Sacpa Doctrina



ATTILIO CARPIN

Amare l'amore La carità in sant'Agostino

2

2015



Sacra DOCTRINA

Rivista semestrale di teologia sistematica A Biannual Journal of Systematic Theology

Anno 60°

2015/02

Tutti i libri e le altre attività delle Edizioni Studio Domenicano possono essere consultate su: www.edizionistudiodomenicano.it

Tutti i diritti sono riservati

© 2015 - Edizioni Studio Domenicano - www.edizionistudiodomenicano.it - Via dell'Osservanza 72, 40136 Bologna, 051 582034.

L'Editore è a disposizione degli aventi diritto con i quali non è stato possibile comunicare.

I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica, di riproduzione e di adattamento totale o parziale con qualsiasi mezzo, compresi i microfilm, le fotocopie e le scannerizzazioni, sono riservati per tutti i Paesi.

Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% del volume dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22/04/1941, n. 633.

Le riproduzioni diverse da quelle sopra indicate, e cioè le riproduzioni per uso non personale (a titolo esemplificativo: per uso commerciale, economico o professionale) e le riproduzioni che superano il limite del 15% del volume possono avvenire solo a seguito di specifica autorizzazione scritta rilasciata dall'Editore oppure da AIDRO, Corso di Porta Romana 108, 20122 Milano, segreteria@aidro.org

L'elaborazione dei testi, anche se curata con scrupolosa attenzione, non può comportare specifiche responsabilità per eventuali involontari errori o inesattezze.

ATTILIO CARPIN

Amare l'amore La carità in sant'Agostino

SACRA DOCTRINA

Rivista semestrale di teologia

ISSN 0036-2190 Periodico della Provincia San Domenico in Italia, dell'Ordine dei Predicatori, edito con autorizzazione del Tribunale di Bologna n. 2569 del 10/11/1955. Via dell'Osservanza 72, 40136 Bologna, tel. ++39 051582034 - fax ++39 051331583

Direttore/Editor: Antonio Olmi OP

Consiglio di redazione/Associate Editors: Membri del Dipartimento di Teologia Sistematica della Facoltà Teologica dell'Emilia-Romagna (FTER) / Members of the Department of Systematic Theology of the Theological Faculty of Emilia-Romagna (FTER)

Consiglio scientifico/Scientific Board: Giorgio Carbone OP, Attilio Carpin OP, Erio Castellucci, François Dermine OP, Daniele Gianotti, 靖保路 Jîng Bǎolù, Sergio Parenti OP, Cesare Rizzi, Marco Salvioli OP, Rocco Viviano SX

ABBONAMENTI 2016

			un anno	due anni
Italia ordinario	biblioteche, enti, agenzie ecc.	€	100,00	€ 160,00
Italia ridotto	persone fisiche e privati	€	60,00	€ 100,00
Estero ordinario	biblioteche, enti, agenzie ecc.	€	190,00	€ 330,00
Estero ridotto	persone fisiche e privati	€	150,00	€ 240,00
Serie completa	1956 - 2015, sconto 80%	€	4.178,00	€ 835,60

PAGAMENTI

Bonifico bancario c/c numero	12971404
tenuto presso	Poste Italiane SpA
intestato a	Edizioni Studio Domenicano
IBAN	IT 49 W 07601 02400 000012971404
BIC	BPPIITRRXXX
Bollettino postale ccp	12971404
intestato a	Edizioni Studio Domenicano

Non si accettano assegni bancari.

Il contratto di abbonamento ha durata annuale e si intende cessato con l'invio dell'ultimo numero di annata. Il rinnovo utile ad assicurare la continuità degli invii deve essere effettuato con versamento della quota entro il 31 gennaio del nuovo anno.

Per la sottoscrizione dell'abbonamento scrivere a: acquisti@esd-domenicani.it

Si prega, ad ogni versamento, di indicare sempre il codice di abbonamento assegnato e l'anno di riferimento del canone.

Sommario

Introduzione	9
Cap. 1 – Natura dell'amore	19
A – Definizione di amore	19
1 – Terminologia e significati dell'amore	19
2 – L'amore: attrattiva del bene e al bene	27
3 – La carità: amore soprannaturale di dilezione e benevolenza	37
B – Oggetto dell'amore/carità	43
1 – Il bene	43
2 – Il sommo Bene	51
3 – La somma felicità	57
4 – La visione beatifica di Dio	72
C – Dinamicità della carità	80
1 – Testimonianza dell'amore di Dio	80
2 – Instancabile operosità dell'amore	82
3 – Dono senza misura	85
D – Eccellenza della carità	92
1 – Necessità, superiorità, eternità della carità	92
2 – Compendio di ogni virtù e della vita cristiana	98
3 – Contemplazione eterna di Dio	103
Cap. 2 – Teologia dell'amore	106
A – La vita trinitaria divina come fonte d'amore	106
1 – Il mistero trinitario	106
2 – Dio è amore	121
3 – Il Padre: principio di amore	128
4 – Cristo: l'amore del Padre per noi	131
5 – Lo Spirito Santo: dono d'amore e vincolo di unità	140

B – La vita cristiana come amore a Dio e ai fratelli	150
1 – L'amore come sintesi della vita cristiana	150
2 – L'amore verso Dio	158
3 – La carità fraterna	165
C – La Chiesa come comunione d'amore	183
1 – L'unità della Chiesa	184
2 – L'amore alla Chiesa	194
3 – Il servizio ecclesiale	196
Cap. 3 – L'esperienza personale di Agostino	202
A – L'amore a Dio: desiderio e ricerca del sommo Bene	203
B – L'amore a Cristo: verità e salvezza	211
C – L'amore alla Chiesa: filiale gratitudine e generoso servizio	216
Conclusione	221

AMARE L'AMORE LA CARITÀ IN SANT'AGOSTINO

ATTILIO CARPIN

Editor's note: What is love? What is its relationship with the true and the good? What are its source, its reason, its object, and its end? Professor Attilio Carpin, O.P., whose interest for the history of theology from a systematic point of view has led him to study both St Thomas Aquinas and the Fathers of the Church, traces the route of St Augustine's difficult and exciting journey to the discovery of true love: which is the dominant theme of his thoughts, his writings, his human and pastoral commitment.

In the first chapter of this monograph the author exposes a philosophical analysis of Augustine's concept of love and its main characteristics: its definition, its object, its dynamics, the excellence of charity – the acme of all virtues, and of Christian experience.

In the second chapter he places himself in the theological perspective. He speaks about the divine life of the Trinity as a source of love, about the Christian life as love of God and neighbour, about the Church as a communion of love: it is, actually, through the saving mission of Christ and the gift of the Holy Spirit that God pours charity into the hearts of believers, as a synthesis of the whole Christian life.

In the third, and final, chapter the author reflects on Augustine's experience, as that of a man purified and transfigured by the healing and uplifting power of divine grace. His human and spiritual history shows evidently how the sublimity of love can change our human nature wounded by sin. The ultimate message of the holy bishop of Hippo could be so summarised: God is love and transforms us into love. This is the meaning of human life but He can love only those who accept to love Him with the same love.

Introduzione

Ci sono parole la cui bellezza raggiunge rapidamente il cuore. Il loro suono possiede un fascino arcano, una forza misteriosa e soave. Si presentano talvolta come comuni e consuete, ma non sono per questo meno suggestive e desiderate. La più sospirata tra tutte è quella dell'amore: possiede la fragranza di un profumo, ha lo splendore della luce, contiene la seducente promessa d'una gioia ineffabile. Ascoltarla è un incanto, pronunciarla rende felici. Non c'è cuore umano che sia indifferente al desiderio di amare e di essere amato. Nessuno infatti è estraneo all'amore, poiché l'amore ci rende beati.

Tutti sperimentiamo l'amore, ma non tutti riusciamo ad esprimerlo con pari intensità e bellezza. Se la profondità del pensiero si unisce a una singolare sensibilità d'animo e all'arte della parola, ne deriva qualcosa che comunemente definiamo come sublime. È quanto ammiriamo nei capolavori letterari dove aleggia sovrano il tema dell'amore. La loro perfezione li rende immortali per l'immutata capacità di parlare al cuore di tutti.

La stessa rivelazione divina ci offre pagine stupende sull'amore: possiamo ricordare il *Cantico dei Cantici* o alcuni brani *del profeta Osea*. Ma fra tutte eccelle l'inno paolino alla carità (*1 Cor* 13). Il segreto di tanta bellezza è racchiuso dentro lo stesso amore: è l'amore a splendere quale luminoso riflesso della vita beata di Dio.

Agostino: dottore della carità

Tra gli autori che maggiormente hanno approfondito il tema dell'amore spicca certamente il nome di Agostino, vescovo di Ippona († 430); una delle personalità più straordinarie della nostra umanità. Dotato di viva e acuta intelligenza, godeva di una spiccata sensibilità, unita al pregio di una non comune arte retorica. Più di altri egli ha saputo penetrare nei misteriosi recessi dell'animo umano, esprimendo con incomparabile efficacia la grandezza e la bellezza dell'amore.

Ma non è tanto l'amore umano – inteso come attrazione sensibile, oppure sentimento o passione amorosa – ad attirare l'interesse di Agostino, sebbene lo conoscesse per prolungata e diretta esperienza. Come egli stesso scriverà, la prima parte della sua vita fu soggiogata da un'indomita sensualità che condizionò l'armonioso sviluppo della sua affettività. Ma non è questo l'amore di cui parlerà; e, se ricorderà il suo inquieto e infelice passato, è solo perché un altro amore dimorava ormai stabile e sereno nel suo cuore.

La conversione della sua vita a Dio è stata essenzialmente una conversione all'amore vero, puro e santo, quell'amore che viene da Dio e porta a Dio. È ciò che abitualmente denominiamo col termine biblico di «carità». Perciò l'amore/carità è il tema centrale di tutta la teologia agostiniana, tanto che non riusciremmo a comprendere Agostino, cioè la sua persona, la sua vicenda umana, le sue scelte di vita, il suo pensiero e la sua spiritualità, senza tener conto di questa realtà. Per questo motivo, oltre al titolo di dottore della grazia, gli è stato attribuito anche quello di dottore della carità.

