituale e il cammino verso la perfezione.

Vediamo ora le virtù teologali. Spesso, nella vita spirituale, si parla delle virtù morali e poi, sulla base di queste, si parla delle virtù teologali come di una vita più alta, la vita teologale, dove cioè predomina l'esercizio delle virtù teologali. Mi pare che questa posizione non sia chiara, precisa, e la ragione è questa: occorre mettere alla base della nostra vita spirituale proprio le virtù teologali perché sono l'essenza stessa della nostra vita cristiana, sono la linea di distinzione tra il cristiano e chi cristiano non è. Difatti il cristiano vive, deve vivere, una vita soprannaturale che consiste essenzialmente nell'esercizio della fede, della speranza e della carità.

Le virtù morali può esercitarle e spesso le esercita anche un pagano, un ateo; anche un ateo può esercitare la temperanza, la giustizia, la prudenza e la forza; anzi, spesso capita di trovare queste virtù, questo atteggiamento temperante, prudente, forte e giusto proprio in persone che non hanno la fede. Noi, come cristiani, esercitiamo queste virtù, ma esse sono per noi elevate, illuminate, sostenute, guidate dalla fede. Senza la fede, queste virtù possono essere messe in atto anche per un motivo immorale; allora, anziché essere virtù, sono vizi, ma hanno l'apparenza di virtù. Una persona può esercitare la forza solo per commettere un delitto. Quale animo più forte di quello che ci descrive il Manzoni nei Promessi Sposi, l'Innominato! Un animo più forte, più intrepido, più spavaldo di quello non è possibile concepirlo, eppure tutta la sua forza era al servizio del suo arbitrio. Dopo la conversione,

la sua forza, illuminata e sostenuta dalla fede, fu di una natura completamente diversa, fu una autentica virtù. Le virtù morali possono essere esercitate per motivi naturali, come il piacere, l'interesse, la gloria. Si può così avere una virtù naturale, ma siamo molto ma molto lontani dalla visione cristiana, dalla virtù cristiana della temperanza, della giustizia, della prudenza, della forza. Di conseguenza, alla base della nostra vita, ci deve essere la luce della fede che ci orienta verso la vita soprannaturale, verso Dio che dà valore, significato, forza e proprietà singolari ed esclusive a tutto ciò che facciamo, anche all'esercizio delle virtù morali.

Qui potremmo porci brevemente un interrogativo. Le virtù morali esercitate per un motivo puramente naturale sono veramente virtù? S. Agostino tratta anche questo argomento e, nella risposta che egli dà, sottolinea che non è possibile trovare un uomo per quanto scellerato che non compia qualche volta le opere buone. Però, se guardiamo il fine per cui queste opere buone sono compiute, allora è difficile trovarne una che meriti il nome di virtù. Se non altro, egli dice, queste virtù naturali sono vuote e gonfie a causa dell'orgoglio, in quanto sono riferite al proprio bene, alla propria utilità; sono infette di egoismo. La virtù, per essere tale, deve essere orientata verso il fine della virtù che è il possesso del bene supremo, il possesso di Dio. *Le vere virtù sono al servizio di Dio negli uomini e da lui sono donate agli uomini (C. Iul. 4, 3, 21).*

Sulle virtù S. Agostino si pone il problema degli infedeli. Egli ha una questione con il patriarca del pelagianesimo, Giuliano. Egli discute a lungo se gli infedeli possono avere le virtù, e in che senso si può parlare di virtù in coloro che non hanno la fede. S. Agostino pone questo principio:

Sappi che le virtù si distinguono dai vizi non per i loro compiti, ma per il loro fine. Il compito è quello che si deve fare, il fine è quello per cui lo si deve fare. Se un uomo fa qualcosa che apparentemente non sembra peccato, si dovrà convincere che è peccato se non lo fa per il fine per il quale lo si deve fare. Dove manca il fine giusto, soprannaturale, non si può parlare di vera virtù... Se le virtù non giovano all'uomo per il conseguimento della vera beatitudine che la vera fede in Cristo ci ha promesso immortale, non giovano a nulla e in nessun modo possono essere vere virtù (C. Iul. 4, 3, 19. 21).

Ora, se la virtù per essere vera deve condurci alla vera beatitudine, per esercitare la virtù dobbiamo orientare la nostra anima verso il bene soprannaturale e di conseguenza alla base della nostra vita mettere le virtù teologali. Le virtù teologali, dunque, non sono una prerogativa delle anime che sono avanti nella via della perfezione, ma sono alla base della vita cristiana come tale. La fede è la prima risposta alla chiamata di Dio, la fede è il primo contatto dell'anima con Dio, è il fondamento, la radice, l'inizio della nostra giustificazione. L'esercizio prevalente delle virtù teologali sta all'inizio e al termine della nostra vita spirituale perché le virtù teologali – fede, speranza e carità – occupano l'essenza della nostra vita. E conseguentemente i primi passi che facciamo devono essere illuminati e guidati dalla fede che opera per mezzo della carità e che ci aiuta a salire sempre più verso le vette della perfezione.

VI. – BEATITUDINI E DONI DELLO SPIRITO SANTO

Premetto una breve considerazione. Ritornando allo schema proposto, su una stessa linea orizzontale sono stati messe le virtù, i doni, le beatitudini, le petizioni del *Pater Noster*, l'imitazione di Cristo. Perché fin dall'inizio parliamo dei doni e delle beatitudini? Qualcuno potrebbe pensare che i doni e le beatitudini appartengono ai gradi più alti della perfezione. La risposta mi pare questa: chi si impegna nella via della perfezione deve conoscere fin dall'inizio tutte le ricchezze della vita cristiana e aprire il proprio animo ad esse. Nel momento della giustificazione Dio depone nell'anima tutto l'organismo della nostra vita spirituale, tutto ciò che ci è necessario per poter camminare. Come per la nostra vita naturale, nel principio vitale c'è tutto quello che è necessario per poter vivere e c'è l'organizzazione del nostro corpo in modo che questo principio vitale possa muovere tutte le membra, così, nel piano soprannaturale, Dio depone i germi della grazia, ma insieme tutto l'organismo soprannaturale. La vita cristiana è infatti insieme esercizio di virtù – sulla base della grazia – e docilità all'azione dello Spirito Santo: perché la vita cristiana o si vive sotto l'azione dello Spirito Santo o non si vive. Lo Spirito Santo è l'anima della Chiesa, lo Spirito Santo è l'anima di ognuno di noi.

1. Le beatitudini

Passiamo ora al tema delle beatitudini. La vita cristiana è anche aspirazione alla beatitudine. Il Signore ha stabilito le beatitudini evangeliche come un programma, come una meta, come un ideale cui dobbiamo aspirare e che deve essere il motivo, il sostegno del nostro cammino. Attraverso le beatitudini evangeliche è chiaro che il motivo della beatitudine – che sta al centro della vita umana – si pone anche al centro della vita cristiana. Non è possibile sopprimere dall'anima umana il bisogno della vita beata. Perché? Perché siamo nati per questo e siamo orientati attraverso l'amore a questo. L'amore è una forza che ci porta verso il nostro luogo e il nostro luogo è il bene che rende beati. *È certo che tutti* – dice Agostino – *vogliono vivere beati. E non c'è nessuno che non vi acconsenta* (*De mor. Eccl. cath.* 1, 3. 4).

Cominciamo dal fatto che tutti vogliamo essere beati e cerchiamo insieme in che cosa consiste la beatitudine e come possiamo raggiungere la beatitudine.

Poiché è vero che tutti gli uomini vogliono essere beati, che questo è il solo fine cui aspirano con un amore ardentissimo e in vista di questo desiderano anche tutte le cose, e, d'altra parte, nessuno può amare ciò di cui ignora del tutto la natura e la qualità e nessuno può ignorare la natura di ciò che sa di volere, ne consegue che tutti sanno che cos'è la vita beata. Ora tutti coloro che sono felici hanno ciò che vogliono, sebbene non tutti coloro che hanno ciò che vogliono siano necessariamente felici; ma sono necessariamente infelici coloro che o non hanno ciò che vogliono, o hanno ciò che non desiderano rettamente. Non è dunque beato se non colui che nello stesso tempo ha tutto ciò che vuole e non vuole nulla di male (De Trin. 13, 5, 8).

Se la beatitudine è al centro della nostra vita umana perché tendiamo verso di essa e la cerchiamo, e tutto ciò che facciamo lo facciamo per essere beati, allora questo bisogno è insopprimibile perché è costituzionale all'animo stesso. Questo vale anche per la vita cristiana. La vita cristiana non sopprime questo bisogno fondamentale; ma, rovesciando le corte vedute della ragione umana, ci indica in che cosa consiste la vita beata, che non è il fine della ragione umana ma un altro bene. Ci dice per esempio: *Beati i poveri*. Tutte le beatitudini cominciano proprio da questo motivo essenziale che è la beatitudine. Su questo punto il cristianesimo è in perfetta sintonia col desiderio più profondo dell'animo umano. Quindi, a questo ideale bisogna aprirsi fin dai primi passi sulla via della perfezione. È per questo che la vita cristiana, oltre che essere esercizio della virtù, docilità all'azione dello Spirito Santo, è aspirazione e apertura alle beatitudini evangeliche.

2. *L'imitazione di Cristo*

La vita cristiana è insieme ancora imitazione di Cristo, che è centro della nostra vita spirituale, non solo Redentore, ma Maestro e modello. S. Agostino in *La Santa Verginità* (28, 28) completa il programma di vita spirituale basato sulle beatitudini, proponendo Cristo come modello

delle stesse beatitudini evangeliche. Il parallelo è riportato nello schema proposto in precedenza.

3. La preghiera

La vita cristiana è infine impegno di preghiera. Quale posto si dà alla preghiera nella vita cristiana? Marginale o essenziale? È una realtà che sta fuori del nostro organismo spirituale o che sta nel cuore dello stesso organismo spirituale? La preghiera è essenziale e sta al centro. Tutto il cammino descritto – ripetiamo – deve essere fatto alla luce della fede. Infatti, che cosa compie la fede nella nostra vita spirituale?

1) La fede illumina e guida l'esercizio di tutte le virtù.

2) La fede ci rivela l'insufficienza delle nostre forze naturali per giungere fino a Dio e quindi ci dispone all'azione dello Spirito Santo che è l'azione della grazia.

3) È la fede che apre il nostro animo alla gioia della speranza cristiana, e la gioia della speranza cristiana non è altro che gioia delle beatitudini evangeliche.

4) La fede ci mostra il Cristo non solo come nostro Redentore, ma come nostro Maestro che dobbiamo ascoltare, modello che dobbiamo seguire.

5) Infine, è attraverso la fede che noi prendiamo coscienza di un fatto fondamentale che è questo: nella via dello spirito, la preghiera è la forza della nostra debolezza; lo squilibrio tra le nostre energie naturali e la beatitudine che dobbiamo raggiungere può essere colmato solo dalla grazia. La grazia si ottiene solo attraverso la preghiera. La preghiera è tanto necessaria quanto è necessaria la grazia e la grazia è tanto necessaria per raggiungere la vita soprannaturale quanto è necessaria la luce per vedere. Tutto ciò la fede ce lo mostra dall'inizio e l'animo, aprendosi a queste ricchezze, si mette nella condizione di camminare speditamente verso la vetta a cui aspira.

4. I doni dello Spirito Santo

Lo schema vi offre anche una linea verticale che ha bisogno di una spiegazione. Perché, in linea verticale, consideriamo i doni dello Spirito Santo come altrettanti gradini per salire alla perfezione, quando questi

doni sono deposti tutti insieme nell'anima? La risposta è questa: nei diversi momenti della vita spirituale è diverso l'esercizio dei doni dello Spirito Santo; cioè nei diversi momenti della vita spirituale abbiamo bisogno di mostrare la nostra docilità più a un dono che all'altro, per rendere più facile il nostro cammino ascensionale. Evidentemente non si tratta di successione di un dono all'altro come la successione di un gradino all'altro: per salire materialmente al secondo gradino bisogna sorpassare il primo e per arrivare al terzo bisogna sorpassare il secondo. Qui non si tratta di successione, non si tratta neppure di sostituzione di un dono all'altro, ma si tratta di prevalente meditazione di un dono anziché di un altro, per trovare nel dono che meditiamo la sorgente o la forza di superare certe particolari difficoltà o esercitare particolari virtù di cui abbiamo bisogno. In realtà i doni sono l'uno nell'altro, non si abbandonano ma si perfezionano. Vi faccio un esempio: il dono del timore comincia ad operare nell'anima attraverso l'idea della gravità del peccato e delle pene che il Signore ha riservato al peccato: è il timore della pena che può e deve sorreggere un'anima nella quale la perfezione della carità non è ancora tanto alta da farle provare l'orrore del male oppure della separazione da Dio. Quando poi cominciamo a meditare di più il dono della pietà, che cosa facciamo? Nient'altro se non che perfezionare il dono del timore. Il timore della pena comincia a cedere il posto all'amore della giustizia. Quando noi pensiamo attraverso il dono della pietà, pensiamo alla legge di Dio, al dovere dell'obbedienza a Dio, al desiderio di compiere il volere di Dio. Quando andiamo più avanti, attraverso il dono della scienza nel quale ci sentiamo pellegrini qui in terra, che altro facciamo se non elevare ancora il grado del timore? Sta infatti diminuendo il timore della pena e sta crescendo in noi il timore di offendere Dio, il timore della giustizia. E così, salendo di grado in grado, arriveremo alla sapienza nella quale c'è ancora il timore, ma cambiato totalmente di natura. Nella sapienza il timore è trasformato in amore filiale che è l'espressione più autentica dell'amore per la giustizia e dell'amore per Dio nostro Padre.

I doni dello Spirito Santo dunque, come le beatitudini, posti su una linea verticale, possono essere realmente altrettanti gradini per salire verso la perfezione, se si tiene presente che in questo movimento

ascensionale essi non si susseguono l'uno all'altro, ma si perfezionano l'uno nell'altro, e che, arrivati all'apice di essi, possiamo tornare indietro per ritrovare in ognuno dei doni la presenza e l'azione di tutti gli altri.

D – I GRADI DELLA VITA SPIRITUALE

1° GRADO: LA CARITÀ INCIPIENTE O «VIRTUS»

Il primo grado della vita spirituale è il grado della *carità incipiente*, cioè della carità che combatte contro il male. S. Agostino, nell'opera *De Agone Christiano* scritta subito dopo l'ordinazione episcopale, chiama tale attività dell'anima *virtus* cioè *forza, combattimento*. Per capire questa dimensione della carità, bisogna ricordare un principio fondamentale: la santità è conversione, il peccato è perversione; la santità è conversione dalle creature a Dio, il peccato è perversione o conversione alla rovescia, cioè si abbandona Dio per le creature. Ora, se essenzialmente la vita spirituale comporta un movimento di conversione dalle creature a Dio, e quando è distrutta dal male comporta un movimento alla rovescia, si comprende come l'amore che comincia a dominare l'anima del cristiano deve essere un *amore combattente*, deve cioè combattere contro tutto ciò che lo attrae verso le creature e che impedisce il volo verso il Creatore.

Qui cade a proposito una piccola questione: la vita spirituale è facile o difficile? Difficile. E come mai è difficile una cosa che corrisponde al più intimo e profondo bisogno dell'anima? L'anima umana è orientata per sua natura verso Dio, cerca necessariamente Dio e anche nel male cerca Dio:... *Dio, che sei amato* – dice S. Agostino – *da ogni essere che può amare, ne sia esso cosciente o no* (*Solil.* 1, 1, 2). L'amore è un movimento che va verso Dio. Quali sono, infatti, le prime parole delle *Confessioni*? *Inquietum est...* (1,1). Allora, se l'orientamento verso Dio corrisponde alla costituzione stessa del nostro essere, così come corrisponde alla costituzione dell'occhio contemplare la luce, perché tanta difficoltà? Sarebbe lo stesso chiedere: ad un uccellino è facile o è difficile volare? Per l'uccello il volo è la sua natura, è la sua vita e quindi è la cosa più lieta che possa fare e più facile. Ma se l'uccellino è legato anche da un semplice filo, allora il volare diventa difficile. Quindi, se uno chiedesse: per quell'uccellino legato sul davanzale della finestra da una birba di ragazzo è facile o difficile volare? Bisogna rispondere con

una distinzione: è facile per la sua natura di uccello ed è difficile per il fatto che è legato.

Lo stesso avviene nella nostra vita spirituale. L'orientamento verso Dio è facile, è il bisogno del nostro essere, quello per cui siamo stati creati. È difficile se esistono ragioni estranee che possiamo però conoscere attraverso la fede. *La fede ci illumina*. All'inizio della conversione, ecco il compito della fede: la fede illuminatrice, la fede che spiega, rivela, segna qual è la natura dell'uomo, qual è la sua origine, qual è il fine dell'uomo, qual è la via della salvezza per l'uomo, quali sono le sue responsabilità nell'opera della salvezza e di conseguenza qual è l'ostacolo che rende difficile all'anima giungere fino a Dio. La fede non è soltanto la virtù per la quale noi diamo la prima risposta a Dio che ci chiama, il primo mezzo con cui ci assoggettiamo a Dio, ma è anche la virtù che ci illumina su tutti i gradi della vita spirituale. Dunque, chi comincia la vita spirituale deve insistere sull'esercizio della fede illuminatrice, cioè creare in sé quelle profonde convinzioni che nascono da una fede viva, salda, operosa. La prima cosa che ci prescrive una fede simile è proprio questa: staccarsi dalle cose create per orientarci sempre più decisamente verso Dio. Questo distacco è compiuto dalla virtù della temperanza e dalla virtù della giustizia: le due virtù che ci distaccano dalle creature e consolidano la nostra vita spirituale nella rettitudine interiore. Premetto un particolare: quando parliamo del distacco dalle creature, non parliamo del distacco dalle cose cattive, ma del distacco che è riordinamento dei nostri affetti e dei nostri pensieri. Staccarsi dalle creature significa staccarsi da un amore disordinato delle creature. Ve l'ho detto altre volte e mi preme sottolinearlo ancora una volta: le cose create da Dio sono buone e non c'è nulla di male nelle cose di Dio. Il male è il disordine, quindi il male morale è precisamente il disordine dell'amore, amare una cosa disordinatamente. Le virtù che ci aiutano a riordinare i nostri sentimenti, i pensieri, soprattutto i nostri affetti, sono in questo caso le virtù della *temperanza* e della *giustizia*, per cui il nostro amore – e l'amore di chi comincia a vivere la vita spirituale – deve essere un amore temperante e giusto.

Che vuol dire *amore temperante*? Vuol dire amare le cose secondo la loro divina ordinazione, quindi liberarsi dall'amore sensibile, dalla

concupiscenza, dalla curiosità disordinata, liberarsi dall'orgoglio. Ricordate le parole di S. Giovanni: *Tutto ciò che è nel mondo è concupiscenza della carne, curiosità degli occhi e orgoglio della vita* (1 Gv 2, 16). Per Agostino sono i tre mali contro i quali dobbiamo combattere e dai quali ci dobbiamo purificare, esercitando le tre virtù contrarie: la virtù della mortificazione, la virtù del raccoglimento, la virtù dell'umiltà. Se volete vedere fino a che punto S. Agostino ha insistito su questo argomento, leggete la seconda parte del *libro X* delle *Confessioni*, che è stato scritto da Agostino separatamente dai primi nove. Quando questi erano già in circolazione, gli fu chiesto di parlare di se stesso, non come era prima della conversione, ma come era allora, nell'anno 400, dopo alcuni anni del suo Episcopato. Il *libro X* è diviso in due parti: la prima parla a lungo della memoria. Pagine mirabili nelle quali egli va alla ricerca di Dio attraverso la memoria. Nella seconda parte, egli spiega come combatte contro le seduzioni della sensibilità, le seduzioni della curiosità, le seduzioni dell'orgoglio. Quindi, la seconda parte del libro è distribuita in tre settori: uno parla della purificazione dei sensi, un altro parla della purificazione della curiosità, il terzo parla della purificazione dell'orgoglio. Chi scrive non è all'inizio della vita spirituale, ma è molto in alto, per cui si comprende come questo combattimento deve accompagnare il cammino ed essere una realtà di tutti i gradi della vita spirituale.

Evidentemente, chi è un po' più avanti nella vita spirituale non avrà più la preoccupazione di combattere le tentazioni contro il peccato della concupiscenza, della curiosità, dell'orgoglio perché questa prima fase l'ha già superata, ma c'è ancora tanto da purificare, da raddrizzare nella vita interiore che questo lavoro deve essere presente anche nei gradi più alti del cammino spirituale. Per esempio, la curiosità che porta lontano dalla vita spirituale non è solo la ricerca degli spettacoli, delle arti magiche, ecc., ma anche la dissipazione, la distrazione, che è incapacità di raccogliere il proprio animo intorno alle cose spirituali. Chi comincia è ancora preoccupato delle cose più gravi. In concreto, un'anima che si vuol dare a Dio, per purificarsi dalla curiosità, non andrà a vedere un film dannoso. Poi, farà un passo più avanti e non andrà affatto al cinema, poi eviterà altre forme di distrazione, forse quelle di andare spesso nei

salotti a parlare di cose frivole. Poi andrà sempre più avanti finché forse avrà il coraggio d'arrivare dove è arrivato S. Agostino, il quale si rimproverava che quando si recava a visitare qualcuna delle chiese o dei centri cristiani della sua diocesi, andando da Ippona a Cartagine, camminando per la campagna si distraeva guardando un cane che aveva preso una lepre.

Amore combattente, quindi, e giusto. Combattente contro la seduzione della curiosità, contro le seduzioni dell'orgoglio, e quindi impegnato nell'esercizio della virtù della mortificazione, del raccoglimento, dell'umiltà.

Su questo argomento posso indicarvi il *libro I dei Soliloqui*, che è un libro di filosofia morale e che insegna come l'anima debba purificarsi e distaccarsi dalle cose sensibili per disporsi alla contemplazione.

Così pure gli ultimi capitoli del *De Vera religione* sono dedicati a dimostrare come anche i vizi costituiscono un'imitazione di Dio: un'imitazione perversa, ma una imitazione. Cioè, quello che si vuole raggiungere attraverso il vizio è quel bene che in realtà si raggiunge soltanto nell'amore di Dio. E Agostino lo dimostra esaminando i vizi della concupiscenza, della curiosità e dell'orgoglio.

Ciò è importante per capire fin dove deve arrivare l'impegno di purificazione attraverso l'esercizio delle virtù della temperanza e della giustizia. Aggiungo che la *giustizia* è quella virtù che ci aiuta ad avere un atteggiamento di rettitudine sul piano naturale e sul piano soprannaturale. Chi comincia il cammino spirituale deve insistere molto su questa virtù perché essa ci insegna a coltivare quelle che possiamo chiamare le disposizioni naturali che costituiscono il supporto per le virtù soprannaturali. Senza il presupposto della *virtù naturale*, il cui centro è costituito dalla giustizia, non si può creare il terreno adatto per il fiorire delle virtù soprannaturali. Senza il sentimento dell'onore, della fedeltà alla parola data, il senso della giustizia, la tensione di non fare agli altri quello che non vorremmo che gli altri facessero a noi e la tensione di fare agli altri quello che desideriamo facciano a noi, senza il sentimento profondo di nobiltà, di signorilità, non c'è il presupposto per il fiorire delle virtù soprannaturali. Si costruisce invano e il poco che si costruisce, lo si costruisce molto male. Qualche volta capita proprio che

nelle anime che si sono impegnate nella vita spirituale manca questo fondamento. Esse credono di essere arrivate all'ultimo grado, mentre bisogna consigliare loro di ricominciare daccapo, perché quello che manca è proprio il primo grado, cioè le virtù naturali.

Per attuare questo programma di virtù, illuminato e promosso dalla fede, Dio ci dà il suo aiuto attraverso *i doni dello Spirito Santo: timore, pietà, scienza*. Anzitutto il dono del *timore* che è sentimento profondo della maestà di Dio, dei diritti di Dio, della inviolabilità di Dio e, di conseguenza, sentimento profondo del peccato, convinzione incrollabile che il peccato merita la punizione perché è una violazione dell'ordine, e che la punizione del peccato è la restituzione dell'ordine violato. Al dono del timore si aggiunge il dono della *pietà*. Esso ci indica la via per sfuggire alle conseguenze del peccato attraverso l'obbedienza a Dio, l'obbedienza alla parola di Dio, l'obbedienza al volere di Dio. È la via per giungere a far sì che il sentimento del timore diventi operoso nel profondo dell'anima. Il timore ci porta ad evitare la pena e quindi ad evitare il peccato. Ma qual è la via? È il dono della *pietà* che ci indica la via, che è il volere di Dio, la volontà di Dio che si manifesta attraverso la Chiesa e gli avvenimenti della vita. Di conseguenza, nei primi passi della vita spirituale è supremamente importante abituarsi, dietro la spinta del dono della *pietà*, ad amare e a leggere la Scrittura, ad avere un sentimento di profonda *pietà* verso la Scrittura. Il dono della *pietà* ci aiuta a convincerci di una verità fondamentale che S. Agostino esprime con queste brevissime parole: *Piace a Dio colui a cui Dio piace* (*Enarr. in ps. 32, II, d. 1, 1, 1*). Ci si domanda tante volte, specie l'anima timorosa, se veramente la nostra vita sia gradita a Dio. E a questa domanda è difficile dare una risposta. S. Agostino ci aiuta a trovarla proprio con queste parole: *Piace a Dio colui a cui Dio piace*. S. Agostino precisa che non si tratta di colui al quale piace Dio nella sua infinita bellezza perché questo è troppo semplice; l'occhio non può non amare la luce perché è fatto per la luce, e l'animo non può non amare Dio perché è fatto per Iddio. Se siamo fatti per amare la verità e la bellezza e Dio è verità, bellezza e amore, non facciamo alcuno sforzo, anzi ci piace, quando nella sua infinita bellezza si compiace per noi. Agostino vuol dire invece che deve piacere a noi la volontà di Dio che

si identifica con Dio stesso; e la volontà di Dio non sempre è conforme ai desideri della nostra natura.

Coloro che dirigono il cuore secondo la volontà di Dio.. se l'umana fragilità li turba, li consola la divina equità. Infatti, anche se desiderano, dato il loro cuore corruttibile, qualcosa di particolare che convenga ai loro affari e faccende attuali o alla necessità presente, non appena avranno capito e riconosciuto che Dio vuole un'altra cosa, antepongono la volontà del migliore alla propria, la volontà dell'Onnipotente alla volontà del debole, la volontà di Dio a quella dell'uomo... È difficile che non ti capiti di volere qualcosa di particolare; ma subito rifletti a chi è sopra di te. Egli è sopra di te, tu sei sotto di Lui; Egli è il Creatore, tu la creatura; egli è il Signore, tu il servo; egli è l'Onnipotente, tu sei debole: per questo ti corregge, ti sottomette alla sua volontà (Enarr. in ps. 32, II, d. 1, 1, 2).

Allora quanto più noi ci sforziamo affinché la volontà di Dio ci piaccia per farla nostra, tanto più avremo la convinzione e la certezza che la nostra vita piacerà a Dio. Al dono della pietà segue il dono della scienza che ci aiuta a capire perché sia tanto difficile la vita spirituale, che è pur conforme alla natura stessa dell'anima: perché vita spirituale significa vita di ascesi a Dio e l'anima è fatta per Iddio. Cosa fa il dono della scienza? Ci illumina sul piano della salvezza tracciato da Dio, sulla storia della salvezza. Eccone i momenti:

1. creazione del mondo e dell'uomo.
 2. vocazione dell'uomo alla vita soprannaturale, cioè alla vita stessa di Dio;
 3. peccato dell'uomo e ribellione a Dio;
 4. promessa di Dio all'uomo di riparare le conseguenze del suo peccato e di ristabilire l'ordine della salvezza;
 5. attuazione di questo piano di Dio fino alla venuta di Cristo;
 6. venuta di Cristo che è la pienezza della Rivelazione e la pienezza della salvezza;
 7. istituzione della Chiesa;
 8. la storia della Chiesa lungo il corso dei secoli;
 9. la vita della Chiesa dopo la fine del mondo, dopo la risurrezione.
- Il dono della scienza dunque ci aiuta a capire il perché in noi ci

sia quella lotta terribile tra la ragione e il senso, tra l'anima e il corpo, tra la vita secondo lo spirito e la vita secondo la carne. Perché questa lotta? Perché tante difficoltà nella vita spirituale? Dio non ha creato tale situazione: essa è stata creata dal peccato dell'uomo. Il Signore è venuto per ristabilire l'ordine là dove il peccato aveva portato il disordine e lo ha voluto ristabilire in una maniera sapientissima. Certo, se l'avesse fatto in una maniera più comoda, ci avrebbe fatto anche piacere; però l'ha fatto così, in maniera scomoda, pagandone le spese Lui stesso. Ha ristabilito l'ordine tra la carne e lo spirito dandoci la sua grazia attraverso i sacramenti, la sua azione interiore. Restaurerà pienamente l'integrità dell'uomo nel giorno della risurrezione. Questo è il panorama in cui deve vivere l'anima che si converte seriamente a Dio. Tra il dono del timore, della pietà e della scienza vi è una mutua correlazione, cioè il dono del timore sfocia nella pietà, il dono della pietà perfeziona il dono del timore, i doni del timore e della pietà sfociano nel dono della scienza. Il dono della scienza perfeziona la pietà e il timore, dandoci il panorama della nostra vita cristiana. Tutto ciò aiuta la lotta dell'amore temperante e giusto e rende operosa la nostra fede.

Correlate ai dono dello Spirito, in questo primo momento della vita spirituale, ci sono tre *beatitudini* che hanno un compito particolare e sono: la beatitudine della *povertà*, della *mitezza* e di *coloro che piangono*.

La *beatitudine della povertà* è al primo posto perché è quella che ci aiuta a capire che la nostra salvezza consiste nello staccarsi dalle cose terrene e nel sentirsi poveri di fronte a Dio, cioè fiduciosi nella sua provvidenza. Povertà che non è indigenza e non è neppure sinonimo essenziale di mancanza di beni terreni, ma è sinonimo di un distacco profondo dai beni terreni che porta l'anima a sentirsi sola e quindi fiduciosa in Dio. Nella beatitudine della povertà, per S. Agostino è insita la virtù dell'*umiltà* e spesso egli identifica la beatitudine della povertà con la beatitudine degli umili perché solo gli umili sono veramente poveri. Voi sapete che in un discorso Agostino dice: *Vado cercando un povero*, e gli rispondono: *Ce ne sono tanti qui. Eppure – dice – in mezzo a tanti poveri vado cercando un povero. Perché? Perché il povero autentico è Cristo;...è il capo dei poveri che cerco. È vero povero chi*

troviamo essere membro di questo Povero (cfr. *Serm.* 14, 1. 9). Chi sente la presenza di Dio nel mondo e nella propria vita è proprio il povero il quale non ha la possibilità di confidare *nell'incertezza delle ricchezze* (1 *Tm* 6, 17), dice S. Paolo. Non ha la possibilità e neppure la tentazione: è veramente povero. È in questa prospettiva che si può inserire la povertà religiosa come voto, come scelta di chi, accettando il consiglio evangelico, fa qualcosa di più di quello che è comandato dalla legge cristiana.

Beati i miti: è l'atteggiamento della mansuetudine, mansuetudine che ci fa accettare il volere di Dio anche quando questo volere ha per noi un aspetto oscuro, difficile e ingrato.

Finalmente la *beatitudine di chi piange*. La scienza ci rivela la nostra condizione terrena in una valle di lacrime. Questa frase *valle di lacrime*; che forse abbiamo sciupata con l'uso continuo, cosa significa? È precisamente la situazione del pellegrino che è lontano dalla patria verso la quale è incamminato, e trova difficoltà nel suo cammino. Quindi due elementi: quello di essere pellegrino, lontano dalla patria, e quello di incontrare difficoltà nel proprio cammino, quindi resistenza nel voler accelerare il passo verso la patria. È il concetto della Chiesa pellegrinante. S. Agostino dice: *Da Abele il giusto che fu ucciso dal fratello Caino, fino alla consumazione dei secoli tra le consolazioni di Dio e le persecuzioni del mondo, la Chiesa corre e continua il suo pellegrinaggio* (*De civ. Dei* 18, 51, 2). La Chiesa corre, affretta il suo passo attraverso la consolazione di Dio e le persecuzioni del mondo; dall'inizio del genere umano dove i due fratelli hanno simboleggiato le due città – Abele, ucciso, la città di Dio; Caino uccisore, la città del mondo – fino alla fine dei secoli, la Chiesa continua il suo pellegrinaggio. Chi ha questa coscienza deve sentirsi esule. Ecco le ragioni della nostra *Salve Regina*, che è veramente l'espressione del dono della scienza e della beatitudine di coloro che piangono. Piangono, ma sono certi di essere consolati e quindi attendono la consolazione.

A questo punto si aggiunge l'elemento della *preghiera*.

Per condurre validamente questo combattimento, per esercitare fedelmente queste virtù, perché i doni dello Spirito Santo diventino sempre più operosi nell'anima e le beatitudini aprano l'animo ai beni

celesti, e le diano un ampio respiro, nella vita spirituale è necessaria la preghiera. Necessità che S. Agostino ha sempre sottolineato e che un altro dottore della Chiesa, ottimo discepolo di S. Agostino, cioè S. Alfonso, ha sintetizzato in quell'aforisma: *Chi prega si salva, chi non prega si dannà* (ALFONSO, *La pratica di amare Gesù Cristo*, VIII, 34. 35). Vorrei leggervi ora questo testo di S. Agostino: *Constet alia Deum danda etiam non orantibus, sicut initium fidei; alia non nisi orantibus praeparasse, sicut usque in finem perseverantiam: Come risulta, Dio ha preparato alcuni doni che li farà anche a chi non li implora, come l'inizio della fede, altri che farà solo a chi li implora, come la perseveranza fino alla fine* (*De d. persev.* 16, 39). L'inizio della fede è il primo movimento dell'anima perché si converta a Dio, perché cominci a far penitenza. È Dio che comincia l'opera della nostra salvezza. Ma tutti gli altri doni, che sono indispensabili per giungere alla salvezza, Dio non li dà se non a chi prega, particolarmente il dono della perseveranza.

È perciò indispensabile convincere noi stessi, convincere le persone di cui abbiamo la responsabilità, di questa verità profonda della fede: la necessità della preghiera, necessità che è espressa nel *Padre Nostro*, dove per tre volte è ripetuto un aggettivo possessivo di estrema importanza: *Sia santificato il tuo nome, venga il tuo regno, sia fatta la tua volontà*. La preghiera del *Padre Nostro* ci riporta a quel colloquio immediato tra il nostro io e il Tu divino e getta la nostra anima integralmente in Dio perché ci ricorda il nome di Dio che deve essere santificato, il Regno di Dio che deve venire, la volontà di Dio che deve essere fatta.

