

NELLO CIPRIANI

**DUE SAGGI
DI SPIRITUALITÀ AGOSTINIANA**

a cura di

FRANCESCO CAGLIANI

prefazione di

GIUSEPPE CARUSO



BIBLIOTHECA PHILOSOPHICA

STUDI DI STORIA DELLA FILOSOFIA

10

Direttore

Pier Davide ACCENDERE

Università degli Studi di Milano

Comitato scientifico

Michela ANDREATTA

University of Rochester, USA

Amos BERTOLACCI

IMT School for Advanced Studies Lucca

Vincenzo CÍCERO

Università degli Studi di Messina

William J. CONNELL

Seton Hall University, South Orange, USA

Ugo PERONE

Humboldt-Universität, Berlin

Iolanda POMA

Università degli Studi del Piemonte Orientale

Giorgio SCICHLONE

Università degli Studi di Palermo

BIBLIOTHECA PHILOSOPHICA

STUDI DI STORIA DELLA FILOSOFIA



La collana si propone di pubblicare studi specialistici di storia della filosofia: dall'antichità fino al dibattito filosofico contemporaneo. "Bibliotheca Philosophica", attraverso rigorose indagini scientifiche, studi collettanei, monografie e traduzioni commentate con testo originale a fronte, ripercorrerà i momenti più significativi della storia della filosofia. Le pubblicazioni della collana sono sottoposte a un'attenta procedura di valutazione nella forma di *blind peer-review*.

Il volume è stato realizzato grazie al contributo della Nuova Biblioteca Agostiniana.



Classificazione Decimale Dewey

— 230 (23.) Cristianesimo Teologia Cristiana

Thema

— Soggetto: QRMF3. Scritti dei primi Padri della Chiesa

— Qualificatori: 3KB. 1-500 d.C.

NELLO CIPRIANI

DUE SAGGI DI SPIRITUALITÀ AGOSTINIANA

A cura di

FRANCESCO CAGLIANI

Introduzione di

GIUSEPPE CARUSO





ISBN
979-12-218-2755-2

PRIMA EDIZIONE
ROMA 24 LUGLIO 2026

INDICE

- 9 *Introduzione*
di GIUSEPPE CARUSO
- 13 *Guida alla lettura*
Nello Cipriani e i corsi alla Basilica dei ss. Quattro Coronati,
14 – Corso 1985: Conversione a s. Agostino, 17 – Corso 2012:
«finché Cristo non sia formato in voi». Una lettura agostiniana,
23 – Note metodologiche, 25.
- 27 CONVERSIONE A S. AGOSTINO
Primo incontro, 27 – *Non andar fuori da te*, 48 – *Rientra in te*
stesso, 51 – Secondo incontro, 56.
- 81 «FINCHÉ CRISTO NON SIA FORMATO IN VOI». UNA
LETTURA AGOSTINIANA
S. Paolo e la formazione cristiana, 81 – La formazione cristiana
in s. Agostino, 84 – Cristo *formator* e *reformer*, 86 – La
vita cristiana, una continua riforma, 90 – La riforma spiritua-
le nel *De Trinitate*, 92 – La conversione e la conoscenza di sé,

8 *Indice*

95 – La contemplazione, 101 – L'imitazione, 103 – Essere figli di Dio, 107.

115 *Opere agostiniane*

117 *Indice dei nomi*

INTRODUZIONE

Tra le diverse proposte avanzate da Italo Calvino per definire un classico, la sesta (e, a modesto parere di chi scrive, la più bella) recita: “Un classico è un libro che non ha mai finito di dire quel che ha da dire”. Se questo è vero per i libri, lo è certamente anche per chi quei libri ha scritto, per gli autori dei testi che sembrano avere la capacità di coinvolgere, nel passare del tempo, intere generazioni di lettori. Agostino, lo si afferma senza timore di smentita, è certamente tra questi.

Ovviamente ogni epoca e ogni contesto ha avvertito il “suo” Agostino: egli è stato l'intrepido difensore della fede apprezzato dai teologi impegnati in estenuanti dibattiti, ma anche il filosofo cristiano che si è sforzato di conciliare la fede ricevuta con l'indagine razionale; è stato il maestro spirituale che ha tracciato una via verso l'incontro con Dio, ma anche un uomo a lungo tormentato dalla ricerca di senso. Agostino è stato ed è tutt'ora tante — e si sarebbe tentati di dire troppe — cose; lo è stato in

un'epoca lontana da quella attuale e questa distanza temporale (e anche linguistica!) rischia di rendere il suo pensiero non sempre facilmente accessibile: i classici permangono nel fluire della storia, ma rischiano di restare come un pezzo da museo, davanti ai quali si passa degnandoli di uno sguardo, ma senza lasciarsene coinvolgere, a meno che...

A meno che qualcuno non prenda su di sé l'incombenza di offrire delle chiavi di accesso agli autori del passato e di indicare quanto hanno da dire al nostro presente. Operazione non sempre facile, si deve ammettere, in quanto richiede la capacità di leggere in modo filologicamente corretto quanto un autore, nel caso specifico Agostino, ha scritto e, al contempo, la finezza di cogliere quali sono i modi di sentire e pensare che agitano i cuori delle donne e degli uomini di questo tempo.

Nello Cipriani aveva entrambe queste doti: studioso attento del pensiero di Agostino, non era meno aggiornato sull'orizzonte del pensiero contemporaneo, convinto che in questo vi fosse ancora spazio per proporre spunti agostiniani soprattutto a quanti, in virtù di una scelta vocazionale, desiderano mettersi alla scuola del Vescovo di Ippona. Chi ha conosciuto padre Nello lo ricorda come un uomo schivo e taciturno, che tuttavia si entusiasmava non appena aveva modo di parlare di Agostino, lo studio del quale ritmava le sue giornate: la sua passione traspariva tra le righe dei saggi che qui si potranno leggere e apprezzare.

Merita un plauso il giovane studioso Francesco Cagliani che, con zelo pari al rigore scientifico, ha reso fruibili al grande pubblico questi lavori di Nello Cipriani, quasi a provare, una volta di più, che un classico come

Agostino è capace, con la perenne attualità dei classici, di creare un ponte tra le generazioni.

GIUSEPPE CARUSO, O.S.A.
Pontificio Istituto Patristico Augustinianum

GUIDA ALLA LETTURA

Questo volume nasce da un incontro inaspettato, tra le carte dell'archivio di una delle basiliche più affascinanti d'Italia. Durante la ricostruzione della bibliografia di padre Nello Cipriani, avvenuta nella primavera del 2024, i suoi confratelli mi suggerirono di andare a cercare del materiale non ordinario alla basilica dei Santi Quattro Coronati di Roma, oggi abitata dalle monache agostiniane. E così, col permesso di accedere alle carte presenti nell'archivio, scoprii che una buona parte del materiale dei corsi che Cipriani tenne in basilica era ancora disponibile e inedito. Iniziosi a quel punto un lungo ma stimolante lavoro di digitalizzazione e trascrizione dei testi, ora tutti disponibili nella biblioteca del Pontificio Istituto Patristico Augustinianum.

Non v'è dubbio che questo volume sia il frutto di un impegno condiviso, di una passione ardente per Agostino e per il suo messaggio che, a distanza di secoli, continua a interrogare e a illuminare donne e uomini in ogni angolo della terra. Per tale ragione voglio ringraziare tutti coloro che hanno supportato e reso possibile la realizzazione

di questo volume. Anzitutto le monache agostiniane della basilica dei Santi Quattro Coronati per la possibilità di accedere alle carte d'archivio di Cipriani e per avermi donato le loro testimonianze sui corsi da lui tenuti nel corso degli anni. Ringrazio poi i frati agostiniani del Pontificio Istituto Patristico Augustinianum, una comunità alla quale mi sento profondamente legato, per l'ospitalità e l'amicizia. Un grazie, in particolare, a padre Vittorino Grossi per i preziosi consigli e la pazienza avute con me durante il soggiorno romano per svolgere le ricerche, e a padre Antonio Gaytán per aver creduto in questo progetto e curato la pubblicazione della bibliografia di Nello Cipriani. Un sentito ringraziamento va, inoltre, a padre Giuseppe Caruso che mi ha dato la possibilità di iniziare questo progetto di ricerca nella primavera del 2024 accompagnandomi e guidandomi in ogni passaggio con dedizione e passione. Infine, un grazie sincero al prof. Riccardo Saccenti per avermi fatto incontrare Agostino durante gli anni universitari. Un incontro che si è trasformato nel tempo in una vera e autentica amicizia.

Nello Cipriani e i corsi alla Basilica dei ss. Quattro Coronati

Nel 1985 e tra il 2000 e il 2012 Nello Cipriani svolse molteplici attività di formazione e di insegnamento per percorsi vocazionali e spirituali alla basilica dei Santi Quattro Coronati di Roma, uno dei luoghi più incredibili della città eterna, alle pendici del Celio. Fondata intorno al iv secolo sui resti di una *domus* romana, quella dei Santi Quattro Coronati è una delle basiliche più antiche d'Italia, per un

periodo sede pontificia e da secoli casa della comunità di monache agostiniane.

I corsi tenuti da Cipriani alle novizie e professe agostiniane, già raccolti e sistematicamente definiti nella bibliografia a lui dedicata⁽¹⁾, sono stati pubblicati parzialmente e in forme diverse, ad eccezione dei due corsi presentati in questo volume, ovvero quello del 1985, intitolato *Conversione a s. Agostino*, e quello del 2012, «*finché Cristo non sia formato in voi*». *Una lettura agostiniana*. Entrambi si strutturano come numeri monografici dei “corsi intensivi settimanali” tenuti alla basilica da professori invitati. Alcuni corsi che Cipriani svolge alla basilica, in particolar modo quelli della “formazione generale”, sono molto importanti perché i testi delle lezioni vengono poi ripresi da lui per preparare volumi di particolare rilievo all’interno della sua produzione letteraria. Tra questi, il corso del 2000–2001 sulla spiritualità agostiniana, intitolato *La Regola*, verrà utilizzato per il volume dedicato alla regola agostiniana del 2006, mantenendo la stessa struttura e in parte lo stesso testo. Il corso del 2003–2004 dedicato ai *Dialoghi* di sant’Agostino sarà il riferimento per la scrittura del noto volume del 2013, *I «Dialoghi» di Agostino. Guida alla lettura*. Infine, i contenuti del corso del 2005–2006 sulla dottrina spirituale di Agostino strutturano le prime due parti del volume *Molti e uno solo in Cristo. La spiritualità di Agostino*, pubblicato nel 2009. È interessante quindi notare come alcune delle opere più importanti di Cipriani nascono dalla preparazione dei corsi di formazione e di spiritualità per

(1) Per l’intera bibliografia di Cipriani e l’elenco dettagliato di tutti i suoi corsi svolti al Pontificio Istituto Patristico Augustinianum e alla Basilica dei Santi Quattro Coronati si veda F. CAGLIANI, *Biografia e Bibliografia di Nello Cipriani*, in *Nello Cipriani e gli studi agostiniani*, a cura di A. Gaytán, OSA, Nerbini, Firenze 2025, pp. 111–136.

le monache agostiniane, per poi essere destinati ad un pubblico più ampio ed eterogeneo. Scrive infatti Cipriani nella prefazione di quest'ultimo volume:

Le pagine che presentiamo sono state scritte con l'intenzione di offrire ai tanti, religiosi e laici, che s'ispirano ancora alla spiritualità di sant'Agostino, un'esposizione della sua dottrina, che senza avere la pretesa di essere esaustiva, vuole toccare almeno i punti più rilevanti e soprattutto articularli intorno all'idea ritenuta centrale nella sua visione, ossia il disegno di Dio sulla storia dell'umanità⁽²⁾.

Nei due corsi qui proposti, pur con una distanza cronologica di quasi trent'anni, sembra esserci un filo conduttore: la capacità di Agostino di parlare all'uomo di ogni luogo e di ogni epoca, interrogandolo e stimolando le corde della sua interiorità. È proprio questa la principale questione da cui parte il corso del 1985: solo rientrando in se stessi e imparando a riconoscersi come figli amati da Dio, che è anzitutto Padre, gli uomini possono realizzare in modo autentico la propria natura, cioè quella di essere *imago Dei*. Quando l'uomo scopre la Verità che lo abita non può non condividere la gioia di questa ri-scoperta con i propri fratelli e le proprie sorelle. L'ultima parte del corso del 1985 e l'intera struttura del corso del 2012, invece, spiegano il modo con cui l'uomo si può convertire e assumere in sé la forma di Cristo. Egli solo, infatti, può far comprendere all'uomo inquieto i passi da compiere nel cammino verso la salvezza. È l'umiltà la virtù più grande, quella che rappresenta pienamente la venuta di Cristo tra gli uomini per salvarli attraverso la morte di croce. Una morte che però apre

(2) N. CIPRIANI, *Molti e uno solo in Cristo. La spiritualità di Agostino*, Città Nuova, Roma 2009, p. 6.

alla vita. Ecco che allora l'uomo agostiniano nella dinamica pasquale trova il senso della propria esistenza quale dono di un Padre che ha desiderato le proprie creature amandole dall'eternità e per l'eternità.

Corso 1985: Conversione a s. Agostino

Rileggendo il testo del primo corso tenuto da p. Nello Cipriani alla Basilica dei Santi Quattro Coronati ci si può rendere conto di quanto, a distanza di quarant'anni, alcuni elementi sociali, politici, culturali e religiosi non siano cambiati e che, anzi, si siano mantenuti identici nella sostanza cambiando però forma e modalità all'interno della società odierna.

L'obiettivo di questo corso, per Cipriani, è di mostrare come il pensiero di sant'Agostino possa parlare all'uomo contemporaneo ed aiutarlo a convertirsi, cioè provare a diventare ciò a cui è chiamato da sempre. Scrive infatti padre Cipriani che «convertirci a s. Agostino vuol dire non soltanto ritornare a lui, ma ritornare a lui cercando di rileggerlo alla luce della presente condizione dell'uomo di oggi». L'analisi condotta all'interno di questo corso è antropologica, filosofica e teologica allo stesso tempo e rispecchia a pieno lo stile del vescovo d'Ippona. Le due dimensioni agostiniane prese in considerazione, infatti, sono rispettivamente l'interiorità e la comunione, quelle che per Cipriani «creano maggiori problemi all'uomo e alla cultura di oggi».

Lo studio condotto da Cipriani parte da un'osservazione acuta che tanto nel 1985 quanto oggi sembra essere

centrale: se si considerano le varie forme ideologiche nei molteplici ambiti della vita umana (politica, scientifica, sociale, religiosa) si fatica a parlare della persona «per ciò che realmente è». Cipriani non intende l'ideologia solo come un fenomeno connotato storicamente, ma anche e soprattutto come un processo antropologico attraverso il quale l'uomo e la società tendono a crearsi degli idoli, cioè falsi dèi. Al di sotto delle crisi dell'uomo contemporaneo c'è, dunque, una crisi interiore dell'uomo che fatica a riconoscersi come creatura e, soprattutto, come figlio, creato a immagine e somiglianza di suo Padre. La diretta conseguenza di questa mancanza di identità che l'uomo percepisce dentro di sé e che rende il suo animo inquieto è il bisogno di riempire un vuoto che si fa sentire e che deve essere riempito: il consumismo, in questi termini, è la risposta più semplice e sempre a portata di mano. L'uomo vale per ciò che produce e consuma.

Da questa premessa inizia la ricerca di Cipriani attraverso la Bibbia e i testi agostiniani: «La Scrittura dice che l'uomo è immagine di Dio; ciò significa che, se l'uomo vuol essere veramente uomo, deve cercare di somigliare, di ritornare al suo principio». Tutto parte, come Agostino ricorda con insistenza, dal riconoscimento di un amore che precede l'uomo stesso. La vita umana si può spiegare proprio attraverso la possibilità di non-esistenza: ogni uomo esiste perché è stato voluto e amato e, per questo, chiamato a vivere e a camminare con gioia questa vocazione.

I due passaggi che definiscono la conversione agostiniana, secondo Cipriani, sono caratterizzati dalla questione dell'interiorità e dalla dinamica di comunione. Per quanto riguarda la prima, Cipriani dice chiaramente che l'uomo, per essere veramente uomo, non può che tendere verso Dio

di cui è immagine e, per farlo, deve rientrare dentro di sé. Da qui emerge il confronto che Cipriani fa tra il *De vera religione* di Agostino e il testo *Avere o essere?* di Erich Fromm. Nel primo emerge una distinzione precisa tra l'uomo esteriore, immerso nell'orizzonte terreno, materiale, temporale delle cose, e l'uomo interiore che, pur nascendo come l'altro nel mondo ed essendo condizionato dalla necessità, dagli istinti e dalle tendenze naturali, tuttavia è capace di elevarsi al mondo dello spirito per conoscere la Verità, ciò che è bene e giusto. Per Agostino l'uomo si umanizza proprio in questo passaggio dall'esteriorità all'interiorità, nella quale può riconoscere il suo essere *imago Dei*. Erich Fromm, nel suo testo, confronta due modalità di esistenza che per Cipriani sono simili a quelle agostiniane: quella dell'avere, che caratterizza l'uomo esteriore, e quella dell'essere, che richiama la vita dell'uomo interiore. La prima, per Cipriani, può essere definita con Agostino dai concetti di *abundantia laboriosa*, cioè «di una abbondanza di cose che si posseggono, ma che è fonte di fatica, di affanni per acquisirle o per conservarle» e di *copiosa egestas*, perché «pur avendo tante cose si è poveri, vuoti». Da qui nasce, dunque, l'*inquietudo* che porta l'uomo a cercare il senso della propria esistenza. La grande differenza tra Agostino e Fromm, secondo Cipriani, è che in quest'ultimo non c'è alcun riferimento a Dio: per questa ragione, non può esserci nell'uomo il riconoscimento di sé quale creatura desiderata e amata.

La società nella quale vive l'uomo contemporaneo, che per Cipriani è il vivente degli anni '80 ma che potrebbe tranquillamente essere anche quello di oggi, è una società scientificamente avanzata, grazie alle nuove tecnologie e allo sviluppo della tecnica, la quale però non è sempre in grado di usare al meglio le proprie scoperte: per tale

ragione c'è «il pericolo che l'uomo venga distrutto dalle sue conquiste e dalle sue invenzioni». L'uomo può essere causa del proprio male: non sono solo le bombe nucleari a essere pericolose, ma anche l'inquinamento dell'aria che si respira e del cibo che si mangia. Un altro rischio che Cipriani già intuisce in quegli anni è che i nuovi mezzi di comunicazione «come la TV e la stampa, diventano, invece, strumento per massificare la gente, per privarla della propria identità». La soluzione, forse la più difficile ma anche la più sicura, è quella caratterizzata da un cammino per passare dall'uomo esteriore all'uomo interiore o, come direbbe Paolo di Tarso, dall'uomo vecchio all'uomo nuovo.

I tre momenti di questo cammino dell'interiorità sono per Cipriani, seguendo l'orientamento espresso da Agostino nel *De vera religione*:

1. *noli foras ire*: l'uomo che esce da sé quando ama se stesso e le altre cose non in Dio e per Dio ma in se stesse si allontana da sé e da Dio che invece, ricorda l'Ipponate, non abita al di fuori ma nell'interiorità dell'uomo. Ri-entrare in sé, allora, vuol dire desiderare le cose intime, tornare all'unità, ri-scoprire la verità che abita il cuore dell'uomo senza cedere all'orgoglio, alla brama di possesso, alla superbia. In altre parole: ri-conoscersi creature amate e non creatori di se stessi;
2. *in te ipsum redi*: rientrare in sé vuol dire porsi domande e da queste lasciarsi interrogare, «cogliere il senso profondo, esistenziale ed ascoltarne la risposta». L'uomo che rientra gradualmente in se stesso comprende che le cose hanno una loro voce, un linguaggio segreto che manifestano «attraverso la loro bellezza, attraverso la

loro mutevolezza, attraverso la loro caducità». Proprio queste cose invitano l'uomo a interrogarsi sulla propria condizione umana: la mutevolezza della vita ci dimostra che «non ci siamo fatti da soli, ma che dipendiamo da altri ed in ultima analisi da Dio». Ecco perché, una volta rientrati in se stessi, gli uomini ri-conoscono che il linguaggio delle cose li «invita a risalire al loro Creatore»;

3. *trascende te ipsum*: soltanto quando ci si ri-conosce come creature amate si può trascendere se stessi, cioè passare oltre, non solo per conoscere la Verità, ma «per fare esperienza autentica di Dio». Il trascendimento agostiniano, annota Cipriani, non è soltanto intellettuale, ma deve essere anche attivo, cioè, deve fondarsi nella vita concreta, nell'agire dell'uomo all'interno della sua quotidianità attraverso le scelte e l'uso responsabile della propria libertà: questo è «fare la Verità» (*verbum facere*) conoscendola. Di conseguenza, «soltanto quando l'uomo conosce la Verità che lo trascende e la fa, la vive, la realizza, allora realizza se stesso».

Il cammino che l'uomo compie nel proprio intimo, nelle profondità del proprio cuore, gli consente di conoscersi e, al tempo stesso, di conoscere quel Dio che lo ha voluto, lo ha creato, e che si è incarnato per salvarlo: «Rivestirsi di Gesù Cristo significa allora percorrere il cammino dell'interiorità. Gesù Cristo rivela l'uomo a se stesso, perché è la vera immagine del Padre e lo rivela essenzialmente come *caritas*». Appare dunque chiaro come questo cammino porti gradualmente all'imitazione di Cristo (*sequela Christi*).

Il secondo momento della conversione agostiniana descritto da Cipriani è quello della comunità, che non può

avvenire se non attraverso il cammino interiore: «Dallo sviluppo dell'interiorità dipende per lui anche lo sviluppo, la crescita della comunità». La contraddizione della società contemporanea, osserva Cipriani, è proprio il fatto che cerca di creare una massa di individui isolati, fondandola sull'esteriorità. L'uomo non sa più vivere la comunione con gli altri, proprio perché non riesce a conoscere e a vivere la Verità che, di per sé, è relazione. Questo è il grande lascito della tradizione cristiana: Dio è essenzialmente relazione. La persona, che per Agostino è immagine della Trinità creatrice, è perciò relazione destinata all'apertura e alla condivisione. Quando l'uomo vive e viene considerato come strumento e non come persona è ridotto al suo essere produttore e consumatore, si lascia vivere e, di conseguenza, si disumanizza. Le ideologie del mondo contemporaneo servono proprio a questo: strumentalizzare la Verità in tante verità individuali, che altro non sono che idoli, cioè menzogne travestite da verità apparenti, creati e distrutti per scopi particolari e che rendono l'uomo schiavo dei propri bisogni. Viceversa, la Verità, che è Dio, che è amore (*caritas*), non divide mai, ma unisce, porta all'unità, come ha ricordato Papa Leone XIV riprendendo il passo agostiniano dell'esposizione al Salmo 127: *In Illo uno unum*.

Questo è il desiderio autentico che abita il cuore dell'uomo: amare perché si riconosce amato, fare la Verità perché comprende che la propria vita è un dono e una risposta ad una chiamata che lo precede. Solo quando l'uomo rientra in sé comprende di essere fatto per l'Altro e che, attraverso l'Altro, impara a comprendere anche se stesso. L'imitazione di Cristo, allora, serve proprio a considerare gli altri come fratelli e a vivere con loro e per loro. Questo perché «Dio vuole riunire tutte le cose in Cristo, riunire tutti, fare

di tutto il genere umano una famiglia». Quando si vive in comunione con gli altri in Cristo si realizza la pace autentica, una *tranquillitas ordinis* che porta gli uomini a riconoscersi come immagine di Dio e a vivere insieme in armonia.

Corso 2012: «finché Cristo non sia formato in voi». Una lettura agostiniana

Questo corso, tenuto a quasi trent'anni dal precedente, non è del tutto estraneo alla questione della conversione. Anzi, si potrebbe considerare come il prosieguo di un cammino che il cristiano compie nella propria vita per realizzare quanto più possibile la propria essenza di *imago Dei*. Padre Nello Cipriani, partendo dal celebre passo di Paolo di Tarso nella sua lettera ai cristiani della Galazia e attraverso l'analisi del commento che Agostino d'Ippona fa al testo paolino, cerca di dimostrare come ogni uomo può, attraverso la propria libertà e la grazia divina, identificarsi con Cristo in un processo di «cristificazione».

Il presupposto da cui parte Cipriani è che Cristo «non può essere considerato un semplice maestro religioso, come tanti altri». C'è tra l'uomo e Dio un costante dialogo che inizia con la creazione, frutto del desiderio d'amore del Padre, e prosegue con la storia della salvezza. L'uomo non può comprendere in modo autentico Cristo se non apre a Lui la propria vita. Il Dio di Paolo e, poi, di Agostino, non è un semplice Creatore, un principio primo garante dell'esistenza degli enti, ma è anche e soprattutto Padre: ne consegue che gli enti sono anzitutto creature con in se stesse una traccia del proprio Creatore e che, in un movimento ciclico, da lui sono volute e create e a lui ritornano. È proprio per

questo che Cipriani parla di Cristo come *formator*, in quanto per mezzo del Verbo siamo stati creati, ricevendo una forma, cioè l'essere immagine e somiglianza di Dio, e di Cristo come *reformer*, avendo assunto la condizione umana per salvare l'umanità e ri-formarla dopo il peccato.