¹ Per una breve bibliografia (in ordine cronologico) rimandiamo agli studi di: H. Arendt, Der Liebesbegriff bei Augustinus. Versuch einer philosophischen Interpretation, Berlin 1929; G. Combes, La charité d'après saint Augustin, Paris 1934; G. HULTGREN, Le commandement d'amour chez saint Augustin. Interprétation philosophique et théologique d'après les écrits de la période 386-400, Paris 1939; M. Mellet, Saint Augustin prédicateur de la charité fraternelle, in «La vie spirituelle» 73 (1945) 304-325, 556-576; 74 (1946) 69-92; J. BURNABY, Amor Dei. A Study of St. Augustin's Teaching on the Love of God as the Motive of the Christian Life, London 1947; R. LORENZ, Fruitio Dei bei Augustinus, in «Zeitschrift für Kirchengeschichte» 63 (1950-1951) 75-132; A. NYGREN, Agape and Eros. Evanston (Illinois) 1953; S. Grabowski, The role of Charity in the Mystical Body of Christ according to St. Augustine, in «Revue des Études Augustiniennes» 3 (1957) 29-64; A. DI GIOVANNI, L'inquietudine dell'anima. La dottrina dell'amore nelle "Confessioni" di sant'Agostino, Roma 1964; D. MARIN, Charitas, in «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia» Bari, 17 (1974) 159-234; D. Dideberg, Saint Augustin et la première épître de saint Jean. Une théologie de l'agapè, Paris 1975; J. Brechtken, Augustinus Doctor Caritatis. Sein Liebesbegriff im Widerspruch von Eigennutz und selbstloser Güte im Rahmen der antiken Glückseligkeits-Ethik, Meisenheim (am Glan) 1975; O. O'DONOVAN, The Problem of Self-Love in

IL PENSIERO E L'ESPERIENZA SPIRITUALE DI AGOSTINO

Nell'esaminare il pensiero di Agostino ci soffermeremo sulle opere che esplicitamente trattano il tema della carità, come ad esempio il Commento al Vangelo di san Giovanni (In Iohannis Evangelium tractatus) e il Commento alla Prima Lettera di san Giovanni (In Epistolam ad Parthos tractatus)². È noto a tutti, infatti, come la carità sia uno dei temi fondamentali degli scritti giovannei. Agostino stesso afferma che l'apostolo Giovanni ha detto molte cose sulla carità; anzi, pressoché tutto³.

St. Augustine, New Haven 1980; D.D. WILLIAMS, The Spirit and the Forms of Love; Lanham (MD) 1981; O. O'DONOVAN, "Usus and Fruitio" in Augustine, "De Doctrina Christiana" I, in "Journal of Theological Studies" 33 (1982) 361-397; G. BESCHIN, S. Agostino. Il significato dell'amore. Una introduzione al pensiero agostiniano – dai Dialoghi alla Città di Dio – in un confronto con la filosofia contemporanea, Roma 1983. R. Bodei, "Ordo amoris". Conflitti terreni e felicità celeste, Bologna 1991; T.J VAN BAVEL, Amore (voce), in: Allan D. Fitzgerald (ed.), Agostino. Dizionario enciclopedico, edizione italiana a cura di L. Alici e A. Pieretti, Citta Nuova, Roma 2007, pp. 175-186.

² Si è molto discusso sulla cronologia delle omelie che costituiscono il *Commento al Vangelo di Giovanni* (124 omelie) e alla *Prima Lettera di Giovanni* (10 omelie). Gli studiosi propendono per le seguenti date: nel periodo tra il 406 e il 422 andrebbero collocate le omelie sul quarto Vangelo; nel 413 o nel 415, oppure nel 418, le omelie sulla Prima Lettera giovannea. Di certo sappiamo che Agostino interruppe per un anno il *Commento al Vangelo di Giovanni* durante la settimana di Pasqua, per spiegare nei giorni dell'ottava e in altri giorni del tempo pasquale la *Prima Lettera di Giovanni*. Cf. Sant'Agostino, *Commento al Vangelo di san Giovanni*, introduzione e indici a cura di Agostino Vita, traduzione e note di Emilio Gandolfo, revisione di Vincenzo Tarulli; *Commento all'Epistola ai Parti di san Giovanni*, introduzione e traduzione di Giulio Madurini, revisione a cura di Laura Muscolino, Città Nuova Editrice, Roma 1968.

³ «... praesertim quia in ipsa Epistola... maxime Charitas commendatur. Locutus est (Iohannis) multa, et prope omnia de Charitate» (*In Ep. ad Part.*, prologus: PL 35, 1977).

Ovviamente si deve tener conto dello stile dei *tractatus*. Essendo dei commenti esegetici su brani scritturistici all'interno di celebrazioni liturgiche – in presenza cioè di un'assemblea di fedeli – il discorso si snoda secondo i criteri dell'omelia, ossia della conversazione liturgica. Non si può pretendere dall'omelia quella sistematicità e completezza che sono proprie di una trattazione scritta. Infatti, nei contenuti e nel linguaggio prevale l'immediatezza della comunicazione e l'efficacia di un messaggio spirituale/pastorale che tende a muovere i cuori all'azione.

Agostino si presenta nella sua funzione di vescovo, cioè di pastore che guida i fedeli a un'autentica vita cristiana. La spiegazione esegetica dei testi biblici è sempre funzionale all'incarnazione della parola di Dio nella vita quotidiana, poiché l'ascolto della parola di Dio e il commento omiletico mirano a convertire la vita dell'uomo al vangelo di Cristo. E questo vale in modo particolare per la carità: virtù che non ama ammantarsi di vuote parole, ma vive di opere buone. Non dimentichiamo, poi, quanto Agostino sentisse viva la preoccupazione di offrire un insegnamento alla portata dei suoi ascoltatori, per lo più gente semplice del popolo. Il farsi capire da tutti gli importava più di qualsiasi preziosità retorica, subordinando lo stile alla verità del messaggio.

Nondimeno Agostino rimane sempre un eccellente oratore. La sua vivissima sensibilità, cui non sfuggivano le emozioni degli uditori da lui stesso suscitate, dà al discorso una particolare freschezza e vivacità. Si notano, ad esempio, frequenti digressioni che raccordano l'omelia con la vita reale. Talvolta si passa dalla semplice esposizione (stile dimesso) a un tono più meditativo (stile temperato), ma non mancano momenti di coinvolgente intensità emotiva (stile solenne). Poiché l'omelia agostiniana si caratterizza prevalentemente come esortazione, le parole fluiscono convinte, appassionate e persuasive. Questa convinzione nasce dalla serena certezza della verità contenuta nella parola di Dio proclamata dalla Chiesa; la passione scaturisce dal suo vibrante e incontenibile amore a Cristo e alla Chiesa; la sua capacità persuasiva promana da una straordinaria esperienza di vita interiore, sostenuta dal desiderio di promuovere il bene spirituale dei fedeli.

Da buon retore, Agostino applica alla predicazione le tre regole dell'oratoria classica: istruire, piacere e convincere, così da essere ascoltato in modo comprensibile, con diletto e con docilità. Ma l'eloquenza di Agostino è posta sempre a servizio della verità evangelica perché questa sia conosciuta, affascini il cuore e spinga all'azione; e la verità evangelica è Cristo. Perciò egli ha ben presente come l'efficacia del discorso non dipenda tanto dall'abilità oratoria, quanto piuttosto dalla preghiera («essere orante prima che oratore») e dalla santità della vita⁴.

Si può dire che Agostino abbia riservato alla carità le espressioni e le immagini più suggestive. Ci sono brani di tale elevatezza – sebbene nessuna parola umana possa sufficientemente esprimere la grandezza e la bellezza della carità – che stupiscono e commuovono. Ma egli parlava così perché viveva così: in quelle parole c'era il suo cuore e la sua vita. Non era semplicemente un maestro, un predicatore, un vescovo; era piuttosto un testimone e un santo. Non a caso le parole più alte e appassionate sulla carità le ascoltiamo sempre sulla bocca dei santi.

Molto vicini ai *Trattati* per stile e contenuto sono i *Commenti al Salterio* (*Enarrationes in Psalmos*)⁵ e i *Discorsi* (*Sermones*)⁶. Per il loro

⁴ Tutto il quarto libro del *De doctrina christiana* è un trattato sui principi, stili e scopi dell'oratoria cristiana. In modo particolare cf. *De doct. chr.* IV 12, 27; 15, 32; 28, 61: CCL 32, 135; 138-139; 164-165.

⁵ Secondo gli studiosi le *Enarrationes* comprendono un arco di tempo molto ampio che va dal 392 al 416. L'esposizione completa dei Salmi richiese impegno e fatica, come Agostino più volte ripete, ma si sentiva spinto da un obbligo di carità verso quanti desideravano ascoltare la parola di Dio. La predicazione era come un debito di carità dovuto ai fedeli: «Scio quia debitores nos tenetis, non necessitate, sed quod est uehementius, caritate. Debemus autem hoc primo Domino...; deinde uestrae uiolentiae qua extorquetis etiam infirmis uiribus nostris – So che ci considerate in debito verso di voi, non per necessità ma per qualcosa che è ben più efficace: la carità. Lo dobbiamo in primo luogo al Signore...; lo dobbiamo poi alla vostra insistenza con cui vi imponete alle nostre pur deboli forze» (*Enarratio in Psalmum* 103, 2, 1: CCL 40, 1492). Nel rivolgersi ai fedeli presenti, egli usa quasi sempre l'espressione «la vostra carità» («caritas vestra»; «caritati vestrae»).