Coronamento di tutto è l'*esempio di Cristo*. In Lui abbiamo l'esempio delle virtù, dei doni dello Spirito Santo, abbiamo le beatitudini, abbiamo l'esempio della preghiera. È il riassunto di tutte le altre perché ci rivela che nella vita spirituale Cristo è il centro di tutto, e che al di fuori di Cristo non è possibile fare un passo nella vita spirituale.

2° GRADO: LA CARITÀ PROGREDITA O «TRANQUILLITAS»

È il secondo passo sulla via della nostra conversione e quindi verso l'adesione a Dio. S. Agostino lo chiama *tranquillitas*, cioè tranquillità, serenità; noi abbiamo parlato di carità progredita o di amore che si fortifica nel bene. Per capirci, sarà bene chiarire i concetti. Come S. Agostino descrive questo grado della *tranquillitas*? Lo possiamo sapere leggendo questo brano del capitolo 31,74 de *La grandezza dell'anima: Quando è stato ottenuto questo risultato, cioè allorché si sarà resa libera dalla sensibilità e monda dalle contaminazioni* (è il primo grado della vita spirituale), *l'anima si raccoglie in sé con piena serenità e non teme più nulla per sé e non si angustia per un qualsiasi suo motivo*. Le ultime parole sono veramente preziose per capire il secondo grado della vita spirituale. Compiuta l'opera della purificazione, l'anima si raccoglie in sé con piena serenità e non teme più nulla per sé, non si angustia per un qualsiasi motivo che la riguardi. Questo grado è caratterizzato da due aspetti: l'anima che si raccoglie in sé con gioia; l'anima che riesce a dominare il timore. Continua S. Agostino: *... perché altro è effettuare la purificazione, altro è possederla*. Questo secondo grado – secondo la classificazione che noi abbiamo fatto – è la fase del *consolidamento*. *Altro è l'atto con cui l'anima si riscatta dalla contaminazione e altro è l'atto con cui non sopporta di tornare a contaminarsi*. Cioè si fortifica contro gli assalti che vorrebbero ricondurla alla situazione di prima. *In questo grado ha la piena coscienza del proprio valore. In tale coscienza, con immensa e incredibile confidenza si muove verso Dio, cioè alla contemplazione della verità, a quell'altissimo arcano premio per cui ha tanto faticato*. Così si esprime S. Agostino con molta chiarezza e molta precisione. Quindi, l'elemento dominante in questa fase dell'amore che si fortifica nel bene è il raccoglimento dell'anima in se stessa, è l'assenza del timore di tutto ciò che può esserci di ostacolo nella via di perfezione.

L'amore, quindi, in questa fase si fortifica. Che cosa vuol dire "amore che si fortifica"? Amore che per aderire all'ideale della giustizia, cioè a Dio, non solo supera l'attrattiva delle cose che piacciono, ma

anche il timore delle cose che dispiacciono. Altro è resistere alle cose che attraggono, che lusingano, che ci attirano con il piacere, altro è resistere a ciò che ci atterrisce, che incute nell'anima il timore di perdere ciò che noi amiamo. In questo secondo grado, cioè, l'anima non solo si astiene dagli illeciti piaceri, dalla illecita curiosità, dall'illecito amor proprio – notate il tre volte *illecito*, perché vi sono piaceri che non sono illeciti e c'è una curiosità che è positiva e non negativa, c'è un amor proprio che è un giusto amore di sé, anche se purtroppo a questa parola abbiamo dato il significato peggiorativo –, ma vince anche il timore della sofferenza e quindi è pronta a sopportare tutto ciò che al Padrone della vigna – dice S. Agostino – piacerà di far soffrire perché possa splendere l'ideale della giustizia. Nel *Discorso 159* S. Agostino dice:

La giustizia deve essere amata; e questo doveroso amore della giustizia è presente secondo una gradualità in coloro che progrediscono. Il primo grado comporta che all'amore della giustizia non siano preferite le cose piacevoli tutte. Questo è il primo grado. Che cosa ho voluto dire? Che fra tutte le cose che procurano diletto, sia appunto la giustizia a farti godere di più; non perché le altre cose non siano piacevoli, ma prevalga l'amore per essa... La giustizia vi procuri un piacere tale che sorpassi anche le gioie legittime; ma anteponi la giustizia a qualsiasi diletto di cui ti compiacci lecitamente... Dammi la nobile giustizia, dammi la bellezza della fede; si ponga al centro, si riveli agli occhi del cuore, infiammi i suoi amanti. Ora senti dirti: Vuoi godere di me? Disprezza ogni altra cosa che ti piace, disprezzala per me. Ecco che sei giunto al disprezzo, ma è poco per essa. Questo è umano a causa della debolezza della vostra carne. Non basta che tu disprezzi tutto ciò che ti faceva piacere, disprezza tutto ciò che ti incuteva terrore;... disprezza i tormenti, disprezza la morte. Hai superato queste cose, hai trovato me. Nell'uno e nell'altro grado verificate se siete amanti della giustizia (ib. 2, 2. 6, 7).

Si deve quindi amare la giustizia – qui si tratta della giustizia cristiana, giustizia del Vangelo che è sinonimo di perfezione, di santità – ma nell'amore della giustizia ci sono dei gradi che indicano il profitto e il progresso. Prima di tutto bisogna amare la giustizia in modo da non preferire ad essa le cose che piacciono; cioè, fra tutte le cose che

piacciono, deve piacere prima di tutto e più di tutto la giustizia, la santità, la perfezione; questo è il primo grado. Ma ce ne è un secondo: è poca cosa che disprezzi tutto ciò che ti attrae, che ti diletta; disprezza tutto ciò che ti atterrisce: questo è il secondo grado. Avere, cioè, tale costanza, tale fermezza d'animo da non temere nulla di tutto ciò che può accaderti di male e quindi amare l'ideale della giustizia più di qualunque timore.

Il *timore*, da dove nasce? Nasce dall'amore di un bene cui aderiamo e che temiamo di perdere. È dall'amore che nasce il timore. E questo è il *primo principio*. *Secondo principio*: quanto è più grande l'amore verso una cosa, tanto più grande è il timore di perderla. *Terzo principio*: quanto è più grande il timore di perdere determinati beni, tanto più grande è l'amore che supera questo timore e che ci permette di aderire a Dio, nonostante la minaccia di perdere i beni che amiamo. Dunque, se vogliamo capire il grado dell'amore, dobbiamo cercare di misurare i gradi del timore. E per misurare i gradi del timore, dobbiamo misurare i gradi dell'amore, cioè stabilire la gerarchia delle cose che amiamo. Qual è la scala delle cose che naturalmente amiamo? È difficile stabilirla con precisione, ma per sommi capi – in linea ascendente – può essere questa: *le ricchezze*: sotto questo nome comprendiamo tutti i beni di fortuna; *i piaceri*; *gli onori*, a cui naturalmente tende ognuno; *la salute del corpo*; *la libertà*; *l'amicizia*; *la vita*.

Avete una scala con sette gradini, in ognuno dei quali potete mettere tutto il mondo delle cose che ciascuno naturalmente ama: dal bambino che ama i giocattoli all'uomo che ama il portafoglio pieno; dal bambino che ama mangiare una caramella all'uomo malvagio che ama i piaceri più brutali; dall'onore di chi desidera diventare abbadessa di un monastero agli onori di chi vuole diventare presidente di una repubblica oppure vescovo, cardinale o papa; dal timore di perdere la salute con un attacco di febbre a quello di perdere la salute con una malattia che non osiamo neppure nominare; dalla libertà del ragazzo che teme che la mamma gli proibisca di andare a giocare alla libertà del carcerato o dell'ergastolano; dall'amicizia più intima che può essere quella che costituisce la famiglia all'amicizia di due persone che si amano come fratelli. Finalmente la vita: e l'amore alla vita è il più tenace, il più forte, il più profondo. Su questa scala possiamo misurare allora anche il

timore, la forza e la profondità del timore. Altro è il timore di perdere la vita, altro è il timore di perdere il portafoglio. Quando è in gioco la vita, il portafoglio non serve. Nessuno se ne preoccupa. Il mercante che è in mezzo al mare e ha con sé tutte le mercanzie perché sperava di arrivare al porto, di venderle e di diventare ricco, se c'è un grosso naufragio, non ha nessuna difficoltà a buttare tutto in mare pur di salvare la vita. Quindi, su questa scala di timori si misura l'amore.

Ora, l'anima che vive la vita di perfezione deve cominciare a poco a poco ad essere più forte di ogni più forte timore, cioè del timore di perdere anche le cose più preziose. L'esempio più alto dell'amore lo troviamo nel martire, perché egli ha disprezzato per amore di Cristo le sofferenze più atroci e la vita stessa. È proprio a proposito dei martiri che nel discorso già citato, bellissimo, S. Agostino dice:

Forse troviamo facilmente coloro che preferiscono l'amore della giustizia alla voluttà del corpo e a tutte le attrattive dei sensi, ma c'è forse qualcuno che preferisce l'amore della giustizia alle pene, ai dolori, alla morte; c'è forse qualcuno? C'è, e pensiamo ad essi. E chi sono costoro? Voi lo sapete: le migliaia dei martiri che sono sotto i nostri occhi; sono i veri e perfetti amatori della giustizia... Il martire ama, arde, bolle, calpesta tutto ciò che diletta, e passa; arriva alle cose aspre, orrende, truculente, minacciose, le calpesta, le infrange e passa. O amare, o andare, o perire a se stessi per giungere a Dio!

Colui che ama la sua anima la perde e colui che perde la sua anima per amore di me avrà la vita eterna (Mt 10, 34). *Questo è il vero amante della giustizia e così deve amarsi colui che ama la sua bellezza invisibile, Dio (Serm. 159, 7, 8).* In questo secondo grado l'anima, dunque, fortificandosi, resiste al timore, alla minaccia o alla paura della perdita di qualunque bene naturalmente ami, dal più basso fino al più alto, al più prezioso che è quello dell'amore alla vita. Certamente, questo è un processo molto difficile, ma attraverso di esso si giunge a quella serenità dove non c'è il timore, dove l'anima è così presa dall'ideale di santità e della perfezione, dall'ideale del compimento del volere di Dio per cui vuol superare, e confida serenamente di potere superare, con l'aiuto di Dio, tutte le difficoltà e i mali che possono incoglierla e che vorrebbero distrarla da questo amore. Nella *Lettera 10,1.2 S.*

Agostino parla della difficoltà di superare il timore della perdita delle cose che naturalmente amiamo: c'è bisogno – egli dice – di una grande segregazione dal tumulto delle cose di questo mondo. Dice Agostino al suo caro Nebridio che non può andare a trovarlo a Cartagine perché non vuole lasciare coloro che stanno con lui, ai quali insegna la maniera di abitare soavemente presso se stessi, cioè la via del raccoglimento interiore:

Dovrò forse andare e tornare frequentemente e stare ora con te ora con loro?

Ma questo non è né vivere insieme né secondo i nostri progetti. Infatti il viaggio non è breve, ma addirittura tanto lungo che addossarsi spesso la fatica di compierlo non significherebbe aver raggiunto la desiderata tranquillità;... io che, se non raggiungo una tranquillità priva di preoccupazioni, non sono capace di gustare ed amare quel bene genuino. Credimi, occorre un grande isolamento dal tumulto delle cose passeggiere perché si realizzi nell'uomo un'assenza completa di timore non dovuta a insensibilità, audacia, desideri di vanagloria e superstiziosa credulità. Di qui infatti deriva anche quel solido gaudio, da non paragonarsi neppure minimamente con nessun'altra gioia.

Parole preziose, perché indicano la sorgente da cui può venire questo atteggiamento intrepido. Il superamento del timore, quale noi lo intendiamo ora, non nasce da un sentimento naturale o dalla forza particolare di carattere, ma nasce solo dall'amore di Dio che è più forte delle cose naturali e quindi del timore di perderle.

Comprendete, quindi, che, tra le *virtù teologiche* che illuminano questo secondo grado della vita spirituale, il posto eminente o preminente ce l'ha *la virtù della speranza*. Non perché questa virtù non sia presente nel primo grado. Ripeto quello che tante volte ho detto: tutte le virtù sono presenti in ogni grado, ma in questo grado è la virtù della speranza che sostiene e sopporta tutto per il Regno di Dio. Per quale ragione? Perché la speranza ci rende presente il premio che ci attende nell'eternità. Il pensiero del premio che Dio riserva ai suoi fedeli servitori è la forza che sostiene l'anima: *Se vuoi sostenere la fatica, pensa alla mercede* (*Enarr. in ps. 36, d. 2, 16*). Una frase che potrebbe sembrare poco agostiniana perché sembra contenere l'elemento dell'interesse, ma questo dice la

completezza della dottrina agostiniana la quale non esclude affatto che, per sostenere la fatica della vita presente, si possa o si debba pensare alla mercede, purché per mercede non si intenda qualcosa fuori di Dio, ma si intenda Dio stesso. Su quest'ultima osservazione S. Agostino è insistente, chiarissimo e perentorio: la nostra mercede non è qualcosa al di fuori di Dio, è Dio stesso nella sua infinita bontà. Ora, che cosa è la *speranza*? La speranza è la proiezione della nostra vita oltre le frontiere della morte e quindi nell'eternità. Più propriamente direi: la speranza è l'ancoraggio dell'anima nell'eternità. Viviamo nel tempo, fasciati dal tempo, logorati dal tempo e polverizzati dal tempo. La speranza è la forza che permette all'anima di vivere nell'eternità. È un concetto che la Chiesa ci ricorda spesso, come nell'*Orazione* finale della *Liturgia delle Ore* della 21° settimana del Tempo Ordinario, oppure nella preghiera della IV Domenica dopo Pasqua: *O Dio, che unisci in una sola volontà gli animi dei tuoi fedeli, concedi al tuo popolo di amare ciò che comandi, di desiderare ciò che prometti, perché in mezzo alle vicende del mondo siano fissi i nostri cuori dove sono le vere gioie*. La ricchezza del premio sarà misurata dalla forza della nostra speranza, del nostro desiderio. Ed ecco, allora, che alla virtù della speranza si collega la *beatitudine di coloro che hanno fame e sete della giustizia*. Se, infatti, hanno fame e sete saranno saziati. L'ideale della giustizia nasce da un forte, profondo, continuo, irrefrenabile desiderio. Quando il Signore dice *fame e sete di giustizia*, capite che cosa è? È il desiderio della giustizia, descritto con due immagini efficacissime perché nulla è più desiderabile di un tozzo di pane quando si ha fame. Con queste due splendide immagini della fame e della sete, il Signore ha espresso il desiderio vivo, cocente, profondo, irresistibile verso la giustizia. Senza questo desiderio non si può esercitare la forza e non si può far operare in noi la virtù della speranza.

A questa beatitudine risponde la preghiera: *Dacci oggi il nostro pane quotidiano*. In questa seconda fase della vita spirituale, la preghiera di domanda diventa prevalente perché diventa più necessaria la grazia divina per superare le difficoltà che si incontrano nel cammino. Si intendono infatti con questa petizione non soltanto i beni necessari per la vita presente, ma anche i beni necessari per la vita futura. A questo

punto, Agostino riavvicina l'esempio di Nostro Signore Gesù Cristo, il quale ha detto: *Il mio cibo è fare la volontà del Padre* (Gv 4, 34), intendendo dirci che, per il compimento della volontà di Dio Padre, egli era pronto a dimenticare, e di fatto dimenticava, ogni altra cosa perché viveva solo per questo e si cibava solo di questo.

Dunque, in questo secondo grado della vita spirituale, *virtù, doni, beatitudine, petizione del Padre Nostro, esempio di Cristo* corrispondono così mirabilmente da darci un quadro perfetto di ciò che deve essere l'atteggiamento interiore di chi si impegna a superare tutti i timori per raggiungere la tranquillità e un certo grado di santità. In questo grado, l'anima – raggiunta una certa maturità – deve aprirsi al bene degli altri. Si apre, cioè, il discorso intorno al lavoro apostolico, alla necessità di operare per il bene universale della Chiesa. L'anima, quindi, che fortifica se stessa contro il male, contro il timore del male, raggiunge una certa maturità: la *maturità spirituale*. Finché non si riesce a superare il timore del male che può incombere su di noi, e quindi non si è raggiunto un certo grado di forza e di tranquillità interiore, non si può parlare ancora di maturità spirituale.

Che cosa vuol dire *maturità spirituale*? La maturità spirituale non è altro che la connaturalità nell'esercizio della virtù: cioè, l'anima è arrivata a quella situazione nella quale le è connaturale, quindi le riesce spontaneo, l'esercizio della virtù. Come un'abitudine cattiva rende connaturale quasi compiere l'azione cattiva corrispondente (pensate ad un uomo che si è abituato al bere, per cui gli diventa connaturale passare i limiti della sobrietà), così a chi ha esercitato lungamente la virtù diventa connaturale l'esercizio della virtù: questa è la maturità spirituale. S. Agostino, nella *Lettera 60*, dove parla delle relazioni tra i monaci e i chierici, ha un'espressione che mi pare si possa applicare per esprimere meglio il concetto di maturità. Parla di *regularis integritas* che, letteralmente significa *integrità della persona regolare* (p. 1). Queste parole indicano che, nell'osservanza della vita religiosa, la persona ha raggiunto una pienezza tale che le assicura un profondo, sereno, interiore equilibrio. Da questo grado di maturità, che è proprio della virtù della forza, nasce il bisogno di comunicare agli altri il bene che si possiede. Come nasce questo bisogno? Nasce

per una esigenza naturale? Nasce per una legge soprannaturale della provvidenza?

È, prima di tutto, un'esigenza naturale. Un principio fecondissimo di filosofia dice così: *Bonum est diffusivum sui. Il bene è diffusivo per natura sua.* L'albero quando ha raggiunto la sua perfezione mette i fiori e i frutti; la fonte quando è piena si riversa nei ruscelli; l'animale quando ha raggiunto la perfezione, perpetua la sua specie. Dove c'è un bene solido e maturo ivi c'è il bisogno di espansione. C'è un'altra ragione, poi, un principio di S. Agostino, cioè che *l'amore non può essere ozioso* (*Enarr. in ps. 121, 1*), perché è forza, è dinamismo e quindi deve muovere, deve scuotere, deve trascinare. Allora, se l'amore non può essere ozioso, quando l'amore ha raggiunto un certo grado di maturità, deve espandersi e deve trascinare non soltanto l'anima che lo possiede, ma tutte le persone che le sono vicine, e tanto più è grande la sua azione, quanto più sono profonde la sua realtà e la sua forza. Per queste ragioni naturali, l'anima che si è fortificata nell'amore, sente il bisogno di espandere al di fuori di sé le ricchezze dell'amore conquistato. *Estendi la tua carità su tutto il mondo, se vuoi amare Cristo; perché le membra di Cristo si estendono in tutto il mondo* (*In Io. Ep. tr. 10, 8*).

Ma c'è soprattutto una ragione soprannaturale: la legge della divina provvidenza. Agostino la esprime così: *È legge della divina Provvidenza che non sia aiutato a conoscere ed accogliere la grazia di Dio, da chi è superiore, colui che, per lo stesso fine, non abbia aiutato con sentimento puro chi gli è inferiore* (*De vera rel. 28,51*). *Superiore* non ha qui il significato tecnico o giuridico che diamo spesso, ma ha un significato molto ampio. Il superiore qui significa quello che possiede qualcosa che l'altro non possiede ancora, il dono della fede di fronte a chi non ha la fede, la possibilità di soccorrere la miseria di fronte a chi si trova in quella miseria. Questo principio agostiniano ha una portata universale. Applicate questa legge a Dio e alla vita cristiana e vi accorgete della portata di questo principio. Tradotto in altre parole, vorrebbe dire che nessuno sarà aiutato da Dio a percepire, a raggiungere la sua grazia se, a sua volta, non aiuta gli altri, tutti quelli che è possibile, a raggiungere la stessa grazia. Questa è la legge fondamentale dell'apostolato. È in questo grado che l'anima, fortificata nel bene e contro il timore del

male, comprende che l'apostolato è un'esigenza fondamentale della vita cristiana. In fondo, questa legge che ho enunciato con le parole di S. Agostino, la enuncia S. Giovanni nella sua *Prima lettera* (cap. 6, 16), dove ci dice che come Cristo ha amato noi, così noi dobbiamo amare i nostri fratelli. Applicate questo principio e vi accorgete che qui c'è tutta la scienza e la ragione più profonda dell'apostolato. Se volete un commento a queste parole di S. Giovanni, leggete il *Trattato V sulla Lettera di Giovanni*. Qui S. Agostino ripete una dottrina che gli è tanto cara, cioè che il Signore ci ha dato la spiegazione più profonda dell'apostolato con le parole rivolte a S. Pietro: *Simon Pietro, mi ami tu più degli altri?* (Gv 21, 14). E alla risposta affermativa di Pietro, gli dice: *Pasci i miei agnelli, pasci le mie pecore* (Gv 21, 14-15 ss.). *Cerca cioè di fare per i fratelli ciò che io feci per te. Io li ho redenti tutti con il mio sangue; non esitate allora a morire per confessare la verità, e gli altri vi imiteranno* (In Io. Ep. tr. 5, 5). La dimostrazione dell'amore di Cristo è l'accettazione dell'apostolato. Nell'anima si illumina, così, l'idea del dovere dell'apostolato, cioè la necessità di unire insieme l'amore di Dio all'amore del prossimo, la necessità di unire insieme la propria santificazione con la cooperazione nostra alla santificazione altrui.

In questo particolare momento del cammino, l'anima ha bisogno di una virtù e di un dono: la virtù della *prudenza* e il dono del *consiglio*. Non già che questi non siano necessari negli altri momenti della vita spirituale, ma la loro necessità è più evidente, è più viva, più urgente in questo momento, quando l'anima deve aprirsi alle esigenze dell'apostolato. Insieme alla virtù della *fortezza*, perciò, l'anima deve abituarsi a coltivare la virtù della *prudenza*, quella virtù che molti dicono di avere e pochi hanno. La *prudenza* è un po' il senso comune (cioè il buon senso) che è il senso *meno comune* che esiste. La *prudenza* è la regina delle virtù morali perché le modera tutte, ma è molto difficile e perciò molto rara. Che cosa è la *prudenza*? È quella virtù soprannaturale che inclina l'animo a scegliere il mezzo conveniente per raggiungere il fine. La virtù della *prudenza* si esercita circa la scelta dei mezzi per giungere al fine, per raggiungere un fine intermedio, o un fine ultimo. Anche nel raggiungimento di un fine intermedio c'è infatti

la subordinazione al fine ultimo. Della prudenza abbiamo bisogno in ogni momento. Ma evidentemente ne ha bisogno soprattutto chi si apre alle esigenze dell'apostolato, e quindi deve avere il buon senso di saper trovare il momento opportuno per raggiungere il fine che si prefigge. È necessaria per tutti, è necessaria in ogni caso anche per la santificazione puramente individuale, perché la santificazione non è mai esclusivamente individuale, in quanto ognuno che si santifica si apre a tutta la Chiesa. Quali sono gli elementi costitutivi della prudenza? Nell'Arca del S. P. Agostino, nella cattedrale di Pavia, sono raffigurate le statue delle virtù morali e teologali e la virtù della prudenza ha tre teste. Propriamente perché ha tre elementi essenziali: *esaminare*, *giudicare*, *eseguire*. Ha bisogno di tre sguardi: guardare al passato, al presente e al futuro.

– *Esaminare* vuol dire riflettere, scrutare, comparare, vedere, cercare tutti gli elementi che possono dirigere il nostro giudizio.

– *Giudicare*, cioè dare il giudizio su quello che al momento è opportuno fare o è più opportuno non fare. Questo giudizio particolare è estremamente difficile perché è il giudizio nel quale concorrono tanti elementi. Finché restiamo sul piano universale dei principi, cioè che si deve fare il bene e fuggire il male, siamo tutti d'accordo. Anche sull'enunciazione dei comandamenti di Dio è facile trovarsi d'accordo. La difficoltà quando incomincia? Quando il giudizio universale deve essere applicato al caso particolare. Ricordate nei *Promessi Sposi* la figura di Donna Prassede? Diceva sempre di voler fare la volontà di Dio, ma commetteva un errore grave: quello di prendere per volontà del cielo il proprio cervello (cap. XXV), come facilmente capita a noi: prendere, cioè, per volontà di Dio il nostro cervello, vale a dire il nostro egoismo, il nostro interesse, la nostra soddisfazione, il nostro puntiglio, ecc. È qui che la virtù della prudenza deve esercitare la sua influenza. Questa virtù soprannaturale ci porta a dare un giudizio giusto dell'azione che dobbiamo compiere, cioè a giudicare alla luce dei grandi principi che illuminano anche i casi particolari senza lasciarci influenzare dagli elementi estranei che entrano o vorrebbero entrare a dirigere il nostro giudizio.

– *Eseguire*, infine, con decisione quello che è stato scelto con oculatezza. Quello che abbiamo scelto come la cosa migliore da fare, la

prudenza ci aiuta a metterlo tranquillamente e serenamente in pratica. È cosa difficile e per questo la virtù della prudenza ha estremo bisogno del consiglio.

Il *dono del consiglio* è il dono dello Spirito Santo che rende docile l'anima all'azione dello Spirito, che ci guida alla scelta giusta, al fine giusto. Il dono del consiglio è estremamente necessario per chi deve fare la scelta giusta. In qualunque circostanza ci troviamo, ad incominciare dalla scelta della vocazione, da tutte le decisioni che ci impegnano nella vita, è il dono del consiglio che ci è necessario. Ora capite qual è il posto che occupa il titolo *Mater Boni Consilii* nella nostra vita spirituale e quindi nella nostra devozione mariana. Insisto, è estremamente necessario il dono del consiglio perché la scelta non venga malamente influenzata e il nostro giudizio non venga deviato.

È tanto facile sbagliare. La prudenza ci consiglia sempre la via di mezzo. La virtù sta nel mezzo, ma il mezzo della virtù non è che sia il giusto mezzo della ragione. Spesso questo può confondersi con un sottile egoismo. Il Manzoni parla di quegli eroi che rifuggono tanto dai vizi come dalle grandi virtù e ripetono sempre che la virtù sta nel mezzo, ma il mezzo – egli scrive – lo mettono nel punto dove sono arrivati loro e ci stanno comodi. La prudenza in questo caso è sinonimo di mediocrità. Anche la mediocrità significa stare nel mezzo, ma altro è stare nel mezzo per mediocrità, altro è stare nel mezzo per virtù della prudenza: chi sta nel mezzo per la virtù della prudenza va sulla via giusta, quella indicata dalla legge di Dio che è spesso la legge dell'eroismo; chi sta nel mezzo per timore, per codardia, sta nel mezzo indicato dall'egoismo, segno della nostra più grande miseria. Il dono del consiglio, poi, apre l'animo alla beatitudine dei misericordiosi: *beati i misericordiosi perché troveranno misericordia*. Qual è la ragione che ha indotto il S. Padre Agostino a mettere insieme il dono del consiglio con la beatitudine dei misericordiosi? È semplice.

Che cosa è la misericordia? La misericordia implica un duplice atteggiamento: perdonare e aiutare.

Il consiglio – dice S. Agostino – *conviene a coloro che hanno misericordia. È l'unico rimedio per sfuggire a tanti mali: perdonare come vogliamo essere perdonati e aiutare gli altri, fin dove è possibile,*

come noi vogliamo essere aiutati dove non possiamo da soli (De serm Dom. in m. 1, 4, 11). Perdonare a chi ci ha fatto del male e aiutare tutti quelli a cui possiamo fare del bene. La beatitudine della misericordia è la beatitudine dell'apostolo. Ogni opera di apostolato interiore o esteriore è un'opera di misericordia corporale o spirituale, o l'una e l'altra insieme. Ma nell'esercizio della misericordia troviamo la sorgente per cui Dio ci perdona la colpa e ci aiuta. La misura, quindi, del perdono di Dio la diamo noi stessi nel perdono degli altri e la misura dell'aiuto di Dio la diamo noi stessi nella volontà di voler aiutare i nostri fratelli.

Perciò la preghiera che fiorisce sulle labbra di chi medita queste cose è quella del *Padre nostro: rimetti a noi i nostri debiti come noi li rimettiamo ai nostri debitori.* L'esempio più fulgido ce lo dà nostro Signore con il buon samaritano, cioè colui che ha dimostrato di amare non soltanto i suoi amici, ma i suoi nemici e quindi ha superato – dice bonariamente S. Agostino – la sua stessa legge. *Nessuno ha un amore più grande di chi dà la sua anima per i propri amici ma lui* – dice S. Agostino – *Lui, il divino Maestro, ha avuto un amore più grande, perché ha amato i suoi nemici* (cfr. *In Io. Ep. tr. 1, 9-8, 10*). Il più grande segno di amore, quindi, è dare la propria vita per amore dei nemici, più che darla per amore degli amici. Nostro Signore ci ha dato l'esempio più alto, ha superato il principio enunciato da lui stesso.

È un argomento molto vasto e l'ho appena delineato, ma mi pare che da questa rapida pittura vi siate accorte qual è il posto che il secondo grado occupa sulla via dell'ascensione verso Dio e quali sono i punti essenziali a cui dobbiamo attendere, su cui dobbiamo riflettere per capirne il valore e l'importanza.

3° GRADO: LA CARITÀ INTENSA O «INGRESSIO»: LA SANTITÀ DI CRISTO

Il terzo grado della vita spirituale è quello che abbiamo chiamato *dell'amore che si eleva verso la contemplazione* e che S. Agostino chiama *ingressio ad lucem*, ingresso nel regno della luce. Questo grado è il più importante e impegnativo della vita spirituale. S. Agostino lo descrive così nel testo *La grandezza dell'anima*:

Volgere lo sguardo limpido e diritto sull'oggetto da vedere che è Iddio eterna verità; ma coloro che pretendono farlo prima di essere mondi e sani saranno abbacinati, cioè respinti dalla luce della verità al punto di essere indotti a pensare che non solo in essa non c'è alcun bene, ma vi è un grande male, sicché negheranno perfino il nome di verità e si rifuggiranno con miserabile gusto e voluttà nelle proprie tenebre che la loro debolezza può sopportare, rinnegandone la cura. Quindi per divina disposizione e proprio a proposito dice il Profeta: O Dio crea in me un cuore mondo e rinnova in me uno spirito retto (Ps 50, 12). Lo spirito retto è quello per cui l'anima non può smarrirsi per errore nella ricerca della verità, ma esso, questo spirito, non può essere rinnovato in noi senza la purificazione del cuore, cioè se prima il pensiero stesso non si è contenuto e disciolto da ogni insozzante brama di cose mortali (33, 75).

Un testo molto significativo. In esso abbiamo quattro cose: una definizione; una condizione; una spiegazione; un ammonimento.

a) *La definizione.* Le prime parole costituiscono la definizione della contemplazione: *volgere lo sguardo limpido e diritto sull'oggetto da contemplare, vedere che è Dio verità eterna ed immutabile.* In questa definizione noterete le parole: *sguardo limpido e diritto.* Due requisiti essenziali dello sguardo perché possa fissarsi sulla verità che è Dio.

b) *La condizione:* solo i puri di cuore possono fissare il loro sguardo in Dio, cioè presumere di innalzarsi verso la contemplazione. Quindi, come condizione essenziale alla contemplazione, è posto il principio della purezza del cuore.

c) *Una spiegazione:* che cosa è lo spirito retto? Quello che costituisce lo sguardo retto. Spirito retto, dice S. Agostino, è quello per

cui l'anima è posta nella impossibilità di errare, di deviare per errore nella ricerca della verità, cioè è quella prerogativa dell'anima che la guida dritta dritta sulla verità, senza deviare per errore in questa non facile ricerca.

d) *Un ammonimento* per quelli che presumessero di elevarsi fino ai gradi della contemplazione senza aver compiuto l'opera della purificazione. In questo caso, dice S. Agostino, avverrebbe un fenomeno strano: la luce della verità rigetterebbe indietro l'occhio che presume contemplarla, al punto che chi ha avuto questa pretesa concluderà che non c'è nulla di bene nella contemplazione della verità, ma c'è invece molto di male e tornerà tranquillamente nelle tenebre che può sopportare meglio e negherà di accettare la medicina della purificazione per giungere fino a Dio.

Questo testo – scritto da Agostino a Roma quando era ancora giovane laico e non aveva studiato molto le Sacre Scritture – può essere considerato come sintesi di tutto quello che dirà durante gli anni del ministero sacerdotale e, prima ancora, durante i suoi anni di meditazione a Tagaste. In questo testo si sentono risuonare tutti i temi fondamentali che sono propri di questo grado della vita spirituale. Vediamo di dirne qualcosa con maggiore chiarezza.

Questo momento della vita spirituale è il più importante e impegnativo, perché ora devono crearsi nell'anima profondi convincimenti e decisivi orientamenti verso la contemplazione. Perciò mi pare essenzialmente necessario in questo momento: avere l'idea chiara della contemplazione o, per meglio dire, della preghiera contemplativa: conoscere, innanzi tutto, la natura della preghiera contemplativa e l'importanza che questa preghiera ha nella vita di perfezione; conoscere chiaramente le relazioni mutue tra preghiera contemplativa ed azione e persuadersi del primato della contemplazione sull'azione; conquistare un senso profondo del peccato non solo mortale, ma veniale e il bisogno urgente della grazia preveniente, la grazia – cioè – che non solo ci toglie il peccato ma che ci impedisce di peccare. L'ultima cosa, che mi pare estremamente necessaria in questa fase, è la lenta, ma decisiva trasformazione del dovere in bisogno. Analizziamo ora i singoli punti.

1. Natura e importanza della contemplazione. Potrei essere breve, perché qualcosa ho già detto, laddove ci siamo chiesti se la contemplazione sia il termine normale della via di perfezione ed abbiamo concluso affermando che è *termine normale*. Ovvio, allora che, se è il termine normale del cammino normale della perfezione, occupa un posto centrale, come è centrale il fine per ogni cosa che si intraprende o che si pensi. Evidentemente, l'anima deve convincersi che la vita cristiana è orientata essenzialmente alla contemplazione. Mi pare di aver stabilito un paragone tra la contemplazione e la visione beatifica, cioè alla fine; per capire l'importanza della contemplazione, basta pensare al termine – oltre la frontiera della morte – della nostra vita cristiana, della nostra vocazione cristiana. Se la nostra vocazione cristiana è quella di partecipare nella visione beatifica di Dio alla vita stessa di Dio, e la contemplazione è un anticipo in enigma – tra le nuvole, tra le tenebre, per mezzo della fede, ma è un inizio, un preannuncio, una goccia della beatitudine dei Santi in cielo –, vuol dire che la contemplazione è la preghiera essenziale della vita cristiana a cui tutta la fatica, tutto lo sforzo devono tendere.