Nell'*Expositio epistulae ad Galatas* Agostino spiega come formare Cristo in noi voglia dire prendere la forma di Cristo attraverso la fede e per opera dell'amore spirituale. Dice a tal proposito Cipriani che «l'uomo viene illuminato e formato da Dio nella misura in cui si avvicina a Lui con l'amore per contemplarlo» e che «nella misura in cui si allontana da Dio con il peccato, egli cade nelle tenebre e diviene deforme, o, se si preferisce, in lui viene deformata, scolorita e deteriorata l'immagine di Dio».

Cipriani espone i tre momenti caratteristici del rinnovamento dell'uomo, cioè del suo cammino di «cristificazione», che si fonda sulla cooperazione tra l'uomo e Dio. Il primo passo è quello della conversione, già delineato nel precedente corso, attraverso la quale l'uomo rientra nella sua interiorità dove incontra la Verità che lo abita. A questo Cipriani aggiunge che, mentre la conversione della tradizione neoplatonica, in particolare quella di Plotino, è «condizione di possibilità e di ritorno all'origine», per sant'Agostino invece «essa suppone l'esercizio della libertà dell'essere creato». Attraverso la conversione, che passa dal ritorno all'interiorità e dal pentimento, l'uomo si rivolge a Dio e viene da Lui illuminato. Il secondo momento è quello della formazione, che Cipriani definisce anche della «contemplazione». L'uomo contempla Dio «non con gli occhi del corpo, ma con l'intelletto puro». La purificazione, differentemente dai neoplatonici, «non si risolve tutta nell'impegno di fuggire dal corporeo, ma è umile

riconoscimento della propria miseria e fiducia nel perdono e aiuto di Dio». Se per Plotino si risale a Dio per via anagogica, servendosi della realtà gerarchica per scalare i gradini spirituali ed elevarsi al mondo intelligibile, per il cristiano è Cristo (la Via, la Verità e la Vita) che conduce alla conoscenza del Padre. La contemplazione del cristiano, dunque, oltre a svilupparsi attraverso il creato, deve necessariamente passare per quello che Cipriani chiama «orizzonte cristologico», in cui Gesù Cristo diventa principio veritativo e orientativo. Il terzo ed ultimo momento di questo cammino è caratterizzato dall'imitazione. Contemplando Cristo tutti possono imparare a vivere come lui. Per Agostino, il punto di partenza dell'*imitatio Christi* è l'umiltà, dal momento che proprio Cristo, Verbo eterno del Padre, come spiega Paolo di Tarso, si è spogliato assumendo condizione di servo (*kénōsis*), facendosi uomo e obbedendo fino alla morte di croce. Ecco perché, dice Cipriani, «avere sempre dinanzi agli occhi la visione dell'umile Cristo, è il rimedio più efficace contro il nostro orgoglio e la nostra superbia».

Per tutte queste ragioni, la vita di ogni cristiano ha un carattere essenzialmente pasquale: «vedere tutta la vita cristiana, a cominciare dal battesimo, come una partecipazione al mistero pasquale di Cristo» è possibilità autentica per l'uomo di morire a se stesso, prendere su di sé la propria croce in una prospettiva di salvezza e, in Cristo, spogliarsi dell'uomo vecchio per risorgere a vita nuova.

Note metodologiche

I due corsi di padre Nello Cipriani sono stati trascritti fedelmente mantenendo la divisione dei paragrafi, le sue

traduzioni ai passi biblici e a quelli agostiniani. Per tale ragione, ad ogni citazione utilizzata, sono stati inseriti in nota i testi originali in lingua latina: il testo biblico utilizzato è quello presente sul sito ufficiale della Santa Sede; i passi delle opere di sant'Agostino, invece, fanno riferimento all'*opera omnia* NBA, presente sul sito augustinus.it.

FRANCESCO CAGLIANI
Università degli Studi di Bergamo

CONVERSIONE A S. AGOSTINO

Primo incontro

Dobbiamo cercare di avvicinarci in maniera sempre nuova a s. Agostino, per comprenderlo sempre meglio e farci ispirare da lui nella nostra vita spirituale e religiosa. Se vogliamo convertirci a s. Agostino dovremmo assimilare il suo atteggiamento di fondo che è quello della conversione permanente. Sant'Agostino, per la sua attività intellettuale e teologica e per la sua vita umana e religiosa, si definisce proprio in questi termini: un uomo sempre sul cammino della conversione. La nostra conversione a lui dovrebbe quindi consistere proprio in questo atteggiamento: considerarci sempre da convertire. Questo è stato l'atteggiamento di s. Agostino dal Battesimo fino al letto di morte; la sua conversione è stata a tutti i livelli: da quello delle idee, al cuore, ai suoi sentimenti; la sua conversione è stata progressiva: dapprima si è convertito a Dio per mezzo di Cristo, poi si è convertito alla Chiesa.

Dopo questa premessa di introduzione al titolo, vediamo in concreto quali siano le dimensioni sulle quali s.

Agostino ha insistito particolarmente, e quindi sulle quali anche noi dobbiamo porre attenzione se vogliamo davvero essere agostiniani. È opportuno rileggere l'insegnamento di s. Agostino, tenendo sempre presenti i problemi della cultura contemporanea, cioè le esigenze spirituali dell'uomo di oggi. Dobbiamo quindi fare lo sforzo di comprendere la cultura di oggi come la vedono, come la descrivono i pensatori non credenti, proprio per vedere fino a che punto l'insegnamento di s. Agostino risponde alle domande dell'uomo di oggi. Ecco, allora convertirci a s. Agostino vuol dire anche questo: non soltanto ritornare a lui, ma ritornare a lui cercando di rileggerlo alla luce della presente condizione dell'uomo di oggi.

Le due dimensioni più specificatamente agostiniane, che meglio riassumono tutto il mondo interiore di Agostino, si possono ridurre a due: l'interiorità e la comunione. Queste due dimensioni sono i punti che creano maggiori problemi oggi all'uomo e alla cultura; ciò risulta evidente anche da un fatto episodico di questi giorni. In un Convegno svoltosi a Roma, dal titolo: *l'Intersoggettività, socialità, religione*⁽¹⁾, il professore che lo ha organizzato ha detto che l'intersoggettività, cioè la relazione tra i soggetti e le persone, è il punto in cui entra in crisi la filosofia moderna. La sua aspirazione ultima e sempre frustrata è quella di far comunicare i soggetti fra loro. Questo è il problema che la filosofia ed il pensiero contemporaneo si pongono con maggior urgenza e che non riescono a risolvere: come far comunicare le persone fra loro? Perché esiste questo problema?

(1) Gli atti del convegno romano sono poi stati pubblicati in *Intersoggettività, socialità e religione*, in *Archivio di Filosofia* LIV (n. 1-3), Cedam, Padova 1986.

Nella storia del pensiero si notano due filoni, due linee del pensiero: l'individualismo e il totalitarismo. C'è tutta una corrente del pensiero moderno che considera come assoluto il soggetto, la singola persona, che è l'unica che può decidere cosa è giusto, cosa è ingiusto, cosa è la verità, che cosa non lo è; in questa maniera l'individuo è libero di fare quello che vuole, senza essere condizionato da nessuna realtà. Questa è la mentalità di una corrente di pensiero che oggi influisce tanto sulle persone: l'ideologia radicale, di cui il partito radicale si fa paladino, ma che non s'identifica soltanto con il partito, essendo la mentalità più comune oggi. Essa sostiene che Dio è morto, che l'uomo finalmente è libero, essendo stato liberato da tutti i miti e da tutti i valori morali che lo opprimevano; l'uomo oggi è libero di far quello che gli piace. L'ideologia radicale ripone la felicità dell'uomo nella possibilità di seguire i propri impulsi, i propri istinti e le proprie tendenze naturali. Il male è la repressione, quindi lo stato o le religioni in genere, ma soprattutto quella cristiana, che comandano il sacrificio, la responsabilità, ecc. Per questo motivo i radicali si sono fatti promotori del *referendum* sull'aborto, sul divorzio, sugli anticoncezionali, sull'omosessualità, sull'eutanasia, sulla liberalizzazione delle droghe leggere; tutto quello che può liberare nell'individuo il suo spontaneismo trova nei radicali i paladini ed i promotori. L'ideologia radicale è materialista, perché non parla né di spirito, né di valori; è individualista, perché pone l'individuo al centro; è permissiva nel senso che all'individuo dev'essere tutto permesso; questa è la mentalità corrente oggi, soprattutto nel campo della sessualità in cui ciascuno può fare quello che vuole, perché tutto è permesso.

Accanto a questa ideologia ne è presente un'altra: la cultura scienziata, che proviene dal mondo della scienza, di

tutte le scienze, della biologia o della psicologia per esempio. Si dice scientismo, perché non è la scienza a dire queste cose, ma sono gli scienziati che pretendono di fare i filosofi, che pensano di dover dire anche le loro convinzioni che traggono dalla scienza. Uno degli esempi più famosi è il biologo francese Jacques Monod⁽²⁾, il quale ha scritto un libro intitolato *Il caso e la necessità*. Verso la fine di questo libro trae la conclusione e dice che finalmente si è fatta la luce nel mondo; il regno delle tenebre e dell'ignoranza è stato vinto, perché l'uomo sa di essere solo nell'immensità dell'universo che è indifferente. La vita dell'uomo quindi dipende dal caso, per cui non si può parlare di destino, di vocazione, di doveri da compiere. L'uomo perciò non sarebbe una realtà consistente, che ha una natura in cui è inscritta una legge morale, ma soltanto un'anima equivalente ad un fascio di emozioni, di passioni e di sentimenti. All'interno di queste ideologie è difficile parlare di persona. La persona è il soggetto cosciente di se stesso, che assume la propria responsabilità verso se stesso e verso gli altri, che ha un progetto; il soggetto dell'ideologia radicale e della cultura scienziata non possiede queste caratteristiche, ma un individuo chiuso in se stesso.

L'altra linea di pensiero oggi diffusa è quella totalitaria del marxismo. Marx diceva che non si può parlare dell'uomo come persona, come individuo, ma si deve parlare dell'uomo generico, cioè dell'umanità, della classe sociale; ci si deve preoccupare del bene dell'uomo sociale, non

(2) Jacques Monod (Parigi 1910 – Cannes 1976), biologo e filosofo francese, ha vinto il Premio Nobel per la medicina nel 1965. Nel 1970 pubblica il saggio *Le hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*, in cui affronta le questioni filosofiche del caso e della necessità facendole interagire con gli studi scientifici sulla biologia molecolare, la genetica e l'evoluzione.

dell'uomo individuale; l'individuo può essere sacrificato completamente, può essere ucciso, non deve essere rispettato se ostacola il raggiungimento del fine, cioè la liberazione dell'uomo generico. Ai nostri giorni questo pensiero è spinto fino alle sue estreme conseguenze dal terrorismo. In base a questa ideologia l'uomo è definito dai suoi rapporti sociali, dalla posizione che occupa all'interno della società; tutto il resto, cioè le sue convinzioni, le sue idee, la sua religione sono sovrastrutture; per questo motivo il marxismo non dedica nessuna importanza ai sentimenti personali dell'uomo, all'amore uomo-donna, al matrimonio, alla famiglia; quest'ultima ha importanza soltanto perché può essere uno strumento che rovina le coscienze attraverso la trasmissione di valori tradizionali che sono contro l'ideologia marxista; per questo va combattuta. Una certa reazione, all'interno del marxismo stesso, al fatto che l'individuo non è considerato, è sorta durante il terrorismo, quando alcuni militanti scrivevano ai giornali⁽³⁾ come *Lotta continua* e il *Manifesto* alcune lettere, chiedendosi per quale motivo stessero lottando, per quale motivo si facessero uccidere, per quale motivo stessero sacrificando gli anni della loro vita. Si chiedevano quale valore avessero come persone e questo problema è sorto perché l'individuo all'interno di quel sistema conta poco o nulla, conta soltanto in quanto è uno strumento, un mezzo per proseguire la rivoluzione. In questa concezione l'uomo come persona è veramente morto, quindi se Nietzsche aveva detto che Dio è morto⁽⁴⁾, per esaltare l'individuo, non l'individuo soggetto di libertà e di

(3) La prima è stata una testata attiva tra il 1969 e il 1982. Il secondo, invece, è un quotidiano fondato nel 1971 e ad oggi ancora attivo.

(4) È la teoria che sviluppa Friedrich Nietzsche nella sua opera *La gaia scienza*, in particolare nei paragrafi 108 e 125 del libro III e nel paragrafo 343 del libro V.

responsabilità, ma l'individuo spontaneista, irresponsabile, il marxismo non considera l'individuo.

Secondo la prima linea di pensiero la comunicazione non è possibile, perché ognuno forma un assoluto e fa ciò che vuole, crede ciò che vuole credere. L'individualismo nasce proprio quando non ci sono valori comuni sui quali trovarsi d'accordo, ed allora la collaborazione e la convivenza diventano impossibili, perché come dice spesso s. Agostino, la concordia del cuore e della mente sono i valori imprescindibili per la comunicazione.

Nel comunismo, in cui sembra che la preoccupazione maggiore sia quella di far comunicare gli uomini, di far convivere le persone, l'individuo scompare e non conta più come persona. Il valore della persona scompare non soltanto nel marxismo, ma anche nell'ideologia tecnocratica, per esempio, propria degli economisti, dei funzionari, degli studiosi della società, di molti politici che considerano l'uomo come produttore e consumatore. Oggi nella nostra civiltà industrializzata e tecnologica si è formata la mentalità che l'uomo vale per quello che sa produrre, per quello che ha e per quello che consuma; difatti questo è un atteggiamento che notiamo spesso, anche nei nostri monasteri e conventi, in cui alcune volte possediamo cose di cui si potrebbe fare a meno. Oggi l'uomo non si pone problemi di responsabilità, non ha una libertà interiore, in base a cui decide delle sue azioni, ma è completamente imbevuto di questa mentalità economicistica e tecnocratica. A questo breve panorama antropologico della cultura moderna, si può aggiungere lo strutturalismo, che è una corrente filosofica che è giunta a concludere che l'uomo è morto, per cui dopo aver ucciso Dio, ci siamo uccisi da noi stessi.

All'interno di questo squallido panorama, noi ci accorgiamo che le due dimensioni sulle quali s. Agostino insiste di più e che esprimono meglio la vita e la spiritualità agostiniana, cioè quella dell'interiorità e quella della comunione, sono le più necessarie alla cultura moderna, per cui non ci troviamo di fronte ad un pensiero, ad un insegnamento del passato, ma ci troviamo di fronte a proposte molto attuali. Naturalmente l'antropologia cristiana sulla quale s. Agostino riflette non è una sua invenzione, egli l'ha interpretata in modo originale, in modo del tutto personale, ma è il pensiero sull'uomo che proviene dalla fede.

La Scrittura dice che l'uomo è immagine di Dio; ciò significa che, se l'uomo vuol essere veramente uomo, deve cercare di somigliare, di ritornare al suo principio; l'uomo non è un assoluto, perché è creato da Dio, che si rivela a lui come il Soggetto libero, cosciente e responsabile. Oggi invece le ideologie a cui sopra abbiamo accennato negano che l'uomo possa essere soggetto di volizione, che possa avere una propria libertà, che possa prendere decisioni, ma lo considerano determinato completamente dall'istinto, dalla sua natura, dall'ambiente, dalla società. In questa maniera non si parla più di valori assoluti che non esistono più oggettivamente, ma esiste soltanto ciò che oggi o per il singolo, o per la società in genere è buono e giusto. Dio invece si manifesta come un Soggetto libero, cosciente, che decide, che vuole, che sceglie, che sente la responsabilità, ed ha creato l'uomo a sua immagine, e lo ha chiamato ad essere interiorità, libertà, coscienza responsabile. Ciò significa che nell'antropologia cristiana l'uomo progredisce nella misura in cui cresce nella libertà interiore, nel senso della propria consapevolezza e della propria responsabilità verso gli altri.

Sempre all'interno dell'antropologia cristiana noi scopriamo anche un'altra dimensione: Dio Uno e Trino è comunione, per cui l'uomo, immagine di Dio, è un essere aperto, bisognoso di amore, di relazioni, innanzitutto con Dio, con l'Assoluto, ma anche con tutti gli uomini, col mondo; l'uomo non può fare a meno di essere aperto, di avere rapporti, perché si definisce proprio come un essere di comunione. Dio, attraverso tutta la storia della salvezza vuole aiutare l'uomo a realizzare questo suo progetto di interiorizzazione e di comunione.

Questa è l'antropologia cristiana da cui s. Agostino parte, che approfondisce, che guida tutta la sua vita.

Nel *De Trinitate* è detto: «Il vero onore dell'uomo consiste nell'essere l'immagine e somiglianza di Dio, immagine che non si conserva se non andando verso Colui dal quale è impressa»⁽⁵⁾. Questo principio è fondamentale nell'antropologia cristiana ed agostiniana, perché l'uomo, se vuole realizzare se stesso, se vuole essere autenticamente uomo, deve tendere verso Dio di cui è immagine; per cui viene indicato come necessario il passo della trascendenza. L'immagine di Dio, per s. Agostino, risiede soprattutto nella parte dello spirito dell'uomo che si unisce a Lui; s. Agostino usando alcuni termini che sono propri della sua cultura, dice che l'immagine di Dio risiede nello spirito dell'uomo che si unisce “alle ragioni eterne”, noi potremmo dire, alle realtà, ai valori assoluti. L'essere immagine di Dio per l'uomo consiste nella possibilità di aderire alle realtà spirituali, ai valori assoluti che sono riassunti in Dio, per contemplarli e lasciarsi ispirare da essi. Che questo sia il vero compito di ogni uomo e di tutta l'umanità, s. Agostino lo dice chiaramente nel libro *De*

(5) *Trin.* XII, 11, 16: «Honor enim hominis verus est imago et similitudo dei quae non custoditur nisi ad ipsum a quo imprimitur».

vera religione, in cui descrive la vita dell'uomo che chiama esteriore⁽⁶⁾. L'uomo esteriore è colui che nasce, cresce, si alimenta, incomincia ad apprendere i mestieri, a vivere in una società organizzata, a conoscerne le leggi. Tale uomo è tutto immerso nell'orizzonte terreno, materiale, temporale delle cose, si fa trascinare (come vuole l'ideologia radicale) dai suoi istinti, dalle sue tendenze naturali, che s. Agostino chiama concupiscenze. L'uomo che vive in questa dimensione tende a soddisfare i suoi desideri spontanei, i suoi bisogni (come li chiamano alcuni psicologi), con il solo condizionamento dell'osservanza della legge; questa viene osservata, però, non perché si vede in essa una norma giusta, una cosa buona, bella, ma piuttosto perché è conveniente, vantaggiosa o perché si ha timore della punizione e del castigo. In questa modalità dell'esistenza dell'uomo esteriore s. Agostino descrive un uomo che è incapace di elevarsi a conoscere ciò che è buono, ciò che è giusto, ciò che è bello in se stesso,

(6) *Vera rel.* 26,48: «Dispensatio ergo temporalis, et medicina divinae providentiae, erga eos qui peccato mortalitatem meruerunt sic traditur. Primo unius cuiuslibet hominis nascentis natura, et eruditio cogitatur. Prima huius infantia in nutrimentis corporalibus agitur, penitus obliviscenda crescenti. Eam pueritia sequitur, unde incipimus aliquid meminisse. Huic succedit adolescentia, cui iam propagationem proles natura permittit, et patrem facit. Porro adolescentiam iuventus excipit, iam exercenda muneribus publicis, et domanda sub legibus; in qua vehementior prohibitio peccatorum, et poena peccantium serviliter coercens, carnalibus animis atrociores impetus libidinis gignit, et omnia commissa congeminat. Non enim simplex peccatum est, non solum malum, sed etiam vetitum admittere. Post labores autem iuventutis, seniori pax nonnulla conceditur. Inde usque ad mortem deterior aetas ac decolor, et morbis subiectionis debilisque perducit. Haec est vita hominis viventis ex corpore, et cupiditatibus rerum temporalium colligati. Hic dicitur vetus homo, et exterior, et terrenus, etiamsi obtineat eam quam vulgus vocat felicitatem, in bene constituta terrena civitate, sive sub regibus, sive sub principibus, sive sub legibus, sive sub his omnibus: aliter enim bene constitui populus non potest, etiam qui terrena sectatur; habet quippe et ipse modum quemdam pulchritudinis suae».

ad innamorarsene e a volerlo; un tale uomo non è capace di fare il bene.

L'uomo interiore è invece colui che, al contrario, pur nascendo come l'altro e quindi essendo condizionato dalla necessità, dagli istinti, e dalle tendenze naturali, ad un certo punto è capace anche di andare verso il mondo dello spirito, di elevarsi a conoscere ciò che è giusto, cioè i valori assoluti; una volta conosciuti, li vuole, li ama, se ne innamora e li vive. Sant'Agostino dice che alcuni passano tutta la vita nella prima modalità dell'esistenza, rimanendo sempre uomini esteriori, che non riescono ad elevarsi né sul piano intellettuale della verità, dei valori, della coscienza, né sul piano della vita, ma rimangono sempre schiavi. Alcuni sembrano virtuosi, perché osservano la continenza e si sacrificano per la patria, ma secondo s. Agostino rimangono nella sfera dell'esteriorità, perché non riescono a compiere un'azione per amore della giustizia, ma agiscono solo mossi da una giustizia servile. Ci sono alcuni invece che liberati da questi condizionamenti naturali e ambientali, sanno elevarsi, ed allora progrediscono in questa modalità fino a che l'uomo interiore, attraverso varie tappe, può giungere alla perfezione, per quanto è possibile in questa vita. La forma perfetta è quella in cui l'uomo assomiglia di più all'immagine di Dio, ed essendo avvenuta una nuova nascita, l'uomo comincia a crescere come uomo interiore. Un testo molto conosciuto, e che si deve leggere alla luce di quello che stiamo dicendo, è quello della *Regula*: «Il Signore vi conceda di osservare con amore queste norme, quali innamorati della bellezza spirituale, non come servi sotto la legge, ma come uomini liberi sotto la grazia»⁽⁷⁾; per s. Agostino è fondamentale che l'uomo

(7) *Reg.* VIII,1: «Donet Dominus, ut observetis haec omnia cum dilectione, tamquam spiritalis pulchritudinis amatores et bono Christi odore de bona

conosca innanzitutto la bellezza spirituale, cioè i valori, se ne innamori e li viva, allora è veramente libero; se invece non avviene questo passaggio l'uomo rimane in realtà come nascosto sotto la legge. La differenza fondamentale che c'è tra l'A ed il N.T. consiste proprio in questo, che lo spirito del V.T. è lo spirito del servo, lo spirito del N.T. è lo spirito del figlio, che è libero interiormente; Cristo ci ha fatto il dono di poter rinascere interiormente e tutto ciò non solo ci è stato ottenuto dal suo Sacrificio, ma siamo anche aiutati a viverlo dal suo esempio.

Noi stiamo parlando di due modalità dell'esistenza, poiché non esistono soltanto uomini che sono esteriori o uomini che sono totalmente interiori, in realtà siamo tutti in cammino di liberazione ed in questo consiste il progresso spirituale.

Chiediamo ora se si trovi nella cultura moderna qualcosa di simile a questo insegnamento agostiniano. Mi sembra che lo si possa ritrovare in Erich Fromm, nel testo *Avere o essere*⁽⁸⁾. Le due modalità dell'esistenza, secondo questo autore che non è credente, bensì ateo, sono simili a quelle di cui parla Agostino, con delle differenze dovute al fatto che in s. Agostino è sempre presente il riferimento a Dio, mentre in Fromm, essendo ateo, non c'è quest'apertura; egli non descrive tanto bene la modalità dell'essere, ma è molto preciso nella descrizione della modalità dell'avere e per questo ci è di aiuto, in quanto fa osservazioni psicologiche sperimentali che ci sono utilissime per capire meglio cosa voglia dire s. Agostino e come oggi lo si possa intendere. Questo autore ritiene che ci sono due modi di vivere la

conversatione flagrantes, non sicut servi sub lege, sed sicut liberi sub gratia constituti».

(8) E. FROMM, *To Have or to Be?*, New York 1976.

nostra esperienza umana: uno secondo la modalità dell'avere, nella quale tutto è riferito al soggetto, per cui l'individuo tratta tutte le cose che vede, che conosce, con cui viene a contatto, le persone e le idee come un oggetto, come un possesso, come un avere; questa modalità non aiuta affatto l'uomo ad essere più felice, al contrario l'uomo non cresce spiritualmente, ma diventa sempre più arido ed alla fine è incapace di dialogare, di comunicare con gli altri; è solo la modalità dell'essere che permette invece una libertà interiore, e quindi permette di dialogare, di comunicare veramente con gli altri. A questo proposito ripercorre attraverso la storia il modo in cui queste modalità si sono espresse: «Nella società patriarcale, anche il più miserabile membro delle classi più povere può avere proprietà, sotto forma dei rapporti che ha con sua moglie, i suoi figli, i suoi animali, nei confronti dei quali può sentirsi padrone assoluto»⁽⁹⁾. Presso i romani ed i greci la donna ed i figli venivano considerati proprietà del *pater familias*.