⁶ I *Sermones* occuparono gran parte dell'attività pastorale di Agostino, prima come presbitero, poi soprattutto come vescovo fino al termine del suo servizio episcopale. Ce ne sono stati conservati circa 400, dai quali emerge

14 Introduzione

carattere omiletico contengono frequenti riferimenti esistenziali, rivelando così la concretezza del suo messaggio pastorale nonché la ricchezza interiore della sua vita spirituale. Non possiamo poi omettere il *Trattato sulla Trinità* (*De Trinitate*) dove Agostino, con la forza della sua speculazione teologica, si addentra nel mistero della vita intima di Dio, che è vita di conoscenza e di amore. Egli cerca di illustrare razionalmente il mistero delle processioni, delle relazioni e delle persone divine, cioè del Verbo per generazione dal Padre e dello Spirito Santo per spirazione d'amore del Padre e del Figlio, soffermandosi infine sul rapporto tra il dono dello Spirito Santo e la carità. Si tratta di un'opera teologica poderosa, non motivata da esigenze pastorali e neppure da necessità polemiche, bensì da personali ragioni teologiche e mistiche, ossia dal desiderio di approfondire il contenuto della fede per avvicinarsi maggiormente alla contemplazione di Dio⁷. È quanto mai significativa la preghiera conclusiva del-

l'amore di Agostino per la parola di Dio, il suo desiderio di trasmetterla ai fedeli quale fondamento della vita cristiana. Apprezzato per la sua predicazione, Agostino fu spesso chiamato a parlare nelle chiese di altre città e sedi episcopali, ad esempio Cartagine, Hippo Diarrhytus, Utica. In alcuni discorsi accenna alla sua tarda età e alla fatica che il ministero della predicazione richiedeva alle sue deboli forze. In altri si mostra attento ai disagi dei suoi uditori, come la stanchezza (molti stavano in piedi) e il caldo: «Ut ergo non vos diu teneam, praesertim quia ego sedens loquor, vos stando lobaratis... – Non vorrei dunque tenervi a lungo, tanto più che io parlo stando seduto e voi vi stancate stando in piedi...» (Sermo 355, 2: PL 39, 1569; cf. Sermo 348, 3, 4: PL 39, 1529). Talvolta i discorsi si dilungavano a motivo dell'argomento trattato e dell'interesse dei suoi uditori. Altre volte invece erano piuttosto brevi: «Oportet enim ut senilis sermo non solum sit gravis, sed etiam brevis – Occorre che il discorso di un vecchio sia non solo sostanzioso, ma anche breve» (Sermo 350, 3: PL 39, 1535).

⁷ L'opera riassume ed esplicita le verità fondamentali della fede cattolica sul mistero trinitario (unità e trinità di Dio): l'unità di Dio; l'uguaglianza di natura e la distinzione delle tre Persone divine quali relazioni sussistenti; l'inseparabilità delle operazioni "ad extra" della Trinità; la singolarità di alcune operazioni relative alle singole Persone divine (le missioni divine personali). La composizione del *De Trinitate* si protrasse per molti anni. Scrivendo ad

l'opera, che rivela l'animo speculativo e mistico di Agostino nel portare a termine questo capolavoro teologico: «Fa che io mi ricordi di te (Signore), che comprenda te, che ami te»⁸.

Ma la nostra trattazione non sarebbe completa se non prendessimo in considerazione la sua stessa esperienza personale, descritta nelle *Confessiones*⁹. In questo stupendo dialogo fra l'anima e Dio,

Aurelio, vescovo di Cartagine, Agostino dirà: «De Trinitate... libros juvenis inchoavi, senex edidi – I libri sulla Trinità... li ho cominciati da giovane, li ho pubblicati da vecchio» (Ep. 174: PL 33, 758). La ragione di questa lunga durata sta, anzitutto, nella difficoltà stessa del tema. Agostino procedeva lentamente, e spesso avrebbe desiderato una maggiore perfezione espressiva. L'opera, inoltre, è stata redatta in due tempi diversi: inizialmente i libri I-XII; in seguito i libri XIII-XV. Infatti, i primi dodici libri furono sottratti di nascosto all'autore dai suoi amici, stanchi di aspettarne la pubblicazione, e furono divulgati senza il suo consenso. La cosa non piacque ad Agostino, che decise di non completare l'opera sospendendone la dettatura («interruptam dictationem»). Ma la pressante insistenza di molti amici, in particolare del vescovo Aurelio («multorum fratrum vehementissima postulatione, et maxime tua jussione compulsus»), prevalse e lo convinse a ultimare l'opera come un dovere di carità: «... quibus me seruire cogit libera caritas – ... ai quali la libera carità ci costringe di servire» (De Trin. I, 5, 8). La stesura del De Trinitate comprende probabilmente le seguenti date: inizio 399; redazione parziale 412; redazione finale 420/421.

^{8 «}Meminerim tui; intelligam te; diligam te» (De Trin. XV, 28, 51: CCL 50A, 534). All'inizio dell'opera l'autore scrive: «Ergo suscipi haec iubente atque adiuuante domino deo nostro non tam cognita cum auctoritate disserere quam ea cum pietate disserendo cognoscere – Ho intrapreso questo lavoro per comando e con l'aiuto del Signore Dio nostro, non per discutere autoritativamente di cose che conosco, ma per conoscerle più a fondo parlandone con pietà» (De Trin. I, 5, 8: CCL 50, 37). In Agostino vi è un'intima unione tra teologia e vita, con una costante finalizzazione della scienza teologica alla carità e alla contemplazione.

⁹ Sappiamo come questo libro – composto tra il 397 e il 401 – sia considerato il capolavoro di Agostino. Lo stesso autore nelle *Ritrattazioni* scrive: «Multis tamen fratribus eos (Confessionum libros) multum placuisse et placere scio – So però che (i libri delle Confessioni) sono molto piaciuti e piacciono a

Agostino ripercorre sotto lo sguardo del Signore il travaglio della sua vita verso la luce della verità, verso la gioia del bene e la bellezza dell'amore. In questo modo egli ci consente di entrare nell'intimità del suo cuore e nel suo segreto rapporto con Dio. Del resto, lo scopo principale delle *Confessioni* è quello di lodare la grandezza dell'amore di Dio, che si è fatto misericordia e redenzione del suo peccato¹⁰.

STRUTTURA E SCOPO

La presente trattazione sarà strutturata nel modo seguente. Nel primo capitolo, a carattere prevalentemente filosofico, presenteremo la natura dell'amore attraverso un'analisi del concetto agostiniano di amore e delle sue principali caratteristiche. Nel secondo capitolo svilupperemo il discorso teologico partendo dalla vita trinitaria divina come fonte d'amore, per passare poi al tema della

molti fratelli» (*Retractationes* II 6, 1: CCL 57, 94). Citeremo i testi latini delle *Confessiones* secondo l'edizione critica di Martinus Skutella (Leipzig 1934), ripresa poi da Lucas Verheijen nel *Corpus Christianorum – Series Latina* stampata a Turnholt nel 1990 (CCL 27), con rimando all'edizione del Migne (PL 32). Cf. Sant'Agostino, *Le Confessioni*, introduzione di Agostino Trapè, in «Nuova Biblioteca Agostiniana», a cura della Cattedra Agostiniana presso l'"Augustinianum" di Roma, vol. 1. Collana fondata da P. Agostino Trapè, Città Nuova Editrice, Roma 1965 (1975³).

^{*}Magnus es, domine, et laudabilis ualde...» (Conf. I, 1, 1: CCL 27, 1). Motivo più volte ripreso nel corso dell'opera: «Cur ego tibi tot rerum narrationes digero? Non utique ut per me noueris ea, sed affectum meum excito in te et eorum, qui haec legunt, ut dicamus omnes: magnus dominus et laudabilis valde. Iam dixi et dicam: amore amoris tui facio istuc – Perché (Signore) ti narro tante cose? Non certo perché tu le apprenda da me, ma per risvegliare il mio affetto per te e di quanti le leggono, per dire tutti insieme: Grande è il Signore e degno di ogni lode (Sal 47,2; 95,4; 144,3). L'ho già detto e lo dirò: lo faccio per amore del tuo amore» (Conf. XI, 1, 1: CCL 27, 194; cf. Conf. II, 1, 1: CCL 27, 18).

vita cristiana come vita di amore a Dio e ai fratelli. È infatti tramite la missione salvifica di Cristo e il dono dello Spirito Santo che Dio effonde nel cuore dei credenti la carità, quale sintesi di tutta la vita cristiana. Ci soffermeremo, inoltre, a illustrare la realtà della Chiesa come comunione d'amore, essendo l'àmbito voluto da Dio dove gli uomini sono chiamati a vivere la vera fraternità che sgorga dalla comune paternità divina. Infine, nel terzo e ultimo capitolo, rifletteremo sull'esperienza personale di Agostino come immagine dell'uomo purificato e trasformato dalla grazia. La sua storia umana e spirituale è una prova certa di quale sia la sublimità di amore a cui possiamo essere portati dalla potenza sanante ed elevante della grazia divina.

Considerata la natura del presente studio, abbiamo ritenuto utile riportare le parole di Agostino con frequenti citazioni testuali, provvedendo a tradurle in lingua italiana. Avremmo potuto riassumerne il pensiero con semplici note di rimando, ma avremmo privato il lettore dell'opportunità di verificare la fedeltà dell'esposizione al testo originale, e tolto ai cultori della lingua latina il piacere di riascoltare la voce di Agostino con le sue stesse parole.

Lo scopo di questo studio ha uno preciso intendimento spirituale e pastorale; e ciò corrisponde perfettamente al pensiero e all'azione di Agostino. Tutto ciò che Agostino ha scritto e detto sulla carità non obbediva a finalità culturali, essendo motivato dalla sua funzione di pastore e di maestro di vita spirituale. Del resto, è la stessa carità a fuggire le sottigliezze accademiche, rivelandosi appieno soltanto a chi la ama e la vive. A chi desidera porsi come umile discepolo alla sua scuola per apprendere l'arte di amare, la carità gli viene incontro come maestra sapiente e amica dolcissima per riempire di bene e di gioia la sua vita.