2. Idee chiare intorno alle relazioni mutue tra contemplazione e azione. È facile commettere degli errori, oggettivi soprattutto. Occorre, quindi, avere le idee chiare su questo punto. Non può esserci una vita di azione senza una vita di contemplazione, né una vita di contemplazione senza una vita di azione. I due atteggiamenti dell'anima hanno tutti e due, dice S. Agostino nel celebre testo della *Città di Dio* (19, 19), un pericolo: da una parte, la vita contemplativa deve guardarsi dal pericolo della pigrizia, cioè di accomodarsi in uno stato tranquillo e mediocre; dall'altra, la vita attiva deve guardarsi dalla superbia. S. Agostino ha parlato molto a lungo di questo argomento, ad esempio nei *Discorsi 103* e *104*, ove fa il paragone tra Marta e Maria. Una sintesi di tutto questo si può trovare anche nella mia pubblicazione *Sant'Agostino* di cui vi leggo un brano:

Agostino, che ha parlato tanto spesso e con tanta profondità della contemplazione, ci ha dato anche una trattazione precisa ed ampia delle relazioni tra la contemplazione e l'azione. Parla di queste relazioni a

proposito di Marta e di Maria, delle quali una simboleggia la vita attiva, l'altra la vita contemplativa, che perciò non le sarà giammai tolta: essa sarà aumentata qui in terra, perfezionata nei cieli, ma non tolta, mentre la vita attiva sarà tolta, perché cesserà per essere sostituita con altra migliore (Serm. 103, 104, 179, 4-5).

Agostino tratta ancora di queste relazioni a proposito di Lia e Rachele, di cui la prima è amata da Giacobbe in vista della seconda, così come l'azione è sopportata in vista della contemplazione. Ma il passo più completo e più sintetico intorno a questo argomento si trova nella *Città di Dio: Nessuno deve essere così contemplativo da non pensare nella contemplazione all'utilità del prossimo; né così attivo da non ricercare la contemplazione di Dio* (19, 19). È ovvio: la contemplazione è protesa verso il bene del prossimo, perché incontrando Dio non si può non pensare a quelli che Dio ama e vuole siano suoi figli; mentre chi è attivo non può non ricercare la contemplazione. *Nella vita contemplativa non deve attrarci la quiete inerte, ma la ricerca o la scoperta della verità – che è dura, logorante, purificante fatica – come nella vita attiva non dobbiamo amare l'onore in questa terra o la potenza... ma la fatica (ib.).* Per capire queste parole bisogna pensare che Agostino per vita attiva intende la vita del sacerdote, del Vescovo, la vita di chi è impegnato a pensare alle cose degli altri e conseguentemente è condizionato dagli altri. Idea che dal sacerdote e dal Vescovo si può estendere a qualunque religioso o religiosa occupato nella vita attiva: la suora dell'ospedale, ad esempio, è condizionata dagli ammalati della sua corsia a cui deve pensare, a cui deve rispondere.

Perciò l'amore della verità cerca la contemplazione (otium sanctum), la necessità della carità accetta l'azione (negotium iustum) – famoso principio agostiniano –. Se nessuno ci impone il peso dell'azione – si tratta sempre dell'azione sacerdotale e episcopale –, dobbiamo attendere alla ricerca e all'acquisto della verità; ma 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 (ib.).

Qui c'è tutto un gioco non di parole, ma di concetti: la dolcezza della verità e la necessità della carità; o, come dice S. Agostino

esplicitamente, la carità della verità e la necessità della carità. Sono i due concetti su cui gioca S. Agostino. In questo passo denso di contenuto, oltre all'ammonimento sul pericolo della contemplazione e dell'azione, sono espressi tre principi che regolano le mutue relazioni:

- il primato della contemplazione sull'azione;
- il dovere di accettare l'azione quando ci venga richiesta per amore della carità;
- la necessità di conservare anche nell'azione il gusto della contemplazione.

Vorrei sottolineare specialmente il primo, cioè il *primato della contemplazione*, primato che devono tener presente non solo le anime consacrate alla contemplazione, ma tutte le anime cristiane.

3. Il terzo principio che deve assolutamente entrare nell'anima in questo momento della vita spirituale è il senso profondo del peccato. Il senso del peccato significa il senso vivo della maestà infinita di Dio e della nostra creaturelità, del fatto cioè che noi siamo creature di fronte al Creatore e, quindi, servi di fronte al Signore. Tutto l'amore che dobbiamo a Dio non può farci dimenticare questa base delle nostre relazioni. Se il Signore ci chiama e ci vuole portare più su, come di fatto ci porta e ci vuole figli e amici, non possiamo dimenticare che Lui è il Creatore, noi le creature, Lui il Signore, noi i servi. Lui deve comandare, noi obbedire. Queste sono verità fondamentali che purtroppo vengono dimenticate. Il timore filiale è sì filiale, ma è timore, timore – cioè – di offendere il Padre. Questo concetto nuovo della paternità di Dio nella nostra filiazione divina non può farci dimenticare la base naturale delle nostre relazioni con Dio e conseguentemente il senso della legge, del rispetto che si deve alla legge e il senso che si deve al peccato che è offesa a Dio, in quanto violazione alla legge che Lui ha dato a noi e che vuole sia osservata.

Insieme al senso profondo del peccato è necessario che si radichi nell'anima l'idea della *necessità della grazia*, dell'aiuto della grazia interiore. Non parlo tanto della grazia del Vangelo, della fede, ma della grazia che illumina la nostra intelligenza e muove la nostra volontà per osservare la legge divina. Dobbiamo sentire il bisogno della grazia che

ci previene, che ci sostiene, che ci libera dal peccato, che ci impedisce di commettere il peccato; è proprio la grazia che i pelagiani non volevano riconoscere e per la quale S. Agostino ha spezzato tutte le lance che aveva a sua disposizione: quelle della Scrittura, della Rivelazione, dell'autorità. Queste verità profonde – come il senso del peccato e il bisogno della grazia che ci previene – è ciò che chiediamo a Dio con la domanda: *non ci indurre in tentazione nel Padre Nostro*, che ha una profondità abissale e vuol dire: «Signore, sorreggici con la tua grazia, liberaci dalla tentazione perché non ci vinca»: chiediamo cioè a Dio che arrivi con la sua misericordia e regoli la nostra volontà perché il nostro passo sia sicuro verso la meta della perfezione.

4. L'ultimo punto è la trasformazione del dovere in bisogno. Dobbiamo avere un profondo senso del peccato, cioè il rispetto della legge di Dio. Cristo è sì il nostro Redentore, ma anche il legislatore. Al legislatore si ubbidisce, al Redentore ci si affida. Nostro Signore ci ha parlato da amici, cioè: *sarete miei amici se farete quello che vi ho detto (Gv 15, 14)*. La condizione dell'amicizia che ci offre, e che vuole da noi, è che osserviamo i suoi comandamenti. Nostro Signore non è un legislatore dolciastro, ha detto le cose chiare ed evidenti. Però, in questo momento, dobbiamo approfondire la legge di Dio fino a comprendere che la legge è solo l'espressione di un profondo bisogno del nostro animo. Dio non ci dà la legge per se stesso, non ha bisogno di noi, e non ce la dà per capriccio: la legge la dà solo per indicarci la strada per giungere alla salvezza e per esprimere qualcosa che viene dalla nostra interiorità. Noi non avremmo conosciuto noi stessi se non avessimo avuto la legge divina. Così, comprendiamo che la legge è l'espressione di un bisogno e riusciamo a trasformare quello che è dovere in un bisogno. Ed è la pienezza della *libertà* cristiana. La libertà è al termine dell'ascesa ed è una conquista. E questo adeguarsi alla legge è diventare legge a noi stessi. S. Paolo ha detto: *Non c'è legge per il giusto (1 Tm 1, 9)*. Perché non c'è legge per il giusto? Perché essendo diventato giusto si è talmente conformato alla legge che egli stesso è la legge. Per lui è un bisogno quello che la legge impone. La legge ci impone di amare Dio: *Amerai il Signore Dio tuo con tutto il cuore...* (Dt 6, 5): questo

anelito non è che l'espressione del più profondo bisogno dell'anima. Quindi il precetto dell'amore di Dio è l'espressione del nostro bisogno. S. Agostino nelle *Confessioni* (1, 5, 5) domanda: *Signore, che cosa sono io per te che mi comandi di amarti?* Se c'è uno stupendo spettacolo da vedere, se c'è un bene infinito da possedere, il favore più grande che ci possono fare è quello di permetterci di andarlo a vedere, di gustare di quel bene. Ma il Signore non ce lo permette, *ce lo comanda*. E Agostino vede in questo comando un segno della misericordia e della sapienza di Dio che ci comanda di fare ciò che è il nostro supremo interesse e il nostro incoercibile bisogno.

Tu mi comandi di amarti e ti adiri verso di me e minacci, se non ubbidisco, gravi sventure, quasi fosse una sventura lieve l'assenza stessa di amore per te? Oh, dimmi, per la tua misericordia, Signore Dio mio, cosa sei per me? Di' all'anima mia: la salvezza tua io sono (*Confess.* 1, 5, 5).

Prendiamo un altro esempio: *la preghiera*. La preghiera ci viene comandata: cercate, bussate, pregate senza interruzione; la Chiesa aggiunge le sue leggi, le nostre costituzioni aggiungono le loro leggi... è legge su legge. Che cosa è questo? Espressione del bisogno dell'anima. La legge che dispone che tu preghi in determinati tempi vuol essere una medicina per te, vuol essere l'espressione di quello che tu porti nell'animo e non ti accorgi di avere. Allora capiterà quello che capita ai santi. Così si dice di S. Nicola che andava in coro di notte con i suoi religiosi e mentre, finito l'Ufficio, i suoi religiosi se ne tornavano in cella, il Santo se ne stava a pregare in coro finché i religiosi scendevano di nuovo per celebrare la Messa. Egli aveva talmente trasformato la legge in bisogno che quello che gli prescriveva la legge non bastava più e andava oltre. Non gli pesava la legge della preghiera perché ne faceva il doppio, il triplo. La legge indica il minimo, il più lo fa la generosità di ciascuno. Ma quando si fa qualcosa di più, che cosa si fa? Si sente il bisogno di trascendere la lettera del comando perché si avverte che in quel comando c'è un nostro bisogno.

Con questa profonda trasformazione di tutti i nostri doveri in un bisogno diventa tutto spontaneo. Se sentiamo il bisogno di fare una cosa che ci viene dalla legge, la facciamo con spontaneità in quanto

non la facciamo più perché ci viene comandata, anche se – in realtà – facciamo ciò che ci viene comandato. Questo principio che sto esponendo si applica alla sostanza della legge, fondamentalmente del *Vangelo*, della Chiesa, delle *Costituzioni* e non a quegli altri aspetti che possono essere cambiati, ma che noi saremo tanto sapienti da osservare finché non saranno cambiati. L'anima in cui è avvenuta questa profonda rivoluzione ha fatto un passo decisivo verso le vie della contemplazione. Ora, l'anima che deve fare questi passi, che deve avere questi profondi convincimenti e questi decisivi orientamenti, quale virtù dovrà prevalentemente coltivare? Le virtù teologali sono tre e noi abbiamo stabilito quattro gradi: non abbiamo una quarta virtù teologale da mettere in questo punto. In questa fase del cammino, perciò, io metto la virtù della *fedeltà*.

Che cos'è la virtù della *fedeltà*? Chiamerei questa virtù la virtù della *coerenza*, cioè una fede viva ed operosa che fa, che compie coerentemente quello in cui crede, cioè una fede profonda, seria, da cui nasce la coerenza delle proprie idee e delle proprie azioni. S. Agostino, parlando della fede dice: *La parola fede nella lingua latina* (e nella lingua italiana) *è stata chiamata fides perché fit quod dicitur, si fa ciò che si dice* (Ep. 82, 22). Quindi, per il fatto che si mantiene ciò che si dice, cioè si mette in pratica ciò che si crede, si chiama fede. La stessa idea si trova espressa più diffusamente nel *Discorso 49,2*: *È difficile che viva male chi crede bene. Credete con tutto il cuore, credete senza zoppicare, senza esitare e senza argomentare con umani sospetti contro la fede. La fede è stata chiamata così perché si compie ciò che si dice*. Intendiamoci: questa non è la definizione teologica della fede, ma è un aspetto della fede che spiega come dalla fede viva e operosa nasce il concetto della fedeltà. È la virtù sulla quale bisogna maggiormente insistere in questo momento della vita spirituale.

Fedeltà quindi agli insegnamenti del Vangelo, fedeltà all'azione della grazia e ai doni dello Spirito Santo. In questo momento del cammino deve essere coltivata maggiormente la docilità all'azione dello Spirito Santo, azione prevalente nella fase mistica della vita spirituale, perché quanto più si avanza sulla via della perfezione tanto più noi diventiamo *passivi*, cioè diventiamo attivi perché si richiede da noi un'attività molto

più alta per salire – come capita sul piano fisico per chi sale su un’alta montagna e deve fare uno sforzo tanto maggiore quanto più si avvicina alla cima –, ma diventiamo anche passivi in quanto il nostro sforzo e il nostro avanzare, più che un’opera nostra, è l’azione della grazia. Altro è all’inizio della vita spirituale, altro è l’azione della grazia verso il termine della vita spirituale.

Fedeltà alla nostra vocazione, vocazione cristiana, vocazione religiosa, vocazione claustrale.

Fedeltà in tutte le cose, alle piccole cose, senza rovesciare le posizioni. *Ciò che è piccolo è piccolo* – dice S. Agostino – *ma essere fedeli nelle piccole cose è una grande cosa* (*De doct. chr.* 4, 18, 35). Fedeltà, quindi, *nelle piccole cose con quella libertà che è propria dei figli di Dio*. Evidentemente la fedeltà comprende la cognizione che le piccole cose sono piccole e devono stare al loro posto e la convinzione che la fedeltà alle piccole cose è segno di un grande amore delicato che merita d’altra parte la stessa delicatezza, che stabilisce il contatto, che è il segreto della contemplazione.

A questa virtù della fedeltà, che è la virtù più conforme a questo stadio della vita spirituale, risponde il *dono dell’intelletto*. Non si pensi che questo dono sia prerogativa solo dei teologi: evidentemente chi è destinato ad insegnare teologia deve chiedere ogni giorno tutti i doni dello Spirito Santo, ma in particolare il dono dell’intelletto. Dio però dà a tutti il dono dell’intelletto.

Che cos’è il *dono dell’intelletto*? È quel dono dello Spirito Santo che ci fa intuire in qualche modo limpidamente e chiaramente le cose della fede. È quella prerogativa che lo Spirito Santo infonde nell’anima, per cui si acquista un’intuizione particolare, limpida, chiara – per quanto può esserlo in questo mondo – relativamente alle verità della fede, e quindi si consegue una più approfondita conoscenza dei misteri. Il Concilio Vaticano I parlando della teologia – ma ciò vale anche per il dono dell’intelletto che è alla base della teologia – dice così:

Quando la ragione, illuminata dalla fede, cerca con zelo, pietà e moderazione, per il dono di Dio arriva a una certa conoscenza molto feconda dei misteri, sia grazie all’analogia con ciò che conosce naturalmente, sia per il nesso degli stessi misteri tra loro

e con il fine ultimo dell'uomo (Sessione III, cap. IV *La fede e la ragione*).

Quindi la ragione, illuminata dalla fede per il dono dell'intelletto, raggiunge una conoscenza fruttuosissima dei misteri, cioè una conoscenza che fa vedere la ragione di tutte le cose che ci capitano nella vita, anche del dolore. Pensate ai Santi, a S. Chiara da Montefalco che ha avuto un'intelligenza dei misteri che stupisce, tanto più se era analfabeta. Ma se lo era veramente, come qualcuno pensa, le risposte che ha dato ai teologi, soprattutto quelle spirituali, sono talmente mirabili e talmente agostiniane da destare meraviglia. E così S. Teresa d'Avila, S. Teresa di Lisieux, Elisabetta della Trinità e la nostra Caterina Emmerick che hanno avuto intuizioni delle verità soprannaturali che sono lezioni per i più grandi teologi. Quindi è l'intelletto che porta alla conoscenza dei misteri, alla ragione sapientissima della legge. Il trasformare il dovere in bisogno suppone di capire che la legge è data come espressione del nostro bisogno interiore, significa capire la ragione più intima della legge. Infine, il dono dell'intelletto si esercita circa il dono della conoscenza, conoscenza della gravità della cecità spirituale e della fuga dalla stessa cecità spirituale.

La *cecità spirituale* che cos'è? È quella di cui S. Agostino parla nel testo già citato (*De quant. an.* 33, 75). Presumere, cioè, di arrivare alla contemplazione senza preparazione, abbattersi, tornare nelle tenebre e pensare che non ci sia niente di buono, anzi, tutto di male nella vita spirituale e nella contemplazione delle cose di Dio. La cecità spirituale può esserci anche in mezzo a noi. Sono il dono dell'intelletto e la docilità al dono dello Spirito Santo che danno forza alla nostra intelligenza per penetrare, vedere chiaramente la ragionevolezza di certe posizioni, ad esempio, dell'utilità, della fecondità, della bellezza della nostra vita di consacrati/e, della vostra vita contemplativa.

Al dono dell'intelletto corrisponde la *beatitudine della purezza*, tanto intimamente che Agostino, parlando dei doni dello Spirito Santo, arrivato a questo punto, parla più della purificazione del cuore che del dono dell'intelletto. Tanto è vero che la definizione del dono dell'intelletto l'ho desunta da S. Tommaso perché in S. Agostino non l'ho trovata. S. Agostino, quando parla del dono dell'intelletto, parla

della *purezza del cuore* e tutto il suo discorso è centrato appunto sulla purezza del cuore, perché le due cose sono intimamente connesse tra loro, ossia con l'intelletto vediamo la verità, con l'occhio vediamo la luce. E come bisogna purificare l'occhio per vedere la luce, così bisogna purificare la mente, l'intelligenza per vedere la verità. Questa beatitudine ci apre mirabilmente al dono dell'intelletto e a quel grado della vita spirituale nel quale l'amore si eleva verso la contemplazione. *L'intelletto si addice ai puri di cuore, inteso come occhio purificato, affinché con esso si possa scorgere quel che l'occhio fisico non ha visto né l'orecchio ha udito né è penetrato nel cuore dell'uomo (1Cor 2, 9) (Il discorso della montagna 1, 4. 11). Dio si vede col cuore,... infatti un cuore puro è lo stesso che un cuore semplice. E come la luce del giorno si può vedere soltanto con gli occhi puri, così neanche Dio si vede se non è pura la facoltà con cui si vede (Ibidem 1, 2. 8).* Come per vedere la luce corporale è necessario che l'occhio sia forte e sano, cioè limpido e puro, così si richiede – per vedere la verità che è Dio – che l'occhio della mente sia forte, sano, dritto. *Beati i puri di cuore perché vedranno Dio.* La purezza qui non si riferisce soltanto al sesto comandamento, cioè alla virtù della castità, ma ha un significato molto più ampio: significa rettitudine, semplicità, sincerità, coerenza. La *rettitudine* è contro ogni stortura, la *semplicità* è contro ogni doppiezza, la *sincerità* è contro ogni menzogna, la *coerenza* è contro ogni contrasto. Parole che dicono la stessa cosa ma con sfumature diverse.

Rettitudine: che cosa vuol dire? Retto si dice di una cosa che è completamente conforme a una regola. Se volete sapere se una linea è retta, mettetela vicino a un regolo: se combacia pienamente, dite che è retta; se non combacia, dite che è storta. Quindi *tutto ciò che è conforme a una regola si chiama retto.* L'uomo, la nostra mente, la nostra vita quando sono retti? Quando sono pienamente conformi alla regole della verità, della giustizia, della legge di Dio che esprime la verità e la giustizia *Semplicità* contro ogni doppiezza: quindi che cosa include? Armonia piena tra azione e parola, tra parola e pensiero, tra pensiero e verità: torniamo alla rettitudine. L'anima semplice è realmente l'anima retta. perché in essa vi è piena armonia tra quel che dice e quel che fa. Coerenza e armonia tra pensiero e regola della verità, cioè la legge divina.

Sincerità: che cosa è la sincerità? La negazione della menzogna; quindi la persona sincera è la persona in piena armonia e in assoluta coerenza con se stessa, con la sua fede, con i suoi pensieri. Dalla rettitudine, dalla semplicità, dalla sincerità nasce quello sguardo limpido e diritto che ci permette di fissarci in Dio e di salire alla contemplazione delle cose di Dio. Allora si comprende come S. Agostino abbia insistito come nessun altro sulla beatitudine della purezza. La ricorda ogni momento, perché avendo parlato moltissimo della contemplazione ha parlato moltissimo della necessità di purificare l'occhio interiore, di purificare il cuore per prepararsi alla contemplazione.

L'uomo... pieno ormai di speranza e integro nelle forze, arrivato all'amore del nemico, ascende al sesto gradino, dove purifica lo stesso occhio con il quale può vedere Dio, quanto è possibile a coloro che muoiono a questo secolo, quanto è loro possibile. In realtà in tanto lo possono vedere in quanto muoiono a questo secolo, mentre in quanto vivono in esso, non lo vedono. È vero che in tal grado lo splendore di quella luce comincia già a farsi vedere più marcato: non solo quindi lo si tollera meglio ma reca anche più godimento; tuttavia è detto che lo si vede ancora in forma enigmatica e come in uno specchio. Questo perché finché siamo pellegrini in questa vita, camminiamo nella fede e non nella visione, avendo in cielo la nostra dimora. In questo gradino poi l'uomo purifica talmente l'occhio del cuore che alla verità non preferisce e nemmeno paragona il proprio prossimo e quindi neanche se stesso, perché non le paragona nemmeno colui che ama come se stesso. Un santo come questo avrà dunque un cuore così semplice e puro che non si lascerà distrarre dalla contemplazione della verità né dal desiderio di piacere agli uomini né dalla preoccupazione di evitare gli ostacoli che si frappongono al conseguimento di una tale vita (De doctr. chr. 2, 7, 11).

Tra le opere di S. Agostino, due libri – il primo libro dei *Soliloqui* e il decimo libro delle *Confessioni* – sono due esami di coscienza su questo punto. Infatti, nelle *Confessioni*, dopo l'esame spietato sulle passioni, sulla sensibilità, sulla curiosità, sull'amore delle lodi, finisce con un passo che ci rivela la contemplazione e il dono frequente della contemplazione infusa: *Qualche volta Tu, Signore, mi introduci in un*

sentimento interiore del tutto sconosciuto e infinitamente dolce, che, qualora raggiunga dentro di me la sua pienezza, sarà non so cosa, che non sarà questa vita (Confess. 10, 40, 65). Modo elegantissimo di dire qualcosa di profondo e di sublime.

La preghiera, in questo terzo grado della vita spirituale, è: *non ci indurre in tentazione*. È proprio la preghiera con cui chiediamo a Dio la grazia di non cadere in peccato, la grazia che ci previene, ci sostiene, ci fortifica e ci difende e impedisce di cadere in peccato e quindi conserva l'anima pura, semplice, sincera, coerente con se stessa, pronta per l'incontro con Dio: *la preghiera contemplativa*. L'ultimo passo, sul piano orizzontale dello schema, è Cristo. L'anima in questo grado deve considerare soprattutto *l'esempio di Cristo nella sua santità*.

La santità di Cristo

Che cosa vogliamo indicare dicendo *santità di Cristo*? Che Cristo non ha commesso nessun peccato né grave né lieve, che Cristo non ha avuto nessuna inclinazione al peccato, che Cristo è pieno di grazia, che Cristo è fonte della grazia e quindi è sostanzialmente santo come uomo. Cioè, come conseguenza dell'unione tra la natura umana e la natura divina nella persona divina – *unione ipostatica* –, come conseguenza dell'incarnazione, l'umanità di Cristo non solo è senza alcuna inclinazione al peccato, ma è piena di grazia, è fonte di grazia, è santità sostanziale. Se santità è unione con Dio, l'unione sostanziale dell'umanità di Cristo con la persona divina porta per conseguenza la santità sostanziale dell'umanità di Cristo. La santità di Cristo costituisce l'oggetto di meditazione per ogni anima cristiana che lavora per purificare il suo sguardo e avviarsi verso le vie della preghiera più alta, la preghiera più cara a Dio e più utile per l'anima e per la Chiesa. Non si comprende il significato del cristianesimo senza questa comprensione riflessiva della santità di Cristo, perché la fonte della perfezione cristiana è Cristo.

Cristo è *la causa efficiente, la causa esemplare, la causa finale* di tutta la nostra vita. Da lui ci viene la grazia, lui è l'esemplare che dobbiamo imitare per vivere da buoni cristiani, a lui e alla sua gloria tende lo sforzo della nostra vita spirituale. Considerata questa centralità

della santità di Cristo, l'anima impegnata deve approfondire questo argomento; in modo speciale devono affrontarlo coloro che vorrebbero salire su su, verso i gradi della perfezione. La meditazione della santità di Cristo deve diventare un atteggiamento abituale della nostra anima.

Che cos'è *la santità*? La santità è una nozione semplicissima, ma appunto per questo è una nozione profondissima e difficile. Qualcuno potrebbe dire: essere santi vuol dire essere buoni. Ma non farebbe altro che dire con una parola diversa quello che già esprime la parola santità. Essere buoni significa essere puri, ma non è tutto. È fare la volontà di Dio: anche questo è verissimo; si avvicina sempre di più verso l'autentica nozione della santità, ma neppure questo è tutto. È facile dare della santità una nozione approssimativa, cioè descrivere gli effetti o le cause, parlare di ciò che produce la santità e dei frutti che nascono da essa. Ma la nozione della santità in se stessa è piuttosto difficile. Difatti gli studiosi della dottrina spirituale non sono d'accordo sulla definizione da dare della santità. Ci sono due correnti: la prima considera la santità come *pienezza dell'essere*; la seconda vede la santità come *rettitudine morale*. La *prima nozione*, quella che insiste sulla perfezione dell'essere, intende la santità come assenza di male, di imperfezione, assenza di limiti. Quindi, per contrario, presenza di perfezione, di bene, di pienezza dell'essere. La *seconda nozione*, quella che definisce la santità sul piano morale, intende per santità l'adesione della volontà al bene: per cui, quanto più questa adesione è forte, è ferma, è piena e totale, tanto più la santità è vera, è grande, è piena. Ora, considerando queste due nozioni della santità, risulta che santo per essenza è solo Dio. Perché? Perché Dio ha la pienezza dell'essere: quindi è la negazione assoluta di ogni male, di ogni imperfezione o limite. È l'Essere infinito, il Bene infinito, la Sapienza infinita. Quindi la santità per essenza. Se si accetta invece la seconda nozione della santità, risulta ugualmente che santo per essenza è solo Dio, perché Dio è il Somma Bene; e la volontà di Dio ama infinitamente e immutabilmente se stessa, il bene infinito per cui in Dio il bene e la volontà si identificano. In noi il bene e la volontà sono due cose distinte e quindi è necessario che la volontà aderisca al bene perché la creatura sia santa. In Dio questa distinzione non c'è: di conseguenza, Dio è essenzialmente santo. Qualunque sia la

nozione della santità che si voglia scegliere, la conclusione è la stessa: *essenzialmente santo è solo Dio*. Tale verità richiede, da parte della creatura, un atteggiamento di riverenza, di adorazione, di amore, di lode. Dio è adorabile perché è santo, Dio è degno di lode perché è santo. Infatti, nella Scrittura questo atteggiamento di lode viene espresso mediante l'acclamazione solenne dell'attributo della santità. Nel Vecchio e nel Nuovo Testamento i due grandi profeti che si sono affacciati un pochino nel seno di Dio, Isaia e Giovanni, hanno inteso proclamare: *Santo, Santo, Santo*. Questa proclamazione della santità di Dio è l'espressione della nostra adorazione, della nostra ammirazione, della nostra lode, della nostra adesione. La conclusione di ciò che abbiamo detto può essere una sola: se Dio è la santità per essenza, non può esserci santità per la creatura se non nell'unione a Dio, nell'unione con Lui. Ed essendo la santità della creatura unione con Dio, cioè adesione al bene da parte della volontà, la santità non è se non delle creature intelligenti, cioè degli uomini e degli angeli.

Quanto detto è solo una premessa per arrivare a Cristo Uomo, perché se parliamo di Cristo Dio vale tutto quanto affermato finora: come Dio, Cristo è essenzialmente santo. Noi cerchiamo la santità di Cristo Uomo. Questa prerogativa è stata proclamata spesso nella Scrittura: l'Angelo – nell'annunciare l'Incarnazione – parla del Santo: *Colui che nascerà da te sarà santo e chiamato Figlio dell'Altissimo (Lc 1, 35)*. Nella *Lettera agli Ebrei (7, 26)* troviamo solennemente proclamata la santità di Cristo come Mediatore, come Sacerdote: *Tale era il Sommo Sacerdote che ci occorreva: santo, innocente, senza macchia, separato dai peccatori ed elevato sopra i cieli*. In *Giovanni (8, 46)* troviamo un'espressione che in bocca a una semplice creatura sarebbe un atto imperdonabile d'orgoglio, mentre in bocca a Cristo è l'espressione della pura verità: *Chi di voi mi accuserà di peccato?*

Cerchiamo di capire le ragioni della santità di Cristo. Sono tre: Cristo è santo in forza dell'unione ipostatica; Cristo è santo in forza della pienezza della grazia; Cristo è santo in forza della qualità di santificatore degli uomini.

1. Prima ragione: unione ipostatica. Cristo è *sostanzialmente*

santo e spiegheremo tale difficile avverbio. Questo termine teologico non vuole essere altro se non un'espressione che riproduce in termini filosofici quello che il *Vangelo* dice: *Et Verbum caro factum est* (Gv 1, 13). Infatti, con l'espressione *unione ipostatica* intendiamo quell'unione che è avvenuta nel momento dell'incarnazione, cioè quella unione misteriosa per cui la natura umana è stata assunta nell'unione con la persona del Verbo in modo da cominciare ad esistere non più in sé, ma nella persona del Verbo. Ogni natura concreta ha come coronamento la sua personalità o, meglio, la persona. La persona è quel misterioso soggetto che noi esprimiamo con il monosillabo di «io», che è il punto a cui si riferiscono tutte le cose che ci appartengono e da cui partono tutte le attività della nostra natura. Questo «io» che tante volte idolatriamo e così devastiamo perché appunto lo idolatriamo, è il coronamento della nostra natura concreta. Cristo ha avuto una natura concreta come la mia, come la vostra: un corpo, un'anima, una volontà, un'intelligenza; solo che quel coronamento naturale della persona, che si esprime con l'io nella natura umana, non c'è stato perché questa natura è stata afferrata così potentemente da Dio che l'«io» del Verbo si è sostituito all'«io» della natura umana. In Cristo, perciò, non ci sono più due «io», l'io divino e l'io umano, ma un solo «io» che è quello divino, il quale diventa il soggetto a cui si attribuiscono tutte le proprietà e della natura umana e della natura divina e da cui ha origine l'attività di Cristo. Cristo, dal momento dell'Incarnazione, è creatore del mondo per la natura divina, è salvatore del mondo, è piccolo fanciullo, uomo che predica e che si stanca, persona che muore nella natura umana, per cui l'espressione ardita ma verissima: Dio è nato da una donna, Dio è morto. È questo che noi chiamiamo unione ipostatica. Ora, la santità di Cristo dipende da questa unione. Abbiamo detto prima che Dio è essenzialmente santo. La santità della creatura non può essere altro che unione con Dio: Cristo-uomo è così unito a Dio da essere Dio. Noi possiamo essere uniti a Dio, la nostra unione può avere un grado di più o uno di meno, ma c'è sempre una distinzione tra il nostro io e l'io di Dio. Nel Cristo questa distinzione non c'è: Cristo è Dio. Altro è Dio nell'uomo, altro è Dio-Uomo, scrive S.

Agostino (De Trin. 2, 6. 11). Altro è Dio nell'uomo: questo è di tutti i santi, siamo santi perché Dio è in noi. Altro è Dio-Uomo, che è solo di Cristo. In questa unione misteriosa per la nostra povera e piccola mente, la divinità ha investito, avvolto l'umanità di Cristo in modo tale da renderla «sostanzialmente santa». Che cosa vuol dire «sostanzialmente santa»? Vuol dire che la natura umana di Cristo è tanto santa da essere la stessa santità, e da essere adorabile. La santità della Madonna è altissima, è inenarrabile, ma la Madonna non è la santità, perciò la Madonna non è adorabile. La veneriamo, l'amiamo, l'esaltiamo, ne invociamo la misericordia e confidiamo che si ricordi di noi, ma c'è differenza tra la santità della Madonna e la santità di Cristo: è una differenza di grado e di natura. Cristo è sostanzialmente santo perché la natura umana di Cristo appartiene alla persona del Verbo.

È nel momento dell'Incarnazione che lo Spirito Santo, che ha compiuto l'Incarnazione, ha unto il Cristo e lo ha santificato rendendolo, non solo santo, ma la stessa santità. C'è un brano di S. Agostino nella Trinità (15, 26, 46) che viene sempre citato, ed è bene citarlo qui perché è bellissimo: *Cristo è stato unto con unzione mistica e invisibile quando il Verbo si è fatto carne, cioè quando la natura umana senza nessun merito precedente di opere buone è stata unita, nel seno della Vergine, al Dio Verbo in modo da divenire con Lui una sola persona.*

Se questa è la ragione della santità di Cristo: Osa tutto ciò che puoi (cfr. Enarr. in ps. 34, d. 1, 12), perché non si potrà mai parlare abbastanza della santità di Cristo. I gradi più alti della contemplazione non riusciranno mai ad esaurire, a capire la santità di Cristo. È un mistero che attrae tutta la nostra vita e che, nutrendo la vita e aumentando la capacità dello sguardo, ci porta verso l'alto senza esaurire l'argomento della nostra contemplazione.

2. Seconda ragione: la pienezza della grazia

Cristo non ha avuto soltanto la grazia increata dell'unione ipostatica, ma ha avuto anche la grazia creata, la pienezza della grazia che ha elevato la sua intelligenza, la sua volontà, la sua natura.

È ciò che leggiamo in *Giovanni* (1,14): «Noi abbiamo visto la

sua gloria, gloria come di Unigenito del Padre, “pieno di grazia e di verità”». S. Agostino spiega che Cristo non ha solo dato lo Spirito Santo come Dio, ma lo ha ricevuto come uomo. Le parole del Vangelo di Giovanni «pieno di grazia e di verità», si riferiscono a questa grazia creata che ha inondato l’anima di Cristo come conseguenza di quella più alta e più ineffabile che era la grazia increata dell’unione ipostatica.