Dal canto loro, tuttavia, le madri hanno forme particolari di proprietà, quella dei figli finché sono piccoli. È un circolo vizioso senza fine: il marito sfrutta la moglie, questa sfrutta i figli piccoli, e i maschi adolescenti ben presto s'aggiungono agli uomini adulti nello sfruttamento delle donne, e così via [...]. Con il lento crollo del tipo tradizionale, patriarcale, di proprietà di persone, come potrà il cittadino medio delle società industriali sviluppate soddisfare la propria passione per l'acquisizione, il mantenimento e l'incremento della proprietà? La risposta consiste nel dilatare la sfera del possesso, includendovi amici, amanti, salute, viaggi, oggetti d'arte, Dio, il proprio io⁽¹⁰⁾.

(9) E. FROMM, *Avere o essere?*, Milano 1977, pp. 98-99.

(10) *Ibidem*, p. 99.

Se noi osserviamo il comportamento, non soltanto della gente, ma anche nostro, ci accorgiamo che c'è in noi una forte spinta a possedere, a trattare le cose come possesso. Sant'Agostino diceva che si può amare un altro quasi per cibarsene, cioè usarlo come strumento per accrescere se stessi e per conservarsi. A questo proposito nella cultura moderna c'è stata una forte critica, ad esempio, riguardo ai sentimenti familiari; oltre a ciò che dice Fromm, Sartre fa un'analisi acuta dei sentimenti di sua madre nei suoi confronti per concludere che sua madre amava solo se stessa, che tutti i suoi gesti di amore erano in realtà un camuffamento dell'amore per se stessa; Freud, attraverso la psicanalisi, dice che ogni parola, ogni gesto, anche i più innocenti, anche quelli che sembrano più altruistici, più generosi, possono essere visti invece come una manifestazione dell'egoismo; tutto ciò faceva concludere a Sartre che l'inferno sono gli altri⁽¹¹⁾. In questa maniera la cultura moderna giunge ad affermare l'impossibilità assoluta di comunicazione. Oggi l'uomo vale secondo quanto possiede, secondo ciò che fa, per cui il valore di una persona è posto in qualcosa di estrinseco, di estraneo a lei; ciò accade molto spesso anche tra gli sposi, tra i fidanzati; si ama l'altro perché ha una bella posizione, è un bell'uomo, ecc. Rientra la stessa concezione della vita anche quando consideriamo uno più simpatico di un altro, oppure nel modo in cui consideriamo noi stessi, il corpo, le qualità, le doti. Consideriamo ciò come qualcosa di nostro, di mio, per cui la psicologia moderna parla di autorealizzazione e questo è il concetto che più si oppone all'antropologia cristiana e agostiniana, per cui siamo chiamati a realizzare in noi l'immagine di Dio.

(11) *L'enfer, c'est les autres* è la frase che Sartre fa dire a Garcin nella sua opera teatrale *Huis clos* del 1944.

Bisogna stare attenti al modo come si intende la frase “realizzare se stessi”, perché se con essa si vuole dire che bisogna rivestirsi di Cristo, cercando di essere immagine di Dio, l'affermazione è giusta, ma se con essa si vuole intendere che bisogna dare libero sfogo alle proprie aspirazioni, allora non si esce dal proprio io, ed anche le qualità che si hanno, non sono considerate come un dono di Dio per fare del bene, per essere messe a servizio, ma come possesso personale di cui andar fieri, di cui inorgogliersi.

L'analisi psicologica di Fromm giunge al punto di dire che in realtà molti credenti considerano anche Dio come un possesso, perché più che avere con Lui un'esperienza viva, che sia fonte di vita e di crescita della persona, in realtà si servono di Lui per tranquillizzarsi, per sentirsi sicuri o, peggio ancora, per inorgogliersi. Questo è avvenuto per esempio, quando lungo la storia della Chiesa si sono combattute guerre in nome della fede cristiana; una cosa del genere è assolutamente assurda, e succede quando la fede diventa possesso, perché il possesso sempre si oppone all'altro, e può diventare anche strumento di oppressione dell'altro.

Dobbiamo esaminarci su come viviamo la fede, perché potremmo scoprire che molte delle nostre convinzioni religiose non servono a far crescere né la nostra persona, né il dialogo e la comunione con gli altri, ma servono soltanto a lasciarci inerti e tranquilli, senza impegnarci. «Anche idee e credenze possono divenire proprietà, come del resto le abitudini»⁽¹²⁾; possiamo ritrovare quest'atteggiamento in ciascuno di noi; alcune volte dover cambiare convento è un dramma, perché noi, senza accorgercene, ci impossessiamo della casa, della camera, del letto, di tutto; il cambiamento crea disagio quando ci si era impossessati della cosa. Tutto

(12) E. FROMM, *Avere o essere?*, p. 103.

questo purtroppo avviene senza cattiveria, perché psicologicamente noi siamo portati a cercare sicurezze; l'unico problema, come vedremo, è quello di essere sempre più coscienti di noi stessi e di conseguenza cercare di trascenderci.

Dopo aver parlato sulla modalità dell'avere, accenno brevemente a cosa intende Fromm per la modalità dell'essere; dice innanzitutto: «La modalità dell'essere ha, come prerequisiti, l'indipendenza, la libertà e la presenza della ragione critica. La sua caratteristica fondamentale consiste nell'essere attivo, che non va inteso nel senso di un'attività esterna, nell'essere indaffarati, ma di un'attività interna, di uso produttivo dei nostri poteri umani»⁽¹³⁾. Ho detto che Fromm nella descrizione della modalità dell'essere fa delle osservazioni molto belle ed utili, ma rimane sempre chiuso nell'immanenza, cioè non si apre a Dio, per cui per noi è una descrizione manchevole.

Per ritornare a s. Agostino vorrei accennare brevemente quali sono le conseguenze della modalità dell'esistenza dell'uomo esteriore; s. Agostino nel *De vera religione*⁽¹⁴⁾

(13) *Ibidem*, p. 119.

(14) *Vera rel.* 21,41: «Hac ergo perversitate animae, quae contigit peccato atque supplicio, fit omnis natura corporea illud quod per Salomonem dicitur: "Vanitas vanitatum, et omnia vanitas. Quae abundantia homini in omni labore eius, quo ipse laborat sub sole?" Neque enim frustra est additum, vanitatum, quia si vanitantes detrahas, qui tamquam prima sectantur extrema, non erit corpus vanitas; sed in suo genere, quamvis extremam, pulchritudinem sine ullo errore monstrabit. Temporalium enim specierum multiformitas ab unitate Dei hominem lapsam per carnales sensus diverberavit, et mutabili varietate multiplicavit eius affectum: ita facta est abundantia laboriosa, et, si dici potest, copiosa egestas, dum aliud et aliud sequitur, et nihil cum eo permanet. Sic a tempore frumenti, vini et olei sui multiplicatus est, ut non inveniatur idipsum, id est naturam incommutabilem et singularem, quam secutus non erret, et assecutus non doleat. Habebit enim etiam consequentem redemptionem corporis sui, quod iam non corrumpetur. Nunc vero corpus quod corrumpitur aggravat animam, et deprimit terrena inhabitatio sensum multa cogitantem, quia rapitur in ordinem successionis extrema corporum pulchritudo.

parla di questa modalità come di una *abundantia laboriosa*, cioè di una abbondanza di cose che si posseggono, ma che è fonte di fatica, di affanni per acquisirle o per conservarle. In questa modalità di vita si può vedere anche una *copiosa egestas*, perché pur avendo tante cose si è poveri, vuoti. Sant'Agostino parla anche di inquietudine e di schiavitù, perché l'uomo inutilmente desidera possedere quelle cose da cui invece è posseduto lui stesso; il consumismo o l'edonismo sono atteggiamenti di chi non riesce a godere pienamente di quello che ha o a godere pienamente di un rapporto, di una relazione, di una esperienza, ma ha bisogno di sostituirla continuamente con altre cose, con altri oggetti. Nel consumismo e nell'edonismo in realtà non è l'uomo a dominare, a possedere, ma è posseduto, è prigioniero delle cose e delle esperienze; Agostino chiama questa situazione "idolatria", perché è amata e servita la creatura piuttosto che il Creatore.

Quasi tutte queste osservazioni si ritrovano in Fromm quando descrive l'esistenza dell'uomo nella modalità dell'avere; per esempio Fromm in un altro testo, *La psicanalisi e la religione*⁽¹⁵⁾, dice che è sbagliata la divisione tra credenti e non credenti, considerando chi confessa la fede in Dio e chi la nega, perché secondo lui, che non è credente, sia chi crede, sia chi non crede può appartenere alla modalità dell'avere o alla modalità dell'essere; dice che molti credenti non credono veramente in Dio, ma sono degli idolatri, in quanto amano, cercano e venerano non Dio, ma qualcos'altro.

Sant'Agostino descrive molto bene le conseguenze negative della vita in questa modalità dell'esteriorità o dell'avere

Nam ideo extrema est, quia simul non potest habere omnia; sed dum alia cedunt atque succedunt, temporalium formarum numerum in unam pulchritudinem complent».

(15) E. FROMM, *Psychoanalysis and religion*, New Haven 1950.

all'inizio del secondo libro delle *Confessiones*, dove dice, riferendosi a se stesso:

Vorrei sentire nell'amarezza del mio ripensamento la tua dolcezza, o dolcezza non fallace [...]. Separandomi da te, dall'unità, svanii nel molteplice quando, durante l'adolescenza, fui riarso dalla brama di saziarmi delle cose più basse e non ebbi ritegno a imbestiarmi in diversi e tenebrosoi amori⁽¹⁶⁾.

Viene descritta in questo passo la dispersione, l'alienazione dell'uomo che non è più padrone di se stesso, ma si vanifica nell'esteriorità. E aggiunge più sotto:

Assordato dallo stridore della catena della mia mortalità con cui era punita la superbia della mia anima, procedevo sempre più lontano da te, ove mi lasciavi andare, e mi agitavo (ecco l'agitazione dell'uomo esteriore, dell'uomo che vive nella modalità dell'esteriorità), mi sperdevo, mi spandeva, smaniavo (sono tutte le parole molto interessanti dal punto di vista psicologico, perché descrivono l'esistenza di chi vive in questa modalità)⁽¹⁷⁾.

(16) *Conf.* II, I, 1: «Recordari volo transactas foeditates meas et carnales corruptiones animae meae, non quod eas amem, sed ut amem te, Deus meus. Amore amoris tui facio istuc, recolens vias meas nequissimas in amaritudine recogitationis meae, ut tu dulcescas mihi, dulcedo non fallax, dulcedo felix et secura, et colligens me a dispersione, in qua frustatim discissus sum, dum ab uno te aversus in multa evanui. Exarsi enim aliquando satiari inferis in adulescentia et silvescere ausus sum variis et umbrosis amoribus, et contabuit species mea et computrui coram oculis tuis placens mihi et placere cupiens oculis hominum».

(17) *Ibidem*, II, 2, 2: «Obsurdueram stridore catenae mortalitatis meae, poena superbiae animae meae, et ibam longius a te, et sinebas, et iactabar et effundebam et difflebam et ebullebam per fornicationes meas, et tacebas».

Senza dubbio l'uomo che vive nell'esteriorità avverte il disagio, il malessere di questa condizione, però non rientrando in se stesso non riesce a liberarsene.

Tutti nasciamo con il peccato, tuttavia l'uomo ha delle capacità innate per sollevarsi, cioè è creato con la sua intelligenza che potrebbe in teoria elevarsi ai valori dello spirito, a Dio stesso, e così orientare la propria vita in questa direzione, invece la cultura moderna non aiuta l'uomo a fare questo passaggio. A questo proposito s. Agostino ha qualcosa da dire all'uomo dei nostri giorni, perché invita ad usare la ragione non soltanto in funzione dei problemi della vita di ogni giorno. Sant'Agostino chiama *ractio actionis* tale uso della ragione che è diretto a creare le scienze, che spiegano le realtà del mondo e dell'uomo stesso e, attraverso la tecnica, creano strumenti per modificare la natura e l'esistenza.

Fra gli uomini nostri contemporanei c'è chi vive solo a livello di sensazioni e di emozioni, ma c'è anche chi, come lo scienziato e come l'uomo di cultura, sa elevarsi a creare l'arte nei diversi aspetti, a creare il pensiero, e tutte le cose che costituiscono il vanto di una civiltà come quella contemporanea. Però questa ragione non sa elevarsi, non riesce o non vuole arrivare alle realtà spirituali, a scoprire Dio, a scoprire quei valori assoluti che potrebbero orientare la vita, spiegandone il senso. La cultura moderna rifiuta di intraprendere questo cammino che condurrebbe alla metafisica, perché oggi c'è il rigetto di ogni realtà che non può essere dimostrata dalla scienza e quindi dalla ragione. È proprio questo il peccato originale della cultura moderna illuministica: la ragione ha elevato se stessa a giudice supremo della realtà e soprattutto con il metodo scientifico si è sacrificato l'aspetto sapienziale dell'uomo. Nell'antichità

l'uomo non aveva fatto grandi progressi nella scienza, però aveva meditato sulla vita e sul mondo; dalla considerazione della mutevolezza e caducità della vita e dall'aspirazione profonda dell'uomo all'immortalità e alla giustizia, aveva concluso che ci deve essere un Dio creatore e ordinatore del mondo, ci dev'essere una norma che è valida per tutti alla quale tutti devono conformarsi. Questo aspetto sapienziale (la parola deriva dal verbo *sapere*, che significa avere gusto, avere sapore, indica ciò che dà senso alla vita dell'uomo) dalla scienza moderna è escluso esplicitamente. Essa non vuole che ci si ponga nessuna domanda alla quale la ragione non può dare una risposta. Per questo motivo tutte le domande fondamentali sulla vita, quali "chi sono io?", "perché vivo?", "da chi il mondo è stato creato?", oppure "è tutto frutto del caos?", oppure le domande generate dalla riflessione sulla morte, sono escluse. La conseguenza di questa posizione rispetto alla vita è che la scienza con la sua grande scoperta e la tecnica con la sua grande conquista vengono utilizzate per tutti gli scopi buoni e cattivi; in questa maniera ci si sta incamminando verso il pericolo che l'uomo venga distrutto dalle sue conquiste e dalle sue invenzioni.

Il Papa Giovanni Paolo II ha denunciato questo pericolo nell'enciclica *Redemptor Hominis*⁽¹⁸⁾ e in tanti altri documenti e discorsi.

La grande contraddizione dell'uomo di oggi è che, essendosi abbandonato totalmente alla scienza, alla tecnica e all'industria, rischia di trovarsi queste conquiste rivolte contro di lui. Noi stiamo rischiando di morire tutti non solo a causa delle bombe nucleari, ma anche a causa

(18) La *Redemptor Hominis* è la prima enciclica di Giovanni Paolo II, pubblicata il 4 marzo 1979.

dell'inquinamento dell'aria che respiriamo e del cibo che mangiamo. Le stesse altre invenzioni che dovevano facilitare la comprensione tra gli uomini, come la TV e la stampa, diventano, invece, strumento per massificare la gente, per privarla della propria identità. Si parla oggi della fine dell'uomo soprattutto nel senso che egli è diventato incapace di sfuggire al condizionamento esterno che lo avvolge completamente.

A causa di questa situazione, all'interno della cultura moderna sono sorti alcuni pensatori che si sono ribellati a questo uso della ragione. Gli esponenti della Scuola di Francoforte, come Adorno e Horkheimer, criticano che la ragione sia stata usata per raggiungere i fini della società materialista e tecnocratica senza mettere in discussione questi fini medesimi.

Per esempio ci si chiede se creare le bombe sia cosa utile all'uomo; riguardo a scoperte quali quella dell'inseminazione artificiale e della concezione dei bambini *in vitro*, ci si chiede se è rispettosa dell'uomo o se obbedisce ad altri criteri; riguardo ai trapianti di organi quali il cuore ed il fegato ci si chiede se ci si serve di persone già morte, oppure se tali persone vengono uccise.

Molti scienziati non si pongono questi problemi morali: la persona non conta e la società viene costruita senza porsi il problema di che cosa e quali scopi si vogliano raggiungere. C'è un grande progresso nell'uso della scienza e della tecnica, però tutto è visto in maniera utilitaristica e pragmatica, senza tener conto dei valori e delle realtà spirituali. I problemi esistenziali, che pongono domande imbarazzanti, dalla cultura moderna vengono rimossi.

Una delle cause più gravi della incapacità oggi per la gente di uscire dalla modalità dell'esteriorità o dell'avere

è proprio l'incapacità di pensare ai problemi seri e di darne una risposta. Una volta l'uomo primitivo guardando la natura provava un atteggiamento di timore ed anche di fascino, e da ciò derivava la concezione della divinità come qualcosa di tremendo e fascinoso. Era spontaneo per l'uomo dalla riflessione sulla natura risalire a Dio, invece oggi un tale atteggiamento è diventato impossibile. La natura è considerata solo in vista di ciò che può essere manipolato e sfruttato, ma nessuno o pochissimi si fermano a contemplarla. La critica alla ragione usata in maniera strumentale è stata fatta, come abbiamo visto, anche all'interno della cultura non credente, anche se con aspetti diversi da come la possiamo fare noi.

Sant'Agostino parla della *ratio actionis* cioè della ragione volta all'attività esteriore, mentre chiama *mens* la *ratio* rivolta a scoprire la verità, i valori e Dio stesso. La *mens* dovrebbe riconoscere i valori in base a cui agire, ma se la ragione non si pone più tali domande o nega addirittura la validità di fare questo tipo di discorso è evidente che l'uomo rimane chiuso in certi schemi ed intrappolato nel sensibile, nel temporale e quindi incapace di elevarsi a Dio e ai valori che sono a Lui legati.

Abbiamo finora parlato delle due modalità dell'esistenza e abbiamo provato ad analizzare quali siano le conseguenze e soprattutto le cause della situazione in cui viviamo, e le abbiamo individuate nel peccato originale, nella concupiscenza e nell'uso distorto della ragione.

Vogliamo fare a questo punto un altro passo e chiederci quale cammino fare per passare dalla modalità dell'esteriorità a quella dell'interiorità, o da quella dell'avere a quella dell'essere. Usando la terminologia biblica possiamo chiederci come spogliarci dell'uomo vecchio per passare

all'uomo nuovo. Anche Fromm usa questa terminologia e parla dell'«uomo nuovo e della nuova società»; s. Agostino per la distinzione di cui abbiamo parlato, usa gli stessi termini usati da s. Paolo quando descrive l'uomo esteriore e l'uomo interiore. Nella *Seconda Lettera ai Corinzi*⁽¹⁹⁾, S. Paolo fa la distinzione fra l'uomo esteriore che va disfacendosi di giorno in giorno e l'uomo interiore che invece si rinnova sempre più. Su questa frase s. Agostino basa molto della sua spiritualità.

Vediamo ora quali sono i passi da compiere per liberarsi dall'uomo esteriore. Sant'Agostino parla di tre momenti:

- *noli foras ire*: Non andar fuori da te stesso;
- *in te ipsum redi*: Ritorna in te stesso;
- *transcende te ipsum*: Trascenditi.

Questi momenti non li dobbiamo intendere nel senso temporale, perché possono avvenire anche contemporaneamente, però vanno distinti per comprendere bene il lavoro che dobbiamo fare per compiere questo cammino.

Non andar fuori da te

In genere quando si cita questa frase si limita il senso soltanto al problema delle distrazioni. Per Agostino “esce da se stesso” non soltanto chi si distrae, ma chiunque non soltanto che pensa, ma anche ama qualcosa che sta fuori di sé.

(19) 2 Cor. 4,16–18: «Propter quod non deficimus, sed licet is, qui foris est, noster homo corrumpitur, tamen is, qui intus est, noster renovatur de die in diem. Id enim, quod in praesenti est, leve tribulationis nostrae supra modum in sublimitatem aeternum gloriae pondus operatur nobis, non contemplantibus nobis, quae videntur, sed quae non videntur; quae enim videntur, temporalia sunt, quae autem non videntur, aeterna sunt».

L'uomo esce da sé, soprattutto con il cuore, quando ama se stesso e le altre cose non in Dio e per Dio ma in se stesse; quando accade questo l'uomo è già uscito dal proprio intimo o, per usare l'espressione forte di s. Agostino, «getta fuori la propria intimità»⁽²⁰⁾, si spoglia di se stesso, non si possiede più, non è più padrone di se stesso. L'origine vera della perdita dell'interiorità è innanzitutto la superbia; s. Agostino con questa parola intende il desiderio di eccellere, di prevalere, di affermarsi, l'orgoglio dell'uomo che vuole affermare se stesso. Essa è all'origine non soltanto della separazione da Dio, perché ci contrappone a Lui e fa considerare noi stessi come assoluti, indipendenti da Dio, e di conseguenza dagli altri, ci fa perdere anche noi stessi. Si può comprendere meglio questo concetto se si pensa che l'uomo è immagine di Dio, ed in questo consiste tutta la sua dignità ed il suo onore, per cui nel momento in cui l'uomo invece vuole eccellere ed imporsi come individuo, perde questa coscienza di essere immagine di Dio e vuol essere un altro dio. È questo il peccato e per questo motivo Fromm non è in grado di distinguere bene la modalità dell'essere dalla modalità dell'avere, perché anche egli in realtà è un orgoglioso, cioè non si considera creatura di Dio, dipendente da Lui e quindi in cammino verso di Lui. Non credendo in questo Fromm rimane chiuso in se stesso, e fa di se stesso un oggetto. Quando l'uomo perde l'interiorità, la coscienza di essere creatura di Dio, fatta a sua immagine, ma si erige nei confronti di Dio e degli altri uomini, l'uomo non coglie più la sua identità vera e originaria. Il desiderio di eccellere, di affermarsi, di possedere, di avere emozioni fanno cadere l'uomo nell'esteriorità e gli fanno perdere la sua interiorità. Questo concetto è espresso

(20) Cfr. *Io. ev. tr.* 25,15.

in un passo del *In Iohannis euangelium tractatus*: «Entrare dentro è desiderare le cose intime; uscire fuori significa gettarle fuori. Il superbo getta fuori le cose intime, chi è umile ricerca le cose intime»⁽²¹⁾. L'umile riconosce in sé la verità, l'ordine della creazione, si riconosce immagine di Dio, e quindi riconosce anche negli altri questa identità. È questo il legame che ci unisce tutti, per cui nessuno si considera superiore all'altro. Quando si è superbi ci si separa da questa verità originaria e di conseguenza si perde la propria intimità. «Il superbo getta fuori le cose intime, chi è umile ricerca le cose intime. Se a causa della superbia veniamo cacciati fuori grazie all'umiltà rientriamo dentro». Su questo punto dobbiamo convertirci a s. Agostino perché la comprensione di questo pensiero è fondamentale. In un altro passo s. Agostino dice che quando noi ci insuperbiamo cediamo al desiderio del possesso, all'avarizia o alla cupidigia, alle brame di godere fuori da Dio, separandoci da Lui, ma senza quel rapporto, noi perdiamo non solo Dio, ma in realtà perdiamo anche noi stessi. Se l'anima non trova il fondamento della sua consistenza si disperde, si vanifica, cioè smarrisce se stessa. Il primo passo è quindi evitare l'orgoglio di cedere alla brama del possesso e mortificare le concupiscenze, soprattutto la *curiositas*, cioè il desiderio di avere sempre nuove emozioni, sempre nuove esperienze. Oggi tutta la vita rischia di diventare una corsa dietro la novità; tutto ciò che non crea nuove emozioni, stanca. Questo succede anche tra noi; per esempio nella Liturgia si cerca sempre qualcosa di nuovo per evitare il pericolo di cadere nell'abitudine, ma non sta nel cambiamento la

(21) *Ibidem*: «Etenim intrare intro, appetere intima; proicere intima, foras exire est. Intima proicit superbus, intima appetit humilis. Si superbia eici-mur, humilitate regredimur».

possibilità di fare un'esperienza vera con Dio. Sant'Agostino a questo proposito faceva su di sé un esame molto profondo nelle *Confessiones* quando si chiedeva se il canto in chiesa lo aiutava ad unirsi a Dio oppure se lo dilettava solo per la bellezza della musica⁽²²⁾. L'uscire da sé è molto più facile di quanto pensiamo.

Rientra in te stesso

Questo era l'invito che s. Agostino rivolgeva più spesso ai fedeli. I passi da citare sarebbero molti per esempio quello delle *Confessiones* in cui dice che gli uomini si preoccupano di vedere tanti aspetti della natura ma trascurano se stessi⁽²³⁾. Sembra la descrizione della società di oggi in cui tutti vogliono conoscere tutto, ma la conoscenza di sé è la più trascurata. In *Enarrationes in Psalmos* 76 s. Agostino dice: «Se questo si fosse messo a scrutare la terra per trovare filoni d'oro, nessuno lo chiamerebbe stolto; molti anzi lo chiamerebbero saggio per aver voluto raggiungere l'oro. Quante ricchezze ha l'uomo nell'intimo, eppure non scava!»⁽²⁴⁾. Contro l'atteggiamento di chi cercava di conoscere le cose fuori di sé ma non si preoccupava di conoscere se stesso, s. Agostino ha combattuto molto chiamando *curiositas* o *scientia* un tale tipo di conoscenza.

Agostino dialogava con il suo spirito. I *Soliloquia* sono un esempio di come s. Agostino dialogasse con se stesso,

(22) Cfr. *Conf.* x,33,49-50.

(23) Il riferimento è a *Conf.* x,8,15: «Et eunt homines mirari alta montium et ingentes fluctus maris et latissimos lapsus fluminum et Oceani ambitum et gyros siderum et relinquunt se ipsos».