CAPITOLO 1

NATURA DELL'AMORE

A – Definizione di amore

1 - Terminologia e significati dell'amore

Il vocabolario agostiniano dell'amore comprende una varietà di termini che possiamo distinguere in quattro gruppi:

- a) Il primo gruppo indica l'attività affettivo-volitiva di un soggetto verso un oggetto conosciuto come appetibile e desiderato in quanto assente: appetere-appetitus; cupere-cupiditas; desiderare-desiderium. In questo senso l'amore coincide con il desiderio di possedere un bene (amore di concupiscenza).
- b) Il secondo gruppo si riferisce alla medesima attività volta a un oggetto percepito e conosciuto come appetibile ma presente, e perciò goduto in quanto posseduto: delectari-delectatio-deliciae; gauderegaudium; quiescere-quies. Secondo questi termini l'amore si identifica con la compiacenza, ossia con il piacere, il diletto, la gioia, il riposo di avere raggiunto il bene posseduto (amore di compiacenza).
- c) Il terzo gruppo comprende quei termini che sottolineano la disposizione dell'animo a fare il bene e si concretizza in una varietà di gesti e opere di bene verso altri: beneficentia, benevolentia/benevolus, benignitas/benignus, bonitas/bonus.
- d) Una quarta serie di termini connota l'atto d'amore in se stesso, prescindendo dall'assenza o presenza dell'oggetto amato: affectio-affectus, amare-amor; diligere-dilectio; charitas. In questo senso l'amore è la tensione dell'affettività (passione dell'affettività sensibile) o della volontà (atto o virtù della volontà illuminata dalla ragione) verso un bene che risulta fonte di piacere o di gioia.

In sostanza l'amore è un movimento interiore, uno slancio, ossia un moto dell'animo che porta un soggetto a tendere verso un oggetto («motus ... ad aliquid») che la mente coglie come un bene e quindi fonte di felicità. Questo bene risulta appetibile, cioè desiderabile,

suscitando nell'animo un sentimento di affetto che mira al possesso del bene quale promessa di gioia. Il bene non lascia indifferenti, ma muove il soggetto perché lo attira a sé. Il bene infatti esercita un'attrattiva, suscitando nel soggetto uno stato d'animo particolare, cioè una particolare condizione affettiva («afficere»). In altre parole, l'amore è il fascino del bene, ossia l'attrazione subìta dalla nostra affettività che è mossa verso qualcosa percepita come un bene:

Amare, infatti, non è altro che desiderare una cosa per se stessa. (...) E poiché l'amore è un certo qual moto, e non c'è moto se non verso qualcosa, quando cerchiamo qualcosa che sia da amare noi cerchiamo quale sia l'oggetto verso cui conviene muoversi¹.

Da ciò si comprende come il termine *amore* possa assumere diversi significati, a seconda degli oggetti amati (Dio o le creature), o delle modalità soggettive dell'amante (amare una cosa per se stessa, cioè come fine, oppure come mezzo in vista di un fine). Pertanto, al fine di evitare facili malintesi, Agostino si premura di operare alcune distinzioni sul significato del termine in questione.

Vediamo anzitutto che egli usa i vocaboli "carità", "dilezione", "amore" come sinonimi. In effetti Agostino non condivide l'opinione di alcuni che distinguevano la carità o la dilezione quale accezione positiva dell'amore (il voler bene), dal semplice amore che avrebbe invece un'accezione negativa (l'amore come passione erotica). Egli ricorda come anche nella letteratura pagana l'uso dei vocaboli $\text{qi}\lambda(\alpha, \mbox{\'e}p\omega\varsigma, \mbox{\'e}\gamma\alpha\hat{\alpha}v$ sia indifferente; e ciò avviene similmente nella Sacra Scrittura, sebbene abitualmente l'amore del bene venga indicato col termine carità².

¹ «Nihil enim aliud est amare quam propter se ipsam rem aliquam appetere. (...) Deinde cum amor motus quidam sit, neque ullus sit motus nisi ad aliquid, cum quaerimus quid amandum sit, quid sit illud ad quod moueri oporteat quaerimus» (*De diversis quaestionibus octaginta tribus* 35, 1: CCL 44/A, 50).

² «Nam cuius propositum est amare Deum, et non secundum hominem sed secundum Deum amare proximum, sicut etiam se ipsum: procul dubio propter hunc amorem dicitur voluntatis bonae, quae usitatius in scripturis

Già da queste prime indicazioni terminologiche si comprende come il discorso di Agostino sull'amore non sia strettamente filosofico. Certamente egli procede per via razionale riflettendo con la ragione sull'esperienza umana, ma è innegabile che per Agostino il criterio ultimo di verità – e quindi la fonte stessa della verità – è la rivelazione divina contenuta nella Sacra Scrittura. Pertanto, il discorso razionale di Agostino è sempre illuminato dalla luce della fede, e quindi propriamente teologico (fede e ragione), in conformità al suo concetto di teologia come comprensione intellettuale della fede³.

Per quanto riguarda i vocaboli dell'amore, pur essendo usati indifferentemente, non hanno tuttavia lo stesso valore, poiché esso varia a seconda del *loro significato morale*. Infatti, se l'amore è l'attrattiva al bene – e il bene riguarda l'àmbito morale – è il bene a qualificare moralmente l'amore. Pertanto, mentre la carità divina è per sua natura moralmente buona poiché include esclusivamente il bene, non si può dire altrettanto della carità umana:

Altra è la carità divina, altra quella umana; una cosa è quella umana lecita, un'altra cosa quella illecita. Parlerò, come il Signore mi darà capacità, di queste tre carità o dilezioni.

sanctis caritas appellatur; sed amor quoque secundum easdem sacras litteras dicitur. (...) Hoc propterea commemorandum putaui, quia nonnulli arbitrantur aliud esse dilectionem siue caritatem, aliud amorem. Dicunt enim dilectionem accipiendam esse in bono, amorem in malo. Sic autem nec ipsos auctores saecularium litterarum locutus esse certissimum est» (*De Civitate Dei* XIV, 7: CCL 48, 421-422).

³ «... ut intelligant, id est ut quantum uideri potest uideatur mente quod tenetur fide. (...) Ad hanc regulam fidei dirigens intentionem meam quantum potui, quantum me posse fecisti, quaesiui te et desideraui intellectu uidere quod credidi... – ... per capire, ossia per vedere con la mente, per quanto è possibile vedere, ciò che si ritiene per fede. (...) Dirigendo la mia attenzione verso questa regola di fede, per quanto ho potuto, per quanto mi hai concesso di farlo, ti ho cercato e ho desiderato di vedere con l'intelletto ciò che ho creduto...» (*De Trin.* XV, 27, 49; 28, 51: CCL 50A, 531; 534).

I Latini infatti usano due vocaboli per indicare quella che in greco è chiamata $\alpha\gamma\alpha\pi\eta$. Questa, dunque, è la mia prima distinzione cui ho accennato: vi è una carità umana e una divina. Quella umana si suddivide in due: una lecita e una illecita⁴.

Agostino, dunque, parla di carità rifacendosi al termine greco ἀγάπη, spiegando poi come sia possibile tradurlo nella lingua latina con un doppio vocabolo: carità o dilezione. Avverte però la necessità di operare alcune distinzioni di carattere morale tra carità umana (verso persone o cose) e carità divina (verso Dio o verso le creature in rapporto a Dio): la carità umana moralmente lecita è degna di approvazione, mentre quella illecita merita disapprovazione; la carità divina invece è assolutamente buona perché ci conduce al regno celeste. Pertanto, sebbene i termini carità o dilezione siano usati indifferentemente per indicare qualsiasi genere di amore, bisogna tener presente che non hanno un significato univoco, poiché l'amore umano illecito è incompatibile con l'amore di Dio.

Agostino giunge così a una precisa distinzione:

L'amore, quando è perverso, è detto concupiscenza o libidine; quando invece è retto, è chiamato dilezione o carità⁵.

Vi è dunque un amore deviato e un amore retto. Ma soltanto l'amore retto – chiamato dilezione o carità – merita propriamente di essere chiamato amore, perché solo l'amore retto («rectus amor») è il vero amore. E Agostino spiega in che cosa consista la rettitudine o la perversità dell'amore:

 $^{^4}$ «Charitas alia est divina, alia humana: alia est humana licita, alia illicita. De his ergo tribus charitatibus vel dilectionibus; duo enim nomina habet apud Latinos, quae graece ἀγάπη dicitur; quod Dominus donaverit dicam. Haec ergo prima est distributio mea, quod dixi, aliam humanam, aliam divinam esse charitatem: eamdemque humanam in duo distribui, quod alia sit lecita, alia illicita» (*Sermo* 349, 1: PL 39, 1529-1530).

⁵ «(Amor) qui cum prauus est, uocatur cupiditas aut libido; cum autem rectus, dilectio uel caritas» (*Enarratio in Psalmum* 9, 15: CCL 38, 66).

Chiamo carità il moto dell'animo che porta a godere di Dio per se stesso, e a godere di sé e del prossimo per amore di Dio; chiamo concupiscenza, invece, il moto dell'animo che porta a godere di sé, del prossimo e di qualsiasi oggetto non per amore di Dio⁶.

La rettitudine consiste *nel retto ordine dell'amore* («rectus ordo amoris»), ossia nell'amare le cose secondo la verità del loro essere: Dio va amato per se stesso; le altre cose invece vanno amate in rapporto a Dio. Se si tratta di creature inferiori all'uomo, queste vanno amate in vista di Dio (sono funzionali all'amore di Dio, cioè mezzi in vista del fine ultimo); se sono uguali all'uomo vanno amate in Dio (il fratello va amato per stesso in quanto è fine, non mezzo; ma non va amato in se stesso bensì in Dio, ossia dentro l'amore che è Dio stesso). Solo così l'amore è retto, ossia è carità; se invece non si rispetta quest'ordine – che è dato dalla verità delle cose in relazione a Dio – l'amore è distorto, ed è la concupiscenza:

(L'amore) dunque è secondo concupiscenza o secondo carità. Con ciò non si intendere dire che non si debba amare la creatura, ma se questo amore viene rapportato al Creatore non sarà più concupiscenza, ma carità. Infatti vi è concupiscenza quando la creatura è amata per se stessa. In tal caso amarla non è utile per chi ne usa, ma corrompe chi ne fruisce. Poiché la creatura ci è uguale o inferiore, bisogna usare di quella inferiore in vista di Dio; compiacersi invece

⁶ «Caritatem uoco motum animi ad fruendum deo propter ipsum et se atque proximo propter deum; cupiditatem autem motum animi ad fruendum se et proximo et quolibet corpore non propter deum» (*De doctrina christiana* III, 10, 16: CCL 32, 87).