«Quando Giovanni Battista disse: Iddio dona lo Spirito senza misura (Gv 3,34), parlava del Figlio di Dio, al quale appunto lo Spirito è dato senza misura, perché in lui abita tutta la pienezza della divinità. Non potrebbe infatti l’uomo Cristo Gesù essere mediatore tra Dio e gli uomini senza la grazia dello Spirito Santo. Infatti egli stesso afferma che in lui si è compiuta la profezia: Lo Spirito del Signore è sopra di me; per questo mi ha unto... (Lc 4,18). Che l’Unigenito sia uguale al Padre, non è grazia ma natura; il fatto invece che l’uomo sia stato assunto nell’unità della persona dell’Unigenito, è grazia non natura...

Agli uomini, quindi, Dio concede lo Spirito con misura, al suo Unigenito Figlio senza misura... Agli uomini i doni vengono concessi con misura, e la concordia fa di loro un solo corpo. Come la mano ha la facoltà di agire, l’occhio di vedere, l’orecchio di udire, il piede di camminare; e tuttavia è una sola l’anima che muove tutto, la mano perché agisca, il piede perché cammini, l’orecchio perché oda, l’occhio perché veda; così, diversi sono anche i doni che hanno i fedeli, distribuiti come a membra del corpo secondo la misura che a ciascuno è propria... e questa misura aumenta, finché si compie per ciascuno, secondo la sua capacità, la misura propria della sua perfezione...

Ma Cristo che dona lo Spirito, lui lo riceve senza misura».

(Comm. Gv. 74,3;14,10)

Cristo ha ricevuto la grazia, Cristo ha ricevuto la sua pienezza, Cristo ha ricevuto i doni dello Spirito Santo. Ricordate le parole di Isaia (11,2): «Su di Lui si poserà lo Spirito del Signore, spirito di sapienza e di intelligenza, spirito di consiglio e di fortezza, spirito di conoscenza e di timore del Signore». Quindi, tutte le ricchezze create che costituiscono la vita cristiana hanno tutte la loro fonte in Cristo.

Cristo è pieno di grazia. La Madonna è piena di grazia. S. Stefano

– dicono gli Atti – era pieno di grazia. Come si intende questa triplice pienezza? Occorre fare una distinzione. C'è una pienezza soggettiva proporzionata alla dignità del soggetto, e questa è la pienezza della Madonna, di S. Stefano: la Madonna – cioè – ha avuto la pienezza della grazia proporzionata alla sua missione di Madre di Dio. E poiché non può esserci creatura più vicina al Verbo della Madre, non può esserci altra creatura che abbia grazia più grande di quella della Madonna. Così, S. Stefano ha ricevuto la grazia proporzionata alla sua missione di primo diacono e di protomartire. La pienezza di grazia in S. Stefano non è però paragonabile alla pienezza di grazia della Madonna.

Si tratta quindi di una pienezza riferita al soggetto che la possiede e alla missione affidata a quel soggetto. In Cristo, invece, la pienezza della grazia è assoluta perché Cristo non è soltanto pieno di grazia, ma è la fonte della grazia. Come il sole è la fonte della luce e fuori del sole non c'è luce, e ogni luce è partecipazione di quella luce, così Cristo è la fonte della grazia e tutto ciò che entra in questa parola «grazia» – unione con Dio, amore di Dio, beatitudine, lode di Dio –, tutte le ricchezze infinite del cristianesimo hanno la loro fonte in Cristo.

3. Terza ragione: Cristo è santificatore degli uomini

In Lui ci sono tutte le ricchezze che vengono elargite in tutte le creature. A questo proposito ci sono due testi stupendi di S. Agostino, uno nella *Lettera* 137,3,9 che è un trattato sull'Incarnazione diretto al proconsole romano Volusiano e tratta di certi eretici che negano la natura umana del Cristo:

«Nella sua natura di uomo risalta tutto il pregio della grazia – omnis gratiae commendatio –, per mezzo della quale egli salva coloro che credono in Lui, che ha in sé i profondi tesori della sapienza e della scienza e riempie di fede le intelligenze per innalzarle all'eterna contemplazione delle verità immutabili...»

Tra Dio e gli uomini Cristo appare come Mediatore affinché, unendo in un'unica persona entrambe le nature, sublimasse l'umile natura umana con la sua natura straordinaria e temperasse la sua sublimità con l'umana caducità».

Un altro testo è nella *Trinità* 13,19,24:

«La nostra scienza è Cristo, la nostra sapienza è Cristo. È Lui che introduce in noi la fede che concerne le cose temporali, Lui che ci rivela le verità concernenti le cose eterne. Per mezzo di Lui andiamo a Lui, per mezzo della scienza tendiamo alla sapienza; senza tuttavia allontanarsi dal solo e medesimo Cristo in cui sono nascosti tutti i tesori della scienza e della sapienza (Col 2,3)».

Altrove, chiarendo meglio il suo pensiero, S. Agostino dice che in Lui, in Cristo, c'è ciò che è necessario alla nostra debolezza e ciò che è necessario alla nostra perfezione. Cristo, come uomo, ci solleva dalla miseria, Cristo come Dio-Uomo ci conduce verso la salvezza, Cristo come Dio ci dona la perfezione della santità.

«Si fece dunque uomo colui che era Dio, assumendo ciò che non era senza perdere ciò che era; così Dio si fece uomo. Da una parte qui trovi il soccorso alla tua debolezza, dall'altra qui trovi quanto ti occorre per raggiungere la perfezione.

*Ti sollevi Cristo in virtù della sua umanità,
ti guidi in virtù della sua umana divinità,
ti conduca alla sua divinità».*

(Comm. Gv. 23,6)

Vediamo ora quali conseguenze derivano dai principi enunciati:

a) *Cristo non solo non ha commesso peccato, ma è impeccabile*, impeccabile perché Dio e Dio non può peccare. Quindi – come abbiamo già detto in precedenza – Cristo Uomo non solo non ha commesso peccato e quindi è esemplare assoluto di ogni santità, ma non poteva commettere peccato. La ragione fontale è l'unione ipostatica. La ragione che rende Cristo impeccabile è la pienezza della grazia, perché questa pienezza e ricchezza di grazia, investendo l'umanità adorabile di Cristo, investendo l'intelligenza di Cristo e la volontà, le trasforma come il fuoco trasforma il ferro, le unisce così profondamente al volere di Dio e le conferma così irrevocabilmente nell'amore di Dio, che l'intelligenza e la volontà di Cristo non possono deviare dalla regola del bene e quindi diventano assolutamente impeccabili.

b) *Cristo è esemplare di ogni santità.*

Se Cristo è la santità per essenza, ogni santità non solo deriva da Cristo, ma deve riferirsi a Cristo, perché è lui la causa della nostra

santità attraverso la Redenzione, da lui ci viene l'infusione della grazia santificante e della grazia attuale che sostiene il nostro cammino.

Cristo è anche l'esemplare di ogni santità perché, per vivere la vita di santità, non possiamo non riferirci a lui. La santità nella Chiesa non può essere che partecipazione alla santità di Cristo, imitazione della sua santità. Così, la santità della Madonna deriva da Cristo ed è imitazione di quella di Cristo. La santità di ogni persona santa nella Chiesa è parimenti derivazione della santità di Cristo come causa prima; ed è imitazione della santità di Cristo come dell'esemplare assoluto di ogni santità.

Per concludere: se Cristo è sostanzialmente santo, se è la causa di ogni santità e se è l'esemplare di ogni santità, l'anima non può fare altro che contemplare questo mistero di santità.

Allora, il dono dell'*intelletto* ci aiuta a penetrare in questo mistero, la virtù della *fedeltà* al volere di Dio e il dono della *purezza di cuore* – che è semplicità e coerenza –, ci sostengono nello sforzo di imitare la santità di Cristo.

In questo terzo grado della vita spirituale, la santità di Cristo diventa - come abbiamo già sottolineato precedentemente - il centro di tutta la preoccupazione e di tutta la tensione spirituale dell'anima. Vi accorgete, perciò, come questa terza fase, vista sul piano orizzontale, abbia una profonda coerenza e metta l'anima in quel clima interiore che è indispensabile per salire più in alto verso le vette della perfezione.

A conclusione di quanto esposto, vi invito a meditare il brano seguente della *Verginità consacrata*, ove S. Agostino esorta a considerare la bellezza di Colui che amate, la bellezza di Cristo:

«Ricordatevi di amare con tutto il cuore colui che, tra i figli degli uomini, è il più bello (Ps 44,3)... Considerate la bellezza di colui che amate. Pensatelo uguale al Padre e obbediente alla madre; Signore del cielo e servo qui in terra; Creatore di tutte le cose e creato come una di esse. Contemplate quanto sia bello in lui anche quello che i superbi scherniscono. Con occhi interiori mirate le piaghe del crocifisso, le cicatrici del risorto, il sangue del morente, il prezzo versato per il credente, lo scambio effettuato dal redentore».

(54,55)

Anche nell'*Esposizione sul Salmo 44* S. Agostino ritorna sullo

stesso argomento:

*«E il Verbo si è fatto carne (Gv 1,14) ed è di una sublime bellezza...
A noi che crediamo, lo Sposo si presenti sempre bello. Bello è Dio, Verbo
presso Dio; bello nel seno della Vergine, dove non perdette la divinità
e assunse l'umanità; bello il Verbo nato fanciullo, perché mentre era
fanciullo, mentre succhiava il latte, mentre era portato in braccio, i
cieli hanno parlato, gli angeli hanno cantato lodi, la stella ha diretto
il cammino dei magi, è stato adorato nel presepio, cibo per i mansueti.*

*È bello dunque in cielo, bello in terra; bello nel seno, bello
nelle braccia dei genitori; bello nei miracoli, bello nei supplizi;
bello nell'invitare alla vita, bello nel non curarsi della morte, bello
nell'abbandonare la vita e bello nel riprenderla; bello nella croce,
bello nel sepolcro, bello nel cielo.*

(44,3)

Per finire, potete leggere alcune pagine che ho scritto su questo
tema nel mio volume «*La Regola*» (pagg. 58-60; 2° ediz. 1986).

4° GRADO: LA CARITÀ PERFETTA O «CONTEMPLATIO»: AMORE CHE CONTEMPLA

La meditazione e lo studio della santità di Cristo è il perno su cui ruota la vita spirituale, il passaggio da un atteggiamento prevalentemente ascetico ad uno prevalentemente mistico. La visione della santità di Cristo deve accompagnarci per poter capire qualche cosa delle vette della perfezione, vette che tenderemo di guardare sia pure in lontananza, con la gioia di sapere dove si dovrebbe arrivare, anche se ce ne sentiamo tanto lontani.

Parliamo, quindi, del *quarto grado* della vita spirituale e leggiamo Agostino che ne tratta in questo brano della *Grandezza dell'anima*:

«Il settimo ed ultimo grado consiste nella contemplazione della verità; non è un grado, ma una dimora che si raggiunge attraverso i vari gradi. Quale sia la gioia, quale il godimento nel possesso del Sommo e vero Bene e di quale imperitura serenità sia soffio questa dimora, io non saprei dire. Lo hanno detto, nei limiti in cui giudicarono di poterlo dire, anime grandi e incomparabili. Noi riteniamo che hanno veduto e vedono tuttora queste cose.

In quanto a me, oso dirti ora con ogni certezza quanto segue: se persevereremo nel cammino che Dio ci comanda e che noi abbiamo intrapreso, giungeremo con l'aiuto della forza sapiente di Dio alla causa suprema o Sommo Fattore, o Sommo Principio dell'universo..., raggiunto il quale vedremo veramente quanto sotto il sole le cose siano illusioni degli illusi... Allora conosceremo quanto siano vere le cose che ci sono state richieste per fede...

Vedremo anche le innumerevoli mutazioni e vicissitudini della natura corporea attraverso l'ordinamento divino e ammetteremo con maggiore certezza di quella con cui ammettiamo al tramonto che il sole ritornerà a levarsi, ammetteremo la risurrezione dei corpi, da alcuni accolta con qualche riluttanza, da altri del tutto negata. Quelli poi che irridono che il Figlio di Dio, per essere modello e inizio della nostra salvezza, ha assunto la natura umana ed è nato da una Vergine, li tratteremo come faremmo con quei fanciulli i quali, nell'osservare un pittore che guarda dei disegni mentre dipinge, non riuscissero

a pensare che è possibile dipingere un uomo anche se il pittore non osserva un'altra pittura.

V'è tanto godimento nella contemplazione della verità, pur nei limiti in cui è possibile contemplarla, e tanta purezza, tanta genuinità o autenticità, tanta certezza della cosa che contempliamo, da far pensare che non si era mai avuta scienza di qualche cosa, quando ci sembrava di averne.

E affinché l'anima non sia ostacolata dall'aderire tutta al tutto della verità, la morte che prima si temeva, cioè la fuga e la libertà dal corpo, è desiderata come un sommo bene».

(Grandezza dell'anima 33,76)

In questa descrizione, troverete molte cose importanti, soprattutto tre aspetti della contemplazione:

a) la conoscenza

b) la certezza

c) la gioia.

a) La conoscenza: si parla della conoscenza dei misteri della fede e, di conseguenza, della vanità delle cose di fronte alla pienezza di Dio. Si parla della Verità suprema, della risurrezione dai morti che è il coronamento di tutto l'universo; della sapienza della Chiesa, la quale ci chiede di credere le cose che non possiamo ancora capire.

Sono dei punti sui quali S. Agostino si ferma particolarmente perché erano quelli che creavano difficoltà e ne avevano creato proprio a lui. La risurrezione dai morti era allora una verità ed è tuttora, per chi ci pensa, una delle difficoltà più difficili della nostra fede. L'incarnazione è un mistero augusto della fede legato intimamente al mistero della Trinità, e la pienezza di Dio e la vanità delle cose è il fondamento di tutta la nostra ascetica e il nostro sforzo mistico.

Capire, conoscere con chiarezza, con profondità, con scienza viva ed efficace questa verità è il frutto del lungo cammino percorso verso la perfezione.

b) La certezza: attraverso la contemplazione, si acquista una certezza delle verità della fede che non si può comparare a nessuna scienza. Una certezza che non è umana. È una certezza talmente viva che ci fa meravigliare – come dice S. Agostino stesso – del perché

abbiamo bisogno di lunghi ragionamenti per convincerci che esistono le realtà supreme, invisibili, divine.

La certezza, quindi, diventa un'evidenza; non un'evidenza razionale perché il fondamento è sempre la fede, ma diventa una convinzione delle realtà soprasensibili, invisibili, soprannaturali, per cui ci si meraviglia che gli uomini non lo ammettano.

«Non voglio però che tu interpreti ciò in senso tale da pensare che in questo campo io sia giunto, per così dire, ad una specie di giovinezza intellettuale per il vigoroso appoggio di una più sicura intelligenza. Sono infatti un bambino ma forse, come si suol dire, di belle speranze e non cattivo.

Mi spiego: agli occhi della mia mente, stravolti e pieni di affanni per le violenti impressioni prodotte dalle cose sensibili, solitamente procura respiro e sollievo quel modesto ragionamento, a te ben noto, che la mente e le facoltà intellettive sono superiori agli occhi e alla comune facoltà visiva. Il che non si verificherebbe se ciò che percepiamo per mezzo dell'intelligenza non fosse più reale di ciò che vediamo.

Ti prego di esaminare attentamente con me se esista qualche valida obiezione a questo ragionamento. Intanto io, confortato da esso, allorché, invocato l'aiuto divino, ho incominciato a sentirmi elevare verso di lui e verso le realtà assolutamente vere, in certi momenti sono preso da un così vivo pregustamento delle cose eterne, che talvolta mi meraviglio di aver bisogno di quel ragionamento per credere all'esistenza di cose che sono in noi tanto presenti quanto ciascuno è presente a se stesso.

Controlla anche tu (giacché riconosco che in questo sei più preciso), se per caso io, senza saperlo, non sia ancora in debito di qualche risposta»

(Lett. 4,2)

Vedete con quanta forza Agostino sottolinea la sua esperienza. Questa certezza porta con sé un cambiamento profondo del nostro atteggiamento di fronte alla morte. All'inizio della vita spirituale, si comincia col timore della morte ed è l'argomento sottolineato per quelli che devono scuotersi e cambiare rotta, convertirsi. Ma a mano a mano che si sale sulla vetta, si passa dal timore al desiderio della morte.

«Dio concesse ad alcuni pochi, che volle fossero i reggitori delle chiese, non solo di attendere (la morte) intrepidamente ma anche di desiderarla ardentemente... Viene concesso questo bene così grande, di raggiungere. in mezzo agli strepiti e agli affanni delle riunioni e andirivieni, quella familiarità con la morte che noi cerchiamo: nella tranquillità infatti sarebbe stato possibile sia agli uni che agli altri di indiarci. Se invece questo è falso, io sono, per non dire il più stolto, certo il più indolente di tutti gli uomini, io che, se non raggiungo una tranquillità priva di preoccupazioni, non sono capace di gustare ed amare quel bene genuino.

Credimi, occorre un grande isolamento dal tumulto delle cose passeggiere perché si realizzi nell'uomo un'assenza completa di timore non dovuta a insensibilità, audacia, desiderio di vanagloria e superstiziosa credulità. Di qui infatti deriva anche quel solido gaudio, da non paragonarsi neppure minimamente con nessun'altra gioia.

Che se un tal genere di vita non è realizzabile nella condizione umana, perché questa tranquillità qualche volta si verifica? Perché si realizza tanto più frequentemente quanto più ciascuno adora Dio nei penetranti del suo spirito? Perché per lo più una siffatta tranquillità perdura anche nell'agire umano, se da quei penetranti si passa all'azione? Perché talvolta, quando parliamo, non sentiamo la paura della morte e, quando non parliamo, la desideriamo persino? Lo dico a te, giacché non direi questo a chiunque; lo dico a te, di cui ben conosco i progressi verso le cose superne»

(Lett. 10,2.3)

c) *La gioia*: viene dalla contemplazione.

** ** *

Riprendiamo ora l'esame in linea orizzontale¹ del *quarto grado* della vita spirituale. L'abbiamo chiamato così: *«carità che contempla»*.

¹ Vedi prospetto a pag. 19 del *Quaderno di Spiritualità Monastica* n. 21/3.

Di conseguenza, la prima cosa che dobbiamo fare è quella di parlare un po' più diffusamente della contemplazione. Credo sia indispensabile avere una nozione esatta di questo apice della vita spirituale.

1. La contemplazione

Che cosa è la *contemplazione*?

È una preghiera, anche se non ogni preghiera è una preghiera contemplativa.

Contemplazione è preghiera, ma preghiera di adorazione, di lode, di ringraziamento. Noi spesso ci fermiamo all'altra forma di preghiera che è la preghiera di domanda: una preghiera santa, indispensabile senza dubbio, però è un'altra forma di preghiera. La preghiera di domanda appartiene alla nostra vita spirituale in una maniera essenziale e deve accompagnare tutta la nostra vita, ogni suo momento. C'è bisogno di chiedere a Dio il perdono dei peccati, per restare su un piano spirituale, e la grazia di non commettere peccati piccoli e grandi. Ma c'è anche la preghiera di lode.

2. La preghiera di lode

La *preghiera di lode* è la preghiera contemplativa, cioè è l'atteggiamento dell'anima che si apre alla contemplazione, alle cose di Dio, mentre nella preghiera di domanda guardiamo più a noi stessi che a Dio. Nella preghiera di contemplazione, invece, ci volgiamo verso Dio e prendiamo un atteggiamento di lode, di ringraziamento, un atteggiamento di adorazione: è questa la preghiera contemplativa. È una forma di preghiera veramente splendida perché si fissa in Dio, nelle sue perfezioni, si preoccupa solo della gloria di Dio e conseguentemente formula la preghiera più degna della santità di Dio.

Pertanto, per comprendere meglio ciò, occorre spiegare un concetto che è fondamentale, cioè il concetto della *lode*. Vediamo che cosa è e che cosa comporta la lode di Dio. S. Agostino ha parlato molto di questo argomento per diverse ragioni.

La prima è che Agostino ha amato molto i *Salmi* e li ha commentati: ci sono molti *Salmi* di domanda accorata, appassionata, del povero che si sente nella necessità e che invoca con accenti vibranti l'aiuto di Dio, ma

ve ne sono moltissimi, per non dire la maggior parte, che sono un inno di lode a Dio. S. Agostino, amando e recitando i *Salmi*, non poteva non assorbirne il tono e le vibrazioni per cui la sua spiritualità è dominata da questa nota della lode.

La seconda ragione è che S. Agostino amava e studiava molto S. Paolo, nel quale questa nota è pure presente: nella dossologia che è all'inizio della *Lettera agli Efesini*, l'inno stupendo alla grazia di Dio finisce per ben tre volte con le parole «*a lode e gloria della sua grazia*» (1,6.12.14). È una lode a Dio per l'opera di Cristo Redentore, per le meraviglie della nostra redenzione e della nostra unità nel Cristo: e lo scopo di tutto è la lode della gloria della grazia di Dio.

Ma c'è anche una terza ragione per cui S. Agostino ha parlato molto di tale argomento ed è il fatto che la provvidenza lo ha portato a difendere la dottrina della grazia. Praticamente, egli vuol dare un colpo decisivo all'orgoglio umano e dire in tutti i toni e a tutti, che chi si sente di avere ricevuto i doni di Dio li ascriva a Dio che glieli ha dati, e quindi si glori nel Signore. Uno dei temi fondamentali di tutta la dottrina della grazia di S. Agostino è proprio nelle parole di S. Paolo: «*Quis gloriatur in Domino gloriatur*» (2 Cor 10,17). Monumento perenne della lode di Dio sono le *Confessioni* che incominciano così:

«*Grande sei, Signore, e degno di lode infinita*» (1.1.1)

Pensando che non avessimo capito, nelle *Ritrattazioni*, S. Agostino scrive:

«*I tredici libri delle mie confessioni lodano Dio buono e giusto per i miei mali e per i miei beni. I mali perché me li ha perdonati, i beni perché me li ha dati...*». (2.6.1)

Questo aspetto della lode, elemento essenziale della contemplazione, è stato quindi trattato a lungo da S. Agostino.

L'ultima ragione per cui l'ha fatto è la liturgia: è la Chiesa che ci invita a questo atteggiamento di lode con la sua liturgia. Un pastore d'anime come Agostino che, per parlare al suo popolo, prendeva lo spunto dalla liturgia, non poteva non sottolineare tale aspetto della spiritualità. Ma vediamo più da vicino cosa significhi lodare il Signore.

Che cosa è *la lode*?

Mi trattengo su questo argomento perché penso sia importante per

capire meglio il concetto della contemplazione. Prima di tutto la lode di Dio è l'opera più alta, la somma opera che l'uomo possa compiere. Nell' *Esposizione sul Salmo 44*, leggiamo queste parole:

«La più grande opera dell'uomo è lodare Dio. È proprio di Dio il piacerti con la sua bellezza, è proprio di te lodarlo rendendogli grazie».
(44,9)

È proprio di Dio il piacerti rivelandoti la sua perfezione, la sua bellezza, la sua amabilità; è proprio di te lodare il Signore per queste perfezioni. La lode di Dio è l'occupazione dei beati in cielo. È il famoso *«negotium otiosorum»* di Agostino, che significa un'occupazione che non affatica e quindi un'occupazione tranquilla.

«Beati quelli che abitano nella tua casa: nei secoli dei secoli ti loderanno (Ps 83,5): sarà questo l'impegno di chi è libero, questo il lavoro di chi non ha da fare, questa l'attività di chi è nella quiete, questa la preoccupazione di chi vive sicuro».

(Esposiz. sul Sl. 110,1)

Lodare Dio sarà l'occupazione di chi non ha più occupazioni, l'opera di chi ha finito ogni opera, l'azione di chi non è più in azione, la premura di chi non ha più alcuna premura.

Sembra un modo contraddittorio di parlare ed è invece lo sforzo di dire che si tratta di una attività, di un'azione la più alta e la più efficiente che si possa immaginare, però è un'azione che non ha nulla di ciò che l'azione comporta in questo mondo. Quindi, non ha la fatica, non ha l'assillo, non ha la stanchezza, non ha l'agitazione che vengono dalla premura di dover finire o di dover continuare. La lode di Dio è l'attività che riassume e contiene l'ineffabile attività dei beati nel cielo.

Che cosa comporta la lode di Dio?

- . **la conoscenza**
- . **l'amore**
- . **l'ammirazione**
- . **la compiacenza**
- . **lo stupore**
- . **la gioia**
- . **il giubilo**

Importa anzitutto **conoscenza e amore**. Nell'ultimo libro della *Città di Dio*, laddove S. Agostino fa l'ultimo sforzo per descriverci qualcosa della beatitudine celeste, dice:

«Egli, Iddio, sarà il compimento dei nostri desideri: lo vedremo senza fine, lo ameremo senza fastidio, lo loderemo senza stanchezza» (22,30,1).

Lo vedremo senza fine: ora, qui, ciò che corrode ogni gioia è il pensiero della fine e anzi, tanto più è grande una gioia, tanto più il pensiero della fine la corrode e proprio dall'interno.

Lo ameremo senza fastidio: anche questo è un elemento che si aggiunge all'amore, cioè si aggiunge alla sazietà e quindi il pericolo della nausea. Tutte le cose umane finiscono così.

Lo loderemo senza fatica: l'esperienza della fatica la facciamo ogni giorno. Anche i tempi della preghiera in coro possono stancare, perché lodare il Signore è bello, ma quando - ad esempio - durante la notte non si è dormito abbastanza, si può sentire il peso, la stanchezza anche della lode del Signore. Per cui la lode la sentiamo come un elemento spirituale, però il corpo appesantisce il volo dell'anima. Sempre alla fine del libro della *Città di Dio*, S. Agostino parla infine di riposo:

«Lì riposeremo – il vacare è l'atteggiamento di chi viene dalla fatica e quindi è la cessazione della fatica –, riposeremo e vedremo, vedremo e ameremo, ameremo e loderemo» (22,30,5).

Qui sono presenti ancora gli elementi della lode: la conoscenza e l'amore.

C'è poi un terzo elemento: **l'ammirazione**.

L'ammirazione è quell'atteggiamento dello spirito che riconosce una perfezione, ne è rapito e, di conseguenza, resta lì, estatico. Perché? Perché è una cosa bella.

Quarto elemento è la **compiacenza**.

Cosa vuol dire compiacenza? Forse è l'elemento più difficile della lode. Compiacenza vuol dire approvare. Approvare non la bellezza di Dio: di questo non c'è bisogno. L'occhio non fa uno sforzo per approvare la bellezza della luce; così l'intelligenza non può fare uno sforzo per approvare la bellezza di Dio perché l'intelligenza ha per oggetto proprio

questa perfezione, questa bellezza. Si tratta di compiacersi, quindi di approvare le disposizioni del volere di Dio.

È la cosa più difficile: lodare Dio dei beni e dei mali come ha fatto Giobbe, come ha fatto S. Agostino nelle *Confessioni*, come hanno fatto le anime spirituali. Ricordate però che questo elemento della lode richiede un'alta perfezione ed un grande ascetismo. Senza un esercizio continuo, non si arriva a far scoccare dall'anima il sentimento di lode quando ci sentiamo pesare addosso una bastonata solenne che non ci aspettavamo o, forse, che non ci aspettavamo in quella maniera. L'animo impreparato si agita, prima di dire grazie al Signore, grazie dal profondo. Un testo agostiniano, già prima ricordato, è lapidario. Dice infatti:

«Piace a Dio colui a cui piace Dio»

(Esposiz. sul Sl. 32,II,D.1,1.1).

Quinto elemento, **lo stupore**.

È un po' l'atteggiamento dell'entusiasta, è l'atteggiamento dell'innamorato, di chi resta estasiato, stupito per qualunque cosa trova nella persona amata, anche se un'altra persona, più fredda, più tranquilla, anziché vedere tante perfezioni, vede tanti difetti. È il problema della bellezza.

Sesto elemento, la **gioia**.

Gioia è la parola che forse meglio comprendiamo, mentre è più difficile comprendere il giubilo.

Che cosa è **il giubilo**?

È un sentimento tanto grande, tanto profondo che non si riesce ad esprimere con le parole e si esprime senza parole: col canto, con la danza o con gridi di gioia. Nell'*Esposizione sul Sl. 32*, Agostino si esprime così:

«Ecco che Egli intona quasi per te il canto: non cercare le parole, quasi che tu potessi dar forma a un canto per cui Dio si diletta. Canta nel giubilo.

Che significa giubilare? Intendere senza poter spiegare a parole ciò che con il cuore si canta.

Infatti coloro che cantano, sia mentre mietono, sia mentre vendemmiano, sia quando sono occupati con ardore in qualche altra

attività, incominciano con le parole dei canti a esultare di gioia, ma poi, quasi pervasi da tanta delizia da non poterla più esprimere a parole, lasciano cadere le sillabe delle parole e si abbandonano al suono del giubilo. Il giubilo è un certo suono che significa che il cuore vuol dare alla luce ciò che non può essere espresso.

E a chi conviene questo giubilo se non al Dio ineffabile? Ineffabile è, infatti, ciò che non può essere detto e, se non puoi dirlo ma neppure puoi tacerlo, che ti resta se non giubilare, in modo che il cuore si apra a una gioia senza parole, e la gioia si dilati immensamente ben al di là del limite delle sillabe?».

(32,II,D.1,8)

3. Il silenzio

La lode costituisce la parte essenziale della contemplazione ed abbiamo cercato di seguire Agostino nella descrizione della lode, perché la lode di Dio è quella che più di ogni altra favorisce l'ascesa verso la perfezione e anche l'entrata nella contemplazione. Al concetto della lode, che è correlato alla contemplazione – come abbiamo detto –, segue il concetto del *silenzio*, che della lode è la più alta espressione. Questi due concetti, lode e silenzio, sono uniti insieme da un detto che tutti ripetono, ma di cui pochi conoscono la sua vera origine:

«Tibi silentium laus: per Te, Signore, la lode è il silenzio».

Una frase che, a dire il vero, così come è riportata, non si trova nelle fonti, ma si sa che è derivata da una errata lettura del *Salmo* 64, o 65 secondo la diversa numerazione, dove nella versione della *Volgata* si legge: *«Te decet imnus Deus in Sion»*, cioè *«A Te, Signore, si conviene l'inno, ossia la lode»*. In ebraico si dice: *«Tibi silens laus in Sion»*, cioè *«A Te, la silente lode, o Dio, in Gerusalemme»*.

L'aggettivo *silens* è diventato *silenzio* ed è nata la sentenza *«Tibi silentium laus: per Te, Signore – ripeto – il silenzio è la lode»*, cioè l'unica lode degna di Dio è il silenzio. Una sentenza che merita di essere meditata perché ha un grande valore:

- *valore teologico*
- *valore ascetico*
- *valore mistico.*

C'è un silenzio di valore *teologico* che risale ai Santi Padri, anzi, all'inizio della patristica con S. Ignazio martire, vescovo di Antiochia (morto nell'anno 107):

«C'è un solo Dio che si è manifestato per mezzo di Gesù Cristo suo Figlio che è il Verbo uscito dal silenzio e che in ogni cosa è stato di compiacenza a Lui che lo ha mandato».

(Lett. ai Magnesii VIII,1)

«Gesù Cristo è la bocca infallibile con la quale il Padre ha veramente parlato».

(Lett. ai Romani VIII,1)

Una spiritualità bellissima la sua, che conosciamo attraverso le sue poche e brevissime lettere. Delle sette *Lettere* di S. Ignazio martire, particolarmente bella e interessante è quella diretta ai Romani, quando esprime il suo desiderio di martirio e di essere il frumento di Cristo.

S. Ignazio parla del *silenzio eterno*: il silenzio eterno è il Padre in seno alla SS. Trinità perché il Padre genera la Parola. Il Verbo è la parola del Padre. La parola è l'espressione della sua infinita perfezione: lo leggiamo nel Vangelo di *Giovanni*, v. 1 *«il Verbo, il Logos, la Parola»*. Se il Figlio è la parola, il Padre è il silenzio. Se il Figlio è la parola eterna, eterna espressione della parola del Padre, il Padre è il silenzio eterno.

Che cosa vogliono dire queste espressioni?

S. Ignazio martire intende dire: Dio è l'ineffabile, Dio è la perfezione che supera infinitamente la nostra capacità, e perciò l'unica espressione che noi possiamo usare è il silenzio. In ultima analisi, vogliamo dire ciò che S. Paolo esprime nella *Lettera a Timoteo* (6,16): *«Dio abita una luce inaccessibile, nessuno degli uomini l'ha visto né può vederlo»*.

Luce inaccessibile: se è la luce inaccessibile, è anche il silenzio e la manifestazione di questo silenzio è per noi il Figlio, la parola eterna di Dio che ci manifesta la perfezione di Dio. Ricordate quel poco che ho detto sulla santità di Cristo e potrete capire meglio questo concetto. Questo è quello che io ho chiamato *silenzio teologico*, silenzio che è proprio della natura di Dio.

Ma c'è un altro silenzio, questo più accessibile a noi, ed è il *silenzio ascetico*. Che cosa è il silenzio ascetico? Il silenzio ascetico è duplice:

silenzio esterno o disciplinare, silenzio interno o ordine dei pensieri e degli affetti.

Silenzio esterno o disciplinare è il silenzio previsto dalle nostre Costituzioni, quello che tutte le Costituzioni religiose prescrivono: è quel silenzio che costituisce la misura della serenità e dell'ordine in una Comunità religiosa. Oggi pare si faccia meno conto di questo silenzio esterno in nome di una fraternità più aperta, più effusiva, più gioiosa, più caritativa; però forse si dovrebbe trovare la sintesi tra il culto del silenzio esterno prescritto dalle Costituzioni e questa gioiosa fraternità propria della nostra vita comune. Sarebbe cosa molto preziosa perché, evidentemente, senza il silenzio disciplinare è più difficile conservare l'altro silenzio prezioso, che è il silenzio più propriamente ascetico: quello interiore.

Del silenzio esteriore non dirò di più perché non ce n'è bisogno. Vorrei sottolineare solo questo: che il silenzio disciplinare o costituzionale o esterno è ordinato essenzialmente al silenzio interiore, che è molto più prezioso e più difficile. Soprattutto, è separabile dal silenzio esteriore, per cui la perfetta osservanza del silenzio esteriore o disciplinare non necessariamente porta con sé il silenzio interiore; anzi, potrebbe capitare che pur osservando il silenzio esteriore, in fondo all'anima ci sia ben altro che il silenzio.

Che cosa è, dunque, il *silenzio interiore*?

È il silenzio della fantasia sbrigliata, il silenzio delle passioni disordinate, il silenzio dei desideri vani, il silenzio dei sentimenti conturbanti, il silenzio delle creature intorno a noi: molte cose e, si capisce, molto difficili a mettersi in pratica.