(24) *En. Ps.* 76,9: «Si scrutaretur iste terram, ut venas auri inveniret, nemo eum desipere diceret; imo sapientem multi dicerent, qui vellet ad aurum pervenire: quanta homo habet intus, et non fodit».

interrogandosi e giudicandosi. Non è sufficiente mettersi a pensare per rientrare in se stessi. Una cosa che leggo o penso mi aiuta a rientrare in me quando la interrogo coinvolgendomi con essa. È importante lasciarsi interpellare dal pensiero o dall'idea con cui si viene a conoscenza; il lavoro da fare per rientrare in sé è porre la domanda su di sé ed ascoltare la risposta. Rientrare in se stessi significa farsi domande su tutto quello che si vede e si pensa.

Fromm dice che anche le idee e le credenze possono diventare proprietà; rientrare in se stessi significa rimanere sempre coscienti di sé, senza lasciarsi possedere dai pensieri per mantenere con essi un rapporto vivo e stimolante. Fromm parla a questo proposito di stimoli passivanti e stimoli attivanti, intendendo con questo che alcuni stimoli lasciano passiva la persona, mentre altri la spingono ad essere attiva. Siamo veramente rientrati in noi stessi quando i pensieri e le idee nella nostra mente sono stimolanti. Questo avviene quando noi poniamo la domanda e ascoltiamo la risposta; in questo consiste l'atteggiamento critico di cui parla Fromm, questa è la modalità di esistere dell'essere. In questo senso rientrare in se stessi non significa soltanto fuggire la realtà esterna, ma piuttosto porre domande per cogliere il senso profondo, esistenziale ed ascoltarne la risposta.

Questo discorso sembra astruso, ma lo si comprende meglio leggendo alcuni passi delle *Confessiones*. In *Confessiones* XI s. Agostino dice: «Ecco che il cielo e la terra esistono, proclamano con i loro mutamenti e variazioni la propria creazione»⁽²⁵⁾. Per chi rientra in se stesso le cose hanno una loro voce, hanno un loro linguaggio, se si sa porre loro delle domande esse rispondono; bisogna saper ascoltare la

(25) *Conf.* XI,4,6: «Ecce sunt caelum et terra, clamant, quod facta sint; mutantur enim atque variantur».

loro voce che si esprime attraverso la loro bellezza, attraverso la loro mutevolezza, attraverso la loro caducità, attraverso la loro contingenza, direbbero gli Scolastici. Le cose dicono che non si sono fatte da sole, perché cambiano, nascono, cadono, muoiono. La mutevolezza e la contingenza del mondo e quindi anche della propria persona hanno un linguaggio in quanto invitano a porsi il problema sulla propria vicenda umana. La mutevolezza della nostra vita ci dice che non ci siamo fatti da soli, ma che dipendiamo da altri ed in ultima analisi da Dio.

Sant'Agostino nel passo citato continua: «Ma tutto ciò che non è stato creato e tuttavia esiste, nulla ha in sé che non esistesse anche prima [...] Ancora proclamano di non essersi creati da sé. Esistiamo per essere stati creati [...] La voce con cui parlano è la loro stessa evidenza. Tu dunque, Signore, li creasti, tu che sei bello»⁽²⁶⁾. Il linguaggio delle cose invita a risalire al loro Creatore.

In proposito s. Agostino ha scritto nelle *Confessiones* un altro passo altrettanto significativo riguardo alla bellezza:

Interrogai la terra, e mi rispose: “Non sono io”; la medesima confessione fecero tutte le cose che si trovano in essa. Interrogai il mare, i suoi abissi, e i rettili con le anime vive e mi risposero: “Non siamo noi il tuo Dio; cerca sopra di noi”, interrogai i soffi dell’aria, e tutto il mondo aereo con i suoi abitanti mi rispose: “Erra Anassimene, io non sono Dio”. Interrogai il cielo, il sole, la luna, le stelle: “Neppure noi siamo il Dio che cerchi”, rispondono. E dissi a tutti gli esseri che circondano le porte del mio corpo:

(26) *Ibidem*: «Quidquid autem factum non est et tamen est, non est in eo quicquam, quod ante non erat: quod est mutari atque variari. Clamant etiam, quod se ipsa non fecerint: “Ideo sumus, quia facta sumus; non ergo eramus, antequam essemus, ut fieri possemus a nobis”. Et vox dicentium est ipsa evidentia. Tu ergo, Domine, fecisti ea, qui pulcher es».

“Parlatemi del mio Dio; se non lo siete voi, ditemi qualcosa di lui”; ed essi esclamarono a gran voce: “È lui che ci fece”. Le mie domande erano la mia contemplazione; le loro risposte la loro bellezza. Allora mi risolsi a me stesso. Mi chiesi: “Tu, chi sei?”; e risposi: “Un uomo”⁽²⁷⁾.

Non è sufficiente porre domande fuori di sé, ma, secondo s. Agostino l'uomo deve porre domande a se stesso, perché se tutte le cose sono state create da Dio per mezzo del Verbo, l'uomo soprattutto è la gloria di Dio perché creato a sua immagine; è dunque all'uomo che dobbiamo rivolgere soprattutto l'attenzione.

Sant'Agostino ha fatto ciò nel libro x delle *Confessiones* quando ha analizzato la memoria dell'uomo⁽²⁸⁾.

Se ci poniamo domande ed ascoltiamo le risposte, possiamo capire ciò che noi siamo e ciò che noi dobbiamo essere.

Rientrando in se stesso ed interrogandosi l'uomo scopre la prima verità riguardo a se stesso: egli è superiore a tutta la natura ma è anche un essere mutevole, contingente, per cui c'è qualcun Altro sopra di lui. Da ciò deriva l'ordine da rispettare: l'uomo non si può abbassare al livello della natura, non può dipendere da essa, deve dominare, deve essere padrone di sé e del mondo, deve essere libero da tutti i condizionamenti. L'uomo rientrato in se

(27) *Conf.* x,6,9: Interrogavi terram, et dixit: “Non sum”; et quaecumque in eadem sunt, idem confessa sunt. Interrogavi mare et abyssos et reptilia animarum vivarum, et responderunt: “Non sumus Deus tuus; quaere super nos”. Interrogavi auras flabiles, et inquit universus aer cum incolis suis: “Falitur Anaximenes; non sum Deus”. Interrogavi caelum, solem, lunam, stellas: “Neque nos sumus Deus, quem quaeris”, inquit. Et dixi omnibus his, quae circumstant fores carnis meae: “Dicite mihi de Deo meo, quod vos non estis, dicite mihi de illo aliquid”. Et exclamaverunt voce magna: “Ipse fecit nos”. Interrogatio mea, intentio mea; et responsio eorum, species eorum. Et direxi me ad me et dixi mihi: “Tu quis es?”. Et respondi: “Homo”.

(28) La trattazione sulla memoria dell'uomo è sviluppata da Agostino in *Conf.* x,8,12-x,27,38.

stesso scopre questo e quando la fede gli rivela che è stato creato ad immagine e somiglianza di Dio, allora riconosce ancora più chiaramente quello che già aveva intuito rientrando in se stesso.

Un atteggiamento del genere va tenuto anche nei confronti della Parola di Dio, perché Essa non risuona in questo modo, con interrogativi che interpellano e coinvolgono la persona, non può corrispondere ai problemi della persona stessa.

Lo stesso discorso fa s. Agostino riguardo ai miracoli, per esempio quello della moltiplicazione dei pani dell'*In Iohannis euangelium tractatus*. Egli dice che anche il miracolo è un segno che va interpretato; di fronte ad esso ci può essere l'atteggiamento di chi lo vede soltanto e l'atteggiamento di chi lo interpreta.

Se ci accade di vedere in un codice lettere elegantemente composte, non ci limitiamo a lodare lo stile dello scrittore che le ha fatte così ordinate, uguali e belle, ma vogliamo anche attraverso la lettura intendere ciò che per mezzo di esse lo scrittore ha voluto dirci. La stessa cosa accade qui: coloro che ammirano questo fatto esteriormente, si dilettono della bellezza ammirandone l'autore: chi invece l'intende è come se leggesse⁽²⁹⁾.

Il metodo che s. Agostino ci dice di usare di fronte a tutto, è quello di "leggere dentro"; tale metodo vale anche per la preghiera, anzi uno dei punti sui quali insiste

(29) *Io. ev. tr.* 24,2: «Sed quemadmodum si litteras pulchras alicubi inspicemus, non nobis sufficeret laudare scriptoris articulum, quoniam eas pariles, aequales decorasque fecit, nisi etiam legeremus quid nobis per illas indicaverit: ita factum hoc qui tantum inspicit, delectatur pulchritudine facti ut admiretur artificem; qui autem intellegit, quasi legit. Aliter enim videtur pictura, aliter videntur litterae. Picturam cum videris, hoc est totum vidisse, laudasse: litteras cum videris, non hoc est totum; quoniam commoneris et legere».

maggiormente è proprio l'interiorità della preghiera perché s. Agostino dice che può accadere molto spesso di ingannarsi credendo di pregare Dio, mentre si stanno invocando altre cose che non sono Lui. Un tale genere di preghiera non è interiore.

Sant'Agostino raccomanda sempre anche di interrogarsi sulle intenzioni del proprio agire perché in questa maniera ci si accorge se si è rivolti alla propria interiorità o all'esteriorità.

Soltanto quando ci si conosce così bene si può fare l'altro passo, quello del trascendere se stessi, del passare oltre, per incontrarsi con Dio, per scoprire la verità, per fare esperienza autentica di Dio.

Secondo incontro

Abbiamo detto che l'interiorità è la modalità dell'esistenza autentica, mentre l'esteriorità è modalità di quella inautentica. Il cammino dell'interiorità permette all'uomo di essere sempre più se stesso, di essere veramente uomo. Abbiamo distinto in questo cammino tre momenti, da non prendersi in senso temporale; sono soltanto aspetti che noi distinguiamo per chiarire meglio i passi da fare.

Il primo si esprime come un invito in negativo: «Non andare fuori di te». Corrisponde al precetto «Non desiderare». È proprio il desiderio di ciò che è materiale, temporale, che porta l'uomo fuori di se stesso e lo rende estraneo. L'alienazione di cui parla s. Agostino è perciò molto più profonda, più radicale dell'alienazione marxista, che è soltanto alienazione del proprio lavoro. Qui l'uomo invece aliena la sua anima, la sua persona.

Il secondo momento si esprime in positivo: Ritorna a te stesso. Ho detto che questo momento non è un invito all'isolamento, a rinchiudersi in se stessi, ma è piuttosto un mettersi alla ricerca della verità che è in noi, è una ricerca di senso e anche di consapevolezza, di coscienza, di maggiore libertà. Questo avviene ponendoci degli interrogativi su tutto quello che vediamo, che ascoltiamo, che leggiamo o anche crediamo e pensiamo, perché — se ricordate — Fromm dice che anche le idee, le credenze, i contenuti della fede possono diventare “cose” che noi possediamo e che a loro volta ci possiedono, e quindi non diventano motivo di crescita, non ci aiutano a recuperare quella autenticità umana di cui si diceva, ma, al contrario, possono diventare un ostacolo o perlomeno rimanere passivi; non diventano più stimoli attivanti, ma passivanti.

Ho fatto anche alcuni esempi. Ci sono tanti testi particolari nei quali s. Agostino suggerisce ai fedeli, e lui stesso la fa una pratica personale di interiorità. Voglio ricordare l'*Enarrationes in Psalmos* 99. Dopo aver considerato tutta una serie di creature che in qualche modo s. Agostino passa in rassegna e descrive dice: «l'anima interroghi se stessa e dica: Chi ha fatto tutte queste cose? Chi le ha create? Chi ha creato te stessa, in mezzo a tanti altri esseri? Cosa sono gli esseri che vedi? Cosa sei tu che li stai a guardare? Cosa sarà colui che ha creato le cose che vedi e te che le vedi? Chi sarà mai costui?»⁽³⁰⁾.

Vedete, quante domande! E se ne possono fare tante, ma sono domande indispensabili perché l'interiorità, il ritornare in noi stessi, diventi un momento attivo, positivo,

(30) *En. Ps.* 99,5: «interroget se anima: Quis fecit haec omnia? quis creavit haec? quis in his teipsam? Quid sunt ista quae consideras? quid tu quae consideras? Quis ille qui fecit consideranda et considerantem? quis est iste?».

di ricerca. Se invece non ci poniamo queste domande — s. Agostino ci mette sull'avviso — c'è il pericolo che colui che comincia a parlare dentro di sé resti nel suo spirito e non sappia andare oltre. Certamente, riconosce, opera già meglio di chi opera fuori, ha già trascorso qualcosa, ma deve andare oltre, perché la verità, il valore è al di sopra di ogni mutevolezza e di ogni contingenza. Ricordate quel passo famoso delle *Confessiones*:

Tu, la Verità, siedi in alto sopra tutti coloro che ti consultano e rispondi contemporaneamente a tutti coloro che ti consultano anche su cose diverse. Ognuno ti consulta su ciò che vuole, ma non sempre ode la risposta che vuole. Servo tuo fedele è quello che non mira a udire da te ciò che vuole, ma a volere piuttosto ciò che da te ode⁽³¹⁾.

Queste ultime parole di s. Agostino, il quale ci dice che «servo tuo più fedele quello che mira a volere piuttosto ciò che ode da Dio», indicano già il terzo momento, il salto che dobbiamo fare: *Trascede te ipsum*, andare oltre. Siamo chiamati a cercare e a trovare la verità, non soltanto oltre le cose create, ma oltre noi stessi, l'anima stessa; la verità sta al di sopra, il valore ci trascende tutti. Ma non si tratta soltanto di un trascendimento a livello intellettuale, ed è questa la cosa che vorrei sottolineare subito. Esso si ha anche sul piano della vita, dell'azione, quando una volta conosciuta la verità noi la viviamo, la facciamo, *verbum facere*, fare la verità.

(31) *Conf.* x,26,37: «Veritas, ubique praesides omnibus consulentibus te simulque respondes omnibus etiam diversa consulentibus. Liquide tu respondes, sed non liquide omnes audiunt. Omnes unde volunt consulunt, sed non semper quod volunt audiunt. Optimus minister tuus est, qui non magis intuetur hoc a te audire quod ipse voluerit, sed potius hoc velle quod a te audierit».

Ecco soltanto quando l'uomo conosce la Verità che lo trascende e la fa, la vive, la realizza, allora realizza se stesso. È in questo trascendimento, autotrascendimento, che si rivela la vera natura dell'uomo.

Qui dobbiamo sottolineare l'abisso che c'è tra la concezione dell'uomo, prevalente oggi nella cultura generale della gente, e l'idea agostiniana. Oggi l'uomo vale per ciò che possiede, per quello che sa, per quello che sa fare, per quel che produce, per il successo che sa raggiungere. Tutte cose che sono fuori di lui; si pone cioè la realizzazione di sé in qualcosa che sta fuori di noi, che è inferiore all'uomo. L'uomo invece è chiamato, come immagine di Dio, ad essere il signore, il padrone delle cose; è chiamato cioè a trascendere tutto ciò che è dato. Il dato condiziona, determina l'uomo: non è questa la libertà. Una sola signoria l'uomo deve riconoscere al di sopra di sé, ed è quella della Verità di Dio stesso. Se riconosce Dio, diventa veramente padrone di tutto, padrone anche di ciò che in lui stesso è dato, è natura.

Per essere uomini è necessario assolutamente che noi ci poniamo in questa continua trascendenza; allora affermiamo la nostra libertà, la libertà della nostra coscienza e quindi anche la nostra vera dignità.

«Chi, rinnovato nel cuore, contempla e comprende la tua verità, non ha bisogno delle indicazioni di altri uomini per imitare la propria specie, ma con le tue indicazioni riconosce da se stesso quale sia la tua volontà, che è buona, gradevole e perfetta»⁽³²⁾.

Ecco, questo è il cammino dell'interiorità. Possiamo dunque operare il bene, fare ciò che è giusto, ciò che è

(32) *Ibidem*, XIII,22,32: «Mente quippe renovatus et conspiciens intellectam veritatem tuam homine demonstratore non indiget, ut suum genus imitetur, sed te demonstrante probat ipse, quae sit voluntas tua, quod bonum et beneplacitum et perfectum».

buono, osservare delle norme, dei precetti, dei comandamenti, ma se non abbiamo riscoperto, non abbiamo riconosciuto questa verità e non ce ne siamo innamorati, noi non siamo veramente liberi.

Vedete, quindi, come, per s. Agostino, il cristiano non obbedisce affatto a una legge eteronoma. Per questo la nostra *Regula* termina così: «Soltanto se innamorati della spirituale bellezza delle norme noi possiamo viverle nella libertà dei figli di Dio, altrimenti rimaniamo dei servi»⁽³³⁾.

Se il primo momento del *noli foras ire* consiste nella purificazione del cuore, nella *mundatio cordis*, mediante la continenza, e, per esprimerci in termini paolini, coincide con l'invito a «non uniformarci a questo secolo»⁽³⁴⁾, a non vivere secondo la carne; questo terzo momento corrisponde alla *reformatio*, cioè al rinnovamento, alla rinascita:

Riformatevi invece, rinnovando il vostro cuore, non però secondo la specie, quasi dovessimo imitare i nostri simili che ci precedettero, o vivere sul modello autorevole di un uomo più perfetto. Tu non dicesti: «Sia fatto l'uomo secondo la sua specie», bensì: «Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza», per farci conoscere quale sia la tua volontà⁽³⁵⁾.

(33) *Reg.* VIII,1: «Donet Dominus, ut observetis haec omnia cum dilectione, tamquam spiritalis pulchritudinis amatores et bono Christi odore de bona conversatione flagrantes, non sicut servi sub lege, sed sicut liberi sub gratia constituti».

(34) Il riferimento è a *Rom.* 12,2: «Et nolite conformari huic saeculo, sed transformamini renovatione mentis, ut probetis quid sit voluntas Dei, quid bonum et bene placens et perfectum».

(35) *Conf.* XIII,22,32: «reformamini in novitate mentis vestrae», non iam secundum genus, tamquam imitantes praecedentem proximum nec ex hominis melioris auctoritate viventes. Neque enim dixisti: «Fiat homo secundum genus», sed: «Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram», ut nos probemus, quae sit voluntas tua».

Tra questi due momenti, cioè, tra lo spogliamento dell'uomo vecchio e il rivestimento o la rinascita del nuovo, c'è il momento della ricerca, della scoperta della verità. È per questo che nella spiritualità agostiniana ha tanto rilievo la ricerca. Il programma di s. Agostino espresso nel *De Trinitate* è proprio questo: cercare sempre nella fiducia di trovare, e trovare con l'animo ancora disposto a cercare. Questo — ripeto — perché nessuna delle cose che noi crediamo è verità liberante se non nel momento in cui noi la viviamo. Questo è importante. Se ci accontentiamo di “credere” senza una riscoperta continua di Dio, noi abbiamo fatto della fede una cosa, un nostro possesso: la “mia” fede, la “mia” credenza — come dice Fromm — che ci lascia passivi e non ci aiuta a crescere.

Ecco fin qui ho parlato del cammino dell'interiorità che ci porta a un'esistenza autenticamente umana, quasi prescindendo da Gesù Cristo. Sembra quasi che l'uomo possa fare tutto questo cammino da solo; e, in realtà — dice s. Agostino — è vero che l'uomo dalla natura temporale potrebbe giungere a scorgere l'eternità, comprendendola attraverso il creato⁽³⁶⁾. Quindi, in teoria, il cammino dell'interiorità è possibile a tutti perché Dio non fa mancare mai la sua grazia, il suo aiuto agli uomini perché possano giungere alla verità e viverla.

Anche prima di Cristo, ma non senza Cristo. Sant'Agostino insiste sempre sul ruolo centrale di Cristo nella storia della salvezza dell'umanità: quelli che si sono salvati prima di Cristo si sono salvati per la fede nel Cristo venturo, anche se implicita. Abele e tutti i giusti già prima di Abramo, e poi quelli del popolo ebraico certamente si sono salvati proprio perché dalle cose create, hanno scoperto la

(36) Cfr. *Conf.* XIII, 21, 31.

verità sufficiente per viverla, per realizzarla e salvarsi. Rimane quindi sempre vero questo: mai senza Cristo, anche prima di Lui. Certo, a causa del peccato, questa salvezza risultava oltremodo difficile, se non impossibile; di qui la necessità che ognuno si sforzi di ritornare al suo principio, questo vale per tutti, per la via che Egli stesso ha tracciato mediante l'umanità del suo Figlio divino⁽³⁷⁾. In tutto questo paragrafo, come in quello seguente, viene messo in rilievo il fatto che l'uomo conosce veramente se stesso proprio e soltanto in Cristo: conosce la sua grandezza, come creato a immagine di Dio e destinato ad essere suo figlio e conosce anche la sua *infirmis*, la sua miseria, il suo peccato; e quindi, in Cristo, comprende anche in quale atteggiamento mettersi di fronte a Dio, nell'umiltà e nella fiducia e comprende anche cosa deve fare.

«Venne Cristo a insegnarci il disprezzo delle cose temporali, a non attribuire grande importanza a ciò che desiderano i cattivi, a sopportare tutto ciò che questi cattivi paventano. Egli si è fatto nostra via: ci ha richiamato alla riflessione interiore; ci ha insegnato che cosa si debba chiedere a Dio»⁽³⁸⁾.

È l'insegnamento della *Redemptor Hominis* e, prima ancora, del Concilio che addita in Gesù Cristo lo specchio in cui l'uomo può conoscere se stesso. Sant'Agostino lo aveva detto sinteticamente già molto tempo prima.

È di Cristo, cioè dell'Uomo Nuovo, che ci dobbiamo rivestire per mezzo della fede. Tutto quel cammino che sembrava tanto difficile fare, perché cercare la verità

(37) Cfr. *Trin.* IV, I, I.

(38) *En. Ps.* 72, 16: «Quando venit ille temporalia docere contemni, non habere magnum quidquid mali homines cupiunt; pati quidquid mali homines metuunt. Factus est via, revocavit ad cogitationem intimam, admonuit quid a Deo quaerendum esset».

è oltremodo difficile, in realtà, diventa anche molto facile se guardiamo a Gesù Cristo; in lui dobbiamo scoprire la Verità, ciò che è buono, ciò che è gradito a Dio, ciò che è perfetto, la sua Volontà, il suo disegno su di noi, sulla umanità, sulla storia; e quindi far nostro questo disegno, questo piano, questa Volontà di Dio, questa verità. Rivestirsi di Gesù Cristo significa allora percorrere il cammino dell'interiorità. Gesù Cristo rivela l'uomo a se stesso, perché è la vera immagine del Padre e lo rivela essenzialmente come *caritas, agape*, come amore che crea e redime donandosi e perdonando. L'uomo esteriore, invece, cerca i propri vantaggi, cerca se stesso. L'uomo interiore, autentico, fatto a somiglianza dell'Uomo Nuovo, Gesù Cristo, è colui che vive, opera superandosi, oltrepassandosi, cercando il regno di Dio, non le cose proprie come dice s. Paolo, ma ciò che è di Cristo.

Come vedete, Gesù Cristo rimane al centro della spiritualità agostiniana. Tutti sono in grado di fare questo cammino guardando a Cristo. Neppure il semplice fedele può percorrere il cammino di questa vita, può rivestirsi di Cristo, senza un minimo di interiorità; anzi, l'interiorità favorisce l'imitazione di Cristo, la sequela di Cristo; senza rientrare in se stessi, senza questa riflessione interiore, la fede ci lascia tali e quali, non ci rinnova, non ci trasforma.

Vorrei passare ora alla seconda dimensione caratteristica della spiritualità agostiniana, cioè quella della comunione, della comunità. L'uomo esteriore cerca se stesso e le cose per se stesse, sempre quindi con un fine immanente, immediato: possesso, potere, successo, godimento, emozioni, cultura. L'uomo, possedendo tutte queste cose, crede di vivere e invece, come dice il Vangelo, perde se stesso: «Chi avrà trovato la sua vita, la perderà: e chi avrà perduto

la sua vita per causa mia, la troverà»⁽³⁹⁾. Tale spogliamento, tale passaggio è un morire a se stessi, ma per ritrovarsi nell'autenticità originale. Se l'uomo vuole davvero realizzarsi come uomo, non deve chiudersi in se stesso, ma deve aprirsi, comunicare. Ecco perché il primo comandamento è sempre l'amore di Dio sopra ogni cosa, con tutto il cuore, con tutta l'anima, con tutte le forze. Questa dimensione della comunione è connaturale all'uomo quanto quella dell'interiorità. Anzi, non si dà comunione vera se non c'è interiorità vera, e, quanto più l'uomo vive e progredisce nell'interiorità, tanto più vive e progredisce nella comunione. Il Concilio Vaticano II ha detto questo con parole diverse, ma altrettanto chiare. Nella *Gaudium et Spes*⁽⁴⁰⁾ mostra l'interdipendenza della persona e della società umana — noi abbiamo detto della interiorità e della comunione:

Dall'indole sociale dell'uomo appare evidente come il perfezionamento della persona umana e lo sviluppo della stessa società siano tra loro interdipendenti. Infatti, principio, soggetto e fine di tutte le istituzioni sociali è e deve essere la persona umana, come quella che di sua natura ha sommamente bisogno della vita sociale. Poiché la vita sociale non è qualcosa di esterno all'uomo (noi abbiamo detto connaturale), l'uomo cresce in tutte le sue doti e può rispondere alla sua vocazione attraverso il rapporto con gli altri, i mutui doveri, il colloquio coi fratelli.