Come si può constatare, in Agostino vi è distinzione tra il verbo «frui» e il verbo «uti», ossia tra il godere di qualcosa e l'usare con diletto di qualcosa. Il dilettarsi indica l'oggetto dell'amore come fine, quando cioè si ama una cosa per se stessa o a causa di essa (amore del fine o amore assoluto). L'usare con diletto, invece, indica l'oggetto dell'amore come mezzo, quando cioè si ama una cosa come mezzo per un altro fine (l'amore del mezzo o amore relativo).

di quella uguale, ma in Dio. Come infatti devi compiacerti di te stesso, non in te stesso, ma in colui che ti ha creato, così anche di colui che ami *come te stesso*⁷.

Pertanto è la rettitudine a specificare e a contraddistinguere la carità o dilezione dagli altri tipi di amore. La carità o dilezione, infatti, è quel tipo di amore che non cerca se stesso, ossia l'appagamento del proprio piacere egoistico, poiché nessun egoismo è retto in quanto esclude la carità. Questa invece è dilezione, ossia amore disinteressato, gratuito, rispettoso della verità, desideroso di donare e di donarsi all'amato in quanto degno di essere amato.

La dilezione, poi, quando è riferita al prossimo, prende il nome di benevolenza (volere il bene), perché l'amore ha come effetto la volontà – come atto o come disposizione abituale – di fare il bene del prossimo. Amare significa volere e cercare il bene dell'altro. In altre parole, la benevolenza è effetto naturale dell'amore. Infatti la carità è amore di dilezione che comporta la benevolenza:

Che cos'è la carità? La dilezione8.

Ogni dilezione, anche quella carnale che solitamente si chiama amore e non dilezione...; ogni dilezione, carissimi fratelli, comporta una certa benevolenza verso quelli che amiamo⁹.

Queste precisazioni terminologiche consentono di evitare molti equivoci e fraintendimenti. Non di meno, una volta chiarito il significato dei termini carità e amore, anche noi li useremo indifferentemente.

⁷ «Ergo aut cupiditate aut caritate, non quo non sit amanda creatura, sed si ad creatorem refertur ille amor, non iam cupiditas sed caritas erit. Tunc enim est cupiditas cum propter se amatur creatura. Tunc non utentem adiuuat sed corrumpit fruentem. Cum ergo aut par nobis aut inferior creatura sit, inferiore utendum est ad deum, pari autem fruendum sed in deo. Sicut enim te ipso non in te ipso frui debes sed in eo qui fecit te, sic etiam illo quem diligis *tamquam te ipsum*» (*De Trin.* IX, 8, 13: CCL 50, 304).

⁸ «Quid est charitas? Dilectio» (Sermo de disciplina christiana 5, 5: PL 40, 672).

⁹ «Omnis dilectio, sive quae carnalis dicitur, quae non dilectio, sed magis amor dici solet...: tamen omnis dilectio, fratres charissimi, utique benevolentiam quamdam habet erga eos qui diliguntur» (*In Ep. ad Part.* 8, 5: PL 35, 2038).

Vi sono, però, altre importanti precisazioni da aggiungere; e la prima riguarda la natura dell'amore. L'amore, secondo Agostino, non è tanto un sentimento emotivo, quanto piuttosto *un atto della volontà che sceglie il bene da cui è attratta*. L'amore non consiste tanto nel sentire, quanto piuttosto nel volere. L'amore, infatti, è un atto della volontà che viene qualificata mediante il suo stesso atto. In secondo luogo, l'amore assume connotazioni diverse a seconda se porta verso l'oggetto amato (desiderio e gioia), oppure se fugge dal male che intacca il bene amato (timore e tristezza):

Dunque la volontà retta è l'amore buono, mentre la volontà perversa è l'amore cattivo. L'amore che brama avere ciò che ama è desiderio; quando lo possiede e ne gode è gioia; quando fugge ciò che lo contraria è timore; quando sperimenta ciò che temeva è tristezza. Pertanto, queste inclinazioni sono cattive se l'amore è cattivo, sono buone se l'amore è buono¹⁰.

Ma riportiamo un testo che, in qualche modo, riassume al riguardo il pensiero di Agostino. Egli si domanda che cosa dev'essere amato («quid amandum sit»), ossia se si debba amare un bene particolare oppure lo stesso amore:

Bisogna amare solo questo o anche lo stesso amore? Certamente lo stesso amore poiché senza amore non si amano quelle cose. Se invece l'amore è amato in vista di altre cose che sono da amare, non si ama rettamente. Amare, infatti, non è altro che desiderare una cosa per se stessa. Dunque si deve desiderare l'amore per se stesso, poiché, quando manca ciò che si ama, questa mancanza non è forse una vera miseria? (...) Ma se bisogna amare l'amore, non ogni amore va amato. C'è, infatti, anche l'amore turpe con cui l'animo

¹⁰ «Recta itaque uoluntas est bonus amor et uoluntas peruersa malus amor. Amor ergo inhians habere quod amatur, cupiditas est, id autem habens eoque fruens laetitia; fugiens quod ei aduersatur, timor est, idque si acciderit sentiens tristitia est. Proinde mala sunt ista, si malus amor est, bona, si bonus» (*De Civ. Dei XIV*, 7: CCL 48, 422).

si attacca alle cose inferiori a sé, e che più propriamente si chiama concupiscenza, ed è la radice di tutti i mali. Perciò non si deve amare ciò che può essere sottratto a chi l'ama e ne gode.

L'amore, dunque, che cosa deve amare se non ciò che non può venir meno mentre è amato? Ma ciò avviene quando c'è identità tra possedere e conoscere. Ora nel caso dell'oro e di qualsiasi realtà materiale non è la stessa cosa possedere e conoscere; perciò queste cose non vanno amate. E poiché si può amare qualcosa senza possederla – e ciò riguarda non solo ciò che non va amato come la bellezza fisica, ma anche ciò che va amato come la vita beata – e poiché si può avere una cosa senza amarla, come i ceppi ai piedi, è giusto domandarsi se qualcuno possa non amare quando possiede ossia conosce qualcosa, poiché possedere e conoscere si identificano. (...) Pertanto nessuno che conosce la vita beata è infelice, poiché, se si deve amarla com'è giusto, conoscerla equivale a possederla¹¹.

¹¹ «Idne solum an amor quoque ipse amandus est? Ita uero, quando sine hoc illa non amantur. Sed si propter alia quae amanda sunt amor amatur, non recte amari dicitur. Nihil enim aliud est amare quam propter se ipsam rem aliquam appetere. Num igitur propter se ipsum amor appetendus est, cum quando desit quod amatur, ea sit indubitata miseria? (...) Quare si amandus est amor, non utique omnis amandus est. Est enim et turpis amor, quo animus se ipso inferiora sectatur, quae magis proprie cupiditas dicitur, omnium scilicet malorum radix. Et ideo non amandum est quod amanti et fruenti auferri potest. Cuius ergo rei amor amandus est, nisi eius quae non potest deesse dum amatur? Id est autem quod nihil est aliud habere quam nosse. Porro aurum et omne corpus non hoc est habere quod nosse; non itaque amandum est. Et quoniam potest aliquid amari nec haberi, non solum ex his quae amanda non amanda sunt ut pulchrum aliquod corpus, sed eorum etiam quae amanda sunt ut beata uita, et rursus potest aliquid haberi nec amari ut conpedes, iure quaeritur utrum possit quispiam id quod habere nihil est nisi nosse non amare cum habeat, id est nouerit. (...) Nemo igitur beatam uitam nouit et miser est, quoniam si amanda est sicuti est, hoc est eam nosse quod habere» (De diversis quaestionibus octaginta tribus 35, 1: CCL 44/A, 50-52).

In definitiva l'amore, ossia l'attrattiva al bene, non ha altro fine che se stesso: l'amore ama l'amore, l'amore ama amare. L'amore, ancor prima di volgersi verso oggetti o beni particolari, ha come oggetto se stesso. Amare, infatti, è per se stesso un bene: si ama per il gusto del bene, perché è un bene amare il bene.

È questo amore che spinge poi ad amare le cose in quanto bene. Ma qui sta la differenza tra l'amore e la concupiscenza, tra l'amore del bene per se stesso e l'amore del bene per la nostra utilità. E ovviamente merita di essere amato solo quel bene che non viene mai meno; altrimenti, venendo meno quel bene particolare, cessa anche l'amore per quel bene. L'amore, quindi, deve dirigersi verso quel bene perenne la cui eternità assicura anche l'eternità dell'amore, e la cui conoscenza coincide col suo possesso.

2 - L'amore: attrattiva del bene e al bene

Dalle precedenti affermazioni si deduce *che l'amore è un movimento dell'anima che ci porta verso un oggetto amato*. Amare vuol dire provare affezione per qualcosa, ossia essere mossi interiormente verso un bene così da volerlo. Si tratta di un movimento interiore della sensibilità/volontà di un soggetto verso qualcosa che si presenta e viene colto come un bene. Non si presenta come una costrizione esterna, bensì come un'attrazione interna secondo la natura propria dell'amore che è sempre attrazione verso un bene:

Non pensare di essere attratto contro volontà; l'anima è attirata anche con l'amore (...); non sorprende che tu sia attratto con la volontà, perché lo sei anche col piacere. Che cosa significa essere attratti dal piacere? Poni la tua gioia nel Signore, e soddisferà i desideri del tuo cuore (Sal 36,4). Vi è un certo piacere del cuore, a cui è dolce quel pane celeste. Se il poeta (Virgilio) ha potuto dire: «Ciascuno è attratto dal suo piacere» (Ecl 2), non dalla necessità, ma dal piacere; non dalla costrizione, ma dal diletto (...) Forse che i sensi del corpo hanno i loro piaceri, mentre l'anima è priva dei suoi piaceri? (...) Mostri alla pecora un ramo verde, e l'attrai. Mostri delle noci a un bambino, e viene attratto; corre là dove si sente attratto, è attratto da ciò che ama, è attratto senza subire una costrizione fisica, è attratto dal vincolo del cuore. (...)