Il *silenzio della fantasia sbrigliata*: cioè della fantasia lasciata correre per suo conto dove essa vuole, quella fantasia che troppo spesso impedisce all'anima di raccogliersi su una questione importante, sia di studio per gli studiosi, sia di preghiera per chi sta pregando, sia in modo particolare una questione di vita di contemplazione per chi tende pienamente a queste vette.

Silenzio delle passioni disordinate: c'è bisogno di equilibrio nel profondo dell'anima, equilibrio che consiste nel riordinare e quindi rimettere nell'ordine le nostre passioni, cosa che non si può fare senza

quest'ascetismo di cui abbiamo parlato nei gradi precedenti della vita spirituale. Notate come col silenzio interiore stiamo riassumendo tutto quanto detto in precedenza. È un silenzio che vuol dire ordine interiore.

Silenzio dei desideri vani, silenzio dei desideri conturbanti; in una parola, il silenzio delle creature, che non disturbano più la nostra ascesa verso il Signore. Torneremo su questo argomento quando parleremo della beatitudine propria del quarto grado della vita spirituale: “Beati i pacifici”.

Cosa vuol dire per S. Agostino “Beati i pacifici”?

“Sono operatori di pace nel proprio essere coloro che, sottomettendo tutte le attività dell’animo alla ragione, cioè all’intelligenza e alla coscienza, e avendo dominato tutti gli impulsi sensuali, divengono regno di Dio. In esso le attività sono talmente ordinate al punto che nell’uomo domina quella che primeggia ed eccelle, senza che si oppongano le altre che sono comuni a noi e alle bestie. Così ciò che nell’uomo eccelle, cioè l’intelligenza e la ragione, sia sottomesso all’essere più alto che è la stessa Verità, l’Unigenito Figlio di Dio. Infatti l’uomo non riesce a dominare le cose inferiori se egli stesso non si sottomette all’Essere superiore. Ed è la pace che è data in terra agli uomini di buona volontà, è la vita del saggio al culmine della perfezione. Da questo regno, posto nel pieno della pace e dell’ordine, è stato cacciato fuori il principe di questo mondo che domina sugli essere privi di pace e di ordine”.

(Il discorso della montagna 1,2,9)

I pacifici sono, quindi, quelli che hanno ristabilito la pace in se stessi, quando, cioè, tutte le nostre facoltà superiori sono soggette a Dio e le facoltà inferiori sono soggette a quelle superiori, di modo che c'è la pace: la pace dell'intelligenza che riposa nella fede, la pace della volontà che ama il bene, la pace delle passioni sensibili che non moriranno mai, ma che hanno perduto quella violenta aggressione per cui senza estrema fatica e senza difficoltà ed esitazioni lo spirito riesce a dominarle, ordinandole e facendole servire allo scopo della vita spirituale.

Il silenzio esteriore, dunque, tende a quello interiore e, se non si conquista questo, l'altro può servire ma ben poco. Inoltre, il silenzio interiore è l'elemento essenziale per la contemplazione. S. Agostino chiede infatti di essere liberato dal multiloquio. Il silenzio interiore è una

condizione essenziale per salire alla contemplazione e chi è impegnato veramente nella vita spirituale, non può non impegnarsi seriamente nell'acquisire il silenzio interiore.

Agostino, nella preghiera con cui chiude il suo libro *La Trinità* dice:

“Dirigendo la mia intenzione verso questa regola di fede, per quanto ho potuto, per quanto Tu mi hai concesso di potere, ti ho cercato, ho desiderato con l'intelletto di vedere ciò che ho creduto, e ho molto disputato e molto faticato. Signore Dio mio, unica mia speranza, esaudiscimi e fa' sì che non cessi di cercarti per stanchezza, ma cerchi sempre con ardore la tua faccia. Dammi Tu la forza di cercare, Tu che hai fatto sì di essere trovato e mi hai dato la speranza di trovarti con una conoscenza sempre più perfetta.

Davanti a Te sta la mia forza e la mia debolezza: conserva quella, guarisci questa. Davanti a Te sta la mia scienza e la mia ignoranza: dove mi hai aperto, accogliami quando busso. Fa' che mi ricordi di Te, che comprenda Te, che ami Te. Aumenta in me questi doni, fino a quando Tu mi abbia riformato interamente.

So ciò che è scritto: “Quando si parla molto, non manca il peccato” (Prov 10,19), ma potessi parlare soltanto per predicare la tua parola e dire le tue lodi! Non solo eviterei il peccato, ma acquisterei meriti preziosi, pur parlando molto...

Liberami, o mio Dio, dalla moltitudine di parole di cui soffro all'interno della mia anima, misera al tuo cospetto e che si rifugia nella tua misericordia.

Difatti io non taccio con i pensieri, anche quando taccio con le parole e, se io non pensassi se non ciò che piace a Te, oh! non ti pregherei di liberarmi dal multiloquio. Tu lo sai, sono molti i nostri pensieri e i pensieri degli uomini sono vani. Donami di non consentire a questi pensieri quando mi diletano e di respingerli affinché io non mi fermi in essi quasi come un addormentato. Né essi prendano su di me tanta forza da influire in qualche modo sulla mia attività, ma almeno sia al sicuro... la mia coscienza, con la tua protezione.

Parlando di te, un sapiente nel suo libro, che si chiama Ecclesiastico, ha detto: “Molto potremmo dire senza giungere alla meta; la somma di tutte le parole è: Lui è tutto” (Eccli 43,29).

Quando arriveremo alla tua presenza, Signore, cesseranno queste molte parole che diciamo senza giungere a Te; Tu resterai solo, tutto in tutti, e senza fine diremo una sola parola, lodandoti nell'unità tutti insieme e diventati in Te una cosa sola, Signore mio Dio, Dio Trinità...".
(15,51)

Così, in questo modo, S. Agostino chiede il silenzio interiore. Se ricordate la descrizione che S. Agostino fa della contemplazione di Ostia, ricorderete che una condizione essenziale per salire in alto è proprio il silenzio interiore. Eccovi una parte di questo ammirabile testo:

“Se per qualcuno fosse ridotto al silenzio il tumulto della carne, al silenzio tutte le immagini della terra e dell'acqua e dell'aria, al silenzio anche i cieli, e l'anima stessa tacesse a se stessa e dimenticandosi si trascendesse, se i sogni e le rivelazioni dell'immaginazione e tutte le lingue e tutti i segni e tutto ciò che diviene col passare del tempo fosse tutto ridotto al silenzio – poiché se qualcuno ancora le ascolta, tutte le cose dicono: non ci siamo fatte da noi, ma ci ha fatte Colui che rimane in eterno –; se, ciò detto, ormai tacessero per aver levato il loro ascolto verso Colui che le ha fatte, e lui solo cominciasse a parlare, non attraverso di esse, ma da se stesso, così che noi udiamo la sua stessa parola, non per lingua umana, né per voce angelica o per fragore di nubi, né per simboli ed enigmi, ma lui direttamente, che amiamo in queste cose, lui stesso senza queste cose...; se tutto ciò acquistasse durata e sparissero tutte le altre visioni troppo impari, e solo quest'unica rapisse e assorbisse e sommergesse nelle gioie interiori lo spettatore: se questa fosse la vita eterna, fosse ciò che ha visto l'intuito in un istante a cui giungemmo sospirando, non è forse vero che questo sarebbe il significato dell'invito: “entra nel gaudio del tuo Signore” (Mt 25,21)?”
(Confessioni 9,10,25).

C'è ancora qualcosa di più: c'è il **silenzio mistico**. Che cosa è il silenzio mistico?

È cosa difficile a spiegarsi e forse alcuni brani di S. Agostino o dei Padri della Chiesa e delle anime mistiche, come S. Teresa d'Avila, potrebbero dirlo meglio: noi parliamo balbettando.

Il balbettio di questo argomento comincia da una constatazione che sembra una contraddizione: la Sacra Scrittura da una parte dice

che Dio è luce e che in Dio non ci sono tenebre; dall'altra dice che Dio abita una luce inaccessibile, che nessun uomo l'ha visto né può vederlo. Isaia chiama Dio: *“il Dio nascosto”* (Is 45,15). S. Paolo, nella 2° lett. Corinzi (12,4), dice di essere stato rapito al terzo cielo e di aver ascoltato parole arcane che non è lecito agli uomini ripetere. Questo ha indotto i mistici a parlare delle tenebre luminose della contemplazione, cioè contemplazione che comporta il silenzio e le tenebre; che è luminosa da una parte, ma tenebrosa e silenziosa dall'altra. Difatti i mistici pongono proprio come apice della contemplazione il silenzio. Strano, ma è così. Quindi, il vedere di non vedere.

Leggo un brano da me tradotto dell'opera di S. Agostino *Prima catechesi per i non cristiani*:

“Infiammati dall'amore del desiderio della vita eterna dei santi, dove né l'azione è operosa né la quiete inoperosa: vi sarà la lode di Dio senza fastidio e senza interruzione, nessuna noia d'animo, nessuna fatica nel corpo, nessuna indigenza né tua, a cui tu desideri che venga prestato un soccorso, né del tuo prossimo che tu ti affretti a soccorrere. Dio costituirà tutte le delizie e la sazietà della santa città che nella Sapienza e nella beatitudine vive in Lui e di Lui. Diventeremo infatti uguali agli Angeli come speriamo e aspettiamo secondo la promessa che ci è stata fatta, e insieme agli angeli godremo della Trinità, ormai secondo la visione, verso la quale camminiamo per mezzo della fede.

Crediamo infatti a ciò che non vediamo al fine di meritare con la fede di vedere ciò che crediamo e di aderire ad esso con l'amore, quando non faremo più risuonare con le parole della fede e le sillabe rumoreggianti che il Padre e il Figlio e lo Spirito Santo sono uguali e la Trinità è una, un solo Dio, ma in quel silenzio, con una contemplazione purissima ed ardentissima, berremo la Verità e sapremo in che modo le Tre Persone sono un Dio solo”. (25,47)

Sottolineo questo aspetto: *“In quel silenzio, con una contemplazione purissima ed ardentissima, vedremo Dio”*. Questo è l'elemento su cui hanno insistito altri Padri della Chiesa, su cui hanno insistito i mistici. Gregorio Nisseno, che è tra i Padri quello che ha parlato della mistica e che si può, per questo aspetto, avvicinare a S. Agostino, cerca di spiegare perché Mosè entrò nella nube. Il più grande dei contemplativi,

infatti, è Mosè, il quale, dopo aver ascoltato Dio nel roveto ardente, dopo aver tentato di esimersi dalla missione che gli veniva affidata, era tornato in Egitto, aveva portato il suo popolo eletto fuori dalla schiavitù dell'Egitto, era salito sul Sinai e nella nube stava a tu per tu con Dio e scese portando le tavole della legge.

Cosa vuol dire “entrare nella tenebra”?

“Il racconto ci insegna – così dice il Nisseno – che la conoscenza della fede è da principio luce, quando essa comincia ad apparire. Difatti essa si oppone all’empietà che è tenebra. Ma più lo spirito, con sforzo costante, progredisce nella sua ascensione e perviene alla conoscenza della realtà avvicinandosi alla contemplazione, più esso vede che la natura divina è invisibile avendo lasciato tutte le apparenze, non solamente ciò che percepiscono i sensi, ma anche ciò che la nostra intelligenza crede di vedere. Essa va sempre più verso l’interiorità finché penetra con l’attività dello spirito nella zona dell’invisibile, dell’incomprensibile ed ivi vede Dio. Ma in questo consiste la vera visione di Colui che si cerca: nel constatare che il vedere sta proprio nel non vedere, e che il cercato è al disopra di ogni conoscenza, circondato da ogni parte dall’incomprensibilità come da una tenebra... È nella luce che Dio comincia a manifestarsi al grande Mosè (cioè nel roveto ardente), poi parla con lui per mezzo della nube. Infine, essendo sopraelevato nella perfezione, Mosè vede Dio nella tenebra. Così l’anima che ha progredito verso le altezze avendo lasciato ogni cosa di quaggiù, per quanto è possibile all’umana natura, entra nel santuario della conoscenza mistica, circondata da tutte le parti dalla tenebra divina. Là fuori lasciate tutte le apparenze, rimangono oggetto della contemplazione dell’anima solo l’invisibile e l’incomprensibile ove è Dio” (Cfr. Gregorio di Nissa, La vita di Mosè, pagg. 155 ss.).

L’anima che vuol giungere alla profonda conoscenza di Dio e godere della sua intima unione deve superare la via purgativa e percorrere quella illuminativa, alla fine della quale, oltre tutte le apparenze sensibili e concettuali, vale a dire oltre qualunque attività naturale dello spirito, si presenta la mistica tenebra, l’oscurità totale dello spirito dinanzi alla pienezza e totalità dell’Essere divino che della tenebra, secondo l’espressione davidica, ha fatto il suo nascondiglio. Tenebra luminosa

che l'uomo non può conoscere perché i suoi occhi non sono fatti per essa, ma Dio può introdurlo in maniera ammirabile, oltre ogni concetto, in una conoscenza mistica di Se stesso.

Dio dà all'anima il sentimento vivo della sua presenza, la circonda di una notte divina con la quale si avvicina a lei come Sposo celeste, ma non si manifesta e, pur donandosi in una unione trasformante d'amore, le rimane sempre nascosto sulla terra. Ho detto questo non per crearvi delle illusioni: troppo spesso noi camminiamo terra terra e quelle condizioni indispensabili per salire in alto, quel silenzio interiore che è pace, tranquillità, che è ordine delle virtù e vittoria sul disordine delle passioni, è una cosa talmente difficile e talmente ardua che non bisogna avere eccessive illusioni di aver toccato il cielo quando ancora si cammina lungo le vie fangose della terra.

Però questa è la dottrina cattolica della fede, della vita spirituale dei Santi Padri. Le altezze ci sono e beati noi se il Signore ci prende come l'aquila prende i pulcini e ci porta in alto.

ITINERARIO DELLA CONTEMPLAZIONE

L'itinerario della contemplazione comprende tre momenti:

- 1) l'ascesa**
- 2) l'intuizione**
- 3) la discesa (caduta o ricaduta).**

L'*ascesa* è lunga, lenta, faticosa. L'*intuizione* è un momento rapido, breve, folgorante o momentaneo. La *discesa* o ricaduta è piena di gioia, ma insieme di nostalgia e di rammarico.

1) L'ascesa

L'*ascesa* ha tre fasi:

- la considerazione delle creature come manifestazione delle perfezioni di Dio, su cui abitualmente ci soffermiamo.
- Interiorizzazione della nostra ascesa verso Dio; cioè il tornare nel profondo della nostra anima per ritrovare in noi Dio verità, Dio Amore.
- Il trascendere noi stessi.

L'itinerario dell'ascesa verso Dio è in S. Agostino itinerario filosofico, ma anche mistico. Attraverso questo itinerario passa il pensiero del filosofo che cerca Dio; attraverso questo itinerario passa anche il cammino dell'anima mistica che vuole unirsi a Dio. È un vantaggio che le due vie vadano per lo stesso cammino perché si completano a vicenda l'un l'altra.

Vediamo alcuni testi agostiniani che chiariscono il momento dell'ascesa.

“Non andare al di fuori di te; torna in te stesso: è nell'uomo interiore che abita la verità. E quando avrai trovato mutabile la tua natura, trascendi anche te stesso. Ma ricordati, quando ti trascendi, che trascendi un'anima che ragiona. Dirigiti dunque laddove discende a te la luce della verità, cioè alla fonte stessa della verità”. (Vera religione 39,72)

In questo testo c'è un primo passo, cioè: *“non andare al di fuori di te stesso”* che sembra escludere la considerazione delle cose create. Non è questo il pensiero autentico di S. Agostino. Il *“non andare al di fuori di te”* vuol dire: non ti fermare alla considerazione delle creature.

Le creature devono parlarti di Dio e quando ti hanno parlato di Dio, hanno eseguito il loro compito. Allora ritorna in te stesso.

Lo stesso procedimento lo troverete sotto l'aspetto mistico nell'estasi di Ostia:

“Elevandoci con più ardente impeto d'amore verso l'Essere stesso, percorremmo su tutte le cose corporee e il cielo medesimo onde il sole, la luna e le stelle brillano sulla terra. E ancora, ascendendo in noi stessi con la considerazione, l'esaltazione, l'ammirazione delle opere tue, giungemmo alle nostre anime e anch'esse superammo per attingere la plaga dell'abbondanza inesauribile, ove pasce Israele in eterno col pascolo della verità, ove la vita è Sapienza, per cui si fanno tutte le cose presenti e che furono e che saranno, mentre essa non si fa, ma tale è oggi quale fu e quale sempre sarà”. (Confess. 9,10,24)

È lo stesso schema, quello cioè della considerazione delle cose corporee, del rientrare in se stessi, dello sforzo per salire sopra se stessi perché Dio è più alto di noi, è la fonte da cui viene a noi l'essere, la verità e la beatitudine.

Rileggiamo un brano delle *Confessioni*:

“Interrogai la terra e rispose: ‘Non sono io’; e tutte le cose sulla terra hanno dato la stessa risposta. Interrogai il mare, gli abissi e i rettili con anime vive, e risposero: ‘Non siamo il tuo Dio; cerca sopra di noi’. Interrogai le arie e i venti, e tutto il mondo aereo con tutti i suoi abitanti rispose: ‘Io non sono Dio’. Ho interrogato il cielo, il sole, la luna, le stelle: ‘Neppure noi siamo il Dio che tu cerchi’, rispondono. Mi rivolsi a tutte le cose che stanno davanti alla porta del mio corpo: ‘Parlatemi del mio Dio che voi non siete, ditemi qualcosa di lui’. E gridarono a gran voce: ‘Egli ci ha fatte’. La mia domanda era la mia contemplazione, la loro risposta era la loro bellezza”. (10,6,9)

Vorrei sottolineare che le cose di questo mondo, viste con la luce della grazia, della fede, con la serenità dell'occhio illuminato dalla carità, sono realtà meravigliose che ci parlano dell'essere di Dio, della bontà di Dio, della bellezza di Dio. Ed è proprio delle anime spirituali saper vedere con serenità e tranquillità le bellezze che Dio ha diffuso nelle creature. Una sintesi agostiniana di questa meditazione sulle bellezze create è nel seguente passo delle *Confessioni*:

“Ecco esistono il cielo e la terra e proclamano di essere stati creati: sono infatti mutevoli e variabili. Se c’è qualcosa che non è stato creato e tuttavia esiste, in esso non c’è nulla che non fosse anche prima: sarebbe altrimenti mutevole e variabile.

Cielo e terra proclamano che non si sono creati da sé: ‘Noi siamo perché siamo stati creati; dunque non eravamo prima di essere per poterci creare da noi’. E ciò che dicono è la stessa evidenza.

Dunque tu li hai fatti, Signore. Tu che sei bello, perché essi sono belli; tu che sei buono, perché essi sono buoni; tu che sei, perché essi sono. Non nel senso che sono belli e sono buoni e sono come te, loro creatore, al cui paragone non sono belli, né buoni, né sono. Sappiamo tutto ciò e ti ringraziamo per questo, sebbene la nostra scienza a paragone della tua è ignoranza”. (11,4,6)

Bisogna, dunque, abituarsi a vedere le bellezze di Dio attraverso le creature con lo sguardo puro e sereno che nasce dalla fede e dalla vita spirituale. Quando parliamo, però, delle cose create non dobbiamo fare una considerazione cosmologica, cioè pensare al creato, alle stelle, ai fiori, ai monti, al mare: ci sono realtà molto più grandi. Le realtà più grandi siamo noi, le anime che vivono la vita spirituale, i nostri confratelli e le nostre consorelle, la Chiesa, tenda di Dio, ricca di virtù, ricca di vita spirituale, nella quale ci sono tante miserie, ma anche tante virtù.

Abituarsi, quindi, a vedere con un po’ di ottimismo più il lato positivo che il lato negativo nella vita della Chiesa, delle nostre Comunità e delle nostre consorelle, è un’abitudine magnifica per disporsi alle alte ascensioni dello spirito. Se invece ci lasciamo irretire dalla parte negativa che troviamo nelle nostre consorelle, nella vita della Chiesa, ci turbiamo: e l’occhio turbato non riesce più a vedere la luce e disporsi sinceramente, serenamente a quel silenzio interiore che permette di salire fino a Dio.

Abituarsi a pensare non soltanto alle creature, ma anche alle ricchezze della grazia che Dio diffonde nella sua Chiesa, nelle nostre Comunità. Che le cose esterne, che le bellezze cosmiche ci portino a Dio o ci allontanino da Lui, dipende dal nostro atteggiamento interiore. Bisogna abituarsi a un equilibrio profondo perché queste cose ci parlino di Dio e non ci portino lontano da Dio.

Così, il captare quanto di bello, di buono, di santo, di elevato c'è nella Chiesa, senza lasciarsi distrarre o offendere da quanto di negativo, di limitato o anche di peccaminoso può esserci, richiede un ascetismo interiore, un equilibrio interiore che hanno solo le anime preparate alle ascensioni spirituali.

In questo primo punto mi pare assai importante saper cogliere quanto c'è di bello e salire a Dio, perché le cose sono il riflesso della perfezione di Dio e non ci debbono distrarre da lui.

A questo proposito, c'è un'altra citazione nelle *Confessioni*:

“Tardi ti amai, bellezza così antica e così nuova, tardi ti amai. Sì, poiché tu eri dentro di me e io fuori. Lì ti cercavo. Deforme, mi gettavo sulle belle forme delle tue creature. Eri con me, e non ero con te. Mi tenevano lontano da te le tue creature, inesistenti se non esistessero in te. Mi chiamasti, e il tuo grido sfondò la mia sordità; balenasti, e il tuo splendore dissipò la mia cecità; diffondesti la tua fragranza, e respirai e anelo verso di te; gustai e ho fame e sete; mi toccasti, e arsi del desiderio della tua pace.

Quando mi sarò unito a te con tutto me stesso, non esisterà per me dolore e pena dovunque. Sarà vera vita la mia vita, tutta piena di te”.
(10,27,38.28,39)

In questo brano vediamo come le cose belle che sono al di fuori di noi possano portarci lontano da Dio. Questo primo passo dell'itinerario della contemplazione ha bisogno di un grande ascetismo e di un movimento di distacco e di ascesa verso Dio e poi di ritorno: chi non è abituato a strapparsi dalle cose, non sarà in grado di tornarvi con serenità e di vedervi il lato positivo e di servirsene come di un piedistallo per salire verso l'alto.

2) *L'intuizione:*

Il secondo momento è un momento di *folgorante intuizione*: parlo, evidentemente, della contemplazione nella sua forma più alta. L'itinerario verso Dio si può anche attuare attraverso la meditazione discorsiva, ma nella contemplazione si tratta di un'intuizione, di un momento rapido, folgorante, fulmineo, tanto è vero che S. Agostino, parlando della contemplazione nel suo senso più elevato, ha sempre la stessa idea. Citiamo in proposito quattro testi:

Confessioni 7,17,23: “Mi sentivo rapito verso di te dalla tua bellezza e venivo subito strappato da te per il mio peso e ricadevo sulla terra gemendo; e questo peso era la mia consuetudine con la carne.

Ma rimaneva con me il tuo ricordo e non dubitavo affatto dell’esistenza di un essere a cui aderire, solo che io non ero ancora capace di aderirvi... Tuttavia ero certissimo che a partire dalla creazione del mondo quanto è invisibile può essere contemplato con l’intelletto nelle creature, come la tua eterna potenza e divinità (Rm 1,20). Cercando infatti perché mai trovassi belli i corpi sia celesti che terrestri, e come mai riuscissi a formulare giudizi sicuri su realtà mutevoli..., cercando l’origine dei giudizi... trovai l’immutabile e vera eternità della verità al di sopra della mia mente mutevole.

E così ascesi per gradi dai corpi fino all’anima... e poi di lì alla capacità razionale... Questa capacità riconoscendosi pur sempre mutevole, si innalzò all’intelletto. Allora distolse il pensiero dalla consuetudine, sottraendosi alla turba contraddittoria dei fantasmi, per scoprire da quale luce fosse pervasa quando senza dubbio alcuno dichiarava che l’immutabile è da preferirsi al mutevole, e donde conoscesse lo stesso immutabile, che, se non l’avesse in qualche modo conosciuto, non l’avrebbe potuto anteporre con certezza al mutevole. Giunse allora all’Essere nel lampo di una visione tremebonda.

Allora intuii davvero quanto è invisibile, comprendendolo attraverso le cose create”. (trad. Von Balth.)

Qui abbiamo l’espressione del mistico e la più felice, cioè il concetto dell’ “*ictu*”, del colpo, dello slancio, del palpito, concetto che è di una intuizione trepidante perché è l’incontro della creatura con il Creatore, del mutabile con l’Immutabile, della miseria con la Misericordia, e quindi non può non ripercuotersi nell’anima.

Questa espressione la trovate nella descrizione dell’estasi di Ostia, che è il secondo testo che, di seguito, propongo.

Confessioni 9,10,24: “E mentre ne parlavamo – parlavano della felicità, cioè della fonte della sapienza dove non c’è né passato, né futuro, ma solo il presente – la toccammo lievemente con uno slancio totale del cuore. Sospirammo e anelavamo verso di lei, la cogliemmo un poco con lo slancio totale della mente, e sospirando vi lasciammo

avvinte le primizie dello spirito. Nell'espressione latina avete l'idea del colpo, dello slancio, del palpito: "... e la raggiungeremo per un poco, non più che un palpito del cuore e sospirammo...".

Di nuovo la stessa idea dell'intuizione folgorante di un momento.

Il terzo testo è nell'*Esposiz. sul Sl. 41,10*, dove troviamo le stesse identiche parole:

"Già da una certa interiore dolcezza siamo allietati; ecco abbiamo potuto scorgere qualcosa di immutabile con l'occhio della mente, anche se per un momento solo e di sfuggita...".

Un quarto testo lo possiamo trovare nel *Discorso 52,6,16*:

"... nella mia estasi ho visto qualcosa che non ho potuto sopportare a lungo...". (trad. P. Trapè)

È idea di una ascesa che termina con una intuizione rapida, fulminea, come un palpito del cuore per cui la mente o l'anima penetra addentro nel mistero dell'Essere divino.

3) *La discesa*

Al momento dell'intuizione ne fa seguito un terzo, quello della *discesa o ricaduta*.

Se la vetta della contemplazione è alta e sulla vetta ci si è arrivati in un rapido momento, poi si torna alla vita di ogni giorno, *"al rumore delle labbra - dice S. Agostino - dove la parola comincia e finisce"* (Conf. 9,10,24), mentre quella Parola che abbiamo intuito nella contemplazione è il Verbo di Dio che né comincia né finisce.

La ricaduta vuol dire un dover tornare alla vita di ogni giorno dove la nostra anima è sopraffatta dalle cure, dai fantasmi, cioè dove la nostra visione di Dio non è limpida, il nostro contatto con Dio non è così luminoso come nel momento privilegiato della contemplazione.

Pertanto, la ricaduta è piena di dolcezza e, insieme, di nostalgia piena di amarezza.

S. Agostino ha espresso due volte questo concetto e tutte e due le volte in maniera meravigliosa:

"... così giunsi, in un impeto della visione trepida, all'Essere stesso. Allora finalmente scorsi quanto in Te è invisibile, comprendendolo attraverso il creato; ma non fui capace di fissarvi lo sguardo. Quando,

rintuzzata la mia debolezza, tornai tra le consuetudini, non riportavo con me che un ricordo amoroso e il rimpianto, per così dire, dei profumi di una vivanda che non potevo ancora gustare”. (Confess. 7,17,23)

Credo che più felicemente di così non si possa esprimere il senso, direi, di delusione, di amarezza, ma insieme di gioia di chi ha avuto il privilegio e il dono dal Signore di arrivare in alto nella preghiera contemplativa.

“.. l’acume dell’intelligenza non l’ho potuto fissare nell’Essere e la mia infermità è stata respinta; sono tornato alle cose di ogni giorno, non riportando con me se non ...”. (ib.)

“... È come il desiderio di cibarmi di cose di cui avevo inteso solo il profumo...”. (ib.)

Immagini più belle io non trovo per esprimere l’atteggiamento di chi, dopo aver avuto questo insolito privilegio da parte di Dio, si trova nelle condizioni di dover ancora brancolare nell’oscurità della fede e di essere sopraffatto dalle cure e dai tormenti di ogni giorno.

Non meno efficace e non meno bella è l’immagine, già citata, che S. Agostino usa nella descrizione della contemplazione di Ostia:

“... Là giungemmo per un momento, non più d’un palpito del cuore e sospirammo...”. (Confess. 9,10,24)

C’è anche qui l’idea che nel dono dell’ascesa interiore il più ci sfugge; il sospirare, poi, vuol dire che si è colto qualcosa, ma il più è scappato. E proprio nel momento in cui sembrava di averlo afferrato, ci si accorge che è scappato.

“... e abbiamo lasciato prigioniere ivi le primizie dello spirito, cioè la parte più alta dello spirito, per ridiscendere al suono vuoto delle nostre bocche, dove la parola ha principio e fine...”. (ib.)

In queste parole agostiniane c’è tutto il rimpianto di dover vivere nella realtà mutabile, dove il tempo che passa nella nostra esistenza comincia e finisce e quasi nullifica e svuota la nostra vita, e d’altra parte ha avuto l’intuizione come se avesse gustato il contatto con il Verbo eterno che non comincia e non finisce, ma è sempre, appunto perché è eterno.

Credo che, meglio di così, S. Agostino non poteva esprimere la realtà dell’ascesa, del giungere quasi, attraverso una rapida e folgorante

intuizione, al contatto con Dio e poi la discesa alle cose di ogni giorno. Agostino era un grande mistico e aveva la capacità di esprimere quel che sentiva.

Evidentemente, quando si parla di contemplazione, non ci si riferisce alla contemplazione del cielo stellato, che richiama sì a Dio, ma è muta; la contemplazione è preghiera, e preghiera vuol dire distinzione tra “io” e “Tu”; quindi, dall'altra parte c'è il Tu che risponde. È al Tu che noi parliamo ed è il Tu che ci parla. La contemplazione non è la visione di uno spettacolo stupendo, ma è l'apice della vita di preghiera, della vita interiore, della vita religiosa, perché è colloquio. E il colloquio non esige uno spettacolo da contemplare, ma una Persona a cui parlare. È l'incontro dell'io con il Tu, che è il Tu di Dio, anzi, il Tu della Trinità.

Quando pensiamo a Dio sul piano spirituale e religioso, dobbiamo pensare necessariamente alle persone della Trinità; conseguentemente il nostro colloquio è con il Padre di nostro Signore Gesù e Padre nostro e di tutti gli uomini; il nostro colloquio è con il Figlio, il Verbo, l'immagine del Padre; il nostro colloquio è con lo Spirito Santo che è l'amore del Padre e del Figlio.

Lo Spirito Santo non è amore in senso impersonale, ma in senso personale, cioè è la Persona, è un soggetto cosciente, volente che ha come nota essenziale l'amore.

La fede nella Trinità apre l'orizzonte alla vita di contemplazione, un orizzonte infinito che è colloquio col Padre creatore, che invia il Figlio, che insieme al Figlio invia lo Spirito Santo, che ci attende nel suo regno; il colloquio con il Figlio che è inviato dal Padre e viene a redimerci; il colloquio con lo Spirito Santo che è l'amore sussistente e che è la causa di tutta la nostra vita spirituale: è un colloquio che esalta, che arricchisce e dà le dimensioni alla vita spirituale.

Dio è verità, ma è Persona, è il Tu che risponde al nostro io.

In questa relazione tra l'io e il Tu, gli elementi della contemplazione sono essenzialmente due:

- intellettuale-speculativo che appartiene alla conoscenza, all'intuizione, alla visione e ha per base la fede.
- affettivo, che appartiene alla volontà, quindi all'amore, e vuol dire amore, godimento, fruizione, unione ed ha per base la carità.

Questi due elementi sono uniti sia nella prima fase, quella dell'ascesa verso Dio, sia nella seconda fase, quella della intuizione delle cose divine.

Evidentemente, il secondo elemento è quello che costituisce e che fa della contemplazione una preghiera, un atto religioso. Se ci fosse solo il primo elemento, saremmo ancora sul piano della filosofia: è il secondo che porta questo atteggiamento all'anima, cioè che ne fa una preghiera e quindi un atto di culto religioso.

Nella contemplazione sono presenti tutte e due; in qualche anima è più sviluppato il secondo che non il primo, specialmente nelle anime più semplici dove la cultura teologica, l'abitudine alla riflessione filosofica è ancora in embrione.

S. Agostino ha avuto un equilibrio perfetto, perché i due elementi erano in lui alti e sublimi allo stesso grado. Un benedettino, Dom C. Butler (*“Western Mysticism”*, Londra 1951), dice: *“Agostino è per me il principe dei mistici, unendo nella sua persona, in misura ineguagliata da altri, i due elementi dell'esperienza mistica: una profonda visione intellettuale delle cose divine e un amore di Dio che fu passione divorante; è come un sole che effonde insieme luce e calore. Nella luminosità incandescente della sua intelligenza, nell'ardore della sua religiosa emozione...”*

Questo è un dono di Dio: fino a un certo grado di raccoglimento e con l'abitudine alla meditazione possiamo e dobbiamo arrivare, e questo grado sarà la preparazione migliore per arrivare più in alto, ma le vette più alte si raggiungono solo col soffio della grazia dello Spirito Santo.

Non possiamo pretendere questi doni, anche se li possiamo chiedere umilmente perché sono doni che arricchiscono l'anima e aumentano l'amore di Dio; però non possiamo pretenderli. E se il Signore ce li dà, e qualche volta forse ce li dà senza che ce ne accorgiamo, bisogna ringraziarlo con grande umiltà ed essere pronti a pagarli cari.

Generalmente, se da una parte il Signore concede il dono di una maggiore intimità con Lui, dall'altra parte bisogna saper accettare di pagare questo privilegio di essere vicini a Lui e di poter salire in alto nelle vette della vita spirituale e della contemplazione.

Uno schema sulla vita spirituale, secondo i diversi aspetti che ho detto, potete trovarlo nel capitolo delle vostre *Costituzioni*, laddove si parla della contemplazione.

IL DONO DELLA SAPIENZA

La sapienza è il più alto dono dello Spirito Santo, quello che ci avvicina a Dio, che ci permette di godere Dio fin da questa vita, quindi di toccare le vette più alte della contemplazione. Il dono, infatti, dello Spirito Santo che corrisponde all'ultimo grado della vita spirituale, cioè alla carità che contempla, è proprio quello della Sapienza, essenzialmente un dono contemplativo.

Prima di tutto, occorre fare alcune distinzioni molto importanti:

1) distinguere la sapienza di questo mondo, che – secondo S. Paolo – è *“stoltezza davanti a Dio”* (1 Cor 3,19) dalla vera sapienza che è quella secondo Dio;

2) distinguere tra la Sapienza che è Dio e la nostra sapienza che è culto di Dio.