Sant'Agostino nel *De Trinitate* ha indicato il motivo profondo di questa interdipendenza tra lo sviluppo, la crescita della persona e lo sviluppo, la crescita della comunità

(39) Mt. 10,39.

(40) § 25: *Interdipendenza della persona e della umana società.*

o della società, dell'interiorità e della comunione, nell'identica radice; così l'esteriorità e la divisione hanno la stessa origine. Nel libro XII del *De Trinitate*:

Innamorata del suo potere l'anima scivola dall'universale, che è comune a tutti, al particolare che le è proprio per quella superbia che è forza di separazione, chiamata inizio del peccato, mentre se avesse seguito Dio come guida nell'universalità della creazione, avrebbe potuto essere governata in maniera perfetta dalla legge divina. Desiderando invece qualcosa di più dell'universo, e avendo preteso di governarlo con la propria legge, precipita nella cura del particolare, perché non c'è nulla al di là dell'universo e così, desiderando qualcosa di più, diminuisce⁽⁴¹⁾.

Vuol dire, cioè, che la superbia, ossia l'amore di sé, il desiderio di eccellere, di prevalere, del proprio potere è all'origine della perdita dell'interiorità.

È la superbia che fa cadere nella modalità dell'esteriorità, ma è anche questa stessa superbia all'origine della separazione dell'uomo da Dio e degli uomini tra loro. Qui possiamo fare un commento guardando alla cultura attuale.

Nella nostra cultura si parla molto di socialità, non soltanto quella marxista socialista; si vuole creare una società pacifica, ma sempre a prescindere dall'interiorità, anzi, fondandola proprio sul suo opposto, sul materialismo esteriore. È questa la contraddizione della nostra cultura che persegue dei valori assai spesso positivi, quelli che derivano

(41) *Trin.* XII,9,14: «Potestatem quippe suam diligens anima, a communi universo ad privatam partem prolabitur, et apostatica illa superbia, quod initium peccati dicitur, cum in universitate creaturae Deum rectorem secuta, legibus eius optime gubernari potuisset, plus aliquid universo appetens, atque id sua lege gubernare molita, quia nihil est amplius universitate, in curam partem truditur, et sic aliquid amplius concupiscendo minuitur».

alla cultura moderna proprio dal cristianesimo; in realtà, Cristo è già stato il lievito della massa, ha già fermentato dappertutto, non c'è più nessuno oggi che sia del tutto alieno da Cristo, proprio perché certi valori sono profondamente penetrati nella coscienza collettiva. Però tutti questi valori sembrano a volte valori impazziti, perché non rapportati alla loro radice; si persegue la pace, la giustizia, la libertà, si parla sempre di questi valori, però sempre a prescindere dall'interiorità, intesa in senso agostiniano, cioè come vocazione a trascendersi, a ritornare al principio, a vivere questa immagine e somiglianza di Dio che è stata impressa in noi fin dall'inizio.

Ora, senza questo fondamento, non è assolutamente possibile per l'uomo né essere libero, né vivere pacificamente, fraternamente. La rivoluzione francese che sbandiera la fraternità, in realtà aveva già operato, con l'Illuminismo, la separazione dalla radice cristiana che giustificava, che rendeva credibili e possibili quei valori. Dobbiamo riconoscere che oggi viviamo in tempi in cui la scienza e soprattutto la tecnica hanno creato condizioni quanto mai favorevoli allo sviluppo di alcuni valori umani: mi riferisco per esempio alla comunione, alla socialità. Oggi tale comunione sembrerebbe facilitata perché i mezzi di comunicazione sociale sono quanto mai sviluppati: la radio, i giornali, la televisione; noi veniamo a conoscenza di qualsiasi cosa avvenga nel mondo, in ogni angolo del mondo; il mondo davvero si è rimpicciolito.

Con i mezzi di trasporto, gli uomini possono incontrarsi, possono parlare, comunicare con una facilità enorme. Eppure mai come oggi è stato trattato nella letteratura, nel cinema, il tema dell'incomunicabilità; si vive insieme nell'incapacità di comunicare, di dialogare; tutti soffriamo

per questo, perché siamo portati tutti a dialogare, ma è diventato enormemente difficile. E così anche la solitudine: siamo portati a vivere nell'amicizia, nella concordia, e oggi ci sarebbero tutte le condizioni adatte, basta pensare ai vincoli di solidarietà sociale che sono stati creati; l'assistenza a tutti, ai più poveri, ai più ricchi; la scuola aperta a tutti. L'organizzazione politica e sindacale dello stato moderno, almeno quello nostro occidentale, è fatta secondo il principio della solidarietà. Ma nonostante questo, tutti si lamentano di essere soli, tutti soffrono della solitudine.

In una scolaresca tedesca, la maestra aveva chiesto ai bambini di fare un disegno sulla loro famiglia. Un bambino disegnò su un foglio tutti quadrettini, tanti quanti erano le stanze della casa, e poi in ogni stanza ha messo il nonno, il papà, la mamma, lui e tutti gli altri, ciascuno davanti al suo televisore. Ciascuno si vedeva la televisione per conto proprio, isolandosi completamente dagli altri. È fantastica come rappresentazione! Ha colto la realtà umana meglio di tanti discorsi.

Non parliamo poi della pace: tutti ne parlano, ma nessuno sa che cos'è, nessuno mai l'ha vista. Ed effettivamente oggi c'è la paura, c'è l'angoscia; non ci si fida più di nessuno. Non c'è assolutamente sicurezza nei rapporti, nella nostra convivenza: uno teme dell'altro, ci si ignora, non ci si parla, non si dialoga e non ci si ama.

Ora vorrei passare un po' in rassegna i diversi aspetti cui ho accennato per mostrare come s. Agostino li fondi tutti nell'interiorità. Dallo sviluppo dell'interiorità dipende per lui anche lo sviluppo, la crescita della comunità, della socialità, della società, e questo lo vediamo a diversi livelli. Innanzitutto quello della comunicazione o del dialogo. Sant'Agostino sottolinea il bisogno naturale nell'uomo di

dialogare, di comunicare con l'altro. Nel libro XIX del *De Civitate Dei* fa delle riflessioni interessanti su questo punto; dice, ad esempio, che ciò che rende l'uomo estraneo, alieno all'altro è innanzitutto la differenza di lingua. Se due uomini sono costretti a stare insieme senza che l'uno conosca la lingua dell'altro, e quindi nell'impossibilità di comunicare, difficilmente possono fare società; più difficilmente degli animali muti, anche di diversa specie; cioè, gli animali fanno più facilmente società tra loro di due uomini che non si capiscono, che non parlano, che non comunicano. Quando l'uomo non può comunicare a un altro i propri sentimenti e le proprie idee, l'identità di natura, cioè il fatto che sono tutti e due uomini, non li aiuta affatto a fare comunione, a fare società, al punto che preferiscono stare magari in compagnia del proprio cane⁽⁴²⁾.

Non basta però comunicare, bisogna anche vedere cosa ci si comunica, il contenuto della comunicazione è importantissimo per stabilire se essa fa crescere la comunione o no. A questo punto bisogna fare una riflessione sulla verità. Ricordo ancora una volta la distinzione di Erich Fromm tra l'avere e l'essere: certe idee, certe credenze, come certe nostre attitudini, in realtà noi le abbiamo come nostro "possesso", appartengono alla modalità dell'avere, non dell'essere, e allora non ci aiutano ad essere autenticamente uomini, a vivere un rapporto veramente umano e costruttivo. Questo s. Agostino lo dice nelle *Confessiones*: «La disparità di opinioni non

(42) Il passo agostiniano di riferimento è *Civ.* XIX,7: «In quo primum linguarum diversitas hominem alienat ab homine. Nam si duo sibimet invicem fiant obviam neque praeterire, sed simul esse aliqua necessitate cogantur, quorum neuter linguam novit alterius: facilius sibi muta animalia, etiam diversi generis, quam illi, cum sint homines ambo, sociantur. Quando enim quae sentiunt inter se communicare non possunt, propter solam diversitatem linguae nihil prodest ad consociandos homines tanta similitudo naturae, ita ut libentius homo sit cum cane suo quam cum homine alieno».

porta alla concordia, mentre solo la verità, solo la comunione nella verità di tutti porta alla concordia»⁽⁴³⁾, cioè il pensiero è questo: la menzogna o l'opinione non è altro che la verità di cui uno si appropria, ne fa una cosa sua; la verità è un bene che tutti possono avere, di cui tutti possono partecipare. Quindi la verità è, di per sé, destinata a essere comunicata, nessuno la può tenere per sé.

A livello più vasto noi riceviamo tanti messaggi: l'industria culturale ci bombarda di messaggi; sono messaggi per lo più ideologici. Cos'è l'ideologia? È la verità strumentalizzata a scopi particolari, per raggiungere il potere, che diventa quindi menzogna. Non è tutto falso quello che dice, ma è strumentalizzata. Così pure la pubblicità... Questi messaggi non hanno come obiettivo di farci essere più uomini, di farci crescere in saggezza, di metterci in comunione con la verità; al contrario, sono messaggi che servono a chi li manda, per avere. Quanto avviene a livello sociale, avviene in realtà anche tra di noi. Molto spesso tra di noi quando parliamo diciamo delle mezze verità o delle verità che hanno secondi fini; magari inconsciamente, noi ce ne serviamo per affermarci. Per esempio: un buon consiglio, una correzione fraterna, potrebbe essere dettata non dal desiderio di aiutare l'altro, ma dal desiderio di affermare noi stessi; l'altro può cogliere questo atteggiamento, che lo vuole umiliare, ed allora ecco non c'è più verità. La verità è oggettiva, ma quando pretendiamo di farla nostra, di volgerla per i nostri fini, i nostri scopi, diventa menzogna. Ecco perché Fromm diceva che in nome di Dio si sono fatte guerre. E ancora oggi, all'interno della Chiesa, in nome di Cristo, si lotta, si contrasta, si dice male

(43) *Conf.* XII,30,41: «In hac diversitate sententiarum verarum concordiam pariat ipsa veritas».

dell'altro; così un movimento è contro l'altro e, tra i cristiani, c'è la divisione. E anche all'interno nostro, quante volte in nome di Cristo, in nome di Dio, noi ci mettiamo l'uno contro l'altro, cioè, vogliamo far valere la nostra verità; la verità non divide mai, la verità unisce. Quando invece noi pretendiamo di farla nostra, allora diventa motivo di divisione. Chiunque rivendica come proprio ciò che è messo a disposizione di tutti, dice s. Agostino, e pretende di detenere quello che appartiene a tutti, viene respinto dal patrimonio comune verso il suo, cioè viene respinto dalla verità alla menzogna: «la tua verità non appartiene né a me né a chiunque altro, ma a tutti noi, e tu ci chiami pubblicamente a partecipare, con questo terribile avvertimento, di non pretenderne il possesso privato per non esserne privati»⁽⁴⁴⁾.

Questa è la vocazione dell'uomo: entrare in comunione con la verità, con questo terribile avvertimento di non pretenderne il possesso privato per non esserne privato. Molto spesso questo avviene senza che noi ce ne accorgiamo; pretendiamo di far nostra la verità, di appropriarcene e, in questo modo, ne rimaniamo privati.

«Chiunque rivendica come proprio ciò che tu metti a disposizione di tutti, e pretende di detenere ciò che a tutti appartiene, viene respinto dal patrimonio comune verso il suo, ossia dalla verità verso la menzogna. Chi infatti dice una menzogna, dice del suo»⁽⁴⁵⁾.

(44) *Conf.* XII, 25, 34: «Ideoque, Domine, tremenda sunt iudicia tua, quoniam veritas tua nec mea est nec illius aut illius, sed omnium nostrum, quos ad eius communionem publice vocas, terribiliter admonens nos, ut eam nolimus habere privatam, ne privemur ea».

(45) *Ibidem*: «Nam quisquis id, quod tu omnibus ad fruendum proponis, sibi proprie vindicat et suum vult esse quod omnium est, a communi propellitur ad sua, hoc est a veritate ad mendacium. Qui enim loquitur mendacium, de suo loquitur».

Per questo s. Agostino intese la vita religiosa fin dall'inizio come ricerca comune della verità e come possibilità di dialogo. Ricordate il celebre passo dei *Soliloquia*:

Voglio chiederti però perché desideri che le persone a te care vivano e convivano con te. Affinché possiamo indagare in concorde collaborazione sulla nostra anima e su Dio. Così colui che per primo avrà risolto il problema, indurrà senza fatica al medesimo risultato anche gli altri⁽⁴⁶⁾.

Chi trova la verità non la può tenere per sé, perché la verità ha in sé una forza insita che la porta alla comunicazione. È così anche la verità di Dio; Egli non poteva rimanere solo, ha creato per comunicarsi, per comunicare se stesso, la sua verità. Il dialogo allora è autentico, fa crescere la comunione delle persone che vivono insieme, soltanto quando è scambio di verità. Fu questo il programma di s. Agostino espresso nei *Soliloquia*, che non rimase soltanto sulla carta, ma fu invece vita per lui, ce lo dice s. Possidio. Sant'Agostino nel monastero cercava, pregava, studiava e poi comunicava ai vicini e ai lontani, con gli scritti e con le parole, quello che trovava. Per lui questa era una regola di vita: cercare per comunicare, mettere a disposizione di tutti. Non si trattava soltanto di comunione di beni materiali, ma di mettere in comunione questo bene di tutti che è la verità.

Anche nel *De Trinitate* dice questo stesso concetto, in altro modo:

(46) *Sol.* 1,12,20: «Sed quaero abs te, cur eos homines, quos diligis, vel vivere vel tecum vivere cupias? Ut animas nostras et deum simul concorditer inquiramus. Ita enim facile, cui priori contingit inventio, ceteros eo sine labore perducit».

Quando dunque l'anima con retta intenzione cerca, sia per sé, sia per gli altri, di attingere i beni interiori e superiori che sono posseduti con casto amplesso, non come un qualcosa di privato, ma come un qualcosa di comune, senza esclusione o invidia, da tutti coloro che li amano, anche se essa sbaglia in qualche punto per ignoranza delle cose temporali, dato che compie questo nel tempo, e non agisce come si deve, si tratta di una tentazione umana⁽⁴⁷⁾.

Questo è il fondamento del dialogo veramente umano, quello fondato sulla ricerca della verità e sulla comunicazione della verità; tutte le altre sono chiacchiere alienanti. Ecco perché oggi viviamo nell'alienazione più completa; basta vedere come vivono gli uomini che seguono tutte le mode: sono massificati, tutti la pensano allo stesso modo, vivono allo stesso modo, in modo falso, inautentico, nella modalità dell'avere, come diceva Fromm. Dialogo, in greco, significa scambio della verità; il *Logos* è la ragione eterna di Dio. È la verità stessa che bisogna scambiarsi reciprocamente. Mi sembra allora chiaro che solo l'interiorità fonda il vero, autentico dialogo.

Un altro aspetto sul quale l'insegnamento agostiniano insiste molto sono i rapporti interpersonali, o l'amicizia. Sant'Agostino parte sempre da questa constatazione, da una fenomenologia. Osserva che l'uomo desidera amare ed essere riamato. Lo dice più di una volta nelle *Confessiones* di se stesso e di altri. E l'amicizia è la cosa più bella che ci

(47) *Trin.* XII, 10, 15: «Cum ergo bona voluntate ad interiora ac superiora percipienda, quae non privatim, sed communiter ab omnibus qui talia diligunt, sine ulla angustia vel invidia casto possidentur amplexu, vel sibi vel aliis consulit; et si fallatur in aliquo per ignorantiam temporalium, quia et hoc temporaliter gerit, et modum agendi non teneat quem debebat, humana temptatio est».

sia nella società; in questa società piena di errori, di affanni, cos'altro ci può consolare se non una *fides non ficta*, un rapporto sincero e soprattutto la *mutua dilectio*, la reciproca amicizia, cioè l'amore di amici veri e buoni?⁽⁴⁸⁾

Questo stesso concetto, ma con maggiore eloquenza, viene espresso nell'*Epistola* a Proba. Sant'Agostino dice due concetti: se ci capita di vivere in un grande dolore per una disgrazia, o per una perdita di beni, però c'è qualcuno che si accosta a noi come un vero amico, ci dice parole consolanti e piange con noi e soffre con noi, ecco, questo non elimina tutto il dolore, ma lo allevia di molto. Al contrario, se a uno va bene tutto, è pieno di salute, però non ha un amico, gli manca tutto⁽⁴⁹⁾. Testo bellissimo che esprime proprio questo bisogno, questa esigenza naturale di amicizia dell'uomo. Osserva però acutamente s. Agostino: non tutte le amicizie sono autentiche e costruttive; l'amore quasi sempre è falso, perché? Nell'opera *In epistolam Iohannis ad Parthos tractatus* dice:

Non dobbiamo provare verso gli uomini una dilezione, che del resto è impossibile, o amore come lo provano i golosi allorché dicono: amo i tordi; li amano infatti per ucciderli e divorarli. Egli dice di amarli e li ama perché non siano più, li ama per perderli. Tutto ciò che amiamo per cibarcene, lo amiamo al fine di consumarlo e di venir ristorati⁽⁵⁰⁾.

(48) Cfr. *Civ.* xix, 8.

(49) Cfr. *Ep.* 130, 2, 4.

(50) *Ep. Io. tr.* 8, 5: «Non enim sic debemus diligere homines, aut sic possumus diligere, vel amare; hoc enim verbo etiam usus est Dominus cum diceret: "Petre, amas me?" non sic debemus amare homines, quomodo audimus gulosos dicere: Amo turdos. Quaeris quare? Ut occidat, et consumat. Et amare se dicit, et ad hoc illos amat ut non sint, ad hoc amat ut perimat. Et quidquid ad cibandum amamus, ad hoc amamus, ut illud consumatur, et nos reficiamur».

È un amore questo che non crea, non è fecondo, è un amore che distrugge, che strumentalizza l'altro.

«Gli uomini devono forse essere amati in questo modo, come per essere divorati? Esiste invece un'amicizia di benevolenza per la quale a volte noi offriamo dei doni a quelli che amiamo. E se non ci fosse nulla da donare? A chi ama basta la sola benevolenza»⁽⁵¹⁾.

È quello che manca oggi. Lo Stato oggi dà tutto, ma il vecchio si sente solo; senza l'affetto dei figli, il vecchio, abbandonato, solo, soffre perché anche lui vuole amare ed essere riamato. Non gli interessa di avere tutto perché gli manca l'essenziale.

Non dobbiamo certo desiderare che ci siano dei miseri, per poter così esercitare le opere di misericordia [...]. Ma se cesseranno le opere di misericordia, si estinguerà forse l'ardore della carità? Più genuino è l'amore che porti verso un uomo di nulla bisognoso, al quale non devi dare nulla: questo amore sarà più puro e molto più sincero⁽⁵²⁾.

Di questa ambiguità dell'amore parla anche la psicologia moderna. Fromm nel suo libro già citato ci dice:

Ciò che la gente definisce amore è per lo più un abuso del termine, volto a nascondere la realtà della loro incapacità ad amare. Quanti sono i genitori che amano

(51) *Ibidem*: «Numquid sic amandi sunt homines, tamquam consumerentur? Sed amicitia quaedam benevolentiae est, ut aliquando praestemus eis quos amamus. Quid, si non sit quod praestemus? Sola benevolentia sufficit amanti».

(52) *Ep. Io. tr.* 8,5: «Non enim optare debemus esse miseros, ut possimus exercere opera misericordiae [...]. Opera misericordiae cessabunt; numquid ardor caritatis exstinguetur? Germanius amas felicem hominem, cui non habes quod praestes; purior ille amor erit, multoque sincerior».

davvero i propri figli, è un problema tuttora apertissimo. Lloyd deMause ha fatto rilevare che, durante i due trascorsi millenni della storia occidentale, tante e così sconvolgenti sono le testimonianze di crudeltà nei confronti di bambini, dalla tortura fisica alla psichica, di incuria, di mera possessività e di sadismo, da indurre a credere che i genitori amorevoli siano l'eccezione anziché la regola⁽⁵³⁾.

La psicanalisi è riuscita a scoprire le magagne del cuore umano, e oggi possiamo meglio capire quello che diceva s. Agostino: interrogate voi stessi, badate alle intenzioni. Sartre proprio partendo da questo concetto rifaceva la storia della sua infanzia e vedeva nell'amore materno, del nonno e di tutti i familiari solo egoismo e concludeva che l'inferno sono gli altri. Così nel matrimonio, oggi, la difficoltà non risiede nel matrimonio stesso bensì nella struttura esistenziale possessiva dei due sposi; ognuno vuole possedere l'altro. E l'amore vero qual è? Amare è un'attività che implica l'occuparsi dell'altro, conoscerlo, accettarlo, averne sempre cura, si tratti di una persona, di un albero, di un'idea. È questione tutta d'interiorità. Dobbiamo prima crescere noi.

Continuando a mostrare meglio questa dipendenza dell'autentica amicizia dall'interiorità seguiamo ancora s. Agostino. Nell'*Epistola* 155 dice:

«Da tali sentimenti ha origine anche la vera amicizia che non dev'essere misurata sui vantaggi temporali ma deve essere valutata alla stregua d'un amore puro e disinteressato»⁽⁵⁴⁾.

(53) E. FROMM, *Avere o essere?*, pp. 69-70.

(54) *Ep.* 155,1,1: «Inde quippe manat etiam vera amicitia, non pensanda temporalibus commodis, sed gratuito amore putanda».

L'ultimo aspetto che desidero trattare per mettere in risalto che vivere in comunione è questione anzitutto di interiorità, è l'aspetto della convivenza.

Anche questa è una legge di natura, viene dal desiderio di vivere in una società e in pace con gli uomini. Anzi, il progresso dell'umanità si misura proprio in base alla capacità di associarsi, di vivere insieme. Ecco il mistero che s. Paolo dice di rivelare, mistero nascosto nei secoli, e cioè che Dio vuole riunire tutte le cose in Cristo, riunire tutti, fare di tutto il genere umano una famiglia. Questo concetto in s. Agostino ritorna sempre. Il disegno di Dio è scritto come un bisogno, come un'esigenza nell'animo dell'uomo. La difficoltà sta nel realizzarlo. Anche qui allora si pone il problema: Come? Per quale via? E Agostino di nuovo risponde: per la via dell'interiorità. Egli distingue tre tipi di comunità naturali (ci sono delle comunità non naturali, ma che sono cercate da Dio stesso per facilitare il Suo disegno e andare incontro a questa esigenza dell'uomo; la Chiesa e, nella Chiesa, la comunità religiosa): la *domus*, la famiglia, la città, tutto il mondo. Storicamente l'esigenza di unità e di pace che c'è nell'uomo si è espressa in un modo sbagliato, cioè nel peccato. In che cosa consiste questo peccato? Nella pretesa da parte di chi è più forte di costringere all'unità, di ottenere l'unità, la pace con la forza. Oggi ci sono due potenze nel mondo, e tutte e due cercano di portare gli uomini all'unità; soprattutto l'ideologia comunista sovietica leninista, con l'internazionalismo. Tutti i paesi comunisti intervengono proprio in nome di questa teoria: per aiutare i popoli a raggiungere la libertà. In realtà l'idea dominante è quella di unificare, di riunire tutti i popoli sotto l'idea comunista. Quello che avviene a livello planetario, a livello mondiale, avviene a livello di tutte le società, fino alla famiglia. Ecco

l'autoritarismo dei genitori che pretendono di ridurre all'unità, alla concordia, i figli con la costrizione, con la forza. Ora — dice s. Agostino — questo modo di ottenere unità, con la forza, con il potere, non rispetta la verità, è quindi ingiusto. La pace vera, che definisce come *tranquillitas ordinis*, è la pace fondata sull'ordine che viene dal rispetto della verità di ciascuno. Dio, creando l'uomo a sua immagine, lo ha chiamato a dominare tutte le cose della natura, ma non ha chiamato l'uomo a dominare sull'altro uomo. Chi vuole dominare sulla società degli uomini perché odia la sua eguaglianza naturale, cioè non vuole essere uguale agli altri, in realtà, vuole (ecco la superbia!) dominare al posto di Dio, mentre dovrebbe anche lui essergli soggetto. La verità è questa: che nessuno è servo di un altro in forza della natura in cui Dio ha creato l'uomo all'origine. Questi concetti li troviamo nel *De civitate Dei*⁽⁵⁵⁾. Pertanto la pace vera, autentica, l'unità, la convivenza veramente umana deve fondarsi su questa verità, sulla verità che l'uomo scopre in se stesso, di essere stato creato a immagine di Dio, quindi destinato a dominare su tutto il creato. Tale verità l'uomo la può scoprire interrogando la propria coscienza: egli si scopre superiore alla natura, agli animali, e inferiore a Dio. Bisogna rispettare questa verità anche nella convivenza, senza strumentalizzare nessuno, senza usare forza con nessuno, ma al contrario favorendo la libertà di ognuno. È operatore di pace, perciò, chi fa la giustizia nella verità.

Mi sembra dunque abbastanza chiaro che la comunione si fondi sull'interiorità. Essere in comunione con la verità è il fondamento di ogni altra comunione. Ha questo scopo la storia della salvezza, l'intervento di Dio nella storia. San Giovanni all'inizio della sua lettera, dice: «Ciò che

(55) Il riferimento è al libro XIX, capitoli 12 e 15.

abbiamo visto, ciò che abbiamo udito, ciò che abbiamo contemplato, lo annunziamo a voi, perché entriate in comunione con noi»⁽⁵⁶⁾.