Che cosa deve desiderare (l'uomo) in modo più avido..., se non per mangiare e bere la sapienza, la giustizia, la verità, l'eternità?¹²

Agostino coglie un'analogia tra il piacere e l'amore, poiché entrambi esercitano un'attrazione: il piacere sensibile attrae in vista di un godimento sensibile che è dato dal possesso di un bene sensibile; l'amore attrae in vista di un godimento spirituale che è dato da un bene spirituale, quale la sapienza, la verità, l'eternità. L'amore avvince l'anima senza costringerla, ossia senza forzarne la volontà, ma facendo leva sulla natura stessa dell'amore che spontaneamente si lega al bene che ama e da cui è attratta.

Ciò fa comprendere come, in rapporto all'azione del soggetto che si muove verso un bene, vi sia un'azione previa del bene sul soggetto, il quale subisce l'attrattiva del bene. Infatti, questa azione esercitata dal bene, cioè dall'oggetto amato sul soggetto amante, è prioritaria: precede cronologicamente l'amore del soggetto e lo deternina nella scelta. Infatti, chi ama è attratto da qualcosa, è sollecitato da qualcosa, è mosso dall'oggetto del suo amore; perciò si muove verso di esso. Pertanto, l'amore è primariamente l'attrattiva o il fascino che il bene esercita sull'anima. Non a caso gli affetti provati possono denominarsi moti o movimenti dell'animo, perché chi ama è mosso dall'oggetto amato che lo attira a sé. Il muoversi affettivo dell'animo è come un andare verso ciò che si ama, cioè un ten-

^{12 «}Noli te cogitare inuitum trahi; trahitur animus et amore. (...) Ego dico: parum est uoluntate, etiam uoluptate traheris. Quid est trahi voluptate? Delectare in Domino, et dabit tibi petitiones cordis tui. Est quaedam uoluptas cordis, cui panis dulcis est ille caelestis. Porro si poetae dicere licuit: "Trahit sua quemque uoluptas", non necessitas, sed uoluptas; non obligatio, sed delectatio (...) An uero habent corporis sensus uoluptates suas, et animus deseritur a uoluptatibus suis? (...) Ramum uiridem ostendis oui, et trahis illam. Nuces puero demonstratur, et trahitur; et quo currit trahitur, amando trahitur, sine lesione corporis trahitur, cordis uinculo trahitur. (...) Quo auidas fauces habere debet (homo) ..., nisi ut manducet et bibat sapientiam, iustitiam, ueritatem, aeternitatem?» (In Io. Ev. tract. 26, 4-5: CCL 36, 261-262).

dere pieno di desiderio, un'inclinazione ardente del cuore verso l'oggetto amato che attrae, conquista e rapisce.

Questa attrattiva del bene e tensione al bene mira al possesso del bene, cioè all'unione dell'amante e dell'amato. L'amore tende alla comunione, perché chi ama si unisce al bene che ama. L'amore è adesione della volontà al bene per se stesso e, quindi, a ciò che rappresenta concretamente quel bene. Infatti l'amante e l'amato tendono a diventare un'unica realtà che annulla ogni distanza, sicché i due moti di attrattiva e di desiderio s'incontrano in una perfetta comunione di vita. In questo stato di presenzialità, ossia di possesso del bene amato, l'amore può essere descritto come un'intima adesione, un abbraccio che diletta nella quiete di un'indivisibile intimità¹³.

Dal punto di vista ontologico si può affermare che *l'amore è una relazione affettiva tra un soggetto e un oggetto*. Relazione che comporta:

- L'esistenza di un soggetto (amante) e di un oggetto (amato).
- La capacità del soggetto di conoscere l'oggetto e di riconoscerlo come un bene appetibile. Il soggetto, quindi, deve possedere una natura razionale, dotata di facoltà intellettiva e volitiva (intelletto e volontà), che permette di conoscere e di amare.
- La capacità ontologica dell'oggetto di essere conosciuto e amato, ossia di entrare in rapporto con l'intelletto e con la volontà di un soggetto. L'oggetto, quindi, dev'essere vero e buono; verità e bontà che non è data dal soggetto, ma connaturale all'oggetto. In altri termini non è il soggetto a creare la verità o la bontà dell'oggetto, ma ne prende visione e ne viene attratto. Nel soggetto razionale il rapporto conoscenza-amore con l'oggetto è fondamentale: non si può conoscere ciò che non c'è (il nulla) o amare ciò che non si conosce (poiché risulta inesistente per il soggetto).

[&]quot;Quid amor omnis? nonne unum vult fieri cum eo quod amat, et si ei contingat, unum cum eo fit? – Che cos'è ogni amore? Non vuole forse diventare un'unica cosa con ciò che ama; e, se gli riesce, non diviene un'unica cosa con esso?» (De ordine II, 18, 48: PL 32, 1017). "Quid est ergo amor nisi quaedam uita duo aliqua copulans uel copulari appetens, amantem scilicet et quod amatur? – Che cos'è dunque l'amore, se non una vita che unisce o tende ad unire due esseri, ossia chi ama e ciò che è amato?» (De Trinitate VIII, 10, 14: CCL 50, 290-291).

- L'amore quindi è un appetito, ossia un'inclinazione, un movimento, uno slancio o una tensione che porta il soggetto verso l'oggetto amato.
- La tensione del soggetto amante verso l'oggetto amato, ossia l'amore, è forza unificante perché unisce chi ama all'amato. L'amore ha come fine il possesso dell'amato e la comunione di vita tra l'amante e l'amato.

Considerato in se stesso, ossia in quanto tendenza, l'amore è indifferenziato, ma acquista un valore diverso a seconda dell'oggetto cui si riferisce e del fine voluto dal soggetto (oggetto e intenzione del soggetto)¹⁴:

- a) Oggettivamente è il valore dell'oggetto a determinare il valore dell'amore. La verità o la bontà di una cosa determina anche la verità o la bontà dell'amore che si porta alla cosa amata: è il valore della cosa amata a dare valore all'amore. Ma poiché l'amore si traduce in scelte operative, si passa dall'àmbito ontologico a quello morale che propriamente giudica il valore delle azioni secondo un criterio di bene e di male. Ora non è possibile alcuna valutazione morale oggettiva senza un riferimento al bene oggettivo assoluto, cioè a Dio.
- b) Bisogna però considerare anche l'aspetto soggettivo dell'atto morale, ossia la rettitudine o meno nel tendere all'oggetto amato. A rendere cattiva la volontà e la sua volizione (l'amore) non sono le cose che oggettivamente sono sempre buone; del resto, l'amore tende sempre al bene e non al male. È piuttosto la volontà stessa a diventare cattiva nella sua cattiva volizione, cioè non volgendosi alle cose in sé buone in modo ordinato, ma disordinato. Questo spiega il fatto che nel medesimo soggetto la volontà, pur rimanendo sempre unica come facoltà, possa produrre volizioni fra loro opposte, buone o cattive; oppure che, di fronte a un medesimo oggetto, due soggetti possano avere volizioni moralmente diverse. Certamente la volontà non vuole mai il male in quanto male, bensì il bene; ma si perverte quando vuole male il bene, quando cioè vuole ciò che è buono in modo disordinato («non ad mala, sed male»). La volontà, dunque, diventa cattiva in quanto disordinata; ed è disordinata

¹⁴ Cf. Sermo 72, 3, 4: PL 38, 468.

perché non rispetta l'ordine dell'amore. In definitiva la volontà è ordinata o disordinata nella misura in cui rispetta l'ordine dell'amore che è la regola del suo volere¹⁵.

Senza dubbio tutti gli uomini tendono alla verità e all'amore perché in ciò consiste la felicità; ma è possibile l'errore e l'inganno. Ciò accade quando viene rovesciato l'ordine tra la verità e l'amore. La verità deve sempre guidare l'amore poiché l'amore dev'essere retto; pertanto, la verità dev'essere la regola costante dell'amore. Spesso, invece, si pone l'amore come regola della verità stravolgendo la verità delle cose. In questo modo si tende a far diventare vero e buono ciò che si ama per il semplice fatto di amarlo, ritenendo vero e buono ciò che piace, ciò che è utile, ciò che soddisfa. L'affetto disordinato impedisce così la serenità di giudizio, inducendo a considerare vero ciò che si vuole che sia vero, a credere buono ciò che si vuole che sia buono. Ma la verità è una luce che evidenzia l'errore proprio nel momento in cui questo tenta di negarla. Quando l'amore è abbandonato a se stesso, senza la luce della verità, è

^{15 «}Cum enim se uoluntas relicto superiore ad inferiora conuertit, efficitur mala, non quia malum est, quo se conuertit, sed quia peruersa est ipsa conuersio. Idcirco non res inferior uoluntatem malam fecit, sed rem inferiorem praue atque inordinate, ipsa quia facta est, adpetiuit» (De Civ. Dei XII, 6: CCL 48, 361). «Deficitur enim non ad mala, sed male, id est non ad malas naturas, sed ideo male, quia contra ordinem naturarum ab eo quod summe est ad id quod minus est» (De Civ. Dei XII, 8: CCL 48, 362). «Cum enim bona sit, et bene amari potest et male: bene scilicet ordine custodito, male ordine perturbato» (De Civ. Dei XV, 22: CCL 48, 488). Il male morale, ossia il peccato, non sta nell'amare le cose cattive che non esistono, ma nell'amare male le cose buone, cioè nell'amarle contro l'ordine del sommo Bene. Esemplificando, Agostino afferma che l'avarizia non è un vizio dell'oro, ma dell'uomo che ama disordinatamente l'oro; la lussuria non è un vizio di corpi avvenenti, ma dell'anima che ama disordinatamente il piacere; l'orgoglio non è un vizio della lode umana, ma dell'anima che brama in maniera distorta la propria esaltazione; la superbia non è un vizio del potere, ma dell'uomo che usa in modo errato il potere. Cf. De Civ. Dei XII, 8: CCL 48, 362-363.

cieco e non sa dove dirigersi rettamente: solo nella verità esso diventa luminoso e vero¹⁶.