“È Dio stesso la Sapienza suprema, invece il culto di Dio è la sapienza dell'uomo” (Trinità 14,1,1)

La Sapienza è Dio e Dio solo per conseguenza è sapiente. Dunque, se Dio è la Sapienza, noi possiamo essere – in misura più o meno alta – solo amanti della Sapienza: cerchiamo, tendiamo verso la Sapienza.

“La nostra scienza è Cristo, la nostra sapienza è ancora Cristo. È Lui che introduce in noi la fede che concerne le cose temporali, Lui che ci rivela la verità concernente le cose terrene. Per mezzo di Lui andiamo a Lui, per mezzo della scienza tendiamo alla sapienza; senza tuttavia allontanarci dal solo medesimo Cristo in cui sono nascosti tutti i tesori della sapienza e della scienza”. (Trinità 13,19,24)

Ecco la definizione che S. Agostino riprende da Platone: questo concetto della filosofia ha un significato morale e non solo morale, perché nel concetto filosofico c'è l'aspetto intellettuale della conoscenza, ma c'è anche prevalentemente l'aspetto morale, quindi si tratta di una *“filosofia religiosa”*.

3) Distinguere tra scienza e sapienza. C'è la scienza secondo questo mondo, quella che gonfia, e la scienza dono dello Spirito Santo che prepara alla Sapienza e che è essenzialmente scienza della fede, cioè la teologia.

Con la parola scienza non intendiamo né le scienze esatte, come la matematica, la botanica, ecc., e non intendiamo neppure l'erudizione degli uomini, come la storia, ecc.: sono scienze, queste, che ora non prendiamo in considerazione. Parliamo invece della scienza che è un gradino verso la Sapienza e quindi la scienza della fede.

“La scienza- dice S. Agostino, riprendendo l'espressione di S. Paolo (1 Cor 8,2) - gonfia, la carità edifica. La carità non è gelosa e non si gonfia di orgoglio. Serviti dunque della scienza come di una macchina per innalzare l'edificio della carità che rimane in eterno anche quando la scienza sarà distrutta. La scienza è molto utile se serve solo allo scopo della carità, mentre per se stessa, priva di questo scopo, è provato ch'è non solo superflua ma pure dannosa”. (Lett. 55,21,39)

“La scienza è la conoscenza delle cose temporali e mutevoli, necessaria per esplicitare le attività di questa vita”. (Trinità 12,12,17)

Dobbiamo quindi unire la carità alla scienza perché la scienza si trasformi in sapienza, cosicché non gonfi più, ma edifichi.

È come, per la nostra natura, la composizione tra l'anima e il corpo: non bisogna dimenticare né il primo né il secondo elemento. Non bisogna essere né materialisti accettando l'elemento corporeo, né esageratamente spiritualisti, accettando solo l'elemento spirituale che deve però predominare su quello materiale. Così anche per la scienza e la carità: sono due componenti della nostra vita spirituale.

Dico questo perché non si cada in una forma di quietismo sbagliato, per cui si crede che ogni sforzo per capire qualcosa della Rivelazione che regola la nostra vita spirituale sia tempo perduto, e condannare tutto questo come scientismo, come vanità inutile e fuori posto. S. Agostino ripete le parole di S. Paolo: *“Amate la scienza, ma preferite la carità” (1 Cor 13)*

Distinguiamo ora tra scienza e sapienza. S. Agostino ripete più di una volta la definizione di Cicerone: *“La sapienza è la scienza delle cose umane e divine” (Contro gli Accademici 1,6,16)*. Aggiunge però una precisazione, cioè: *scienza delle cose umane e divine che conduce alla beatitudine.*

“Chiamiamo propriamente 'sapienza' la scienza delle cose divine e riserviamo propriamente il nome di scienza alla conoscenza delle

cose umane. Di questa (ho già parlato), non attribuendo certamente alla scienza tutto ciò che l'uomo può sapere circa le cose umane, in cui si trova tanta vanità superflua e pericolosa curiosità, ma solo la conoscenza che genera, nutre, difende e fortifica la fede supremamente salutare, che conduce l'uomo alla vera beatitudine... Altro è sapere appena quello che un uomo deve credere per conseguire la vita beata, la quale non può essere se non eterna, altro è saperlo in tal modo da metterlo a profitto dei buoni...". (Trinità 14,1,3)

Da qui la conclusione: solo il sapiente è beato, solo il beato è sapiente. *"Nessuno è sapiente se non chi è beato" (La felicità 2,141). "Nessuno è beato se non il sapiente". (Contro gli Accademici 1,9,24)*

Solo il sapiente è beato perché solo attraverso la sapienza si può raggiungere la beatitudine. Solo il beato è sapiente poiché chi possiede realmente la Sapienza o possiede la beatitudine o è sulla via di raggiungerla.

In questo mondo noi abbiamo la beatitudine solo nella speranza: questo è il pensiero cristiano e il pensiero di S. Agostino negli anni della maturità. Invece, subito dopo la conversione, Agostino pensava di poter raggiungere la beatitudine fin da quaggiù. Poi, lo sforzo personale di salire, l'aiuto della scienza e della sapienza platonica e della fede che aveva conquistato, lo convinsero che quaggiù non raggiungiamo mai la beatitudine, ma tendiamo sempre ad essa.

Scienza e sapienza, quindi: *"La sapienza si riferisce alle cose divine, la scienza a quelle umane: riconosco l'una e l'altra in Cristo e con me la riconosce ogni fedele di Cristo" (Trinità 13,19,24).*

Alla sapienza appartiene la prima parte della definizione: la conoscenza delle cose divine; alla scienza appartiene la seconda parte della definizione: la cognizione delle cose umane. *"Ora è tempo di parlare della Sapienza, non di quella Sapienza che è Dio... ma parleremo della sapienza propria dell'uomo, però di quella vera, che è secondo Dio, e che è il vero e principale culto reso a Lui" (Trinità 14,1,1).*

"Come dice la Verità, "la vita eterna è questa: che conoscano te, solo vero Dio, e colui che hai mandato, Gesù Cristo" (Gv 17,3). È questa sapienza contemplativa che, a mio parere, le Scritture chiamano propriamente sapienza, distinguendola dalla scienza; sapienza

dell'uomo, certamente, ma che egli non possiede, a meno che non la riceva da Colui che, per partecipazione, può rendere veramente sapiente lo spirito razionale e intelligente". (Trinità 14,19,26)

Se Dio è sapienza, solo avvicinandoci a Lui possiamo attingere e raggiungere la Sapienza, per cui solo la pietà, che è amore di Dio, e il culto di Dio possono essere la nostra Sapienza. *"La pietà è la sapienza dell'uomo... Se poi ti domandassi di quale pietà si parli, lo troveresti più precisamente nel termine greco... cioè 'culto di Dio'... Nessuna parola è più adatta di quella che esprime in modo esplicito il culto di Dio, quando si tratta di dire in che cosa consista la sapienza umana"* (Manuale sulla fede, speranza, carità 1,2).

Sempre S. Agostino dice: *"Alla sapienza appartiene la conoscenza intellettuale delle cose eterne"* (Trinità 12,15,25); quindi la sapienza appartiene all'intelletto che intuisce le verità eterne. *"Alla scienza appartiene la conoscenza razionale delle cose temporali"* (Trinità 12,15,25). All'intelletto appartiene la contemplazione, alla ragione appartiene l'azione.

Quindi, quando si parla di azione e di contemplazione, si parla della nostra intelligenza che è destinata a intuire la verità e della nostra ragione che ha per compito di ragionare, cioè di discutere le cose temporali. Dunque, la sapienza è il dono divino che sostiene la nostra intelligenza nell'attività contemplativa, cioè fa lo sforzo di penetrare la verità della fede, di salire verso Dio, di scrutare i misteri di Dio. Però sapienza non è solo cognizione; è anche essenzialmente amore, perché sapienza è culto e il culto a Dio non gli si rende solo con l'intelligenza.

Il filosofo che discute di Dio ma non si interessa di Dio, non gli rende un atto di culto ma fa soltanto un'opera intellettuale da pensatore. Il filosofo, nel senso agostiniano, è colui che pensa ed ama quello che possiede, la sapienza. I veri filosofi siamo noi, se viviamo il nostro ideale. Dice S. Agostino: *"Il vero filosofo è l'amante di Dio"* (Città di Dio 8,8). La sapienza - ripeto - non è solo conoscenza, ma anche amore. S. Agostino dice, infatti: *"Il volto della filosofia mi è apparso e mi sono convertito all'amore della filosofia (cioè della sapienza), ed è un amore così bello, così beatificante che vorrei attrarre a questo amore tutti"*. (Contro gli Accademici)

Dunque, sapienza è culto di Dio. Sapienza è cognizione intellettuale delle cose eterne. La sapienza comincia quando la nostra mente si orienta verso l'eternità, si fissa verso le verità eterne, cioè in Dio, e si propone di muoversi costantemente su questa strada per giungere fino a Lui.

La sapienza è l'espressione più alta nell'uomo dell'immagine di Dio-Trinità. *“L'immagine di Dio non risiede se non nella parte dello spirito dell'uomo che si unisce alle ragioni eterne, per contemplarle e ispirarsene”*. (La Trinità 12,7,12)

S. Agostino trova nell'uomo una triplice trinità. C'è in lui la mente che conosce e ama; quindi, la mente ha la conoscenza e l'amore: *“mens, amor, notitia”* (La Trinità 9,5,8).

“Nello spirito umano ho trovato una specie di trinità, ossia lo spirito, la conoscenza con cui si conosce, l'amore con cui ama se stesso e la conoscenza che ha di sé; ho mostrato che queste tre cose sono uguali tra loro ed appartengono ad una medesima essenza” (La Trinità 15,3,5). *“... la Trinità, cioè la sapienza, la conoscenza che essa ha di sé, l'amore che essa ha di sé. Allo stesso modo anche nell'uomo abbiamo trovato una trinità, costituita dallo spirito, dalla conoscenza con cui esso si conosce, dall'amore con cui si ama”* (La Trinità 15,6,10). *“Le cose che (un uomo) conosce le ha nella sua memoria, ma soltanto quelle che sono oggetto del suo pensiero attuale sono sotto lo sguardo dello spirito; le altre sono nascoste in una specie di sapere misterioso, che si chiama memoria. Di qui la trinità...: - ciò che, presente nella memoria, informa lo sguardo di chi pensa; - la forma che lo riproduce, come l'immagine impressa a partire dalla memoria; - ciò che unisce invece l'uno all'altra: l'amore o la volontà. Quando perciò lo spirito si vede col pensiero, si comprende e si riconosce; esso genera dunque questa intelligenza e questa conoscenza di sé”*. (La Trinità 14,6,8)

La mente che conosce se stessa genera in sé l'espressione di sé, cioè il suo verbo. Il verbo, cioè l'idea che l'anima ha di se stessa, è l'espressione dell'anima perché è attraverso questa espressione che l'anima conosce e conoscendo ama. *“I pensieri... sono una specie di linguaggio del cuore... i pensieri sono le parole del cuore... visioni scaturite dalla visione della conoscenza”* (La Trinità 15,10,18). Il

verbo, cioè l'idea, nasce dalla mente; dalla mente che conosce ha origine questo movimento che è precisamente l'amore.

L'amore è qualcosa che procede dall'anima che conosce in una maniera ben diversa della sua idea, del suo verbo, perché l'anima pensando genera il verbo e quando conosce attraverso l'espressione di sé che è il verbo, si muove con un movimento affettivo che chiamiamo amore e l'amore è qualcosa che porta l'anima al di fuori di sé. L'amore è essenzialmente estatico (estatico deriva da estasi, che significa star fuori, andar fuori di sé e amando noi andiamo verso la cosa che amiamo). Quindi, mentre il verbo nasce come generazione, come figlio della mente, l'amore nasce per un movimento affettivo.

Però, quando la mente invece di fermarsi su se stessa, conoscere se stessa, amare se stessa, si eleva verso Dio per cui conosce Dio e ama Dio, allora l'immagine della Trinità nell'uomo diventa più limpida, più pura, più chiara: allora abbiamo la memoria, l'intelligenza, la volontà. La memoria di Dio, l'intelligenza con cui conosciamo Dio, l'amore con cui amiamo Dio.

La memoria di Dio non è il ricordo che abbiamo di Dio, ma è la presenza che abbiamo di Dio in noi stessi; appunto perché Dio è presente in noi, possiamo ricordarci di Lui; perché nell'anima Dio è presente e noi pensando a Dio possiamo ricordarci, possiamo capire qualcosa di Dio, possiamo amare Dio.

Quindi *memoria* di Dio vuol dire presenza di Dio nell'anima. *L'intelligenza* di Dio vuol dire pensiero, pensiero di Dio. *Amore* di Dio è movimento dell'anima verso Dio. Ora, memoria, intelligenza, volontà rappresentano nell'uomo l'immagine più alta della Trinità. S. Agostino ne *La Trinità*, quasi riassumendo il suo pensiero, dice:

“Partendo dalla creatura, opera di Dio, ho cercato, per quanto ho potuto, di condurre coloro che chiedono ragione di tali cose, a contemplare con l'intelligenza, per quanto era possibile, i segreti di Dio per mezzo delle cose create e ho fatto particolare ricorso alla creatura ragionevole e intelligente, che è stata creata ad immagine di Dio, per far loro vedere, come in uno specchio, per quanto lo possono e, se lo possono, il Dio Trinità, nella nostra memoria, intelligenza e volontà. Chiunque, con una intuizione viva, vede che queste tre potenze,

in virtù di una intenzione divina, costituiscono la struttura naturale del suo spirito; percepisce quale cosa grande sia per lo spirito il poter ricordare, vedere, desiderare la natura eterna ed immutabile, la ricorda con la memoria, la contempla con l'intelligenza, l'abbraccia con amore, certamente vi scopre l'immagine di quella suprema Trinità. Per ricordare, vedere, amare quella suprema Trinità deve ad essa riferire tutto ciò che vive perché tale Trinità divenga oggetto del suo ricordo, della sua contemplazione e della sua compiacenza". (15,20,39)

L'immagine di Dio in noi non consiste nel fatto che possediamo Dio, che amiamo Dio, bensì in qualche cosa di più profondo, nel fatto cioè che siamo *capaci di possedere Dio, di pensare a Dio, di amare Dio*. È questa triplice capacità della nostra anima che costituisce la radice dell'immagine della Trinità in noi, il fondamento della nostra suprema dignità.

“Questa trinità dello spirito non è immagine di Dio perché lo spirito ricorda se stesso, si comprende e si ama, ma perché può anche ricordare, comprendere e amare Colui dal quale è stato creato. Quando fa questo, diviene sapiente... Si ricordi dunque del suo Dio, ad immagine del quale è stato creato, lo comprenda e lo ami. Per dirlo in breve, esso onori il Dio increato che l'ha creato capace di lui e di cui può essere partecipe; per questo è scritto: ‘Ecco il culto di Dio, questa è sapienza’ (Gb 28,28). E non per la sua luce, ma per la partecipazione a quella luce suprema sarà sempre sapiente e regnerà beato là dove sarà eterno. In questo senso la sapienza dell'uomo è anche sapienza di Dio. Allora infatti è vera sapienza; perché se è umana, è vana”. (La Trinità 14,12,15)

Se questo è vero, se l'anima è immagine di Dio perché ha queste capacità, la sua perfezione sarà quella di passare da questo stato di capacità allo stato di perfezione in atto. *“È nell'anima umana, razionale e intelligente, che bisogna trovare l'immagine del Creatore, immortalmnte incisa nella sua immortalità... (L'anima) si dice immortale perché, qualunque sia la sua vita, fosse pure la più miserabile, non cessa mai di vivere, così benché la ragione o l'intelligenza sia talvolta in essa assopita, talvolta appaia grande, talvolta piccola, tuttavia giammai l'anima umana cessa di essere razionale e intelligente.*

Il nostro spirito, quindi, è immagine di Dio perché può ricordarsi di Dio: la sua perfezione sta nel possedere di fatto Dio, nel capire di fatto Dio, nell'amare di fatto Dio. E quanto più questo si avvererà, tanto più grande sarà il possesso di Dio; quanto più grande è la conoscenza di Dio, quanto più grande è l'amore di Dio; tanto più grande è la perfezione dell'immagine della Trinità nell'uomo e tanto più grande è la sua sapienza, la sua carità e la sua perfezione.

“Questa immagine di Dio presente (nello spirito) ha un così gran potere che è capace di unirsi a Colui di cui è immagine. Il suo posto, nella gerarchia della natura..., è tale che al di sopra di esso non c'è che Dio. Finalmente, quando sarà perfettamente unito a Lui, esso non sarà che un solo spirito con Lui; lo attesta l'Apostolo dicendo: ‘Colui che si unisce al Signore è un solo spirito con Lui’ (1 Cor 6,17); lo spirito si eleva fino alla partecipazione della natura, della verità, della beatitudine di Dio, senza che tuttavia Dio si accresca nella sua natura, verità e beatitudine. In quella divina natura, quando le sarà unito per la sua beatitudine, lo spirito vivrà come qualcosa d'immutabile e tutto ciò che vedrà, lo vedrà stabilito nell'immutabilità. Allora... il suo desiderio sarà ricolmo di beni (cf. Ps 102,5); di beni immutabili, la Trinità stessa, il suo Dio di cui esso è l'immagine. E perché questa immagine non possa giammai essere contaminata, essa sarà nel segreto del volto di Dio (cf. Ps 30,21), ricolmata da Lui di tanta abbondanza, che il peccato non avrà per essa più alcun fascino”. (La Trinità 14,14,20)

Conclusione

La sapienza è essenzialmente possedere Dio, capire, intendere le cose di Dio, amare Dio: *possedere, intendere, amare*. Però, se è vero che bisogna possedere Dio per intenderlo e amarlo, è vero anche il contrario, cioè che amandolo lo intendiamo e, intendendolo, lo possediamo. Quindi, bisogna essere per conoscere, per amare, ma è vero anche il contrario, che bisogna amare per conoscere, per essere. Per conoscere bisogna essere persone ragionevoli e per amare bisogna conoscere e, quindi, la linea della nostra perfezione naturale è questa: *essere, conoscere, amare*.

Non si può amare senza conoscere, non si può conoscere senza essere. Si può però dire: amare per conoscere, per essere. La filosofia in senso agostiniano si interessa del primo trinomio: amare per conoscere, per essere.

L'amore è anche fonte di conoscenza per due ragioni importantissime:

1) *Fissa l'attenzione dell'amato sulla cosa amata*

Quando c'è l'amore per una cosa, l'anima è raccolta, è interessata a quella cosa, fissa le sue facoltà intellettuali in essa. Di conseguenza scopre ogni giorno cose nuove, soprattutto quando si tratta di un oggetto di bellezza ineffabile come è Dio. Se ci fermiamo alla povera creatura, ad un certo momento, quando abbiamo scoperto i limiti, finisce, ci stanchiamo e la si mette da parte. Ma quando si tratta di Dio si può crescere nella conoscenza ogni giorno. L'amore influisce sulla conoscenza.

2) *Amando una cosa, se ne sperimenta l'amabilità e quindi si conosce quanto sia amabile.*

I Salmi sono ricchi di questo concetto, che è un concetto biblico fecondissimo, perché solo attraverso l'esperienza dell'amore si scopre l'amabilità di una cosa e quindi si cresce nella conoscenza di quella stessa cosa. S. Agostino ha fissato questo concetto con un principio:

“Non si può amare ciò che s'ignora del tutto. Ma quando si ama ciò che in qualche modo si conosce, in virtù di quest'amore si riesce a conoscerlo meglio e più profondamente”. (Comm. Gv. 96,4)

Dio è il sommo bene. Non è solo la verità, non è solo lo spettacolo da guardarsi: Dio è il Bene. Ma per conoscere quanto sia grande questo bene, quanto sia amabile, bisogna amarlo.

“Nessuno può godere di quello che conosce se anche non lo ama. Ora, godere della sapienza di Dio non è nient'altro che essere unito a Lui attraverso l'amore... Nessuno persevera nella conoscenza di ciò che ama se non con l'amore” (Fede e simbolo 9,19).

“Chi ama ciò che ignora? Infatti si può conoscere una cosa e non amarla, ma amare una cosa che non si conosce è possibile? Perché, se è impossibile, nessuno ama Dio, prima di conoscerlo. E che cos'è conoscere Dio, se non vederlo, attingerlo fermamente con lo spirito?” (La Trinità 8,4,6)

È solo attraverso la scienza sperimentale che si può conoscere una verità teoretica. Ecco perché di Dio ne parlano meglio i mistici che i filosofi: perché il filosofo procede per via intellettuale, il mistico per via sperimentale. In altre parole, attraverso l'esperienza si può arrivare alla conoscenza teoretica.

Quindi, amare per conoscere, conoscere per essere: cioè l'amore fissa la nostra anima in Dio e la rende partecipe delle perfezioni di Dio e della sua immutabilità. Questa partecipazione alla eternità di Dio è la ricchezza suprema del nostro essere. La ricchezza del nostro essere è quindi formata da:

- la natura intellettuale,
- la Grazia santificante, per cui Dio è presente in noi,
- il dono della sapienza che scaturisce dalla presenza naturale e soprannaturale di Dio in noi.

Questa presenza di Dio in noi porta l'anima verso le vette della perfezione che è essenzialmente orientamento verso Dio, unione a Dio, partecipazione alle perfezioni di Dio, alla Sua Eternità, alla Sua Verità, al Suo Amore. *“Quando viviamo secondo Dio, il nostro spirito, teso verso le perfezioni invisibili di Dio, deve progressivamente ricevere la sua forma modellandosi sulla sua eternità, sulla sua verità, sulla sua carità”.* (La Trinità 12,13,21)

Allora essere, conoscere, amare; amare per conoscere, per essere, per partecipare così all'eternità, alla verità, all'amore di Dio.

LA BEATITUDINE DELLA PACE

Il clima nel quale dobbiamo vivere la vita di contemplazione, che è vita di carità e di sapienza, è costituito dalla beatitudine della *pace*: “*Beati i pacifici perché saranno chiamati figli di Dio*” (Mt 5,9). Vedete che andiamo di grado in grado verso le vette della vita spirituale: *Carità - Sapienza - Pace*. Tre realtà che si richiamano l’una all’altra: la carità nei suoi gradi invoca il dono della sapienza e la sapienza porta l’animo nel clima della beatitudine della pace. S. Agostino dice:

“Beati i pacifici perché saranno chiamati figli di Dio. Nella pace dove non c’è più nessun contrasto risiede la perfezione. Perciò i pacifici sono chiamati figli di Dio perché in essi nulla si oppone a Dio. Quindi è chiaro che devono avere la somiglianza del Padre. Sono pacifici in se stessi coloro che, raccolti nell’unità e assoggettati alla ragione – cioè alla mente e allo spirito – tutti i movimenti dell’anima e domate tutte le passioni, diventano regno di Dio.

In loro (i pacifici) tutto è ordinato di modo che ciò che nell’uomo occupa il posto principale, comandi senza contrasto alle altre potenze che ci sono comuni con le bestie, e ciò che nell’uomo è più eccellente, cioè la mente e la ragione, si sottometta a ciò che è più grande, vale a dire alla stessa Verità che è l’Unigenito Figlio di Dio.

Difatti non potrà comandare alle cose inferiori se non sarà soggetto alle cose superiori.

Questa è la pace che viene data in terra agli uomini di buona volontà, questa è la vita del perfetto e consumato sapiente.

Raggiunta e ben stabilita questa pace interiore, qualunque persecuzione venga dall’esterno, serve per aumentare la gloria che è secondo Dio e, senza scuotere l’edificio interiore, concorre a mettere in luce la fermezza con la quale è stata costruita.

Perciò il Vangelo continua: ‘Beati quelli che sopportano le persecuzioni per la giustizia, perché di essi è il regno di Dio’ (Mt 5,11)”. (Il discorso del Signore sulla montagna 1,2,9) (trad. P. Trapè)

Sempre nella stessa opera, S. Agostino afferma:

“Settima infine è la sapienza, cioè la contemplazione della verità che pacifica tutto l’uomo a ricevere in sé la somiglianza con Dio;

perciò le beatitudini si concludono così: Beati i pacifici perché saranno chiamati i figli di Dio”. (Ib. 1,3,10) (trad. P. Trapè)

E leggiamo ancora:

“La sapienza conviene ai pacifici, perché in essi tutti gli atti sono nell’ordine e non v’è impulso ribelle alla ragione, ma tutto è sottomesso alla coscienza dell’uomo, perché anch’egli è sottomesso a Dio”. (Ib. 1,4,11)

Per capire la portata di questi passi agostiniani dobbiamo chiarire alcuni punti. Che cosa è la pace? Come si conquista la pace? Perché l’uomo pacifico è detto figlio di Dio?

Alla prima parte delle beatitudini corrisponde la seconda con un premio che ha un’intima relazione con la prima.

- *beati i poveri perché possederanno il regno di Dio;*
- *beati i miti perché possederanno la terra;*
- *beati i puri di cuore perché vedranno Dio;*
- *beati i misericordiosi perché troveranno misericordia;*
- *beati quelli che piangono perché saranno consolati. (Mt 5,3-12)*

Per capire la beatitudine dei pacifici, la prima questione fondamentale è comprendere cosa sia la pace. S. Agostino ha parlato molto della pace, in particolare nella *Città di Dio*, ove abbiamo una serie di definizioni della pace, a seconda che si tratti del corpo umano o dello spirito, della società terrena o della società celeste. E, finalmente, la definizione generale della pace:

“La pace del corpo è l’ordinata proporzione delle parti; la pace dell’anima irragionevole è l’ordinata pacatezza delle inclinazioni; la pace dell’anima ragionevole è l’ordinato accordo del pensare e dell’agire; la pace del corpo e dell’anima è la vita ordinata e la salute del vivente; la pace tra l’uomo soggetto alla morte e Dio è l’obbedienza ordinata nella fede in dipendenza alla legge eterna; la pace degli uomini è l’ordinata concordia; la pace della casa è l’ordinata concordia del comandare e obbedire dei suoi abitanti; la pace dello Stato è l’ordinata concordia del comandare e obbedire dei cittadini; la pace della città celeste è l’unione sommamente ordinata e concorde di coloro che godono di Dio e vicendevolmente in Dio; la pace dell’universo è la tranquillità dell’ordine”. (19,13,1) (Trad. P. Trapè)

La tranquillità dell'ordine: mi fermo su questo concetto, in quanto elemento essenziale della pace è l'ordine. Che cos'è l'ordine?

S. Agostino dà anche questa definizione dell'ordine:

“L'ordine è la disposizione delle cose uguali e disuguali che assegna a ciascuno il suo posto”. (Città di Dio 19,13,1)

Quindi l'ordine comporta l'unità, la varietà, l'armonia. Dove non c'è la varietà, non c'è ordine; dove non c'è l'unità, non c'è ordine; dove non c'è l'armonia, non c'è ordine.

Senza varietà, l'ordine non sarebbe ordine, ma uniformità piatta e stucchevole. Dove non vi fosse una diversità di perfezioni, ci sarebbe una piatta monotonia. Dove c'è la varietà, ma manca l'unità, non c'è l'ordine. L'armonia è la risultanza dell'ordine.

Quindi, per avere la pace bisogna sapere, volere e raggiungere il proprio posto. Qualunque sia la gloria che noi abbiamo quaggiù, nel regno di Dio nessuno avrà invidia per quelli che avranno una gloria maggiore, perché la Sua volontà è la nostra pace.

Elemento essenziale della pace è, quindi, l'ordine. Legge essenziale per noi è questa: che ciò che in noi è inferiore obbedisca a ciò che è superiore. In noi c'è un elemento superiore che è la ragione e c'è un elemento inferiore che è la sensibilità. Quindi, è la ragione che comanda e la sensibilità che obbedisce.

La nostra persona creata è inferiore a Dio: di conseguenza la prima cosa che bisogna fare per avere la pace è assoggettare tutto il nostro essere a Dio, affinché - assoggettato lo spirito a Dio - esso abbia la forza di assoggettare a sé la parte sensibile, e si stabilisca così la pace.

A questo proposito S. 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”. (Esposiz. sul Sl. 143,6)

E ancora:

“L’anima obbedisce a Dio che è in lei, ed essa stessa comanda alle membra.

La tua anima comanda ad un tuo membro, e con questo comando si muove il piede, la mano, l’occhio, l’orecchio; insomma l’anima stessa comanda alle sue membra come se fossero suoi servi; ma essa a sua volta serve al suo Signore che risiede in lei.

Non può comandare bene all’inferiore, se non si degna di obbedire al superiore”. (Esposiz. sul Sl. 46,10)

La prima condizione per avere l’ordine, e quindi la pace, è che l’anima sia soggetta a Dio. Perché non solo Dio è *superiore* all’anima, ma è anche il *solo* superiore. La creatura ragionevole non può e non deve obbedire se non a Dio, agli altri per amore di Dio. Sopra l’anima non c’è che Dio. Di conseguenza, l’anima non ha che un solo dovere: quello di essere soggetta a Dio e non agli uomini.

Ricordate le famose parole del *Libro I dei Soliloqui*:

“Ormai Te solo amo, cerco Te solo e seguo Te solo e Te solo voglio servire, perché Tu solo sei il giusto dominatore”. (1,1,5)

È una delle cose più profonde che spiega la nostra dignità umana, la nostra libertà, anche quando e nella Chiesa e nella vita religiosa dobbiamo obbedire, anche quando chi comanda forse non merita né la nostra stima né la nostra benevolenza, ma la nostra benevolenza è in nome di Dio. Questa è la nostra grande libertà. Quindi, la prima cosa che si richiede per lo spirito è che sia soggetto a Dio.

La seconda condizione è che la sensibilità sia soggetta allo spirito, di modo che si stabilisca il pieno ordine e, di conseguenza, la pace.

Per stabilire questo ordine, bisogna cominciare dal nostro essere soggetti a Dio. In che modo? Attraverso la fede, attraverso l’amore.

S. Agostino, in un discorso alla sua gente, spiega le parole di S. Paolo nella *Lettera agli Efesini 6,23*: *“Pace ai fratelli e carità unita alla fede”*:

“Egli (l’Apostolo) ha indicato tre grandi realtà: pace, carità e fede.

Ha dato il primo posto alla realtà finale, da ultimo ha citato la prima. L’inizio è infatti nella fede, la pace è alla fine... Ma di quale fede si tratta? “La fede che opera per mezzo delle carità” (Gal 5,6)...

Questa fede che opera per mezzo della carità, (hanno) i soli servi di Dio, i soli santi di Dio, i soli figli di Abramo per la fede, i soli figli dell'amore, i figli della promessa...

"Pace ai fratelli". Da dove viene la pace?

"E carità". Da dove viene la carità?

"Unita alla fede". Se non credi, infatti, non ami...

Credi, ama, regna...

Tu ... ama; perché la carità unita alla fede stessa ti conduce alla pace.

Quale pace? La pace vera, la pace piena, la pace reale, la pace sicura" (Disc. 168,2)

Questa pace è il termine di tutti i nostri desideri.

L'elemento essenziale quindi è la fede, ma la fede che opera per mezzo della carità: conseguentemente, la fede e la carità sono i presupposti della pace, perché sono i presupposti del nostro essere soggetti a Dio.

Nel *Commento alla 1° lettera di Giovanni* S. Agostino dice:

"Dove c'è la carità c'è la pace;

dove c'è l'umiltà, c'è la carità" (Prologo).

La fede, la carità, l'umiltà sono condizioni essenziali per assoggettare l'anima a Dio, cosicché l'anima fortificata dalla grazia di Dio possa riportare la pace e la tranquillità anche nella vita interiore.

Abbiamo parlato della pace fondata sull'ordine, della legge fondamentale dell'ordine, delle condizioni per ristabilire l'ordine.

Ora dobbiamo fare una distinzione tra la *persona pacifica* e quella *pacificatrice*: altro, infatti, è essere pacifici, altro è essere seminari di pace.

La persona pacifica ha bisogno di una triplice pace: della pace con Dio, della pace con se stessa, della pace con gli altri. Al riguardo, mi piace citare alcune pagine dell'*Imitazione di Cristo*, ove si parla dell'atteggiamento dell'uomo pacifico, cioè della disposizione interiore che deve avere la persona che vuol raggiungere la pace.

"Se, in primo luogo, manterrai te stesso nella pace, potrai dare pace agli altri; ché l'uomo di pace è più utile dell'uomo di molta dottrina.

Colui che è turbato dalla passione trasforma anche il bene in male, pronto com'è a vedere il male dappertutto; mentre colui che ama il bene e la pace trasforma ogni cosa in bene.

Chi è pienamente nella pace non sospetta di alcuno. Invece chi è inquieto e turbato sta sempre in agitazione per vari sospetti. Non è tranquillo lui, né permette agli altri di esserlo...

Ci sono alcuni che stanno, essi, nella pace e mantengono pace anche con gli altri. Ci sono invece alcuni che non stanno in pace essi, né lasciano in pace gli altri: pesanti con il prossimo e ancor più con se stessi. Ci sono poi alcuni che stanno essi nella pace e si preoccupano di condurre alla pace gli altri.

La verità è che la vera pace, in questa nostra misera vita, la dobbiamo far consistere nel saper sopportare con umiltà, piuttosto che nel non aver contrarietà.

Colui che saprà meglio sopportare, conseguirà una pace più grande. Vittorioso su se stesso e padrone del mondo, questi è l'amico di Cristo e l'erede del cielo". (Libro 2°, cap. 3)

Ed ecco le famose quattro regole per avere la pace in seno al monastero:

“Figlio, ora ti insegnerò la via della pace e della vera libertà.

Studiati, o figlio, di fare la volontà degli altri, piuttosto che la tua.

Scegli sempre di avere meno che più.

Cerca sempre di avere il posto più basso e di essere inferiore a tutti.

Desidera sempre, e prega, che in te si faccia interamente la volontà di Dio.

Un uomo che faccia tali cose, ecco, entra nel regno della pace e della tranquillità.

Una grande dottrina di perfezione è racchiusa, o Signore, in queste tue brevi parole: brevi a dirsi, ma piene di significato e ricche di frutto". (libro 3°, cap. 23)

Conquistare la pace è una cosa molto difficile e ardua, perché esistono tanti ostacoli che impediscono quella serenità interiore e quella gioia spirituale che è propria dell'anima pacifica; senza uno sforzo e senza che il Signore con la sua grazia ci liberi dal male, non riusciremo ad acquistare la pace.

La beatitudine dei pacifici, inoltre, ha un altro aspetto: quello della *persona pacificatrice*, cioè di colui che non solo possiede la pace, ma infonde e semina la pace.