S. Agostino nelle *Enarrationes in Psalmos*⁽⁵⁷⁾ dice che la Chiesa è *idutun*; *idutun* è colui che passa oltre, colui che trascende. Questo è il cristiano singolo, questa è la Chiesa. La Chiesa si caratterizza come *idutun*, come colui che va sempre oltre, che cerca la verità, che la vive; è la comunità di tanti *idutun*, resa possibile dal dono dello Spirito di comunione che lega il Padre al Figlio. Questo Spirito di verità che ci è stato donato fonda la possibilità anche di vivere nella verità tra gli uomini uniti nella Chiesa dalla fede, dalla speranza, dalla carità, cioè dallo stesso Spirito.

La comunità religiosa è fondata dallo stesso Spirito che ha fondato la Chiesa, e quindi la legge che regola la comunità religiosa, la legge fondamentale, è quella di *idutun*, di passare oltre, di cercare la verità e di viverla, di viverla in comunione.

Sant'Agostino, che è andato sempre alla ricerca dell'unità, della semplicità, ci è maestro in questo cammino che è quello dell'interiorità. L'uomo si fa persona percorrendo questo cammino dell'interiorità e tutto il genere umano diventa sempre più umano se il suo cammino è fondato sull'interiorità. L'intervento di Dio nella storia si inserisce benissimo, senza violenza, in questo movimento di umanizzazione. Dio stesso che ci aveva creati con questa vocazione, si è fatto carico di aiutarci a percorrere questo cammino. Se si rilegge tutta la teologia, la ecclesiologia, la cristologia, se si leggono tutti gli aspetti

(56) 1 Io. 1,3: «Quod vidimus et audivimus, annuntiamus et vobis, ut et vos communionem habeatis nobiscum».

(57) In questo passaggio, molto probabilmente, p. Nello Cipriani si riferisce ai seguenti passi: *En. Ps.* 38,1; 61,1; 76,1.

della vita religiosa non separatamente, come se fossero tutti capitoli staccati, si scopre sempre lo stesso disegno, semplicissimo.

Il nostro problema personale qual è? Che siamo dispersi in tante cose, nella molteplicità. E allora urge ritornare all'unità, alla semplicità. La stessa cosa vale per tutti gli uomini che sono divisi, dispersi; devono ritornare a vivere insieme uniti, devono ritornare all'unità.

Quando non abbiamo chiaro questo disegno, noi ci smarriamo. Sant'Agostino resta per noi anche oggi un maestro.

«FINCHÉ CRISTO NON SIA FORMATO IN VOI». UNA LETTURA AGOSTINIANA

S. Paolo e la formazione cristiana

Il tema proposto per questo corso di perfezionamento verte sul contenuto della formazione cristiana nel pensiero di s. Agostino. Ci domandiamo: cosa significa essere cristiano? Qual è l'elemento specifico che rende cristiano un uomo? La risposta più profonda e più bella a queste domande è senz'altro quella suggerita da s. Paolo, quando, scrivendo ai cristiani della Galazia, dice loro: «Figlioli miei, io continuo a partorirvi nel dolore, finché Cristo sia formato in voi». ⁽¹⁾ Sappiamo quante fatiche e sacrifici dovette affrontare l'Apostolo delle genti, per annunciare il vangelo ai popoli pagani. Nella *Lettera ai Galati*, però, ci rivela una cosa nuova: egli non si accontenta di annunciare il vangelo, semplicemente per fare nuovi adepti alla nascente religione cristiana. L'Apostolo dice di soffrire ancora dolori, come una donna nelle doglie del parto, finché nei convertiti sia formato Cristo. In altre parole, non ritiene sufficiente affaticarsi tanto

(1) *Gal.* 4,19: «Filioli mei, quos iterum parturio, donec formetur Christus in vobis!»

nel predicare e battezzare, ma continua a prodigarsi, perché in ogni nuovo cristiano avvenga una identificazione con Cristo, potremmo anche dire una cristificazione. Sembra questa un'iperbole, un'esagerazione letteraria. Ma l'Apostolo parlava sul serio, come possiamo ricavare da un'altra confessione che lo riguardava personalmente e che si legge nella stessa lettera: «Sono stato crocifisso con Cristo e non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me»⁽²⁾. San Paolo, in qualche modo misterioso ma vero, era giunto a identificarsi con Cristo.

Siamo quindi indotti a pensare che l'incontro con Gesù risorto sulla via di Damasco non valse solo a mutare Saulo, il persecutore dei cristiani, in Paolo, il banditore del vangelo e il fondatore di tante chiese. La conversione fu per lui l'inizio di un processo di maturazione e di assimilazione a Cristo, che si spinse tanto avanti da permettergli di dire quelle parole stupefacenti: «Non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me». Che fosse proprio questa la meta della vita cristiana s. Paolo cominciò forse a capirlo già dal momento in cui, sulla via di Damasco, sentì Gesù che gli diceva: «Saulo, Saulo, perché mi perseguiti?»⁽³⁾. Se Gesù si identificava con i suoi seguaci — può aver pensato — questi in qualche modo si identificano con lui e Gesù vive in essi. Comprese, insomma, che Gesù Cristo non può essere considerato un semplice maestro religioso, come tanti altri, che contano un numero più o meno grande di seguaci o di discepoli. Gesù Cristo, per coloro che credono in lui, non è neppure un semplice modello di virtù. La fede in Cristo fa sì che egli sia presente e viva in quelli che credono in lui, in modo che avviene una

(2) *Ibidem* 2,19–20: «Christo confixus sum cruci; vivo autem iam non ego, vivit vero in me Christus».

(3) *Act.* 9,3: «Saul, Saul, quid me persequeris?»

certa identificazione. Su questa idea straordinaria, che forse gli balenò soltanto per un istante al momento della conversione, s. Paolo dovette tornare a riflettere più volte negli anni successivi, fino al punto di vedere alla luce di essa tutto il disegno di Dio nei riguardi degli uomini. Scrive infatti nella *Lettera ai Romani*: «Noi sappiamo che tutto concorre al bene di coloro che amano Dio, che sono stati chiamati secondo il suo disegno. Poiché quelli che egli da sempre ha conosciuto li ha anche predestinati ad essere conformi all'immagine del Figlio suo, perché egli sia il primogenito tra molti fratelli»⁽⁴⁾. Come si può notare, quando l'Apostolo dichiarava ai Galati di soffrire i dolori del parto, finché in loro fosse formato Cristo, pensava che proprio questo rientrasse nell'eterno disegno di Dio, che li «aveva predestinati ad essere conformi all'immagine del Figlio suo». Nella *Lettera ai Romani*, però, aggiunge anche la ragione di questa predestinazione: Dio ha predestinato i credenti «ad essere conformi all'immagine del Figlio suo» e quindi vuole che Cristo sia formato in loro «perché egli sia il primogenito tra molti fratelli». Da qui comprendiamo come il disegno di Dio non abbia come oggetto gli uomini presi nella loro individualità; Dio vuole formarsi una famiglia ricca di figli, affinché il suo unico Figlio sia il primogenito tra molti fratelli. Ma questa grande famiglia è realizzabile solo a condizione che i chiamati a diventare figli di Dio si rendano conformi all'immagine del Figlio unico, cioè a condizione che Cristo sia formato in loro. Se non avviene questa identificazione con Cristo, nessuno può essere vero figlio di Dio e quindi non può neanche far davvero parte della famiglia di Dio.

(4) *Rom.* 8,28–29: «Scimus autem quoniam diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum, his, qui secundum propositum vocati sunt. Nam, quos praescivit, et praedestinavit conformes fieri imaginis Filii eius, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus».

La formazione cristiana in s. Agostino

Fin qui abbiamo seguito le linee suggerite dall'Apostolo. Cerchiamo ora di approfondire il tema, affidandoci al magistero del nostro padre s. Agostino. Egli, come sapete, ci ha lasciato una *Expositio epistulae ad Galatas*, scritta quando era ancora semplice prete e quindi agli inizi della sua vita pastorale e della sua riflessione teologica. Nel commentare le parole che abbiamo sopra ricordato, anzitutto egli rileva i sentimenti materni dell'Apostolo verso i destinatari della lettera: li chiama figlioli miei e parla di dolori del parto. Ricorda anzi che gli stessi sentimenti materni l'Apostolo li esprime anche nella *Lettera ai Tessalonicesi*⁽⁵⁾: «Mi sono fatto piccolo in mezzo a voi — scrive — come quando una madre allava i propri figli»⁽⁶⁾. Subito dopo, però, spiega in che modo e in che senso Cristo viene formato nei credenti: «Cristo — egli dice — viene formato nel credente per mezzo della fede nell'uomo interiore, chiamato alla libertà della grazia con cuore mite ed umile, che non si vanta dei meriti delle opere, che non ci sono, ma che si vanta della grazia da cui trae origine ogni merito. Un uomo siffatto — continua — è chiamato il più piccolo dei suoi, cioè un altro se stesso, da colui che ha detto: “Ogni volta che avete fatto questo a uno dei miei più piccoli, l'avrete fatto a me”. Cristo infatti viene formato in colui che prende la forma di Cristo e prende la forma di Cristo chi aderisce a lui con amore spirituale. È in forza di questo amore, infatti, che con la sua imitazione il credente diventa, per quanto è possibile nella nostra condizione, ciò che è lui»⁽⁷⁾.

(5) 1 *Thess.* 2,7.

(6) *Exp. Gal.* 38: «Nam et alibi dicit: “Factus sum parvulus in medio vestrum, tamquam si nutrix foveat filios suos”».

(7) *Ibidem*: «Formatur autem Christus in credente per fidem in interiore homine vocato in libertatem gratiae, miti et humili corde, non se iactante de

Dunque, secondo s. Agostino formare Cristo in noi vuol dire prendere la forma di Cristo, e questo avviene per mezzo della fede e ad opera dell'amore spirituale, che spinge il credente alla sua imitazione fino a diventare, per quanto è possibile nella nostra condizione, «ciò che è lui». Ci troviamo di fronte a un ideale tanto alto ed esaltante da spingere s. Agostino a dire ai fedeli: «Ralleghiamoci e rendiamo grazie a Dio: non soltanto siamo diventati cristiani, ma siamo diventati Cristo stesso! Capite, fratelli? Vi rendete conto della grazia che Dio ha profuso su di noi? Stupite, gioite: siamo diventati Cristo!»⁽⁸⁾. Io credo che nella Chiesa e purtroppo forse anche nella vita religiosa si sottovaluta troppo facilmente il grande dono che Dio ci ha fatto, chiamandoci alla sequela del suo Figlio. Parliamo tanto di formazione, di formazione cristiana e di formazione religiosa, ma senza accorgercene la riduciamo spesso ad aspetti importanti ma marginali, come al possesso di una corretta e profonda conoscenza delle verità di fede o all'osservanza puntuale di certe norme morali ed ecclesiali, dimenticando che l'esperienza autenticamente cristiana è anzitutto un'adesione di fede e di amore alla persona di Gesù Cristo, che porta il credente, per quanto è possibile, a essere «ciò che è lui». Seguendo s. Paolo, come si vede, s. Agostino ha perfettamente capito questo punto capitale dell'essere cristiani; ha anzi indicato anche la via che porta a questa

operum meritis, quae nulla sunt, sed ab ipsa gratia meritum aliquod inchoante, quem possit dicere minimum suum, id est seipsum, ille qui ait: Cum enim fecistis uni ex minimis meis, mihi fecistis. Formatur enim Christus in eo, qui formam accipit Christi, formam autem accipit Christi, qui adhaeret Christo dilectione spiritali. Ex hoc enim fit, ut huius imitatione sit, quod ille, quantum gradu suo sinitur».

(8) *Io. ev. tr.* 21,8: «Ergo gratulemur et agamus gratias, non solum nos christianos factos esse, sed Christum. Intellegitis, fratres, gratiam Dei super nos capitis? Admiramini, gaudete, Christus facti sumus».

identificazione: fede, amore, imitazione. Possiamo tuttavia chiederci in che senso l'abbia compreso. Sappiamo infatti che la sua cultura era assai diversa dalla nostra. Non dovremmo quindi meravigliarci di sentirlo esprimere la sua fede con categorie anche diverse dalle nostre.

Cristo formator e reformator

A questo proposito dobbiamo anzitutto notare che per s. Agostino l'espressione «formare Cristo in noi» rievocava automaticamente un sistema di idee estranee alla nostra cultura, che dobbiamo tenere presenti, se vogliamo capire davvero il suo pensiero. La parola “forma”, da cui viene il verbo formare, aveva per lui una risonanza del tutto particolare. Secondo la filosofia platonica, infatti, «le idee sono le forme originarie o le ragioni stabili e immutabili delle cose: esse non sono state formate e perciò sono eterne e sempre uguali a se stesse e sono contenute nell'intelligenza divina»⁽⁹⁾. Esse, cioè, sono presenti nel Verbo di Dio, che per questo motivo è chiamato anche la Forma di Dio. Il Verbo — dice in un discorso — «è una certa Forma, una Forma non formata, ma è la Forma di tutte le cose formate; la Forma immutabile, perfetta, indefettibile, invisibile, che tutto trascende, che per tutte le cose è il fondamento in cui esistono e la sommità sotto cui esistono»⁽¹⁰⁾. Eb-

(9) *Div. qu.* 46,2: «Sunt namque ideae principales quaedam formae vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt ac per hoc aeternae ac semper eodem modo sese habentes, quae divina intelligentia continentur».

(10) *S.* 117,2,3: «Est enim forma quaedam, forma non formata, sed forma omnium formatorum; forma incommutabilis, sine lapsu, sine defectu, sine tempore, sine loco, superans omnia, existens omnibus et fundamentum quoddam in quo sint, et fastigium sub quo sint».

bene, tutto ciò che esiste, qualunque sia il suo grado di essere, esiste perché partecipa di queste forme, contenuto nel Verbo, per mezzo del quale sono state create. «L'anima razionale, però, che è superiore a tutte le altre cose create e quando è pura è la più vicina a Dio», è formata, resa perfetta e felice «nella misura in cui aderisce a Dio con l'amore e pervasa per così dire e illuminata da quella sua luce intelligibile, contempla con l'intelligenza queste ragioni o forme ideali»⁽¹¹⁾. Abbiamo qui un testo di grande importanza, per capire il pensiero agostiniano. L'uomo viene formato, ossia è reso perfetto e felice, nella misura in cui aderisce a Dio con amore e, illuminato dalla sua luce incorporea, contempla le forme o le idee nel Verbo divino, di modo che contemplandole, partecipa di queste forme, che si imprimono in lui e lo perfezionano. In tal modo l'uomo diventa giusto, casto e sapiente, contemplando alla luce di Dio le idee o le forme o le *species* intelligibili di queste virtù, che si possono cogliere con l'intelligenza. Bisogna tuttavia notare che, come l'uomo viene illuminato e formato da Dio nella misura in cui si avvicina a Lui con l'amore per contemplarlo, così, nella misura in cui si allontana da Dio con il peccato, egli cade nelle tenebre e diviene deforme, o, se si preferisce, in lui viene deformata, scolorita e deteriorata l'immagine di Dio.

Considerando, infatti, le cose da una prospettiva storica, secondo s. Agostino Dio all'inizio aveva creato l'uomo a sua immagine, arricchendola e abbellendola con tanti doni

(11) *Div. qu.* 46,2: «Sed anima rationalis inter eas res, quae sunt a Deo conditae, omnia superat et Deo proxima est, quando pura est; eique in quantum caritate cohaeserit, in tantum ab eo lumine illo intellegibili perfusa quodammodo et illustrata cernit non per corporeos oculos, sed per ipsius sui principale quo excellit, id est, per intellegentiam suam, istas rationes, quarum visione fit beatissima».

di grazia, rendendola quindi a lui somigliante. Con il peccato di superbia, però, l'uomo si è reso dissimile da Dio, sfigurando, deformando, deturpando in sé la sua immagine, perché «ha perduto la vera giustizia e santità»⁽¹²⁾. Già in un libro scritto subito dopo il battesimo, nel *De quantitate animae*, aveva scritto che Dio aveva creato l'uomo a sua immagine e somiglianza, affidando alla sua responsabilità la custodia di un dono così grande e prezioso. Ma avendo egli trasgredito la legge di Dio, perse quel grande dono e da allora la sua discendenza nasce necessariamente nella condizione di *vetustas* o di vecchiaia. Oggi dunque, come dice l'Apostolo⁽¹³⁾, l'uomo si deve spogliare dell'uomo vecchio e rivestirsi del nuovo. Ma, precisa Agostino, questo rinnovamento non lo può fare da solo: «L'uomo deve essere riformato dalla clemenza di Colui, dalla cui bontà e potenza è stato formato»⁽¹⁴⁾.

Qualche anno più tardi, nel *De vera religione*, Agostino attribuirà la formazione e la nuova formazione (*reformatio*) propriamente alla seconda persona della Trinità, correggendo così Mario Vittorino, che aveva visto nel Figlio il *formator* e nello Spirito Santo il *reformator*. Per rimediare alla condizione di miseria e riportare l'uomo alla speranza della salvezza, il Verbo eterno, per mezzo del quale Dio aveva creato e formato l'uomo, si è fatto carne, per formarlo e crearlo di nuovo a sua Somiglianza. Il Verbo si è reso quindi deforme, spogliandosi della sua gloria divina

(12) *Trin.* XIV, 16, 22: «Sed peccando iustitiam et sanctitatem veritatis amisit».

(13) *Eph.* 4, 20-24.

(14) *An. quant.* 28, 55: «Unde fit ut homo eius clementia reformandus sit, cuius bonitate ac potestate formatus est». Dopo la citazione del passo agostiniano, p. Nello Cipriani aggiunge, tra parentesi, il seguente commento: «È strano che A.M. Vannier legga questo testo, dicendo che Agostino usa i due termini indifferenteemente, *Lectio Aug.* 174».

e assumendo le condizioni di servo, per rendere la bellezza a noi, che ci eravamo resi deformi col peccato. Sono idee queste familiari a tutti coloro che hanno una certa dimestichezza con gli scritti di s. Agostino, perché erano idee sulle quali egli ritornava con frequenza nei discorsi, giocando spesso con le parole, per suscitare, secondo il gusto retorico del suo tempo, l'interesse degli ascoltatori e dei lettori. Persino in un'opera speculativa come il *De Trinitate* egli si compiace di questi giochi di parole, come quando scrive che l'uomo che viene giustificato «è trasformato da una forma deforme a una bella forma»⁽¹⁵⁾. Apro qui una parentesi: l'insistenza sulla bellezza e la deformità dell'immagine di Dio in noi non si spiega solo con il fatto che secondo Platone l'unità e quindi la bellezza di una cosa è dovuta all'idea, di cui partecipa. Si spiega anche con il fatto che idea in latino si diceva *forma* o *species* e da queste parole derivano gli aggettivi *formosus* e *speciosus*, che in italiano traduciamo con l'aggettivo bello.

Continuando sullo stesso ordine di idee, anche nel *In Iohannis euangelium tractatus*, prendendo lo spunto dalle monete che circolavano nel suo tempo con l'effigie dell'imperatore, s. Agostino poteva dire ai fratelli: «Noi siamo la moneta di Dio, in cui Dio ha impresso la sua immagine. Purtroppo la moneta si è smarrita lontano dal suo tesoro. L'errore ha logorato ciò che in noi era stato impresso. Ma è venuto a riformare in noi la sua immagine quel medesimo che l'aveva formata»⁽¹⁶⁾. Dunque, Cristo è il nostro *formator* e *reformer*, è cioè colui per mezzo del quale Dio ci

(15) *Trin.* xv,8,14: «A deformi forma formosam transformatur in formam».

(16) *Io. ev. tr.* 40,9: «Moneta Dei sumus, nummus a thesauro oberravimus. Errore detritum est quod in nobis fuerat impressum; venit qui reformet, quia ipse formaverat».

ha formato quando ci ha creato e colui per mezzo del quale ci rinnova, ci forma e ci crea di nuovo dopo il peccato⁽¹⁷⁾. L'uso di questi termini, comunque, non è dettato solo dalla filosofia platonica o dalla lingua latina. Come abbiamo sentito anteriormente, erano termini non del tutto estranei neppure a s. Paolo, il quale non solo aveva detto di voler «che Cristo sia formato» nei credenti, perché «predestinati da Dio ad essere conformi all'immagine del Figlio suo», ma aveva anche esortato i fedeli a «non conformarsi alla mentalità di questo mondo, ma a riformarsi, rinnovando il loro spirito»⁽¹⁸⁾.

La vita cristiana, una continua riforma

Facendo, dunque, nostro questo linguaggio, possiamo dire che tutta la vita cristiana consiste in un costante impegno di rinnovamento, «finché non sia formato Cristo in noi». È una concezione diametralmente opposta alla mentalità oggi più diffusa. Tutti o quasi tutti oggi pensano che per realizzarsi si deve essere se stessi, senza mortificare le proprie tendenze naturali e senza riferimento a nessun modello esterno, rischiando così di finire per «conformarsi alla mentalità di questo mondo». San Paolo, invece, come ho già accennato, invita costantemente i cristiani a spogliarsi dell'uomo vecchio o a deporre l'uomo terreno, per rivestirsi di quello nuovo e celeste. Solo Gesù Cristo è l'uomo veramente nuovo, perché disceso dal cielo, e quindi portatore di novità. Tutti gli altri uomini nascono vecchi, perché discendenti tutti dallo stesso

(17) Cfr. *En. Ps.* 32,III,16.

(18) *Rom.* 12,2: «Et nolite conformari huic saeculo, sed transformamini renovatione mentis».

ceppo, Adamo, il primo peccatore. È così che s. Agostino leggeva s. Paolo. L'uomo era stato creato da Dio nella rettitudine, ricco di tanti doni di grazia, ma a causa del peccato ha perduto tutti quei doni, rendendosi deforme per i vizi. Perciò si è incarnato il Figlio unigenito di Dio, per rimodellarci secondo la sua forma, eliminando la nostra deformità e rendendoci di nuovo belli. Cristo, infatti, è la forma stessa di Dio, in quanto è l'immagine e la perfetta somiglianza del Padre, e quindi è sommamente bello, è anzi la bellezza stessa. Colui che aderisce a lui con la fede e l'amore spirituale viene da lui illuminato e rimodellato, perché riceve la forma e la bellezza originaria.

In questo genere di discorsi ciò che stava soprattutto a cuore al nostro padre Agostino era ribadire che l'opera di rinnovamento o di riforma spirituale non è frutto del solo impegno umano o della sola grazia di Dio, bensì della cooperazione tra Dio e l'uomo. «È Dio che ti ha formato — diceva nel commento di un salmo. Sia pertanto lui a restaurare quella forma, che un giorno ti aveva dato e che tu avevi deturpato»⁽¹⁹⁾. «Il rinnovamento dell'uomo non può avvenire se non nello Spirito Santo mediante la Parola e il sacramento»⁽²⁰⁾. È anzi proprio la novità dello Spirito che «guarisce l'uomo dal vizio antico e lo fa nuovo»⁽²¹⁾. D'altra parte, però, la grazia di Dio non rende inutile l'impegno dell'uomo. Certo — osservava in un discorso:

se Dio ti ha fatto uomo e tu ti fai uomo giusto, fai qualcosa meglio di Dio. Ma Dio ti ha fatto senza di te, senza

(19) *En. Ps.* 142,10: «Ipse format; et ipse quod formaverat et tu exterminasti, reformat».

(20) Cfr. *Io. ev. tr.* 30,7.

(21) *Spir. et litt.* 20,35: «Hoc autem Novum propter novitatem spiritus, quae hominem novum sanat a vitio vetustatis».

chiederti nessun consenso. Quindi anche la tua giustizia sarà opera di Dio. Tuttavia Colui che ti ha creato senza di te, non ti renderà giusto senza di te. Perciò ti ha fatto a tua insaputa, ma ti fa giusto, solo se tu lo vuoi⁽²²⁾.

La riforma spirituale nel *De Trinitate*

Al tema del rinnovamento spirituale o, se si preferisce della riforma cristiana, s. Agostino ha dedicato una particolare attenzione in alcune pagine del xiv libro del *De Trinitate*, per indicarne le condizioni, la progressività e la perfezione. Anzitutto insiste sulla necessità della conversione. Anche gli uomini più perversi — dice — quelli che operano il male, talvolta sono raggiunti anch'essi dal fulgore della verità, che è dovunque presente. Ebbene, coloro che sono richiamati, se si convertono al Signore, cioè se riconoscono i loro peccati e si pentono, vengono da lui riformati da quella difformità, per la quale si conformavano a questo mondo con le passioni secolari, secondo l'esortazione dell'Apostolo: «Non conformatevi a questo mondo, ma riformatevi rinnovando il vostro spirito»⁽²³⁾. In questo modo l'immagine di Dio in loro «incomincia ad essere riformata da Colui che l'ha formata»⁽²⁴⁾. Infatti non può riformarsi da se stessa, come ha potuto deformarsi. Dice infatti l'Apostolo in un altro passo: «Rinnovatevi nello spirito della vostra anima e

(22) *S.* 169,11,13: «Si hominem te fecit Deus, et iustum tu te facis; melius aliquid facis quam fecit Deus. Sed sine te fecit te Deus. Non enim adhibuisti aliquem consensum, ut te faceret Deus. Quomodo consentiebas qui non eras? Qui ergo fecit te sine te, non te iustificat sine te. Ergo fecit nescientem, iustificat volentem».