Pertanto, l'amore assume una valenza morale diversa – ossia è moralmente retto o perverso – a seconda dell'oggetto verso cui si dirige (aspetto oggettivo) e della modalità con cui si dirige (aspetto soggettivo). Perciò Agostino, parlando dell'amore autentico, ossia della carità, lo qualifica come retto («rectus»). In questo modo si va al di là della semplice relazione che l'amore ha naturalmente con un oggetto, sottolineando più propriamente la sua corrispondenza morale all'oggetto. L'amore può definirsi vero solo quando si dirige in modo moralmente retto verso l'oggetto. È, dunque, *la rettitudine morale a determinare la verità dell'amore*. L'amore è vero quando l'oggetto viene amato secondo la verità del suo essere; perciò Dio va amato per se stesso, mentre tutte le altre cose vanno amate in rapporto a Dio. All'amore, dunque, si oppone l'egoismo che porta ad amare noi, il prossimo e le cose per amore nostro, non per amore di Dio.

Nell'amore e nella vita – poiché l'amore è la regola della vita – non si dà alternativa: o c'è la carità o l'egoismo. La carità è amare Dio per se stesso e tutto il resto in Dio; l'egoismo è amare se stessi e tutto il resto in funzione di se stessi. Questi due tipi di amore strutturano l'impostazione fondamentale della vita che si esprime in conseguenti pensieri, desideri, progetti, atteggiamenti, azioni¹⁷.

¹⁷ «Quanto autem magis regnum cupiditatis destruitur, tanto caritatis augetur – Quanto più si abbatte il regno della concupiscenza, tanto più aumenta quello della carità» (*Ibidem*: CCL 32, 88; cf. *Ibidem* III, 15, 23: CCL 32, 91).

¹⁶ Conoscere e amare si compenetrano reciprocamente. Tra conoscere e amare vi è una stretta interdipendenza e compenetrazione: il conoscere dirige l'amare, e l'amare muove il conoscere. Entrambe queste facoltà costituiscono l'unica vita dell'uomo. Parlando dello spirito umano come immagine della Trinità, Agostino mette in evidenza la compenetrazione tra essere, conoscere e volere: «Sum enim et novi et uolo: sum sciens et uolens et scio esse me et uelle et uolo esse et scire. In his igitur tribus quam sit inseparabilis uita et una uita... – Infatti, io sono, conosco e voglio: sono sciente e volente; e so di essere e di volere; e voglio essere e conoscere. In queste tre cose c'è una tale inseparabile vita, e un'unica vita...» (Conf. XIII, 11, 12: CCL 27, 247).

Ne consegue che nella nostra vita tutto è amore o egoismo, poiché ogni scelta si ricollega a questi due tipi di amore. Pertanto, ciò che differenza la vita degli uomini è qualcosa di estremamente semplice: tutto dipende da ciò che ciascuno ama¹⁸, da ciò che ciascuno pone al centro del proprio cuore, se Dio o qualcos'altro. Se il centro del tuo cuore è Dio, allora il tuo amore sarà divino; se, invece, c'è il tuo io, allora in te regnerà un egoismo corrotto e meschino.

Poiché l'amore porta l'uomo verso l'oggetto amato, Agostino paragona l'amore ai piedi che ci portano dove desideriamo andare. In un certo senso l'amore è il piede dell'anima («pes animae»):

Con l'amore, infatti, quasi ci si muove verso il luogo cui esso tende. Ma il luogo dell'anima non è situato in qualche spazio occupato da una forma corporea, bensì nella gioia di cui si allieta chi vi è giunto per mezzo dell'amore. Tuttavia il diletto dannoso segue la concupiscenza, quello fruttuoso la carità¹⁹.

In altri termini, l'amore è un trasporto dell'anima verso ciò che ci appaga o sembra appagarci, ossia verso una soddisfazione causata dalla presenza del bene amato («in delectatione»). Ma questa soddisfazione o diletto può assumere due strade diverse, che sono il piacere o la gioia:

– Il piacere è una sensazione gradevole legata alla soddisfazione di un istinto, all'appagamento di una brama («cupiditas»). Spesso è dannoso perché egoistico, in quanto il soggetto mira in modo esclusivo all'appagamento di se stesso. Ma l'egoismo si oppone all'amore poiché muove l'uomo verso le cose o le persone considerate come cose per prendere da esse quanto serve alla propria soddisfazione.

¹⁸ «... quia ex amore suo quisque vivit uel bene uel male – ... poiché ciascuno vive bene o male in base a ciò che ama» (*Contra Faustum manichaeum* V, 11: CSEL 25/1, 284).

¹⁹ «Amore enim mouetur tamquam ad locum quo tendit. Locus autem animae non in spatio aliquo est, quod forma occupat corporis, sed in delectatione, quo se peruenisse per amorem laetatur. Delectatio autem perniciosa sequitur cupiditatem, fructuosa caritatem» (Enarr. in Ps. 9, 15: CCL 38, 66).

– La gioia, invece, è la soddisfazione dell'anima che nasce dalla carità, ossia dall'amore di benevolenza («caritas»). La gioia, infatti, è sempre frutto della carità, il cui interesse è il bene e la gioia dell'altro. La carità si muove *verso le persone per poter donare loro del bene*. Perciò ovunque è presente il bene, è presente l'amore e la gioia.

Tutto questo poi ha un riscontro in àmbito teologico-morale, poiché il peccato è la scelta egoistica di un piacere. Il peccatore, infatti, si volge al peccato essendo attratto dal piacere che esso può offrire; piacere che risulta una falsa gioia, cioè un inganno²⁰, poiché non soddisfa il cuore dell'uomo che continua purtroppo a cercarlo. Il piacere diventa così una rete, una catena che imprigiona il peccatore al peccato illudendolo con una falsa speranza di felicità. Al contrario, chi agisce nella carità perviene alla vera gioia del cuore, poiché l'amore vero porta sempre al bene, e quindi alla vera gioia.

Per esprimere ulteriormente l'idea dell'amore come moto e tensione verso un bene, Agostino usa spesso anche l'immagine del peso («pondus»):

Ogni corpo a motivo del suo peso tende al luogo che gli è proprio. Un peso non trascina soltanto verso il basso, ma al luogo che gli è proprio... Il mio peso è il mio amore; da esso sono portato ovunque mi porti²¹.

L'uomo, dunque, è sollecitato da un moto interiore, è mosso da una forza interiore che lo trascina verso il «locum suum». Questo ci fa comprendere che l'amore non è qualcosa di estrinseco all'uomo, cioè di aggiunto esternamente, ma di connaturato all'essere dell'uomo. Perciò, di fronte a un bene la volontà è naturalmente at-

²⁰ «... amor scilicet qui per fraudem peruenit ad uanam laetitiam, qua comparatur dolor» (*Enarr. in Ps.* 9, 15: CCL 38, 67; cf. *Sermo* 21, 3: CCL 41, 278-279).

²¹ «Corpus pondere suo nititur ad locum suum. Pondus non ad ima tantum est, sed ad locum suum... Pondus meum amor meus; eo feror, quocumque feror» (*Conf.* XIII, 9, 10: CCL 27, 246-247; cf. *Enarr. in Ps.* 121, 1: CCL 40, 1801; *Sermo* 65/A, 1, in «Revue Bénédictine» 86 (1976) 41; *Sermo* 344, 1: PL 39, 1512; *Epistola* 55, 10, 18: PL 33, 213; *De Civ. Dei* XI, 28: CCL 48, 348).

tratta verso di esso. L'amore è appunto quel movimento dell'anima che consente all'uomo di raggiungere il suo fine, cioè il fine che gli è proprio, e che altro non è se non il bene. L'amore è l'attrattiva che il bene esercita sul cuore dell'uomo, poiché il bene possiede sull'anima una forza interiore di attrazione che muove l'uomo a raggiungere il suo fine:

Come l'amore impuro infiamma l'anima, la sollecita a desiderare le cose terrene, a cercare quelle periture portandola a perdersi, la precipita in basso e la sommerge nelle profondità dell'abisso, così l'amore santo eleva alle cose celesti, infiamma per i beni eterni, eccita l'anima alle cose immutabili e immortali, solleva dalle profondità dell'abisso al cielo. Ogni amore ha una sua forza, perciò l'amore non può restare inoperoso nell'anima di chi ama: necessariamente spinge verso qualcosa. Vuoi conoscere allora qual è il tuo amore? Osserva dove ti spinge. Pertanto, non vi esortiamo a non amare, ma vi esortiamo a non amare il mondo per poter liberamente amare Colui che ha creato il mondo²².

Pertanto, ciò che qualifica l'amore è il bene verso cui l'amore tende, poiché è sempre il fine a orientare il moto dell'anima. Ne consegue che ognuno può valutare da sé la natura del proprio amore considerando ciò che ama. Se uno ama le cose terrene che periscono e inquinano il cuore, il suo amore è terreno, inquinato, destinato a perire come le cose che ama. Se, invece, ama le cose immortali del cielo, il suo amore è imperituro e santo. Se poi ama Dio nella carità,

²² «Sicut amor immundus inflammat animam, et ad terrena concupiscenda et peritura sectanda perituram uocat, et in ima praecipitat, atque in profunda demergit, sic amor sanctus ad superna leuat, et ad aeterna inflammat, et ad ea quae non transeunt neque moriuntur, excitat animam, et de profundo inferni leuat ad caelum. Habet tamen omnis amor uim suam, nec potest uacare amor in anima amantis; necesse est ducat. Sed uis nosse qualis amor sit? Vide quod ducat. Non ergo monemus ut nihil ametis, sed monemus ne mundum ametis, ut eum qui fecit mundum, libere ametis» (*Enarr. in Ps.* 121, 1: CCL 40, 1801).

il suo amore è divinizzato. Ma se l'oggetto del proprio amore è il bene/fine che si intende raggiungere, in un certo senso *noi siamo e diventiamo ciò che amiamo*. La nostra vita, allora, vale per ciò che amiamo e nella misura con cui lo amiamo. In altri termini, l'amore costituisce il nostro valore, perché ogni uomo è ciò che ama²³.