“Chi sono i pacificatori? Coloro che procurano la pace. Vedi delle persone in disaccordo tra loro? Sii tra loro operatore di pace. Parla bene del primo al secondo e viceversa. Ascolti del male riguardo ad uno di essi da parte dell’altro come da uno che è adirato? Non lo manifestare: dissimula l’insulto ascoltato dall’adirato, dà un leale consiglio per la concordia.

Ma se vuoi essere pacificatore tra due tuoi amici che sono in discordia, comincia da te stesso ad essere pacifico: devi mettere in pace te stesso interiormente, dove forse sei in lotta quotidiana con te stesso”
(Disc. 53/A,12)

Vi indico alcune considerazioni a proposito di questo difficile ma importantissimo programma.

La persona pacificatrice:

- ha la disposizione costante a interpretare tutte le cose nel senso migliore. Dove non può salvare l’azione, cerca di salvare l’intenzione;
- non si ferma di preferenza nelle cose piccole o nelle meschinità umane, ma va diritta alle cose essenziali, quelle cioè che riguardano molto e toccano da vicino e direttamente le cose di Dio e la gloria di Dio;
- scusa volentieri, perdona generosamente, dimentica;
- non semina discordia parlando male, riferendo le cose poco buone che si dicono sulle persone di cui si sta parlando.

S. Agostino tratta questo argomento a proposito di sua madre nel libro delle *Confessioni*. Una delle lodi più grandi che fa a S. Monica è quella di essere seminatrice di pace, perché non riferiva mai pettegolezzi che aveva sentito da altre persone, ma diceva soltanto le cose positive che possono conciliare l’amicizia e far dimenticare gli screzi, le divisioni.

“A così devota tua serva, nel cui seno mi creasti, Dio mio, misericordia mia, avevi fatto un altro grande dono. Tra due anime di ogni condizione, che fossero in urto e discordia, ella, se appena poteva, cercava di mettere pace. Delle molte invettive che udiva dall’una contro l’altra, quali di solito vomita l’inimicizia turgida e indigesta,

allorché l'odio mal digerito si effonde negli acidi colloqui con un'anima presente sul conto di un'amica assente, non riferiva all'interessata, se non quanto poteva servire a riconciliarle.

Giudicherei questa una bontà da poco, se una triste esperienza non mi avesse mostrato turbe innumerevoli di persone, che per l'inesplicabile, orrendo contagio di un peccato molto diffuso riferiscono ai nemici adirati le parole dei nemici adirati, non solo, ma aggiungono anche parole che non furono pronunciate. Invece per un uomo davvero umano dovrebbe essere poca cosa, se si astiene dal suscitare e rinfocolare con discorsi maliziosi le inimicizie fra gli altri uomini, senza studiarci, anche, di estinguerle con discorsi buoni. Mia madre faceva proprio questo, istruita da te, il maestro interiore, nella scuola del cuore". (Confess. 9,9,21)

Quindi non basta conquistare la pace per noi, con Dio e con gli altri, ma è necessario diventare artefici di pace. Per diventare artefice di pace è necessaria una profonda disposizione interiore. Possiamo seminare sempre la concordia ed evitare di creare discordia tra le persone che vivono vicino o lontano. Potremmo allargare queste considerazioni non soltanto al monastero ma anche alla Chiesa, al mondo.

Il concetto di pacificazione è un concetto spirituale che ha una estensione vastissima in seno al monastero, alla Federazione, all'Ordine religioso, in seno alla Chiesa, all'umanità e ha anche un'implicazione sul piano sociale, sul piano internazionale e sul piano puramente umano.

Vorrei aggiungere un particolare a proposito della pace. Abbiamo parlato della pace vera, ma c'è anche una pace falsa. Anche nel cimitero c'è pace, ma è la pace della morte; anche in carcere c'è pace, ma è la pace non tanto della disciplina e della giustizia: spesso è la pace della violenza. Tanto la pace della morte quanto quella della violenza sono correlate non già a un ordine ma a un disordine, e la quiete del disordine non è la pace. La pace è qualcosa di più profondo, di vivo, di vitale, di spirituale, di sublime che esige come fondamento l'ordine.

C'è un'altra falsa pace, purtroppo frequentissima, falsa e perversa: la pace di chi ha trovato l'accordo tra lo spirito e i sensi ma in modo inverso, assoggettando cioè lo spirito ai sensi e rinunciando ad ogni aspirazione superiore verso il bene spirituale.

Il concetto di pace cercato da tutti è un concetto difficile e complesso, che non è possibile averlo senza il vero ordine. Sul piano sociale, l'importanza non è volere la pace, perché anche quelli che fanno la guerra vogliono la pace. Solo che ognuno vuole la sua pace, per cui la pace dell'uno è la pace perversa per l'altro, la pace della morte o la pace della violenza, della oppressione.

L'importante è volere la pace secondo l'ordine stabilito dall'ordine naturale. Di conseguenza, quando S. Agostino parla dell'amore alla pace, non si entusiasma per il fatto che quelli che combattono vogliono la pace, ma per il principio contenuto in queste parole:

“È titolo più grande di gloria uccidere la guerra con la parola, anziché uccidere gli uomini con la spada e procurare o mantenere la pace con la pace e non già con la guerra”. (Lett. 229,2) “Cercate la pace attraverso la pace e non attraverso la guerra”: è quindi cercando la pace con la pace che si cerca la pace secondo l'ordine. Il vero uomo, non solo pacifico, ma pacificatore sul piano sociale e internazionale, è quello che cerca la pace attraverso la pace, e non la pace attraverso la guerra.

“*MA LIBERACI DAL MALE...*”

Essere pacifici è molto difficile a causa della presenza di tanti ostacoli che frequentemente incontriamo e che turbano la nostra pace.

Vediamo quali sono questi ostacoli e come possiamo vincerli.

Gli ostacoli che turbano la pace e che ne insidiano la stabilità e, quindi, ci privano di questo bene supremo, si esprimono con un solo nome: *il male*. Quando dico “male”, non intendo in questo momento il male del peccato, almeno quello che è in noi: intendo il male che è conseguenza del peccato; anzitutto il male fisico, poi il male morale che è intorno a noi.

Vediamo il *male fisico*, quello che riguarda noi stessi e quello che riguarda il nostro prossimo. Come si fa ad essere in pace quando il male fisico attanaglia il nostro corpo, lo stringe, lo tormenta, lo debilita, lo logora? Quando la morte arriva furtivamente, crudelmente, inesorabilmente a rapire le persone care? Sembrerebbe alla ragione umana che quella determinata vita sarebbe stata tanto preziosa ancora, perché quando viene meno, non viene meno solo la persona cara, ma restano a metà tante iniziative che non saranno più prese in considerazione; quel poco che era stato fatto corre il rischio di essere distrutto. C'è proprio bisogno di quella vita..., eppure arriva la morte e quella vita se ne va. Come si fa ad essere e restare in pace? Se poi allarghiamo lo sguardo sul mondo, il male fisico domina e trionfa la miseria, la fame, i cataclismi, orfani e vecchi senza sostegno, malattie senza cure: come si fa a restare in pace di fronte a questa colluvie di male che c'è nel mondo?

Se poi dal male fisico passiamo al *male morale*, la situazione non è affatto migliore. Possiamo considerare il male che ci riguarda personalmente: come conservare la pace, quando l'incomprensione, la diffidenza, l'opposizione, l'invidia, la calunnia, l'abbandono si abbattono su di noi? Incomprensione, che non si riesce a superare nonostante la buona volontà. Opposizione, che non si riesce a eludere, a togliere, nonostante le migliori disposizioni. Le nostre poche e piccole opere sono dimenticate o distrutte quando le nostre possibilità sono mortificate, quando troviamo l'ostacolo o crediamo di trovarlo.

Spesso l'ostacolo che si pone fra noi e la pace è proprio quel superiore che non ci aspettavamo. Se poi dalla nostra comunità allarghiamo lo sguardo al nostro Ordine, le cose potrebbero diventare ancor più grandi e quindi più gravi. Se dall'Ordine allarghiamo lo sguardo alla Chiesa, potrebbero diventare più gravi ancora.

Le difficoltà, che la Chiesa incontra nel suo cammino, sono difficoltà che vengono dal di fuori e difficoltà che le vengono dai suoi propri figli. La profezia di Cristo ha sempre avuto la dimostrazione dei fatti lungo il cammino dei secoli. Rileggete in *Giovanni 15,18 ss.* la profezia di Cristo sulle persecuzioni che il mondo avrebbe mosso contro la Chiesa: “*Se il mondo vi odia, sappiate che prima di voi ha odiato me. Se foste del mondo, il mondo amerebbe ciò che è suo; poiché invece non siete del mondo, ma io vi ho scelti dal mondo, per questo il mondo vi odia... Se hanno perseguitato me, perseguiteranno anche voi... Vi ho detto queste cose perché non abbiate a scandalizzarvi. Vi scacceranno dalle sinagoghe; anzi, verrà l'ora in cui chiunque vi ucciderà crederà di rendere culto a Dio... Voi avrete tribolazioni nel mondo, ma abbiate fiducia; io ho vinto il mondo!*”

Oggi siamo abituati a dimenticare un po' il significato di questa parola: *mondo*. Nel Vangelo ha due significati:

- il primo è in senso positivo: buono è il mondo che ha creato Dio; ed è il mondo che Cristo è venuto a salvare dalla rovina;

- il secondo è in senso negativo. È il significato che dà Cristo quando dice: “*...il mondo vi perseguita... Io non prego per il mondo...*”; il mondo – cioè – che ha non ricevuto Cristo e questa parola significa il cumulo di tutti i vizi e di tutti i mali.

Sapete chi ha dato l'idea più chiara del contenuto della parola “mondo”? Un filosofo, un poeta italiano: *Giacomo Leopardi*. Leggiamo, infatti, nei suoi *Pensieri*:

“*Gesù Cristo fu il primo che distintamente additò agli uomini quel lodatore e precettore di tutte le virtù finte, detrattore e persecutore di tutte le vere; quell'avversario di ogni grandezza intrinseca e veramente propria dell'uomo; derisore d'ogni sentimento alto, se non lo crede falso, d'ogni affetto dolce, se lo crede intimo; quello schiavo dei forti, tiranno dei deboli, odiatore degli infelici; il quale esso Gesù Cristo*

dinotò con nome di mondo, che gli dura in tutte le lingue colte insino al presente". (Pensiero LXXXIV)

Cosa significhi "mondo" nel senso peggiorativo usato spesso da Gesù, credo non si possa dire meglio di come ha detto questo poeta: "lodatare e precettore di tutte le virtù finte", perché la sua regola è la menzogna; "detrattore e persecutore di tutte le virtù vere", perché la sua regola è di distruggere quanto c'è di vero e di stabile; "derisore di ogni sentimento alto", perché se lo crede falso non lo deride appunto perché lo crede tale; "derisore di ogni affetto dolce, se lo crede intimo; schiavo dei forti, tiranno dei deboli, odiatore degli infelici".

È proprio questo il mondo che continua a perseguitare la Chiesa. Oggi siamo inclini a dare a questa parola il significato positivo, dimenticando il negativo; ma nel Vangelo i significati sono due.

Cristo è venuto nel mondo, il mondo era stato creato per Lui e il mondo non lo riconobbe.

Ora, tutto questo non può non turbare la pace, se dall'ampia visuale della Chiesa rientriamo in quella più ristretta della nostra Comunità religiosa.

Spesso l'occasione di turbamento della nostra pace è proprio la Comunità in cui viviamo. Dipende molte volte da noi, quando siamo un po' nervosi o abbiamo in animo un'inquietudine che non riusciamo a spiegare e allora, strani con noi stessi, troviamo alimento di stranezza in qualunque atteggiamento anche sapiente e buono che venga dagli altri.

Ma la ragione del turbamento in comunità non viene solo dal nostro interno, ma può venire anche dall'esterno perché ci sono cause reali, nonostante la migliore nostra disposizione.

Pensate ad una comunità religiosa dove, malgrado la buona volontà di tutti, c'è tanta varietà di vedute che è difficile riportare all'unità; c'è tanta divergenza di direzioni, oppure tanta negligenza per la vita spirituale, tanto formalismo, tanta ipocrisia, tanti raggiri e tante deficienze. Come si fa a conservare la pace in queste situazioni?

Nonostante tutto, dobbiamo trovare la pace che è la pace del Vangelo, però la pace che non deve nascere dall'incoscienza, dalla insensibilità, dall'indifferenza: c'è infatti anche una forma di pace negativa.

Esistono due concetti di indifferenza: uno positivo e uno negativo.

C'è un concetto negativo, detestabile, asinino perché è propria l'indifferenza dell'asino che non vede e non sente: qualunque cosa avvenga al di fuori non l'interessa, perché non lo tocca. Questa non è la pace e, quindi, l'indifferenza di cui parla il Vangelo.

Sapete da dove mi è venuta quest'idea dell'asino? Dalla poesia del *Carducci*, "*Davanti San Guido*", dove il poeta parla appunto dell'inappagato desiderio della felicità, che si cerca sempre e non si raggiunge mai, e descrive come, nonostante sapesse di greco e di latino e avesse molte altre virtù, era un povero infelice, perché era ancora lontano da quello che aveva perseguito e cercato tutta la vita.

*"Se voi sapeste!... via, non fo per dire,
ma oggi sono una celebrità.*

*E so leggere di greco e di latino,
e scrivo e scrivo, e ho molte altre virtù:
non son più, cipressetti, un birichino,
e sassi in specie non ne tiro più.*

... Un mormorio

*pe' dubitanti vertici ondeggiò
e il dì cadente con un ghigno pio
tra i verdi cupi roseo brillò.*

*Intesi allora che i cipressi e il sole
una gentile pietade avean di me,
e presto il mormorio si fe' parole:*

- Ben lo sappiamo: un pover uom tu se'.

*Ben lo sappiamo, e il vento ce lo disse
che rapisce de gli uomini i sospir,
come dentro al tuo petto eterne risse
ardon che tu né sai né puoi lenir... -*

*...E quello che cercai mattina e sera
tanti e tanti anni in vano, è forse qui,
sotto questi cipressi, ove non spero,
ove non penso di posarmi più:*

*...Ansimando fuggia la vaporiera
mentr'io così piangeva entro il mio cuore;*

*e di polledri una leggiadra schiera
annitrendo correa lieta al rumore.
Ma un asin bigio, rosicchiando un cardo
rosso e turchino, non si scomodò:
tutto quel chiasso ei non degnò d'un guardo
e a brucar serio e lento seguitò”.*

In questo brano c'è la descrizione di chi, non sentendo e non vedendo, o vedendo e non sentendo, resta pacifico per povertà di vita, per miseria, per insensibilità, per dabbenaggine, per stupidità. Non è questa l'indifferenza positiva, conquistata, che è quella che nasce dalla fede, dalla speranza, dalla carità.

In questo momento della nostra vita spirituale, tali virtù devono essere presenti perché il frutto di queste virtù dona la sapienza, la pace, la santa indifferenza.

La fede ci insegna che Dio permette il male perché da esso Lui sa ricavare il bene. A noi sfugge il come e il quando, ma la stessa fede ce ne dà la certezza.

La fede, inoltre, ci insegna una seconda cosa: è attraverso il male che c'è nel mondo che si compiono i disegni di Dio. Anche ciò che noi soffriamo, anche ciò che ci tocca da vicino, anche i nostri limiti e le nostre miserie concorrono anch'essi, se accettati con sapienza alla luce della fede, ai disegni di Dio e finalmente sarà il bene a trionfare sul male.

Qui subentra la speranza che ci assicura che verrà la piena liberazione dal male, cioè che verrà il regno di Dio dove ci sarà il bene senza il male. La speranza proietta la nostra anima verso la fase ultima escatologica, dove non ci sarà più il male perché totalmente vinto.

Oltre la fede e la speranza, deve entrare in opera la carità, che è appunto la sorgente della beatitudine. Per quanto male sia intorno a noi, se possediamo la carità, tutto coopera al bene. La cosa essenziale per la pace è la coscienza del nostro amore a Dio.

S. Agostino così si esprime nelle *Confessioni, Libro 10*:

“Ciò che sento in modo non dubbio, anzi certo, Signore, è che Ti amo. Folgorato al cuore da te mediante la Tua parola, Ti amai, e anche il cielo e la terra e tutte le cose in essi contenute, ecco che da ogni parte

mi dicono di amarti, lo dicono senza posa a tutti gli uomini, affinché non abbiano scuse...” (10,6,8)

Quello che può aiutarci ad essere sapientemente indifferenti in mezzo alle difficoltà che incontriamo, è proprio questa certezza dell'amore di Dio, che è esperienza vissuta. Il segreto della pace “santa”, che esige serenità e indifferenza, questa indisturbabilità, è nella fede, nella speranza, nella carità.

L'atteggiamento dell'anima che cerca la pace in mezzo agli scandali del mondo o in mezzo alle miserie da cui siamo circondati, è necessario sia sostenuto dalla grazia, invocata dalla preghiera. La preghiera con cui invochiamo la grazia speciale della santa indifferenza - e quindi della pace - è l'ultima petizione del *Pater Noster*: “*sed libera nos a malo*”.

La corrispondenza, quindi, tra il dono della sapienza, la beatitudine della pace e la petizione del *Pater*, è intima, è evidente. Quando diciamo: “*rimetti a noi i nostri debiti come noi li rimettiamo ai nostri debitori*”, invochiamo la grazia del Signore affinché ci renda possibile rimettere le colpe ai nostri debitori e quindi mettiamo Dio nella condizione di rimetterli a noi.

“*Ma liberaci dal male*”, domanda la grazia per purificare la nostra anima e il nostro occhio interiore dal disordine che c'è in noi, dal conflitto tra l'insegnamento della fede e l'inclinazione della natura, tra la ragione e le passioni. Chiediamo inoltre la liberazione dal male del peccato, da tutti i mali che sono conseguenza del peccato, cioè dal male delle passioni disordinate che insidiano la nostra ragione, la nostra vita spirituale. Con la preghiera “*liberaci dal male*” chiediamo la vittoria sul male, la liberazione totale dal male attraverso la vittoria del bene sul male, cioè quando la morte sarà assorbita dalla risurrezione. Ricordate le parole di S. Paolo: “*Dov'è, o morte, la tua vittoria, dov'è il tuo pungiglione? ...*” (1 Cor 15,55).

Solo dopo la morte sarà completa la redenzione di Cristo anche nei redenti: liberati dal male sarà piena la vittoria del bene sul male. Che cosa vuol dire redenzione?

Redenzione suppone il male, dunque significa liberazione dal male. Da tutti i mali. E quanti sono i nostri mali? Soprattutto tre: male del peccato, delle passioni disordinate, della morte. Attorno a questi tre mali ci sono tutti i mali che dominano l'umanità.

Con l'ultima petizione del *Pater Noster* chiediamo che il Signore ci liberi dal male e, invocando la liberazione piena e totale dal male, professiamo che il Signore trionferà con il bene sul male e sarà possibile allora sapientemente, nonostante il male, ritrovare la pace interiore e vivere nella serenità propria dei figli di Dio. In altre parole, con questa ultima petizione, chiedendo la liberazione dal male, chiediamo il dono della pace.

Pace che sarà solo iniziale qui, e che troverà la sua perfezione nell'aldilà, come tutti i doni della vita cristiana. Per questo, la petizione del *Pater Noster* trova il suo splendido commento nell'ultima pagina delle *Confessioni*, quale programma della pace che si compirà nella vita eterna.

“Signore Dio, dà a noi la pace – ci hai già donato infatti ogni cosa –, la pace del riposo, la pace del sabato, la pace senza tramonto.

Tutto questo ordine di cose assai buone, compiuta la sua misura, dovrà passare. Queste cose ebbero un mattino e una sera.

Ma il settimo giorno non conosce sera e non conosce tramonto. L'hai santificato per una durata eterna”. (13,35,50.51)

Il settimo giorno è il simbolo della pace eterna, non quella del cimitero, ma quella della resurrezione e della vita.

“E se tu stesso, alla fine delle tue opere buone assai, anche se le hai fatte nel riposo, hai riposato il settimo giorno, ci predici con la tua Scrittura che anche noi, dopo le nostre opere, anch'esse buone assai perché tu ce le hai donate, riposeremo in te nel sabato della vita eterna.

Anche allora infatti sarai tu a riposare in noi, come ora tu operi in noi, e così sarà un riposo tuo mediante noi, come queste tue opere si compiono mediante noi.

Ma tu, Signore, operi sempre e sempre riposi; e non vedi nel tempo, né ti muovi nel tempo, e tuttavia compi le nostre visioni temporali, crei lo stesso tempo e il riposo alla fine del tempo.

Noi dunque vediamo tutte le cose che hai creato perché esistono. Ma esse sono, perché tu le vedi. Vediamo all'esterno che esse sono e all'interno che sono buone. Ma tu le hai viste già come create, quando per il tuo sguardo erano ancora da creare.

Anche noi siamo ora mossi a fare del bene dopo che il nostro cuore ne ebbe il concetto sotto l'ombra del tuo Spirito; in un tempo anteriore

venivamo mossi a fare il male perché ti avevamo abbandonato. Tu, invece, Dio, unicamente buono, non hai mai cessato di fare il bene.

Alcune nostre opere sono buone per dono tuo, ma non sono eterne: tuttavia speriamo di poter riposare dopo di esse nella tua grande santità. Ma tu, Bene che non ha bisogno di bene, riposi eternamente, perché tu stesso sei il tuo riposo". (13,35,51-38,53) (trad. Von Balth.)

Pagina stupenda! S. Agostino, dopo averla scritta si accorge che aveva detto delle cose altissime e difficili da capire e fa una delle sue solite smorzature:

“Quale uomo potrà far comprendere a un altro uomo tutto ciò? quale angelo a un angelo? Quale angelo a un uomo? A te si chiedi, in te si cerchi, si bussi alla tua porta. Così, soltanto così, si capirà, si troverà e ci sarà aperto” (13,38,53) (trad. Von Balth.)

E così chiedo anch'io, per la non facile ma molto necessaria conversazione sul concetto della pace da ottenersi attraverso la nostra preghiera, particolarmente con l'ultima petizione del *Pater Noster*, quella pace che ha per fondamento la fede, che ha per struttura la speranza e che ha per forza animatrice la carità.

I PACIFICI

SARANNO “FIGLI DI DIO”

Che relazione c'è tra la *beatitudine della pace* e il premio assegnato ad essa, cioè essere “*figli di Dio*”?

L'unica volta che questa nota essenziale della vita cristiana “figlio di Dio” appare nelle beatitudini è proprio a proposito della settima, quella dei “pacifici”. Perché? Vediamo di trattare la questione, ricordando la struttura delle beatitudini.

Le beatitudini sono un codice di felicità evangelica e hanno una nota dominante: la corrispondenza tra l'opera prescritta o richiesta e il premio promesso. Gli elementi essenziali delle beatitudini sono tre:

- il primo elemento è la promessa della beatitudine ed è costante perché si ripete in ognuna delle beatitudini. La prima parola è, infatti, “*beati...*”.

- Il secondo elemento è l'esigenza di un'opera. Tale elemento è vario e insieme identico: vario nella forma, identico nella sostanza. Il secondo elemento delle beatitudini è quindi quello che indica l'opera da compiere. La povertà di spirito, la mitezza, la fame e la sete della giustizia, la misericordia, la purezza di cuore, la pace sono le opere che vengono richieste. Sono varie; però nella loro sostanza sono una cosa sola: è l'impegno della vita evangelica espressa attraverso queste diverse opere.

- Il terzo elemento è la prospettiva di un premio, elemento anch'esso vario e costante insieme, ma che ha una nota particolare: l'intima corrispondenza all'opera richiesta, perché o è il contrapposto dell'opera richiesta oppure è il suo coronamento e la sua perfezione.

I poveri di spirito avranno il regno di Dio: c'è un'intima corrispondenza tra questi due termini. Non hanno niente quaggiù, hanno rinunciato a tutto, ma avranno tutto nel regno di Dio; non hanno voluto ricchezze nel regno del mondo, avranno le ricchezze nel regno di Dio.

L'*afflizione* è propria di quelli che contempiono lo spettacolo del male morale. Il premio, quale sarà? La consolazione; l'opposto dell'opera è il premio dell'opera stessa.

Beati i miti perché possederanno la terra: il mite e l'umile è l'uomo che non desidera dominare e come premio avrà proprio il dominio della terra nel senso della terra promessa, cioè il dominio del regno di Dio.

Quelli che hanno fame e sete di giustizia sono dichiarati beati perché troveranno quello di cui hanno fame e sete.

Beati i misericordiosi perché troveranno misericordia: notate l'intima corrispondenza tra i due termini.

Beati i puri di cuore perché vedranno Dio. Qui c'è l'immagine della purezza dell'occhio, cioè l'occhio per contemplare ha bisogno di essere puro, perché - se c'è qualcosa che turba la vista - l'occhio non può contemplare la bellezza del creato. Di conseguenza, trasportando questa immagine nella realtà spirituale, è detto: beati i puri di cuore perché vedranno Dio.

Beati i pacifici perché saranno figli di Dio. Dov'è qui la corrispondenza tra l'opera annessa alla beatitudine e il premio promesso per quest'opera? Nelle altre beatitudini mi sembra assai facile vedere la corrispondenza, mentre in quest'ultima beatitudine qual è la ragione della corrispondenza? Anzitutto vediamo la corrispondenza tra il dono della pace e la filiazione adottiva di Dio: "*saranno chiamati figli di Dio*". Ho già detto che nelle beatitudini è l'unica volta che viene ricordato questo titolo: "figli di Dio". Un titolo che è al centro della Rivelazione. Ricordate almeno due testi essenziali:

- *Prologo di S. Giovanni 12,13: "Venne fra la sua gente, ma i suoi non l'hanno accolto. A quanti però l'hanno accolto ha dato il potere di diventare figli di Dio"*.

E perché capissimo il valore di questa espressione *figli di Dio*, S. Giovanni continua:

"... che non sono nati da sangue, né da volere di carne, né da volere di uomo, ma da Dio sono stati generati".

Per far comprendere la generazione spirituale che avviene in noi attraverso il nostro innesto in Cristo, non poteva trovare parole più efficaci.

- Un altro testo è nella lettera ai *Romani 8,15.17*, quando S. Paolo parla dello Spirito del timore, Spirito dell'amore: "*Avere ricevuto lo spirito di adozione filiale che vi fa esclamare: Abbà, Padre; e se siete figli siete anche eredi: eredi di Dio, coeredi di Cristo*".

La beatitudine ricorda questo elemento centrale e noi dovremo ricordare il poco che abbiamo detto e il molto che abbiamo lasciato parlando del fondamento della vita contemplativa, cioè della vita di grazia. Quella è la realtà essenziale, quella è la realtà fondamentale, è la base indispensabile della vita cristiana: è proprio il nostro stato di figli adottivi di Dio.

Ma perché i pacifici sono figli di Dio? Perché hanno la somiglianza con Dio. È il primo elemento di soluzione del nostro problema.

“Nella pace v’è la perfezione, perché in essa nulla è in contrasto; e quindi gli operatori di pace sono figli di Dio, perché nulla si oppone a Dio ed ovviamente i figli devono mantenere la somiglianza del Padre. Sono operatori di pace nel proprio essere coloro che sottomettendo tutte le attività dell’animo alla ragione, cioè all’intelligenza e alla coscienza, e avendo dominato tutti gli impulsi sensuali, divengono regno di Dio”. (Il discorso della montagna 1,2,9)

Figli di Dio saranno chiamati quelli che hanno la somiglianza con Dio. Questa somiglianza è essenziale alla filiazione divina perché i figli devono avere la somiglianza col Padre. La generazione tende a riprodurre la figura, l’immagine, la sostanza stessa del genitore. Quindi la somiglianza è un elemento essenziale della filiazione.

Questo è un concetto essenziale nella teologia Trinitaria. È la risposta che la povera ragione umana può dare alla domanda: perché lo Spirito Santo non è figlio? Domanda che tormentò la mente di S. Agostino e che S. Agostino tentò di indagare e spiegare nelle molte pagine de *“La Trinità”*. Arrivando all’ultima dice:

“Tra le molte cose che ho detto, oso professare di non aver detto nulla che sia degno di quella suprema e ineffabile Trinità, ma piuttosto confessare che la mirabile conoscenza di Dio ha superato la mia debolezza... Signore, unico Dio, Dio-Trinità, sappiano essere riconoscenti anche i tuoi per tutto ciò che è tuo di quanto ho scritto in questi libri. Se in essi c’è del mio, siimi indulgente tu e lo siano i tuoi. Amen”. (15,27,50.28,51)

S. Agostino – nell’opera citata – ha cercato di dare una risposta perché lo Spirito Santo, pur essendo uguale al Padre e al Figlio e quindi consustanziale al Padre e al Figlio, non è Figlio. Il Figlio è nato dal Padre

per generazione e la generazione porta con sé di possedere l'immagine del principio da cui ha origine. Mentre lo Spirito Santo non è generato perché procede come l'amore. L'amore non procede come immagine, come un principio, ma come un peso verso la cosa conosciuta.

Ho ricordato questo per dire che l'elemento della somiglianza è essenziale al concetto di filiazione.

Noi, figli di Dio, possediamo una triplice somiglianza con Dio.

1) Sul piano naturale, la somiglianza con Dio è impressa nella sostanza stessa della nostra anima, spiega S. Agostino ne *La Trinità*: “È nell'anima umana, razionale e intelligente, che bisogna trovare l'immagine del Creatore, immortalmamente incisa nella sua immortalità”. (14,4,6) Quindi, sul piano naturale, l'immagine di Dio è impressa sostanzialmente e immortalmamente nella sostanza immortale dell'anima.

2) Sul piano soprannaturale, la filiazione e la somiglianza è attraverso il dono della grazia. Sul piano naturale portiamo la somiglianza impressa nella sostanza stessa dell'anima; sul piano soprannaturale questa somiglianza ha per elemento essenziale il dono della grazia, che costituisce una spirituale generazione che ci rende figli adottivi di Dio non per natura, quindi, ma per dono di grazia.

3) Il terzo elemento della nostra somiglianza è sul piano morale. Noi assomigliamo a Dio perché imitiamo Iddio, secondo l'espressione dell'Apostolo Paolo: “Fatevi imitatori di Dio, quali figli carissimi...” (Ef 5,1). La somiglianza è quindi un concetto fondamentale, è il concetto indispensabile per capire come noi siamo vicini a Dio. Un concetto che S. Agostino esprime molte volte.

“Ma pensiamo, fratelli, che Dio è ovunque e non è contenuto da alcuno spazio: quindi non attraverso dei luoghi ci avviciniamo o ci allontaniamo da Lui.

Avvicinarci a Lui significa diventare simili a Lui; allontanarci significa divenire da Lui dissimili.

Non dici forse, quando vedi due cose quasi simili: questa si avvicina a quella?

E quando ti sono mostrate due cose diverse anche se sono nello stesso luogo e magari nella stessa mano, non dici: Questa è di una specie lontana da quella? Ambedue tieni in mano, ambedue tieni vicino,

eppure dici: questa cosa è lontana da quella, non certo per il luogo, ma per la diversità.

Orbene, se ti vuoi avvicinare a Lui, sii a Lui simile; se non vuoi essergli simile, ti allontanerai da Lui. Ma quando gli sei simile, gioisci; quando non gli rassomigli, gemi, affinché il gemito ecciti il desiderio, o meglio, il desiderio susciti il gemito e possa con il gemito avvicinarti, tu che avevi cominciato ad allontanarti da Lui". (Espos. sul Sl. 34,2-6)

"Non si è lontani da Dio per fattori locali, ma in quanto non gli si somiglia. E che vuol dire non somigliargli? Condurre una vita cattiva, avere cattivi costumi. Come con la buona condotta ci si avvicina a Dio, così con la condotta cattiva ci si allontana da Lui. Poni un solo ed identico uomo che col corpo resti immobile in un medesimo luogo: se amerà Dio si avvicinerà a lui; se amerà il peccato si allontanerà da Dio. Non muove i piedi, eppure si avvicina e si allontana.

In questo genere di spostamenti, infatti, i nostri piedi sono i nostri affetti; secondo l'inclinazione del cuore di ciascuno, secondo l'amore di ciascuno, ci si avvicinerà o ci si allontanerà da Dio...

Lo stesso dicasi di due giusti. Se uno vive a levante e l'altro a ponente, sono uno accanto all'altro poiché sono in Dio. Se, invece, di due persone una è buona e l'altra è cattiva, anche se fossero stretti insieme da un'unica catena, sarebbero immensamente distanti tra loro.

Resta, pertanto, vero che mediante la diversità della vita ci allontaniamo da Dio, come mediante la somiglianza ci avviciniamo a lui. Quale somiglianza? La somiglianza secondo la quale fummo creati e che, dopo averla guastata con il peccato, abbiamo recuperata quando i peccati ci sono stati rimessi. È un'immagine che si rinnova nel nostro intimo, nell'anima; è l'immagine del nostro Dio che, per così dire, si scolpisce nuovamente nella moneta, cioè nell'anima, per cui dobbiamo tornare nella sua cassaforte". (Esposiz. sul Sl. 94,2)

"Disapprova ciò che sei, per meritare di essere ciò che non sei... Caccia il male dal tuo cuore, poiché lì ha da abitare colui che tu vuoi vedere. È così dunque che in qualche modo si avvicina a Dio l'anima umana, l'uomo interiore riformato secondo l'immagine di Dio, secondo la quale era stato originariamente creato: l'uomo che si era allontanato da Dio in quanto ne aveva persa la somiglianza. A Dio infatti non ci

si avvicina o ci si allontana per distanze di luogo; ma, come ti eri allontanato perché divenuto da lui dissimile, così ti avvicini a lui se gli diverrai somigliante. Nota come il Signore vuole che noi ci avviciniamo e come prima ci rende simili a lui affinché possiamo avvicinarci. 'Siate simili al Padre vostro celeste, il quale fa sorgere il suo sole sui buoni e sui cattivi e manda la pioggia ai giusti e agli ingiusti' (Mt 5,45).

Impara ad amare il nemico, se vuoi essere al sicuro dal nemico. Fa' crescere in te la carità, la quale ti plasmi e restauri secondo l'immagine di Dio. Quando la tua carità si estenderà fino ai nemici, tu diverrai simile a colui che fa sorgere il suo sole, non sui buoni soltanto, ma sui buoni e sui cattivi, e che piove, non solo sul campo dei giusti, ma sul campo dei giusti e dei peccatori.

In questa maniera, quanto maggiori saranno i tuoi progressi nella carità, tanto più assomiglierai a Dio e tanto più comincerai a sentirlo". (Esposiz. sul Sl. 99,5)

Sono discorsi fatti al popolo nei quali S. Agostino cerca di spiegare il concetto dell'avvicinarsi e dell'allontanarsi da Dio, cioè l'essere simili o dissimili da Lui. Siamo tanto più vicini a Dio quanto più siamo simili a lui e siamo tanto più lontani da Dio quanto più siamo dissimili da lui. Diventiamo simili a Dio attraverso il dono della grazia e l'esercizio delle virtù con cui imitiamo Dio e il Cristo. Diventiamo dissimili da Dio attraverso la nostra ribellione all'azione della grazia e quindi attraverso i nostri peccati.