(23) *Rom.* 12,2: «Et nolite conformari huic saeculo, sed transformamini renovatione mentis».

(24) *Col.* 3,10: «Et induistis novum, eum, qui renovatur in agnitionem secundum imaginem eius, qui creavit eum».

rivestitevi dell'uomo nuovo, che secondo Dio è stato creato nella vera giustizia e santità»⁽²⁵⁾. «Ciò che qui dice creato secondo Dio, è ciò che in un altro passo delle Scritture si dice creato a immagine di Dio. Ma peccando l'uomo ha perso la vera giustizia e santità; perciò questa immagine è divenuta deforme e sbiadita. Recupera la bellezza originaria, quando viene riformata e rinnovata»⁽²⁶⁾.

Occorre tuttavia tener presente che «questo rinnovamento spirituale non si compie in un istante con la conversione stessa, come avviene con il rinnovamento del battesimo, quando si compie istantaneamente la remissione di tutti i peccati, senza che rimanga da rimettere la più piccola colpa»⁽²⁷⁾. Si spiega ricorrendo a due paragoni:

Come una cosa è non avere più la febbre e altra cosa è ristabilirsi dalla debolezza causata dalla febbre; o ancora, come una cosa è estrarre un dardo conficcato nella carne e altra cosa è guarire con un'altra cura la ferita prodotta dal dardo; così la prima cura consiste nel rimuovere la causa della malattia, ciò che avviene con il perdono dei peccati, la seconda consiste nel curare la malattia stessa, ciò che avviene a poco a poco, progredendo nel rinnovamento di questa immagine. Questi due momenti — continua

(25) *Eph.* 4,23-24: «Renovari autem spiritu mentis vestrae et induere novum hominem, qui secundum Deum creatus est in iustitia et sanctitate veritatis».

(26) *Trin.* XIV,16,22: «Quod ait, «secundum deum» creatum, hoc alio loco dicitur, «ad imaginem dei». Sed peccando iustitiam et sanctitatem veritatis amisit, propter quod haec imago deformis et decolor facta est; hanc recipit cum reformatur atque renovatur».

(27) *Ibidem* XIV,17,23: «Sane ista renovatio non momento uno fit ipsius conversionis, sicut momento uno fit illa in Baptismo renovatio remissione omnium peccatorum: neque enim vel unum quantumcumque remanet quod non remittatur».

s. Agostino — sono indicati nel salmo⁽²⁸⁾ in cui si legge: “Egli perdona tutte le tue iniquità”, ciò che si attua nel battesimo; poi il salmo continua: “Egli guarisce tutte le tue malattie”, ciò che si attua con i progressi quotidiani, quando si rinnova questa immagine.

Anche l’Apostolo, del resto, dice che “mentre il nostro uomo esteriore si va corrompendo, quello interiore si rinnova di giorno in giorno”⁽²⁹⁾. Chi, dunque, si rinnova di giorno in giorno, trasferendo il proprio amore dalle cose create a quelle spirituali, cosa che non si può fare senza l’aiuto di Dio stesso, che ha detto: “senza di me non potete far nulla”⁽³⁰⁾, costui se nell’ultimo giorno della vita sarà sorpreso dalla morte unito al mediatore mediante la fede e impegnato in questo progresso e accrescimento, sarà accolto dai santi Angeli, per essere condotto davanti a Dio che ha onorato per ricevere da lui la sua perfezione alla fine dei tempi con il dono di un corpo incorruttibile destinato alla gloria⁽³¹⁾.

Con la risurrezione del corpo il rinnovamento interiore raggiungerà la sua perfezione, perché solo nella visione

(28) Ps. 103 (102),3: «Qui propitiatur omnibus iniquitatibus tuis, qui sanat omnes infirmitates tuas».

(29) 2 Cor. 4,16: «Propter quod non deficiamus, sed licet is, qui foris est, noster homo corrumpitur, tamen is, qui intus est, noster renovatur de die in diem».

(30) Io. 15,5: «Quia sine me nihil potestis facere».

(31) *Trin.* XIV,17,23: «Sane ista renovatio non momento uno fit ipsius conversionis, sicut momento uno fit illa in Baptismo renovatio remissione omnium peccatorum: neque enim vel unum quantulumcumque remanet quod non remittatur. Sed quemadmodum aliud est carere febribus, aliud ab infirmitate, quae febribus facta est, revalescere; itemque aliud est infixum telum de corpore demere, aliud vulnus quod eo factum est secunda curatione sanare: ita prima curatio est causam remove re languoris, quod per omnium fit indulgentiam peccatorum; secunda ipsum sanare languorem, quod fit paulatim proficiendo in renovatione huius imaginis: quae duo demonstrantur in Psalmo, ubi legitur: “Qui propitius fit omnibus iniquitatibus tuis”; quod fit in Baptismo: deinde sequitur: “Qui sanat omnes languores tuos”; quod fit quotidianis accessibus, cum haec imago renovatur».

diretta di Dio si raggiungerà la perfetta somiglianza con Dio e saremo davvero conformi all'immagine del Figlio suo non solo nello spirito ma anche nel corpo⁽³²⁾. La perfetta conformazione a Cristo nell'anima e nel corpo, perciò, è il dono che Dio farà a chi in vita ha aderito a Cristo con la fede e si è impegnato a seguirlo e imitarlo, per essere già ora, per quanto è possibile, «ciò che è lui».

La conversione e la conoscenza di sé

Ho accennato fin qui per sommi capi al cammino spirituale, che secondo s. Agostino si deve percorrere per diventare conformi a Cristo. È un cammino che incomincia necessariamente con la conversione e prosegue con la contemplazione di Cristo, che fa crescere in noi l'amore per lui, in modo da spingerci a seguirlo e imitarlo fino a identificarci in qualche misura con lui. Cerchiamo ora di approfondire il tema, soffermandoci un poco a riflettere sui singoli momenti di questo cammino, a cominciare dal primo, quello della conversione che deve precedere la formazione. Una studiosa francese, Marie-Anne Vannier, ha fatto una ricerca su questo tema nelle opere di s. Agostino. In un articolo riassume i risultati delle sue ricerche così: «Sappiamo che lo schema *conversio-formatio* era già presente in Plotino. “La conversione verso il generatore, spiegava nelle *Enneadi* il filosofo, fa nascere la forma nel generato”⁽³³⁾, il *nous* o l'essenza. Tuttavia — continua la studiosa — la conversione non ha lo stesso significato per Plotino e s. Agostino. Nel filosofo neoplatonico, conversione è sinonimo di condizione di possibilità e

(32) Cfr. *Trin.* XIV, 18, 24.

(33) Cfr. *Enneadi* III, 4, 1.

di ritorno all'origine, mentre s. Agostino sottolinea che essa suppone l'esercizio della libertà dell'essere creato, in modo che egli accetta l'opera di creazione che si opera in lui. Del resto, è sempre possibile per lui optare per una vita informe, di dispersione. Ma, "volgendosi verso l'immutabile luce della Sapienza, il Verbo di Dio, l'essere creato viene formato"⁽³⁴⁾ e si perfeziona. Finalmente, lo schema plotiniano è interamente ripensato. Agostino introduce non solo la libertà, ma stabilisce anche una complementarità più netta tra creazione e formazione che tra conversione e formazione, o ancora, egli trasforma una struttura binaria in una struttura ternaria, in modo da esprimere lo statuto dell'esistenza umana⁽³⁵⁾. In altre parole, s. Agostino distingue il momento della creazione, in cui le cose vengono chiamate all'esistenza dal nulla e sono come una materia informe, dal momento della loro formazione, in cui ricevono la forma e diventano quello che sono. Sono due momenti, che non si succedono nel tempo, perché sono simultanei, ma che noi possiamo distinguere logicamente, perché non tutto ciò che esiste è formato e bello. «Per un corpo — si legge nelle *Confessioni* — l'esistenza non implica bellezza, altrimenti non esisterebbero corpi deformi; così anche per uno spirito creato la vita non implica la vita sapiente, altrimenti tutti gli spiriti sarebbero immutabilmente sapienti»⁽³⁶⁾. Ma mentre ai corpi non è richiesta alcuna co-

(34) *Gen. litt.* 1,5,10: «Formatur autem conversa ad incommutabile lumen sapientiae, verbum dei; a quo enim exiit, ut sit utcumque ac vivat, ad illum convertitur, ut sapienter ac beate vivat».

(35) M.-A. VANNIER, *Conversio, Creatio, Formatio chez S. Augustin*, in *Congresso Internazionale su S. Agostino nel XVI Centenario della Conversione*, Roma, 15-20 settembre 1986. Atti, vol. 2: Sezioni di studio II-IV, Roma 1987 (SEA 25), pp. 18-19.

(36) *Conf.* XIII,2,3: «Sicut enim corpori non hoc est esse, quod pulchrum esse — alioquin deforme esse non posset — ita etiam creato spiritui non id est vivere, quod sapienter vivere: alioquin incommutabiliter saperet».

operazione per ricevere la forma, agli spiriti creati è richiesta una libera cooperazione. Prosegue infatti così:

È però un bene per lo spirito essere sempre unito a te, o Dio, al fine di non perdere, distogliendosi da te, il lume che ottenne volgendosi a te, e così ricadere in una vita simile ad abisso di tenebre. Noi pure, creature spirituali quanto all'anima, distolti da te, nostra luce, in quella vita fummo un tempo tenebre; e per quanto ci resta della nostra oscurità soffriamo, fino al giorno in cui saremo tua giustizia nel tuo Unigenito come monti di Dio. Infatti fummo tua condanna come abisso profondo⁽³⁷⁾.

Dunque le creature razionali, angeli e uomini, creati liberi, hanno questa grande dignità e responsabilità: possono rimanere rivolti al Signore, per essere da lui illuminati e formati, come pure possono voltare le spalle, allontanarsi da Dio, rimanendo nelle tenebre e cadendo nella deformità.

La conversione, perciò, intesa come il rivolgersi a Dio per essere da lui illuminati, è la condizione indispensabile per essere formati. Essa nasce da un atto di libertà, con cui la persona opta di volgersi verso la luce della Sapienza, che risplende nella parte più intima dell'anima, fuggendo dall'esteriorità, nella quale necessariamente si nasce e si vive nella presente condizione di peccato. Proprio a motivo di questa condizione di peccato, in cui nasciamo, s. Agostino ha dato sempre una grande importanza alla conoscenza

(37) *Ibidem*: «Bonum autem illi est haerere tibi semper, ne, quod adeptus est conversione, aversione lumen amittat et relabatur in vitam tenebrosae abyssi similem. Nam et nos, qui secundum animam creatura spiritualis sumus, averti a te, nostro lumine, in ea vita fuimus aliquando tenebrae et in reliquiis obscuritatis nostrae laboramus, donec simus iustitia tua in unico tuo sicut montes Dei: nam iudicia tua fuimus sicut multa abyssus».

di sé mediate l'esame di coscienza, per vedere fino a che punto dobbiamo ancora purificarci e completare la nostra conversione. Già nei *Soliloquia*, prima di dedicarsi alla ricerca della verità, fa un esame della propria coscienza, per vedere ciò che in lui si oppone ancora all'amore della sapienza. Lo schema ivi seguito per l'esame è dato dalle quattro passioni classiche: prudenza, temperanza, forza, giustizia. Un altro esame di coscienza, ben più approfondito del primo, lo fa nel decimo libro delle *Confessiones*. Qui lo schema seguito è quello delle tre concupiscenze, che secondo la *prima lettera di Giovanni* dominano il mondo: «La concupiscenza della carne, la concupiscenza degli occhi e la superbia della vita»⁽³⁸⁾. Ciò che impressiona in questo esame è la serietà, potremmo dire anche la severità, con cui s. Agostino scruta le pieghe del suo cuore per far emergere le sue debolezze. Lui stesso, per esempio, a proposito del piacere provato nei canti, confessa: «Talora esagero in cautela contro questo tranello e pecco per eccesso di severità, ma molto raramente»⁽³⁹⁾. L'osservazione più interessante, però, è quella che egli fa a proposito della difficoltà di resistere alla tentazione di fare il bene per il desiderio di ricevere le lodi degli uomini:

Nelle altre specie di tentazioni — confessa — riesco in una certa misura a esplorarmi: in questa quasi nulla. Vedo fino a che punto sia riuscito a contenere i piaceri della carne e le curiosità superflue del mio animo, quando me ne privo volontariamente, o mi mancano: basta allora che m'interroghi per sapere quanto mi spiaccia non averli

(38) 1 Io. 2,16: «Concupiscentia carnis et concupiscentia oculorum et iactantia divitiarum».

(39) *Conf.* x,33,50: «Aliquando autem hanc ipsam fallaciam inmoderatus cavens erro nimia severitate, sed valde interdum».

[...]. La lode invece, come privarsene per conoscere la nostra resistenza nei suoi confronti?⁽⁴⁰⁾

L'osservazione di s. Agostino è un ammonimento valido sempre e per tutti: per convertirsi veramente, è necessaria una profonda conoscenza di sé, delle proprie debolezze e delle motivazioni, spesso anche inconse, delle nostre azioni. Purtroppo una conoscenza del genere non è una cosa facile e da qui nascono le tante contraddizioni della vita cristiana e anche le tante inconsistenze della vita religiosa, che la rendono talvolta scialba e insignificante. Se vogliamo davvero conformarci a Cristo, dobbiamo incominciare dal riconoscimento delle nostre debolezze, senza infingimenti, simulazioni o rimozioni. Tante volte, come dice il Vangelo, vediamo la pagliuzza nell'occhio del fratello, ma non vediamo la trave che è nel nostro⁽⁴¹⁾. Oppure facciamo quello che faceva Agostino prima della conversione: per non avere davanti agli occhi la nostra deformità, ci rifugiamo dietro il nostro dorso⁽⁴²⁾, oggi diremmo la rimuoviamo. La difficoltà di conoscerci veramente spiega perché s. Agostino insistesse tanto sull'esame di coscienza non solo per sé, ma anche per i fedeli. Un'accalorata raccomandazione ci mostra quanta importanza annettesse a questo esercizio:

(40) *Ibidem* x,37,60: «Est enim qualiscumque in aliis generibus temptationum mihi facultas explorandi me, in hoc paene nulla est. Nam et a voluptatibus carnis et a curiositate supervacuanea cognoscendi video quantum assecutus sim posse refrenare animum meum, cum eis rebus careo vel voluntate vel cum absunt. Tunc enim me interrogo, quam magis minusve mihi molestum sit non habere [...]. Laude vero ut careamus atque in eo experiamur, quid possumus, numquid male vivendum est et tam perditae atque immaniter, ut nemo nos noverit, qui non detestetur?»

(41) *Mt.* 7,1-5; *Lc.* 6,37-42.

(42) Cfr. *Conf.* viii,7,16.

Indaga bene la tua coscienza [...] e non fermarti alla superficie, scendi dentro, penetra nell'intimo del tuo cuore. Esamina attentamente se non vi scorre una vena del velenoso amore del mondo, se non sei ancora sensibile agli allettamenti del piacere della carne, se non ti compiaci di vuote ostentazioni, se non ti affanni ancora in occupazioni vane. Vedi se, esplorando le pieghe più segrete della tua coscienza, puoi riconoscerti puro e libero da atti, parole e pensieri cattivi; e se non sei più travagliato dall'attaccamento al male, guarda se non si è insinuata una certa negligenza del bene⁽⁴³⁾.

Ad ogni modo non basta riconoscere la propria miseria. Dopo l'esame di coscienza, che ci mette dinanzi allo specchio, deve avvenire non solo il riconoscimento del peccato ma anche il pentimento, perché provare disgusto o dispiacere per il peccato, dice ancora s. Agostino, è il primo passo per somigliare a Dio. La conversione, infine, non può essere un episodio di un momento; deve essere un atteggiamento costante, che ci porta a lottare contro tutto ciò che si oppone alla nostra unione con Dio; è un rimanere rivolti a Dio, sempre alla ricerca del suo volto, per contemplare il suo amore, la sua potenza, la sua sapienza e la sua giustizia ed essere così da lui illuminati.

(43) S. 348,2,2: «Discute itaque conscientiam tuam, quisquis timere iam non vis. Noli superficiem compalpare, descende in te, penetra interiora cordis tui. Rimare diligenter, utrum nulla ibi vena venenata tabificum amorem saeculi sugat et sorbeat, utrum nulla carnalis voluptatis movearis et capiaris illecebra, nulla inani iactantia tumidus extollaris, nulla cura vanitatis exaestues: audeas nuntiare purum ac liquidum te videre, quidquid latebrarum in conscientia perscrutaris, a factis, a dictis, a cogitationibus pravis; si iam iniquitatis diligentia non fatigat, utrum aequitatis neglegentia nulla subrepat».

La contemplazione

Siamo giunti così a trattare il tema della contemplazione, che occupa un posto non marginale nella spiritualità agostiniana, anche se anch'essa ha la sua fonte ispiratrice nella filosofia neoplatonica. Infatti nel *De vera religione* s. Agostino fa un raffronto tra quella filosofia e la religione cristiana, insistendo proprio sulla contemplazione come il momento della formazione. Dice in quel libro:

La verità non si vede con gli occhi del corpo, ma con l'intelletto puro; qualsiasi anima aderisca ad essa, diviene beata e perfetta; ma nulla impedisce di coglierla più della vita dedita ai piaceri e delle false immagini delle cose sensibili, che generano le varie opinioni e gli errori. Perciò l'anima deve essere risanata, perché possa contemplare l'immutabile forma delle cose e la bellezza che si mantiene sempre uguale [...]. Tra le cose create solo all'anima razionale e intellettuale è stato dato di godere della contemplazione della sua eternità, in modo da esserne toccata e ornata, così da meritare la vita eterna⁽⁴⁴⁾.

Il commento che s. Agostino fa sul confronto su questo punto tra platonismo e cristianesimo è quanto mai positivo e lusinghiero. Se Platone e i suoi antichi seguaci — conclude — potessero vedere che oggi con il cristianesimo

(44) *Vera rel.* 3,3: «Non corporeis oculis, sed pura mente veritatem videri; cui quaecumque anima inhaesisset, eam beatam fieri atque perfectam: ad quam percipiendam nihil magis impedire, quam vitam libidinibus deditam et falsas imagines rerum sensibilium, quae nobis ab hoc sensibili mundo per corpus impressae, varias opiniones erroresque generarent; quamobrem sanandum esse animum ad intuendam incommutabilem rerum formam, et eodem modo semper se habentem atque undique sui similem pulchritudinem [...]. In quibus animae tantum rationali et intellectuali datum, ut eius aeternitatis contemplatione perfruatur, atque afficiatur ex ea, aeternamque vitam possit mereri».

quella dottrina così sublime è stata accolta e praticata da tanta gente, anch'essi «diverrebbero cristiani, cambiando solo poche parole e poche idee»⁽⁴⁵⁾.

In realtà, forse erano poche le parole che si dovevano cambiare, ma certamente non erano poche le idee. Da cambiare c'era in primo luogo la concezione impersonale di Dio, che si oppone a quella cristiana. Il Dio cristiano non è solo il Principio, la Causa o il Bene, che è al di sopra di tutto, ma che non comunica con gli uomini; è il Padre che per amore degli uomini ha mandato nel mondo il proprio unico Figlio, per salvare il mondo. Diverso è anche il modo di concepire la purificazione, che non si risolve tutta nell'impegno di fuggire dal corporeo, ma è umile riconoscimento della propria miseria e fiducia nel perdono e aiuto di Dio. Soprattutto è diversa la via per contemplare la Verità, attraverso cui si può giungere fino a Dio. Plotino, per risalire a Dio, seguiva la via anagogica, che si serve delle realtà del mondo come gradini per elevarsi al mondo intelligibile, al mondo delle idee e delle forme originarie. Il cristiano invece riconosce in Gesù Cristo il Verbo incarnato, la Verità che, assumendo la condizione umana, si è fatta per noi essa stessa via, per farci conoscere l'amore del Padre e rendere possibile la nostra unione d'amore con lui. Dunque la contemplazione, che oggi dobbiamo fare, per metterci in comunione con Dio e rinnovare la nostra vita, ha per oggetto principalmente la persona e la vita di Gesù Cristo. Ho detto principalmente, perché, come dice anche s. Paolo, alla conoscenza delle perfezioni invisibili di Dio possiamo salire anche dalle cose create, che ammiriamo in questo mondo per la loro bellezza e sapienza. A Dio poi il credente

(45) *Ibidem* 4,7: «Et paucis mutatis verbis atque sententiis christiani fierent».

può risalire anche contemplando i grandi prodigi che egli ha compiuto nell'Antico Testamento per la salvezza del suo popolo e che continua a compiere ancora oggi nella santificazione della Chiesa. Ma, come dicevo, oggi siamo chiamati a contemplare soprattutto Gesù Cristo, la sua persona e la storia della sua vita con i grandi misteri da lui compiuti per la nostra salvezza. Contemplando lui, che si è umiliato, facendosi povero, fragile e mortale per noi, cresce il nostro amore per lui e siamo spinti a rivestirci di lui, a identificarci sempre di più con lui, rinnovandoci così di giorno in giorno nell'uomo interiore. Come ha sottolineato s. Agostino, di fondamentale importanza in questo cammino è crescere nell'amore per la persona di Cristo. Solo l'amore può spingere il credente a imitare Cristo, fino a diventare «ciò che egli è».

L'imitazione

A questo punto, tuttavia, possiamo porci un'altra domanda: cosa dobbiamo imitare in Gesù Cristo, per identificarci il più perfettamente possibile con lui? Già nel libro *De vera religione* Agostino faceva notare che «tutta la vita terrena di Cristo, attraverso l'umanità che si è degnato assumere, fu una scuola di moralità»⁽⁴⁶⁾. Da lui quindi possiamo imparare tutte le virtù: egli amò la povertà, rifiutò di essere fatto re, disprezzò ogni piacere carnale, sopportò ogni genere di oltraggi; pur essendo giusto e innocente, accettò di essere insultato, flagellato e tormentato, condannato a morte e crocifisso. Anche nel libro dedicato alle

(46) *Ibidem* 16,32: «Tota itaque vita eius in terris, per hominem quem suscipere dignatus est, disciplina morum fuit».

vergini consacrate s. Agostino fa notare come Cristo non si accontentasse di proclamare le beatitudini del vangelo. Volle lui per primo e nel modo più perfetto essere povero, mite, misericordioso, affamato e assetato di giustizia, amante della pace, puro di cuore e perseguitato per la giustizia⁽⁴⁷⁾. Contemplando, dunque, le virtù di Cristo attraverso il vangelo, tutti possono imitarlo in qualche modo, secondo le circostanze della vita e l'indole di ciascuno, per somigliargli se non in tutto, almeno in parte. Non è possibile, infatti, imitarlo in tutto. Come ha osservato il Papa Benedetto XVI nella visita fatta ai monaci certosini di Serra San Bruno⁽⁴⁸⁾: «In Cristo c'è il tutto, c'è la pienezza; noi abbiamo bisogno di tempo per fare nostra una delle dimensioni del suo mistero».

Tuttavia, anche se non possiamo imitare Cristo in tutto, tutti possiamo e dobbiamo configurarci a lui in alcuni aspetti essenziali del suo mistero. Nell'*Expositio epistulae ad Galatas*, come abbiamo sentito, s. Agostino poneva l'accento sull'umiltà: Cristo viene formato in chi è mite e umile di cuore, che non si vanta dei meriti delle opere buone, ma si vanta della grazia, che è all'origine di ogni opera buona. Non possiamo meravigliarcene. È Gesù stesso che nel vangelo invita i discepoli a essere come lui miti e umili di cuore. Anche s. Paolo nella *Lettera ai Filippesi* presenta il mistero di Cristo soprattutto come un mistero di umiltà. Ricordate: «Pur essendo di natura divina, non considerò un tesoro geloso la sua uguaglianza con Dio, ma spogliò se stesso assumendo la condizione di servo e facendosi simile agli uomini. Apparso poi in forma umana umiliò se stesso, facendosi obbediente fino alla morte e alla morte di

(47) Cfr. *Virg.* 28.

(48) La visita è avvenuta il 9 ottobre 2011.

croce»⁽⁴⁹⁾. Dunque, chi vuole prendere la forma di Cristo, deve incominciare dall'umiltà. Deve riflettere, contemplare su questo grande mistero, per cui il Verbo eterno del Padre, creatore del mondo, si è spogliato della sua gloria divina, assumendo la condizione di servo e facendosi obbediente fino alla morte di croce. Avere sempre dinanzi agli occhi la visione dell'umile Cristo, è il rimedio più efficace contro il nostro orgoglio e la nostra superbia. Cristo, da grande che era, si è fatto piccolo, povero e servo; noi invece che non siamo che un soffio, come dice il salmista, ci gonfiamo di tutto, anche di quello che non è nostro, perché lo abbiamo ricevuto.