Questo concetto deve essere tenuto presente per comprendere un poco la ragione della rispondenza tra la beatitudine della pace e il premio della filiazione divina. Abbiamo detto che la somiglianza con Dio è l'elemento essenziale della filiazione di Dio, ma perché proprio questa somiglianza con Dio viene messa in connessione con la beatitudine della pace? Perché proprio i pacifici hanno una particolare somiglianza con Dio? Perché questo premio?

Perché Iddio è il Dio della pace, secondo l'espressione paolina (1 Ts 5,23). Dio è pace perché è ordine e i pacifici sono appunto tali perché diffondono intorno a sé la tranquillità dell'ordine nel duplice significato di pacifico e pacificatore, in quanto sono in pace e riposano nella pace. È il Dio della pace perché è il Dio che dà a noi la pace.

Ma direi qualcosa di più: Dio è pace, è ordine in se stesso ed è pace e ordine nelle sue opere e al di fuori. Dio è ordine in se stesso, nel mistero ineffabile della perfetta unità e distinzione della SS.ma Trinità: la perfetta distinzione delle persone e la perfetta unità nell'unica ed identica natura, nell'amore sussistente che è Dio stesso. Il Padre genera il Figlio splendore della sua gloria, figura della sua sostanza. Il Padre e il Figlio spirano lo Spirito Santo che è amore sussistente, cioè comunione del Padre e del Figlio.

Perfetto ordine, perché? Perché dove c'è ordine si richiedono due elementi: distinzione e unità. Nella Trinità divina ci sono nella maniera più alta i due elementi: la perfetta unità e la perfetta distinzione. Non può esserci distinzione più profonda di quella che c'è nel mistero Trinitario, e non può esserci un'unità più profonda di quella che c'è nel mistero Trinitario. Dio è ordine nella sua ineffabile natura divina e Dio è ordine nella sua ineffabile opera di creazione.

Dio ha creato tutte le cose buone. La Genesi, per farci capire questa profondissima e sublime realtà, ci raffigura Dio che crea progressivamente le cose e dopo ogni creazione guarda, vede che tutto è buono, e si conclude una giornata. Ecco quell'insistente ripetere: *“Dio vide che tutte le cose erano buone e si fece mattino e sera e fu il primo e il secondo giorno”* (cfr. Genesi, cap.1). Dio, quindi, crea e tutte le cose create da Lui sono buone e Dio quasi si è compiaciuto della sua opera. Riferendosi al versetto di Sap 11,20: *“Tu hai tutto disposto con misura, numero e peso”*, S. Agostino dice:

“Nel senso in cui la misura assegna a ciascuna cosa il suo limite, il numero dà a ciascuna cosa la sua forma specifica e il peso trascina ogni cosa al suo riposo e alla sua stabilità, è Dio che si identifica con queste tre perfezioni nel senso fondamentale, vero e unico, poiché è Lui a limitare, a dare la forma specifica e a dare ordine a ogni cosa. Ecco perché la frase: “Tu hai disposto ogni cosa con misura, numero e peso” nel modo che poté esprimersi l'intelligenza e il linguaggio dell'uomo non significa altro che: ‘Tu hai disposto ogni cosa in te stesso’ “. (Genesi alla Lettera 4,3,7)

Allora, il disordine come è nato? È nato dalla cosa più grande che Dio ha fatto tra le cose create: la libertà. L'uomo pacifico è l'uomo che ha

superato il disordine del peccato, il disordine delle conseguenze morali del peccato e che, sereno e fiducioso in Dio, attende il superamento dell'ultima conseguenza del peccato che è la morte. Di conseguenza, l'uomo pacifico che ha superato il disordine del peccato, ha riportato un po' d'equilibrio, come si può fare in questo mondo, nel suo mondo interiore dominando le passioni disordinate attraverso la luce della fede e la forza della grazia ottenuta dalla preghiera.

Chi ha la fiducia nella vittoria finale del bene sul male, come il pacifico, è essenzialmente ottimista, assomiglia a Dio perché vive nell'ordine, nell'ordine interiore. Avendo in sé l'ordine interiore, come pacificatore lo diffonde intorno a sé.

“Chi sono i pacificatori? Coloro che procurano la pace. Vedi delle persone in disaccordo tra loro? Sii tra loro operatore di pace. Parla bene del primo al secondo e viceversa. Ascolti del male riguardo ad uno di essi da parte dell'altro come da uno che è adirato? Non lo manifestare: dissimula l'insulto ascoltato dall'adirato, dà un leale consiglio per la concordia. Ma se vuoi essere pacificatore tra due tuoi amici che sono in discordia, comincia da te stesso ad essere pacifico: devi mettere in pace te stesso interiormente, dove forse sei in lotta quotidiana con te stesso”. (Disc. 53/A, 12)

È una manifestazione all'esterno di una ricchezza interiore. Il pacificatore che non possiede la pace non può essere un vero pacificatore. Si può essere dei bravi diplomatici senza avere la pace, ma la pace cristiana non si può diffondere senza una pace interiore, appunto perché solo uno che possiede la pace ed è pacifico può diventare pacificatore.

Elemento, quindi, essenziale per diffondere la pace intorno a noi è proprio avere interiormente la pace. È impossibile che diventi pacificatore e diffonda la pace intorno a sé, chi non possiede la pace interiore, perché inquieto com'è può soltanto comunicare la sua inquietudine e contagiare gli altri.

Come ho già detto, l'ordine interiore si stabilisce attraverso la vittoria sul peccato, sulle conseguenze morali del peccato, sul disordine delle passioni e si stabilisce attraverso la fede e la speranza ferma che Iddio supererà in noi anche l'ultima conseguenza del peccato che è la dissoluzione, la morte. Quindi, l'uomo pacifico assomiglia a Dio perché

vive nell'ordine e Dio è ordine: ordine in seno alla Trinità. Ordine in seno alla creazione che Egli ha compiuto facendo tutto bene.

Si capisce così l'ultima corrispondenza tra la beatitudine della pace e il premio fissato per essa, cioè essere figli di Dio. I figli di Dio assomigliano a Dio appunto perché sono figli e la somiglianza con Dio è inseparabile, è la nota essenziale della filiazione divina e questa somiglianza emerge in modo particolare nella beatitudine della pace.

C'è un'ulteriore risposta alle domande che facevamo all'inizio ed è che la beatitudine della pace ci fa assomigliare intimamente e profondamente a Cristo, perché la pace è la nota dominante della vita di Cristo, il dono per eccellenza che Cristo ha fatto ai redenti.

Si tratta, allora, di comprendere come questa nota della pace sia dominante nella vita di Cristo, sia il dono essenziale che Cristo ha fatto a noi. La conseguenza sarà che i pacifici sono quelli che più assomigliano a Cristo e se assomigliano a Cristo, che è il Figlio di Dio, assomigliano a Dio e se assomigliano a Dio, il loro titolo è proprio quello di figli di Dio.

In noi abbiamo l'immagine di Cristo e l'immagine di Dio. È - ripeto ancora una volta - da questa immagine, che ha la sua espressione più alta nella beatitudine della pace, che nasce il titolo "*figlio di Dio*".

CRISTO, L'UOMO DELLA PACE

Cerchiamo di comprendere, ora, come la pace sia l'elemento essenziale nella vita di Cristo.

La pace è la nota dominante della vita di Cristo e, come abbiamo già detto, è il suo dono per eccellenza a coloro che lo seguono. Alla nascita di Nostro Signore la nota dominante fu la proclamazione della pace; la pace è la nota dominante del Natale di Cristo: *“Gloria a Dio nell'alto dei cieli e pace in terra agli uomini che egli ama” (Lc 2,14)*. La pace proclamata dagli angeli è la pace messianica, la pace con Dio, la pace con se stessi, la pace con gli uomini, soprattutto la pace ultima definitiva escatologica, cioè la pace della salvezza.

In questa parola “pace” sono racchiuse molte cose e spesso siamo inclini a interpretarla in maniera superficiale: pensiamo alla pace sociale, ma questa è solo un riflesso. La pace proclamata dagli angeli e portata da Cristo come nota dominante della sua missione, è la pace messianica, cioè la pace della salvezza, che è anzitutto pace interiore, quindi pace con Dio e con noi stessi, e anche - relativamente per quanto dipende da noi - pace con gli uomini. Ma è soprattutto pace escatologica, che significa pace definitiva, della salvezza di coloro che hanno raggiunto i termini eterni, cioè i destini del regno di Dio.

Quando Nostro Signore mandò i suoi apostoli per la prima volta ad annunciare il Vangelo - si tratta della missione provvisoria che Cristo assegnò ai suoi apostoli e che si può vedere in *Lc 10,5; Mt 10,12-13* - diede loro la pace come saluto da trasmettere a tutti: *“In qualunque casa entriate, prima dite: Pace a questa casa. Se vi sarà un figlio della pace – cioè una persona aperta al messaggio della salvezza che è messaggio di pace –, la vostra pace scenderà su di lui, altrimenti ritornerà su di voi” (Lc 10,5.6)*. È un modo efficace di dire che quando il messaggio evangelico è ascoltato, è sorgente di pace; quando non è ascoltato ci lascia con il nostro turbamento e con la nostra guerra.

Alla fine della sua vita Cristo lascerà ai suoi apostoli come eredità la sua propria pace. Non c'è bisogno che insista ancora su questi elementi, però li sto riassumendo per dire il posto che occupa questo elemento della beatitudine dei pacifici nella vita di Cristo. *“Vi lascio la*

pace, vi dò la mia pace. Non come la dà il mondo, io la dò a voi. Non sia turbato il vostro cuore e non abbia timore” (Gv 14,27): pace di Cristo che è “immobile ai terrori e alle lusinghe infide”.

La stupenda poesia di *Alessandro Manzoni*, “*La Pentecoste*”, in una bellissima strofa (*strofa 10*) parla proprio così della pace cristiana:

*“... Nova franchigia annunziano
i cieli, e genti nove;
nove conquiste, e gloria
vinta in più belle prove;
nova, ai terrori immobile
e alle lusinghe infide,
pace, che il mondo irride,
ma che rapir non può.”*

Non meravigliatevi, né fatevi uno scrupolo di fare meditazione anche sui poeti, perché con alcuni di essi, soprattutto il Manzoni, si può fare tranquillamente meditazione non solo un giorno, ma un intero mese e un intero anno. In questa poesia scopriamo la gioia della pace, che è la pace con cui Cristo, dopo la sua risurrezione, ha sempre salutato i suoi apostoli: “*La pace sia con voi...*” (Gv 20,19.21.26). Gli apostoli hanno raccolto questo messaggio evangelico; in proposito, vorrei ricordare due passi di S. Paolo: *Col 3,15*: “*E la pace di Cristo regni nei vostri cuori, perché ad essa siete stati chiamati in un solo corpo*”. L’espressione forse più bella in S. Paolo a questo proposito è in *Fil 4,7*: “*La pace di Dio, che sorpassa ogni intelligenza, custodirà i vostri cuori e i vostri pensieri in Cristo Gesù*”, cioè la pace di Dio, che è la pace messianica che supera ogni intendimento umano, custodisca le vostre intelligenze e le vostri menti in Cristo Gesù.

Vedete come l’intende Paolo? Come una ricchezza che custodisce l’autenticità, l’integrità, la vitalità della nostra vita cristiana.

La Chiesa ha accolto questo messaggio ed è il saluto più consueto che la Liturgia fa in ogni invocazione.

La pace messianica è quindi al centro della vita di Cristo e il messaggio essenziale e il dono più eccellente che Cristo ha fatto ai suoi discepoli. Ma, oltre a questo, Cristo stesso è l’esemplare più perfetto della pace, nel duplice significato di “pacifico” e “pacificatore”: questo

non lo dobbiamo mai dimenticare quando parliamo della beatitudine della pace.

Cristo pacifico

Nostro Signore, come uomo, è l'espressione più alta dell'equilibrio umano e spirituale, e quindi l'espressione più alta della pace. Pace vuol dire, nel suo senso più intimo, ordine, equilibrio; vuol dire dominio completo da parte dell'anima di tutti gli appetiti, di tutte le passioni.

Questo elemento è altissimo e perfettissimo nella sacra Umanità di Cristo. Quindi, quando ho detto che è l'esemplare più alto e più perfetto dell'equilibrio psichico e spirituale, ho usato un'espressione che riassume il mondo interiore di Nostro Signore, mondo che noi possiamo intuire un pochino, senza riuscire mai ad esaurirne le ricchezze.

Vorrei indicare un elemento: la Sua mitezza e la Sua umiltà; mitezza e umiltà che nascono non dalla debolezza, ma dalla forza e che esprimono l'equilibrio interiore di Nostro Signore. Non vi meravigli questo modo di parlare, ma se vogliamo guardare alle virtù di Cristo-uomo, dobbiamo pur parlare così, per tentare di penetrare nella psicologia di Cristo, ossia nella ricchezza delle virtù e soprattutto - tra tutte le virtù che adornano la sua anima che è sempre anima creata, cioè anima umana - l'equilibrio interiore.

Quando parliamo di Cristo siamo più portati - ed è un errore - a considerare solo la divinità, ma Cristo è uomo. Dobbiamo abituarci ad entrare nella psicologia umana di Cristo, a conoscere le sue virtù umane oltre le virtù divine, virtù umane esercitate, cioè, attraverso il suo equilibrio interiore. Altrimenti non capiremo nulla della redenzione operata da Cristo.

Cristo ci ha redento attraverso la natura umana. È vero che il merito e il valore di questa redenzione sono dovuti alla persona divina, ma l'opera della redenzione l'ha compiuta Cristo attraverso la sua umanità: è con la volontà umana che Cristo ha ubbidito al Padre, è con la volontà umana che ha accettato la morte, è con la volontà umana che ha esercitato le virtù, è con la volontà umana che è stato mite e umile di cuore, come ha detto esplicitamente con le sue parole: *“Imparate da me che sono mite e umile di cuore” (Mt 11,29)*.

Queste parole sono proprio l'espressione di quella serena pace interiore del Cristo dove la grazia e la persona divina permeano tutta la Sacrosanta Umanità Sua e reggono i suoi pensieri, i suoi affetti, i suoi sentimenti, in modo tale da farne uno specchio perfettissimo di tutte le virtù.

Vi pregherei di rileggere le spiegazioni molto frequenti che S. Agostino dà circa il brano evangelico citato. Di seguito, ne propongo tre.

1) Nell'opera *"La verginità consacrata"*, parlando dell'umiltà che è la prerogativa fondamentale di ogni anima cristiana ma in modo particolare delle anime consacrate, spiega l'esempio di Cristo umile.

"Il documento base e il modello più perfetto della integrità verginale si deve ammirare in Cristo stesso. Ma, allora, quale altro precetto sull'umiltà dovrei io imporre a coloro che fanno professione di continenza, se non quello che Cristo diede a tutti gli uomini: 'Imparate da me che sono mite e umile di cuore' (Mt 11,29)? Egli aveva parlato della sua grandezza e, volendo mostrare quanto si fosse fatto piccolo per noi, lui che era così grande, disse: 'Ti rendo lode, o Padre, Signore del cielo e della terra, perché ai nascosto queste cose ai dotti e ai sapienti e le hai rivelate ai piccoli. Sì, Padre, perché così è piaciuto a te. Tutto è stato dato a me dal Padre mio: e nessuno conosce il Figlio se non il Padre, e nessuno conosce il Padre se non il Figlio e colui al quale il Figlio avrà voluto rivelarlo. Venite a me, voi tutti che siete affaticati e stanchi, e io vi ristorerò. Prendete su di voi il mio giogo e imparate da me, perché sono mite e umile di cuore' (Mt 11,25-29).

Lui, sì, lui al quale il Padre ha dato tutto e che nessuno conosce se non il Padre - insieme con coloro ai quali egli avrà voluto rivelarlo -, non dice: Imparate da me a creare il mondo o a risuscitare i morti; ma che sono mite e umile di cuore. O dottrina salutare! O Maestro e Signore dei mortali! ai quali la morte fu propinata e tuttora si comunica nella coppa della superbia... Non volle insegnare ciò che non fosse. Non volle comandare ciò che egli non avesse eseguito personalmente. Con gli occhi della fede, che tu mi hai aperto, contemplo te, o buon Gesù, che esclami e dici, come in un'adunata dell'intero genere umano: Venite a me, e imparate da me.

O Figlio di Dio, per mezzo del quale tutte le cose furon fatte, e insieme Figlio dell'uomo, che sei stato fatto come una delle altre cose,

noi verremo da te. Ma per imparare che cosa? Che sono mite e umile di cuore, rispondi. Ma è davvero a questo che si sono ridotti tutti i tesori della sapienza e della scienza nascosti in te? È proprio possibile che noi non abbiamo da imparare da te altra lezione più grande che l'essere tu mite e umile di cuore? O dovremo proprio ritenere che l'essere piccoli sia una cosa talmente grande che, se non si fosse realizzata in te, non avremmo avuto altra maniera d'impararla? Proprio così. Non c'è altra via per giungere alla pace dell'anima se non quella d'eliminare il gonfiore turbolento che la faceva apparire grande ai suoi occhi, mentre avanti a te era malata". (35,35)

2) Discorso 69:

“ ‘Prendete su di voi il mio giogo e imparate da me’ (Mt 11,29); non a fabbricare il mondo, non a creare tutte le cose visibili e invisibili, non a compiere miracoli nel mondo e risuscitare i morti, ma ‘che io sono mite e umile di cuore’ (ib.). Vuoi essere alto? Comincia dal più basso. Se pensi di costruire l'edificio alto della santità, prepara prima il fondamento dell'umiltà. Quanto più grande è la mole dell'edificio, tanto più profonde scaverà le fondamenta. Mentre l'edificio viene costruito, s'innalzi bensì verso il cielo, ma colui che scava le fondamenta scende nella parte più bassa. Dunque anche una costruzione prima d'innalzarsi si abbassa e il coronamento non è posto se non dopo l'abbassamento. Qual è il coronamento dell'edificio che ci proponiamo di costruire? Fin dove dovrà arrivare la sua sommità? Lo dico subito: fino alla visione di Dio. Voi comprendete che cosa grande e sublime è contemplare Dio. Chi lo desidera, capisce ciò che dico e ciò che sente. A noi è promessa la visione di Dio, del vero Dio, del sommo Dio....

Ma poiché alto è il coronamento, prima pensa al fondamento. “Ma a quale fondamento?”, domandi. Impara da lui che è mite e umile di cuore. Scava in te il fondamento dell'umiltà e arriverai al coronamento della carità". (69,1.2,2.3,3.4)

3) Discorso 142:

“Grida il Maestro degli angeli. Grida il Verbo di Dio, del quale si nutrono tutte le intelligenze senza che si riduca, cibo che ristora conservandosi integro, grida per dire: ‘Imparate da me’ (Mt 11,29). Il popolo dia ascolto a lui che parla: Imparate da me. Risponda: Che

impariamo da te? Non so infatti che ascolteremo dal sublime artefice quando dice: Imparate da me. Chi è che dice: Imparate da me? Chi ha creato la terra, chi ha separato il mare dalla terra arida, chi ha creato gli uccelli del cielo, chi ha creato gli animali terrestri, chi ha creato tutti gli essere acquatici, chi pose nel cielo gli astri, chi differenziò il giorno dalla notte, chi fissò il firmamento stesso, chi separò la luce dalle tenebre; egli appunto dice: Imparate da me. Forse per caso ci dirà di fare con lui tali cose? Chi può farlo? Solo Dio le compie. Non temere - dice - non intendo aggravarti. Da me impara ciò che sono diventato per te. Imparate da me, dice, non a dare l'essere alla creatura che per mezzo di me è stata creata. Neppure dico di apprendere quelle opere che ho concesso di realizzare ad alcuni, ai quali ho voluto, non a tutti: risuscitare i morti, rendere la vista ai ciechi, aprire le orecchie ai sordi; e non pensare di imparare da me tali cose quasi fossero importanti...

Così, dunque, ha dato a uno di risuscitare i morti, ad altri il dono della parola; tuttavia, che cosa ha dato a tutti? L'abbiamo ascoltato dire: Imparate da me che sono mite e umile di cuore. Fratelli miei, in questo consiste ogni rimedio per noi... A che giova, infatti, se uno compie miracoli, ma sia superbo, non sia mite e umile di cuore?... Allora che è che giova e valga la pena di apprendere? Che io sono mite - dice - e umile di cuore. ... Egli, così, inculca la carità" (142,11,12)

S. Agostino spiega come Cristo, presentandosi a noi mite e umile di cuore, ci si presenta nell'aspetto più umano, quello che dobbiamo imitare per arrivare a Dio. Cristo creatore non ci esorta ad imitarlo nella sua potenza creatrice, neppure nel fare miracoli o a camminare sulle acque, ecc., ma solo ad imparare da lui che è mite e umile di cuore. Questo concetto di mitezza e di umiltà è espresso nella Sacra Scrittura, come sapete, dall'immagine dell'agnello, immagine che è presente nel Vecchio Testamento e viene ripresa dal Nuovo Testamento moltissime volte.

Nel Vecchio Testamento è presente in *Isaia 53,7*: “*Maltrattato, si lasciò umiliare e non aprì la sua bocca; era come agnello condotto al macello, come pecora muta di fronte ai suoi tosatori...*”. In *Geremia 11,19* c'è lo stesso concetto: “*Ero come un agnello mansueto che viene portato al macello...*”.

Nel Nuovo Testamento questo concetto è ripreso dal Battista che saluta Gesù come Agnello di Dio: *“Il giorno dopo, Giovanni vedendo Gesù venire verso di lui disse: ‘Ecco l’agnello di Dio, ecco colui che toglie il peccato del mondo!’ “ (Gv 1,29).* Nell’*Apocalisse*, quasi in ogni pagina vi è questo concetto ed è ripetuto insistentemente da S. Pietro negli *Atti degli Apostoli* ed anche nella *1° Pt 1,18.19*: *“Voi sapete che non a prezzo di cose corruttibili, come l’argento e l’oro, foste liberati dalla vostra vuota condotta ereditata dai vostri padri, ma con il sangue prezioso di Cristo, come di agnello senza difetti e senza macchia”.* Quanto detto è per sottolineare come l’immagine dell’agnello sia l’espressione biblica più comune per presentarci Cristo come esemplare di pace.

Un’altra manifestazione della pace interiore di Cristo è il suo profondo sentimento di misericordia. È principalmente S. Luca che riporta le parabole della misericordia del Signore, in particolare quella del ‘figliuol prodigo’, mentre in Giovanni troviamo - ad esempio - quella ‘donna adultera’. *“Nessuno ti ha accusato, donna?” (Gv 8,10)*, disse il Signore, quando – dopo aver scritto per terra – vide che tutti erano scappati, cominciando dai più vecchi, perché avevano paura. Infatti Gesù aveva detto: *“Chi è senza peccato scagli la prima pietra” (Gv 8,6).* S. Agostino, commentando questa passo dice: *“Si trovarono di fronte la miseria e la misericordia, il peccato e la grazia”.* (cfr. *Comm. Gv. 33,5*) Bisogna proprio essere grandi oratori per esporre con tanta brevità e bellezza un concetto così sublime, il concetto della misericordia: *“... e si trovarono soli, uno di fronte all’altro, la miseria e la misericordia, la grazia e il perdono...”.* (ib.)

Cristo pacifico: quindi, l’Uomo della pace perché l’Uomo della bontà, l’Uomo della mitezza, l’Uomo della misericordia, l’Uomo dell’umiltà, l’Uomo che prega per i suoi nemici, che è l’apice più alto dell’amore e della pace. S. Agostino ha preso il testo del Vangelo: *“Padre, perdona loro, perché non sanno quello che fanno” (Lc 23,34)* e l’ha messo in correlazione con la beatitudine della pace. Non è stato distratto, ha indicato l’apice dell’atteggiamento pacifico del Cristo. Il Cristo ha dimostrato di essere l’uomo della pace sulla croce quando in mezzo ad atroci dolori ha invocato il perdono per i suoi nemici e li ha scusati: *“Non sanno quello che fanno”.*

“Egli è mite ed umile di cuore...

Appeso al legno tollerò le indegne vampate degli odii; sopportò le malignità delle lingue più infami, rivelatrici di cuore depravato;...

Guardalo, il mite! Crocifisso diceva: ‘Padre, perdona loro perché non sanno quello che fanno’ (Lc 23,34). Impariamo da te che sei mite ed umile di cuore. Dove poté meglio rivelarsi o più degnamente risaltare che sulla croce stessa?

Mentre le membra pendevano sulla croce, le mani e i piedi inchiodati, mentre ancora inveivano con insulti contro di lui, lontani dall’essere paghi del sangue effuso,... ‘Padre - disse - perdona loro perché non sanno quello che fanno’”. (Disc. 279,3)

“Essi infierivano ed egli pregava. Essi dicevano a Pilato: ‘Crocifiggilo!’. Ed egli supplicava: ‘Padre, perdonali’. Pur trafitto crudamente dai chiodi, egli non perdeva la sua dolcezza”. (Disc. 382,2)

Nostro Signore ha perciò dimostrato nel modo più alto la virtù della pace, il sentimento della pace, sulla croce, quando ha chiesto perdono per i suoi crocifissori. Pregare per i nemici perché diventino fratelli è l’espressione più alta della carità cristiana ed è l’espressione più alta del sentimento della pace che domina un’anima. Quindi Cristo ha dimostrato la carità nel suo grado più alto e ha dimostrato insieme l’eroicità del senso della pace che dominava il suo animo. S. Agostino, nel *Commento alla prima Epistola di Giovanni*, spiega che la preghiera per i propri nemici e l’amore verso i nemici sono le forme più alte della carità.

“Dice il Signore: ‘Vi dò un comandamento nuovo, che vi amiate a vicenda. A questo segno noi conosciamo di essere in lui, se in lui saremo perfetti’ (I Gv 2,5). Egli parla di perfetti nell’amore. Ma qual è la perfezione dell’amore? È amare anche i nemici ed amarli perché diventino fratelli. Il nostro amore infatti non deve essere carnale... Se auguri al tuo amico la vita, fai bene. Se ti rallegri per la morte del tuo nemico, fai male... Ama i tuoi nemici con l’intento di renderli fratelli; amali fino a farli entrare nella tua cerchia. Così ha amato colui che, pendendo sulla croce, disse: Perdona loro perché non sanno quello che fanno.... Egli li volle preservare da una morte perpetua con una preghiera piena di misericordia e di forza...

Il Signore ci ammonisce ad essere perfetti quando ci parla del dovere di amare i nemici... Ci ammonisce di camminare nella via della giustizia. Quale via? L'ho ricordato. Egli, quando era inchiodato alla croce, camminava proprio su questa via, che è la strada della carità... Se dunque impari a pregare per il tuo nemico, camminerai sulla strada del Signore". (Comm. Ep. Gv. 1,9)

Cristo pregando sulla croce per i suoi nemici ci ha dato la dimostrazione palese del grado eroico della carità cristiana a cui deve giungere ogni cristiano perché questo è l'apice della carità. Se dovessi fare un'esortazione spirituale, direi soltanto di applicarlo alla nostra vita. Non ci sarà per noi l'occasione di perdonare ai nostri nemici che ci hanno messo in croce, perché forse nessuno - nel vero senso della parola - finirà per morire in croce, ma qualche volta ci capita anche di essere messi in croce perfino dai nostri superiori e allora ci sono mille occasioni in cui bisogna esercitare questo stesso sentimento di amore e di pace, e quindi di perdono che Nostro Signore esercitò sulla croce in modo così eroico.

Quindi, Cristo esemplare di pace nel senso di "pacifico" - Re pacifico - non solo perché ha predicato la pace, ma perché Lui stesso è l'espressione più alta della pace interiore. Lo ripeto ancora: di quel mirabile equilibrio che solo la perfezione può dare all'anima, quell'equilibrio in cui tutte le virtù si incontrano e si completano mutuamente e creano un quadro completo della vita spirituale.

Quando in un'anima c'è una virtù che domina e mancano le altre, c'è sempre un grosso squilibrio. L'equilibrio nasce dalla presenza di tutte le virtù che si completano a vicenda. Quando l'anima ha raggiunto questo grado, allora in qualunque punto la si provochi è sempre pronta a rispondere con la virtù e non con la mediocrità del vizio.

Cristo pacificatore

Qualcuno può pensare subito che Cristo è pacificatore nel senso che ha portato la pace nel mondo, la pace sociale e forse ripenserà all'enciclica di Papa Giovanni XXIII "*Pacem in terris*". Non parlo in questo senso. Cristo è pacificatore perché ha portato la pace messianica, la pace della salvezza, e la pace della salvezza è anzitutto

la riconciliazione degli uomini con Dio. Questa è l'opera essenziale di pacificatore: aver riconciliato l'uomo con Dio. Di questo parla la Sacra Scrittura, specialmente alcuni testi in S. Paolo che è il grande apostolo di questa sublime verità della redenzione operata da Cristo.

Il primo testo che vorrei proporre è *Col 1,19-20*: “Egli è il capo del corpo, cioè della Chiesa: il principio, il primogenito di coloro che risuscitano dai morti, per ottenere il primato su tutte le cose. Perché piacque a Dio di fare abitare in lui ogni pienezza e per mezzo di lui riconciliare a sé tutte le cose, rappacificando con il sangue della sua croce, cioè per mezzo di lui, le cose che stanno sulla terra e quelle nei cieli”.

L'opera di Cristo che muore in croce è essenzialmente questa. È la riconciliazione *sulla terra e nel cielo*: riconciliazione della terra con il cielo, cioè degli uomini con Dio e con gli Angeli. La riconciliazione degli uomini con gli Angeli è stata operata da Cristo; non già che gli Angeli fossero offesi dal peccato degli uomini ma, essendo uniti a Dio, erano separati dagli uomini perché sugli uomini gravava la maledizione di Dio.

Il secondo testo che desidero citare è *Rm 5,6-11*, il famoso passo che precede un altro circa il peccato originale su cui le discussioni non sono ancora finite, anzi ora sono più accese di prima. “*Mentre noi eravamo ancora peccatori, - dice l'Apostolo - Cristo morì per gli empi nel tempo stabilito. Ora, a stento si trova chi sia disposto a morire per un giusto; forse ci può essere chi ha il coraggio di morire per una persona dabbene. Ma Dio dimostra il suo amore verso di noi perché, mentre eravamo ancora peccatori, Cristo è morto per noi*”.

È uno dei pensieri che entusiasmano S. Agostino, acuiscono la sua intelligenza e approfondiscono la sua vita spirituale. “*A maggior ragione ora, giustificati per il suo sangue, saremo salvati dall'ira per mezzo di lui. Se infatti, quando eravamo nemici, siamo stati riconciliati con Dio per mezzo della morte del Figlio suo, molto più ora che siamo riconciliati, saremo salvati mediante la sua vita. Non solo, ma ci gloriamo pure in Dio, per mezzo del Signore nostro Gesù Cristo, dal quale ora abbiamo ottenuto la riconciliazione*”. Cristo, riconciliando gli uomini con Dio, li ha riconciliati fra loro sul piano spirituale; la

distinzione tra il popolo eletto e gli altri popoli è finita con Cristo. Cristo ha fatto di tutti gli uomini i figli di Dio, il popolo eletto da Dio. È lui che ha spezzato la barriera tra il popolo eletto e tutti gli altri. Per questo S. Paolo chiama Cristo la nostra pace: *“Egli è la nostra pace, colui che ha fatto dei due un popolo solo, abbattendo il muro di separazione che era frammezzo, cioè l’inimicizia, annullando, per mezzo della sua carne, la legge fatta di prescrizioni e di decreti, per creare in se stesso, dei due, un solo popolo nuovo, facendo la pace, e per riconciliare tutti e due con Dio in un solo corpo, per mezzo della croce, distruggendo in se stesso l’inimicizia”* (Ef 2,14-16).

Questa è l’opera di Cristo “pacificatore”: fare pace, stabilire la pace. Ora, è evidente che se questo è l’esempio che Cristo ci ha dato come uomo, studiandoci di attuare il programma espresso nella beatitudine *“beati i pacifici”*, noi progrediamo nella somiglianza con Cristo e quindi con Dio. E quanto più è grande in noi la somiglianza con Dio, tanto più – a maggior titolo – noi possiamo chiamarci e siamo realmente “figli di Dio”.

“Beati i pacifici perché saranno chiamati”, cioè *“perché saranno i figli di Dio”*. Vedete allora che questa beatitudine è in perfetta consonanza con il dono della Sapienza, con la preghiera dell’ultima petizione del *Pater Noster* *“non ci indurre in tentazione ma liberaci dal male”*, perché qui è il segreto per superare gli ostacoli e stabilire in noi la pace, ed è altresì in perfetta consonanza con l’esempio di Cristo che perdona i suoi persecutori. Questa beatitudine, il dono della Sapienza, la domanda del *Pater Noster* non sono altro che il frutto della carità, la quale quanto più diventa perfetta tanto più diventa forte e universale, e diventando forte e universale domina, permea tutti i pensieri e i sentimenti, e guida tutte le emozioni dell’anima.

Se rileggiamo, in linea orizzontale, l’ultima riga del programma che vi ho, credo che riuscirà più facile capire la ragione del perché al quarto grado della vita spirituale ci sia la virtù della carità, ci sia il dono della Sapienza, ci sia la beatitudine dei pacifici, ci sia quella petizione del *Pater Noster*, ci sia l’esempio di Cristo che perdona i suoi persecutori. Non abbiamo forzato nulla; abbiamo soltanto – con un piccolo schema – presentato un programma di vita spirituale che è

in realtà inesauribile, perché in qualunque punto vi fermerete, troverete inesauribili ricchezze: sia al primo punto, sulla carità che è poi l'anima di tutto; sia al secondo, sulla sapienza che è uno dei temi essenziali della vita spirituale, specialmente in S. Agostino; sia sul terzo, sulla virtù dei pacifici che è la sintesi di tutte le virtù; sia sul quarto, sulla preghiera del *Pater Noster* in cui chiediamo di essere liberati dal male perché la nostra vita spirituale è una lotta contro il male e saremo liberati completamente dal male solo nel momento della risurrezione; sia sul quinto, dove incontriamo di nuovo la figura del Cristo che è l'esemplare per noi di ogni virtù.

Così abbiamo parlato dell'ultimo grado della vita spirituale e abbiamo dato una prova in più di quanto questo schema, che all'inizio poteva sembrare e forse vi è sembrato artificioso, al termine di quanto abbiamo detto sembri – io spero – l'espressione autentica di una ricchezza inesauribile. E così sia.

AGOSTINO TRAPÉ