Un altro aspetto del mistero di Cristo, che tutti i cristiani sono chiamati a contemplare e a imitare, è la sua Pasqua di morte e risurrezione. L'Apostolo infatti ci ha esortato a morire e risorgere con Cristo, aggiungendo che «se moriamo con Cristo, vivremo anche con lui, e se perseveriamo con lui, con lui anche regneremo»⁽⁵⁰⁾. L'Apostolo anzi ha insegnato a vedere tutta la vita cristiana, a cominciare dal battesimo, come una partecipazione al mistero pasquale di Cristo. Neppure questa idea naturalmente è sfuggita all'attenzione di s. Agostino, il quale ne ha trattato esplicitamente nell'*Enchiridion*, cioè nel manuale della fede, speranza e carità. Qui a proposito del sacramento del battesimo scrive: «Il battesimo in Cristo non è altro che la raffigurazione della morte di Cristo; la morte di Cristo crocifisso, poi, non è altro che la

(49) *Phil.* 2,6–8: «Qui cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo, sed semetipsum exinanivit formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus; et habitu inventus ut homo, humiliavit semetipsum factus oboediens usque ad mortem, mortem autem crucis».

(50) 2 *Tim.* 2,11–12: «Nam, si commortui sumus, et convivemus; si sustinemus, et conregnabimus».

raffigurazione della remissione dei peccati, e come in lui è avvenuta una vera morte, così in noi avviene una vera giustificazione»⁽⁵¹⁾. Ciò che avviene nel segno sacramentale, deve però essere attuato nella vita cristiana. Infatti s. Agostino prosegue: «Tutto quello che è accaduto sulla croce di Cristo, nella sepoltura, il terzo giorno nella risurrezione, nell'ascensione al cielo e nel sedersi alla destra del Padre, è accaduto in modo che a queste realtà non solo misticamente dette, ma anche compiute, si configurasse la vita cristiana, che qui si conduce»⁽⁵²⁾. Dunque, vivere cristianamente, per s. Paolo come per s. Agostino, non è altro che condividere con Cristo il suo mistero di morte e risurrezione. La morte di cui si parla, ovviamente, è la morte al peccato, è rinnegare se stessi o, per usare l'espressione paolina, è spogliarsi dell'uomo vecchio; mentre la risurrezione è la vita nuova in Cristo, è rivestirsi dell'uomo nuovo o ancora rivestirsi dei sentimenti di Gesù Cristo. Potremmo fermare qui la nostra riflessione sul significato dell'espressione paolina «formare Cristo in noi»: la vita cristiana ha un carattere eminentemente pasquale; tutti i cristiani sono chiamati a morire a se stessi, a prendere la propria croce, per seguire Gesù Cristo, per vivere così fin da oggi una vita nuova in lui e con lui.

(51) *Ench.* 14,52: «Intellegamus nihil aliud esse in Christo baptismum nisi mortis Christi similitudinem, nihil autem aliud mortem Christi crucifixi nisi remissionis peccati similitudinem, ut quemadmodum in illo vera mors facta est, sic in nobis vera remissio peccatorum, et quemadmodum in illo vera resurrectio, ita in nobis vera iustificatio».

(52) *Ibidem* 14,53: «Quidquid igitur gestum est in cruce Christi, in sepultura, in resurrectione tertio die, in ascensione in caelum et sedere ad dexteram Patris, ita gestum est ut his rebus, non mystice tantum dictis sed etiam gestis, configuraretur vita christiana quae in his geritur».

Essere figli di Dio

Possiamo tuttavia fare un ulteriore approfondimento del nostro tema, riflettendo di più sulle parole dell'Apostolo, già più volte richiamate: Dio ci ha chiamati ad essere conformi all'immagine del Figlio suo e ci ha predestinati ad essere suoi figli in Cristo. Nell'anno 390, prima che fosse ordinato sacerdote, Agostino ricevette a Tagaste una lettera dall'amico Nebridio, che viveva nei pressi di Cartagine e che di lì a poco doveva lasciare questo mondo. Nebridio proponeva all'amico diverse questioni, ma Agostino preferì rispondere a una sola, che non era la più facile, ma che giudicava la più meritevole di attenzione. La questione era la seguente: perché, se crediamo che le persone divine sono uguali e operano insieme, diciamo che a incarnarsi fu il Figlio e non il Padre? Nella risposta Agostino incomincia con una precisazione: secondo la fede della Chiesa a operare insieme nella creazione e nella redenzione non sono soltanto il Padre e il Figlio, ma anche lo Spirito Santo. Nebridio quindi nel quesito avrebbe dovuto includere tutte e tre le persone divine e non solo due. La precisazione, però, non risolve la questione, semmai la rende più complessa. Per dare una risposta, bisogna tener presente da un lato ciò che il Figlio è nel seno della Trinità divina, e dall'altro l'economia salvifica, ossia la sua azione nella storia. Ora, tenendo presente questo duplice piano, noi sappiamo dalla rivelazione che il Figlio è il Verbo e la sapienza del Padre; quindi lui conosce il Padre e nello stesso tempo la sua volontà come nessun altro. D'altra parte vediamo che nella sua vita, il Verbo incarnato, ha fatto proprio questo: egli ci ha fatto conoscere il Padre e con le parole e l'esempio ci ha insegnato a vivere rettamente secondo la sua volontà. Per

di più alla sua missione è legato anche l'invio dello Spirito Santo, che diffondendo la carità nei cuori dei credenti, rende dolce l'osservanza dei precetti che salvano. Non c'è quindi dubbio che delle tre persone divine era conveniente che si incarnasse proprio il Figlio⁽⁵³⁾.

La risposta di Agostino naturalmente va nella direzione giusta, ma non esaurisce la questione proposta. Rimane una risposta un po' generica, perché non coglie la ragione più profonda e vera dell'incarnazione del Figlio. In realtà, per rispondere adeguatamente al quesito di Nebriodio, la prospettiva giusta è quella di partire dall'eterno disegno di Dio, il quale, come abbiamo sentito da s. Paolo, «ci ha predestinati ad essere suoi figli adottivi per opera di Gesù Cristo»⁽⁵⁴⁾, perché «il suo Figlio unico non rimanesse solo, ma fosse il primogenito tra molti fratelli»⁽⁵⁵⁾. Se il Padre ha voluto chiamarci ad essere e a vivere come suoi figli adottivi, era assolutamente logico che a incarnarsi dovesse essere il suo Figlio unigenito, perché nessuno meglio di lui poteva insegnarci come si deve comportare un figlio nei riguardi di Dio Padre. È dunque questo il motivo più profondo, che ha spinto il Padre a mandare nel mondo il suo Unigenito e il motivo che ha spinto il Figlio ad assumere volontariamente la natura dell'uomo. Per rispondere alla sua vocazione, l'uomo aveva bisogno che qualcuno gli insegnasse a vivere come figlio di Dio e questo lo poteva fare nel modo più perfetto e concreto solo colui che, essendo il Figlio di Dio per natura, si è fatto uomo. Nella sua vita terrena, infatti, Gesù è vissuto da perfetto Figlio di Dio in

(53) Cfr. *Ep.* 11.

(54) *Eph.* 1, 5: «Qui praeordinavit nos in adoptionem filiorum per Iesum Christum in ipsum».

(55) *Rom.* 8, 29: «Nam, quos praescivit, et praeordinavit conformes fieri imaginis Filii eius, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus».

ogni circostanza della vita, anche nei momenti più estremi dell'esperienza umana, come quella della morte di croce, lasciandoci così un esempio insuperabile, ma che, proprio per la sua concretezza, tutti possono conoscere e imitare.

Per contemplare la nostra riflessione, perciò, non ci rimane che osservare, potremmo anche dire contemplare, come Gesù Cristo sulla terra ha vissuto la sua relazione filiale con il Padre. Siamo certi che se faremo nostri i sentimenti che Gesù Cristo nutrì sempre nei confronti del Padre, saremo conformi all'immagine del Figlio di Dio e così Cristo sarà formato in noi. Ora, dal vangelo sappiamo che egli ha sempre riconosciuto la sua assoluta dipendenza dal Padre e ha sempre messo la sua vita a disposizione del Padre. Da un lato egli riconosceva di aver ricevuto tutto dal Padre e dall'altro metteva tutto se stesso a servizio del Padre. In altre parole, vedeva la sua vita sempre in relazione al Padre. Questo concetto è stato messo ben in risalto da Joseph Ratzinger nella sua *Introduzione al cristianesimo*, dove scrive:

La denominazione di Gesù come figlio per l'evangelista Giovanni non è espressione di un potere personale che Gesù si attribuirebbe, ma espressione della totale relazionalità della sua esistenza. Il fatto che Gesù venga posto interamente sotto tale categoria significa che la sua esistenza viene interpretata come totalmente in relazione; essa non è altro che "essere da" ed "essere per", e proprio in questa sua totale relazionalità coincide con l'Assoluto⁽⁵⁶⁾.

Per convincersi che le cose stanno davvero così, basta ricordare qualche testo del vangelo: «Il Figlio da sé non può

(56) Cfr. J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, Brescia 1984, p. 177.

fare nulla, se non ciò che vede fare dal Padre»⁽⁵⁷⁾; «Io non posso fare nulla da me stesso; giudico secondo quello che ascolto e il mio giudizio è giusto»⁽⁵⁸⁾; «La mia dottrina non è mia, ma è del Padre che mi ha mandato»; «Le parole che io dico, non le dico da me; ma il Padre, che è in me, compie le sue opere»⁽⁵⁹⁾; «Bisogna che il mondo sappia che io amo il Padre mio e faccio quello che il Padre mi ha comandato»⁽⁶⁰⁾; «Il mio cibo è fare la volontà del Padre mio e compiere l'opera sua»⁽⁶¹⁾. Anche nell'orto degli ulivi, nei momenti dell'angoscia più grande, pregava: «Padre, passi da me questo calice, però non si compia la mia volontà ma la tua»⁽⁶²⁾. Insomma, tutta la vita di Gesù Cristo può essere riassunta con queste parole: Io vengo dal padre e «vivo per il Padre»⁽⁶³⁾.

Potremmo continuare con le citazioni, ma non credo che sia necessario. Gesù Cristo si rivela come il Figlio unico del Padre, perché riconosce che tra Lui e il Padre c'è una relazione unica: Egli è amato dal Padre e tutto quello che egli è, tutto quello che egli dice e compie gli viene dal Padre. Niente considera esclusivamente suo; riconosce che tutto gli è stato dato dal Padre, compresi i discepoli, che lo seguono, perché è stato il Padre ad attirarli a lui.

(57) *Io.* 5,19: «Non potest Filius a se facere quidquam, nisi quod viderit Patrem facientem».

(58) *Io.* 5,30: «Non possum ego a meipso facere quidquam; sicut audio, iudico, et iudicium meum iustum est».

(59) *Io.* 14,10: «Verba, quae ego loquor vobis, a meipso non loquor; Pater autem in me manens facit opera sua».

(60) *Io.* 14,31: «Sed, ut cognoscat mundus quia diligo Patrem, et sicut mandatum dedit mihi Pater, sic facio».

(61) *Io.* 4,34: «Dicit eis Iesus: "Meus cibus est, ut faciam voluntatem eius"; *Io.* 6,38: «Quia descendi de caelo, non ut faciam voluntatem meam sed voluntatem eius».

(62) *Lc.* 22,42: «"Pater, si vis, transfer calicem istum a me; verumtamen non mea voluntas sed tua fiat"».

(63) *Io.* 6,51: «Ego sum panis vivus, qui de caelo descendi».

Ricordate: «Nessuno viene a me, se non è attratto dal Padre mio»⁽⁶⁴⁾. D'altro lato, proprio perché riconosce che tutto ciò che egli è, possiede e opera gli viene dal Padre, Gesù ricambia l'amore ricevuto, donandogli con gratitudine tutta la sua vita, perché il Padre sia conosciuto, amato e glorificato dagli uomini e così gli uomini possano condividere la sua vita divina.

È infatti opportuno sottolineare che questo atteggiamento filiale di Gesù affonda le sue radici nella vita intratrinitaria. La relazione filiale che Gesù vive nel modo più perfetto sulla terra, dall'inizio della sua vita terrena alla sua morte in croce, non è che un riflesso, direi anzi un prolungamento, dell'amore filiale, che dall'eternità lega il Figlio al Padre nel vincolo dello Spirito Santo. Fu s. Agostino il primo teologo a presentare le persone divine come relazioni reciproche di amore. Scrive nel sesto libro del *De Trinitate*: «Il Padre ama colui che ha origine da lui, il Figlio ama colui dal quale ha origine, lo Spirito Santo è l'amore stesso»⁽⁶⁵⁾, che li unisce. Molti teologi del nostro tempo hanno criticato e continuano a criticare aspramente s. Agostino per aver fatto ricorso alle similitudini psicologiche nel suo *De Trinitate*. Gli rimproverano di aver voluto comprendere la Trinità divina a partire dalla vita psichica dell'uomo. In realtà, il pensiero trinitario di s. Agostino è ben diverso e più profondo. Egli in base alle dichiarazioni che Gesù fa nel vangelo, soprattutto di Giovanni, presenta sempre la generazione del Figlio come un atto di infinita generosità da parte del Padre. Il Padre genera il Figlio con amore, donandogli tutto se stesso, per cui «tutto ciò che è il Figlio, lo

(64) *Io.* 6,44: «Nemo potest venire ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum».

(65) *Trin.* vi,5,7: «Unus diligens eum qui de illo est, et unus diligens eum de quo est, et ipsa dilectio».

è dal Padre; tutto ciò che egli può, lo può dal Padre; perché il potere è tutt'uno con il suo essere, e tutto viene dal Padre»⁽⁶⁶⁾. E il Figlio rama il Padre con identico amore, perché riconosce di aver ricevuto tutto da lui.

Chi mostra di aver ben compreso il pensiero di s. Agostino su questo punto, traendone tutte le conseguenze a livello antropologico, è il Papa Benedetto XVI. Riassumendo il suo pensiero, un teologo ha scritto:

Il Figlio è soltanto quello che riceve dal Padre, non ha identità separata dalla relatività al Padre. Si potrebbe definire la persona del Figlio, la seconda persona, come l'azione di essere grato e di esprimere pienamente la conoscenza e l'amore ricevuto [...]. Quindi da sé non ha nulla, non sta accanto al Padre come una sostanza definita da sola, ma è relativo. La stessa cosa Cristo dice dei discepoli: "senza di me non potete fare nulla"⁽⁶⁷⁾; prega "affinché siano una cosa sola, come noi"⁽⁶⁸⁾. Applica il suo modo di essere ai discepoli, espandendo la dimensione divina⁽⁶⁹⁾.

L'uomo, e in modo particolare l'uomo del nostro tempo, è portato a pensare di potersi realizzare da solo, facendo affidamento unicamente su se stesso, sulle proprie capacità e sul proprio impegno. Si considera padrone di se stesso; tutto ciò che egli è e possiede lo considera come soltanto suo; soprattutto non è disposto a riconoscere di averlo ricevuto in dono da Dio.

(66) *Io ev. tr.* 20,8: «Totum quod est, de Patre est; totum quod potest, de Patre est: quoniam quod potest et est, hoc unum est; et de Patre totum est».

(67) *Io.* 15,5: «Quia sine me nihil potestis facere».

(68) *Io.* 17,11: «Ut sint unum sicut nos».

(69) P. SCARAFONI, *La persona nel pensiero teologico di Joseph Ratzinger*, in *La voce della fede cristiana*, a cura di K. CHARAMSA – N. CAPIZZI, Roma 2009, pp. 168–169.

Joseph Ratzinger, invece, nella già citata *Introduzione al cristianesimo* osserva che

l'uomo non raggiunge veramente se stesso grazie a ciò che fa, bensì grazie a ciò che riceve. Egli deve attendere il dono dell'amore, e non si può accogliere l'amore se non come dono. Non lo si può "fare" da soli, senza l'altro; bisogna attenderlo, permettere che ci venga dato. E non si può divenire integralmente uomini fuorché venendo amati, lasciandosi amare. Il fatto che l'amore rappresenta per l'uomo la più alta possibilità e al contempo la più profonda necessità, e che ciò che è più necessario è contemporaneamente la cosa più libera e inesigibile, significa appunto che l'uomo, per la sua "salvezza", è rinviato a un ricevere. Qualora egli rifiuti di accettare tale dono, distrugge se stesso⁽⁷⁰⁾.

Possiamo ora comprendere meglio, credo, perché si doveva incarnare il Figlio. Se il Padre ha mandato il Figlio nel mondo, è perché egli avesse dei fratelli e non rimanesse solo⁽⁷¹⁾; a sua volta, se il Figlio è venuto liberamente nel mondo, è per non essere un figlio solo⁽⁷²⁾, ma perché il Padre avesse tanti altri figli, che lo amassero e lo glorificassero con lui. Il Padre e il Figlio, insomma, operano l'uno per l'altro. Il Padre fa tutto per la gloria del Figlio e il Figlio, riconoscendo il grande dono del Padre, risponde, facendo tutto per la gloria del Padre. Dunque, se l'uomo è chiamato a essere e a vivere come figlio di Dio, deve imparare da Gesù Cristo il vero atteggiamento filiale, riconoscendo che nulla di buono è suo, perché lo ha ricevuto dal Padre e

(70) Cfr. J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, pp. 195ss.

(71) Cfr. *En. Ps.* 66,9.

(72) Cfr. *S.* 171,5.

che perciò deve vivere non per sé ma per il Padre. In questo modo si realizzerà pienamente come uomo secondo il disegno eterno di Dio. È dunque questo il significato più pregnante dell'espressione paolina: formare Cristo in noi.

Con il battesimo siamo diventati figli di Dio in Cristo. Siamo perciò chiamati da Dio a essere conformi all'immagine del Figlio suo, cioè siamo chiamati nelle vicende liete e tristi di questo mondo a fare nostri i sentimenti filiali di Gesù Cristo, per vivere come lui nell'amore del Padre e dei fratelli per la gloria del Padre. Con Cristo dobbiamo anche noi riconoscere che tutto ciò che siamo, possediamo e facciamo di buono ci viene dal Padre. Quindi non possiamo vantarci di nulla. Proprio come diceva s. Paolo: «Cosa possiedi che non hai ricevuto? E se lo hai ricevuto, perché te ne vanti, come se non l'avessi ricevuto?»⁽⁷³⁾. Se poi abbiamo tutto ricevuto, dobbiamo essere grati dei doni ricevuti e rispondere con l'amore all'amore del Padre, offrendogli la nostra vita, cercando sempre la sua gloria, impegnandoci a ché venga il suo regno e sia fatta sempre la sua volontà sulla terra come nel cielo. Chi vive così, con questi sentimenti e atteggiamenti filiali, può ben dire con l'Apostolo: «Non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me»⁽⁷⁴⁾. Non ci resta, dunque, che raccogliere l'esortazione di s. Agostino: «Vivi come uno che è stato reso figlio di un così grande Padre di famiglia»⁽⁷⁵⁾.

(73) 1 Cor. 4,7: «Quid autem habes, quod non accepisti? Si autem accepisti, quid gloriaris, quasi non acceperis?»

(74) Gal. 2,20: «Vivo autem iam non ego, vivit vero in me Christus».

(75) S. 97/A,4: «Sic vive, tamquam factus filius de familia tanti patris familias».

OPERE AGOSTINIANE

Le opere agostiniane utilizzate da p. Nello Cipriani in queste lezioni sono ordinate alfabeticamente nella tavola di raffronto in base alle abbreviazioni dell'*Augustinus—Lexicon*:

an. quant. = *De animae quantitate liber unus*

ciu. = *De ciuitate dei libri uiginti duo*

conf. = *Confessionum libri tredecim*

dii. qu. = *De diuersis quaestionibus octoginta tribus liber unus*

en. Ps. = *Enarrationes in Psalmos*

ench. = *De fide spe et caritate liber unus (Enchiridion)*

ep. = *Epistulae*

ep. Io. tr. = *In epistulam Iohannis ad Parthos tractatus decem*

exp. Gal. = *Expositio epistulae ad Galatas liber unus*

Gn. litt. = *De Genesi ad litteram libri duodecim*

Io. eu. tr. = *In Iohannis euangelium tractatus CXXIV*

reg. = *Regula*

s. = *Sermones*

sol. = *Soliloquiorum libri duo*

spir. et litt. = *De spiritu et littera ad Marcellinum liber unus*

trin. = *De trinitate libri quindecim*

uera rel. = *De uera religione liber unus*

uirg. = *De sancta uirginitate liber unus*

INDICE DEI NOMI

- Abele, 61
Abramo, 61
Adamo, 91
Adorno, T., 46

Cagliani, F., 10, 15, 26
Calvino, I., 9
Caruso, G., 11, 14

deMause, L., 75

Freud, S., 39
Fromm, E., 19, 37-42, 48-49, 52, 57, 61, 68-69, 72, 74-75

Gaytán, A., 14-15
Giovanni evangelista, 77, 98, 109, 111

Grossi, V., 14

Horkheimer, M., 46

Marx, K., 30
Monod, J., 30

Nebridio, 107, 108
Nietzsche, F., 31

Paolo di Tarso, 20, 23, 25
Papa Benedetto XVI, 104, 112
Papa Giovanni Paolo II, 45
Papa Leone XIV, 22
Platone, 89, 101
Plotino, 24-25, 95, 102
Possidio, 71
Proba, 73

Ratzinger, J., 109, 112–113

Saccenti, R., 14

Sartre, J.–P., 39, 75

Vannier, M.–A., 88, 95–96

Vittorino, M., 14, 88

BIBLIOTHECA PHILOSOPHICA

STUDI DI STORIA DELLA FILOSOFIA

1. Giuseppe VELTRI (a cura di)
Filosofo e Rabbino nella Venezia del Seicento. Studi su Simone Luzzatto con documenti inediti dall'Archivio di Stato di Venezia
Prefazione di Giuseppe Veltri. Contributi di Paola Ferruta, Anna Lissa, Gianfranco Miletto, Michela Torbidoni, Giuseppe Veltri
ISBN 978-88-548-8423-6, formato 14 × 21 cm, 520 pagine, 26 euro
2. Giacomo RINALDI
L'etica dell'Idealismo moderno
ISBN 978-88-548-9477-8, formato 14 × 21 cm, 720 pagine, 34 euro
3. Giacomo RINALDI
Due interpreti dell'Etica di Spinoza: Harold H. Joachim e Karl Jaspers
ISBN 978-88-255-0496-5, formato 14 × 21 cm, 148 pagine, 11 euro
4. Giuseppe VELTRI
Sapienza alienata. La filosofia ebraica tra mito, storia e scetticismo
ISBN 978-88-255-0428-6, formato 14 × 21 cm, 328 pagine, 18 euro
5. Matteo SCOZIA
La logica modale di Giovanni Duns Scoto alla luce delle indagini contemporanee
ISBN 978-88-255-1700-2, formato 14 × 21 cm, 180 pagine, 12 euro
6. Giacomo RINALDI, Giacomo CERRETANI (a cura di)
Etica, Politica, Storia universale. Atti del Congresso Internazionale (Urbino, 24-27 ottobre 2018)
Contributi di Giacomo Cerretani, James Connelly, Giuseppe Gambillo, Philip T. Grier, Tengiz Iremadze, Tom Kleffmann, Gilles Marmasse, Maria Teresa Murgia, Giacomo Rinaldi, Gunter Scholtz, Annette Sell, Jon Stewart, Colin Tyler, Norbert Waszek, Lali Zakaradze
ISBN 978-88-255-3652-2, formato 14 × 21 cm, 396 pagine, 25 euro

7. Silvia BOTTO, Paola MARCONE (a cura di)
Registro topografico del fondo librario di Ermenegildo Bertola (1909-2000)
Prefazione di Pier Davide Accendere
ISBN 979-12-218-0462-1, formato 14 × 21 cm, 324 pagine, 15 euro
8. Claudio BADANO
Corpo, desiderio e filosofia
ISBN 979-12-218-1472-9, formato 14 × 21 cm, 336 pagine, 24 euro
9. Tengiz IREMADZE, Alfredo MARINI, Helmut SCHNEIDER (a cura di)
Filosofia e religione nella storia e nel presente.
Atti del Congresso Internazionale (Urbino, 2-4 ottobre 2024).
Scritti in onore di Giacomo Rinaldi
ISBN 979-12-218-2316-5, formato 14 × 21 cm, 368 pagine, 25 euro
10. Francesco CAGLIANI (a cura di)
Due saggi di spiritualità agostiniana
ISBN 979-12-218-2755-2, formato 14 × 21 cm, 124 pagine, 12 euro

DUE SAGGI DI SPIRITUALITÀ AGOSTINIANA

Nello Cipriani è stato uno dei più autorevoli studiosi di sant'Agostino degli ultimi decenni. In questo volume sono presenti i testi di due corsi da lui tenuti alla Basilica dei Santi Quattro Coronati di Roma nel 1985 e nel 2012. Il primo corso approfondisce il concetto di "conversione" nel pensiero di sant'Agostino attraverso una riflessione sulle questioni dell'interiorità e della comunione. Il secondo corso, invece, indaga il significato che per il Vescovo d'Ippona assume il cammino di "cristificazione" per la vita di ogni uomo, partendo dalla nota affermazione presente nella *Lettera ai Galati* di San Paolo: «finché Cristo non sia formato in voi».



FRANCESCO CAGLIANI

Si è laureato in Filosofia presso l'Università degli Studi di Bergamo con una tesi sul concetto di creaturalità in Agostino d'Ippona. Nello stesso ateneo è stato assegnista di ricerca nell'ambito del progetto PRIN "TeLPh. Teaching and Learning Philosophy in the Regnum Italiae (1250-1450)". La sua attività di ricerca è incentrata sul pensiero di Agostino d'Ippona, sulla storia dell'Ordine eremitano-agostiniano tra XIV e XV secolo e sulla spiritualità monastica.



ISBN 979-12-218-2755-2



9 791221 827552