Ma l'amore – oltre a determinare il valore del soggetto amante – ne diventa anche il segno esterno, ne presenta la fisionomia, perché nell'amore ognuno svela il proprio essere, la propria interiorità, ciò che porta nel cuore. L'amore, che si manifesta nelle azioni, ha un valore rivelativo della persona: si può conoscere il cuore di ognuno da ciò che ama.

Di conseguenza, *l'amore misura anche il valore del nostro agire* poiché l'agire segue l'essere, scaturisce dall'essere. Il nostro modo di vivere è buono se tale è il nostro amore; viceversa sarà cattivo se tale è il nostro amore. Se in noi c'è la carità, la nostra vita acquista il valore della carità, cioè del bene; infatti, la carità è sempre legata al bene, poiché essa è l'amore che porta al bene, che desidera e opera il bene. Se qualcosa viene amata bene, significa che è amata con carità²⁴.

Ma può amare con carità soltanto chi ama la stessa carità. La carità, ossia l'amare bene, è per sua natura un bene che va amato per se stesso («Quam bonum est amare!»)²⁵. Pertanto, l'esortazione agostiniana ad amare l'amore, cioè ad amare l'amore al bene, non è una semplice allitterazione retorica, ma la verità più profonda dell'amore. Lo dimostra chiaramente l'esperienza del bene e del male morale. Come il peccatore ama il suo amore al peccato e non ama l'amore al bene, così il giusto ama l'amore al bene e odia in se stesso l'amore perverso che è l'amore al male²⁶.

²³ «Quia talis est quisque, qualis ejus dilectio est. Terram diligis? terra eris. Deum diligis? quid dicam? deus eris? Non audeo dicere ex me, Scripturas audiamus... – Ognuno è tale quale il suo amore. Ami la terra? Sarai terra. Ami Dio? Che cosa dovrei dire: che sarai Dio? Non oso dirlo io, ascoltiamo le Scritture...» (In Ep. ad Part. 2, 14: PL 35, 1997).

²⁴ «Quidquid enim bene amas, caritate amas» (Sermo 23, 13: CCL 41, 316).

²⁵ Sermo 357, 2: PL 40, 1582; cf. Enarr. in Ps. 118, 8, 3: CCL 40, 1687. Per il momento ci basta accennare a questa semplice considerazione, rimandando a quanto diremo in seguito sull'eccellenza della carità.

²⁶ Cf. De Civ. Dei XI, 28: CCL 48, 347-348.

3 – La carità: amore soprannaturale di dilezione e benevolenza

Abbiamo già precisato come la carità venga definita come dilezione, e questa comporta un amore di benevolenza («dilectio... benevolentiam quamdam habet») poiché l'amore del bene ha come suo effetto il volere il bene dell'oggetto amato. In questo senso, amare significa voler bene (ben-volere, bene-volenza); più precisamente è volere il bene dell'altro, volere il suo vero bene, scegliere e fare il bene dell'altro. Pertanto sotto l'aspetto pratico l'amore è la bontà che vuole e si impegna a costruire il bene e la gioia dell'altro. Perciò l'amore, in concreto, si identifica con la buona volontà, ossia con la volontà di bene²⁷.

La volontà, dunque, può essere definita buona quando, lasciandosi attrarre dal bene, vuole e opera il bene. Infatti il termine greco $\dot{\alpha}\gamma\dot{\alpha}\pi\eta$ – che compare nei testi scritturistici ed è reso poi in latino con *caritas* – indica propriamente l'amore di dilezione, l'amore di benevolenza, ossia la volontà di bene.

L'amore, in definitiva, non cerca il proprio bene – ciò sarebbe egoismo –, ma il bene dell'altro. Questa chiarezza concettuale non consente fraintendimenti sull'amore, anche se talvolta ci illudiamo di saper amare. Pensiamo di amare l'altro, ma in realtà amiamo solo noi stessi poiché non amiamo l'altro per se stesso («propter sese»), ma ciò che l'altro ci dà («propter aliud»), ossia ciò che riusciamo a ricevere o a prendere dall'altro. In questo modo si opera una divisione tra la persona e quanto la persona ci dà (piacere, benessere, sicurezza, appagamento dei nostri bisogni), tra l'amore alla persona e l'amore ai beni offerti o recepiti dalla persona. L'altro, allora, diventa un mezzo per ottenere quanto ci serve e ci gratifica; in altre parole strumentalizziamo la persona ai nostri bisogni.

[«]Ipsa est caritas, quae dicitur et uoluntas bona» (Enarr. in Ps. 36, 2, 13: CCL 38, 356).
«... procul dubio propter hunc amorem dicitur uoluntatis bonae, quae usitatius in scripturis sanctis caritas appellatur; sed amor quoque secundum easdem sacras litteras dicitur» (De Civ. Dei XIV, 7: CCL 48, 421).

Per questo motivo la *gratuità* è una caratteristica fondamentale del vero amore. Amare gratuitamente significa *amare il bene dell'altro*, vale a dire per nessun altro motivo, cioè unicamente per il suo bene. Agostino ne parla a proposito dell'amicizia, ma il discorso vale propriamente per l'amore di benevolenza che ha come proprio oggetto il bene dell'altro:

La vostra carità consideri anzitutto come l'amore di amicizia debba essere gratuito. Infatti non devi avere o amare un amico perché ti dia qualcosa. Se lo ami perché ti accorda del denaro o un altro vantaggio temporale, non ami lui ma ciò che ti dà. Un amico dev'essere amato gratuitamente per se stesso, non in vista di altro. Se la regola dell'amicizia ti esorta ad amare gratuitamente l'uomo, quanto più gratuitamente dev'essere amato Dio che comanda di amare l'uomo?... Comincia dunque ad amare Dio, e per Dio amerai l'uomo²⁸.

Parlando della gratuità dell'amicizia, Agostino sa – per personale esperienza – quanto sia facile utilizzare l'altro come strumento del proprio piacere. Ma se il piacere diventa l'unico scopo dell'incontro interpersonale, non c'è amicizia bensì libidine. E, se da parte di entrambi si perseguisse la medesima finalità egoistica, avremmo solo due libidini fisicamente avvicinate; e ciò impedirebbe una reale comunione affettiva²⁹.

²⁸ «Videat enim, Charitas vestra primum amicitiae amor qualiter debeat esse gratuitus. Non enim propterea debes habere amicum, vel amare, ut aliquid tibi praestet. Si propterea illum amas, ut praestet tibi vel pecuniam, vel aliquod commodum temporale; non illum amas, sed illud quod praestat. Amicus gratis amandus est, propter sese, non propter aliud. Si hominem te hortatur amicitiae regula, ut gratis diligas; quam gratis amandus est Deus, qui jubet ut hominem diligas?... Incipe ergo amare Deum, et amabis hominem propter Deum» (*Sermo* 385, 3, 4: PL 39, 1692). Discorso ripreso da Cesario di Arles († 542): CAESARIUS ARELATENSIS, *Sermo* 21, 4: CCL 103, 96.

²⁹ «Amare et amari dulce mihi erat magis, si et amantis corpore fruerer – Amare ed essere amato mi riusciva più dolce se potevo anche godere del

Ma la gratuità non connota soltanto l'amicizia, bensì caratterizza essenzialmente qualsiasi vero amore, sia verso il prossimo sia ancor più verso Dio. Anzi, è proprio dalla gratuità dell'amore verso Dio che nasce la gratuità dell'amore al prossimo, da amare a motivo di Dio. L'amore del prossimo non può mai essere disgiunto dall'amore di Dio, essendo Dio la causa prima, il motivo principale e il fine ultimo di ogni altro vero amore. Ogni autentico amore trae da Dio la sua origine e la sua forza; e porta all'amore di Dio poiché termine ultimo di ogni vero amore è soltanto Dio. Infatti l'amore reciproco è il nostro modo di aiutarci a camminare insieme verso Dio, verso colui che ci ama e vuole la nostra eterna salvezza. Poiché Dio è il termine ultimo del nostro comune cammino, amare l'altro diventa il modo di attuare nella sua vita l'amore e la salvezza che Dio vuole per lui. Amare l'altro significa aiutarlo a raggiungere Dio insieme a noi.

A differenza dell'amore interessato, privo di pace e in continua agitazione poiché teme di non ricevere quanto desidera, l'amore gratuito gode di un'imperturbabile serenità, della gioia inalterabile del bene, poiché vuole soltanto donare. Il vero amore non è desiderio di avere, ma desiderio di donare, volontà di donare. L'amore autentico non ha paura di perdere qualcosa per sé, teme piuttosto di perdere l'occasione di fare del bene, teme di non poter fare del bene.

Dunque, l'amore di benevolenza desidera perseguire il bene dell'altro, gioisce del bene e della gioia dell'altro, gode nel farlo felice. L'amore vero è felice di rendere l'altro felice:

corpo della persona amata» (*Conf.* III, 1, 1: CCL 27, 27). Ma Agostino stesso confessa di non aver saputo rispettare il luminoso confine dell'amicizia che passa da anima ad anima, inquinando la sua pura sorgente con le sozzure della concupiscenza: «Et quid erat, quod me delectabat, nisi amare et amari? Sed non tenebatur modus ab animo usque ad animum, quatenus est luminosus limes amicitiae, sed exhalabantur nebulae de limosa concupiscentia carnis...» (*Conf.* II, 2, 2: CCL 27, 18). La vera amicizia non chiede nulla al corpo dell'amato, se non indizi di benevolenza: «... nihil quaerens ex eius corpore praeter indicia beniuolentiae» (*Conf.* IV, 9, 14: CCL 27, 47).

Quando dunque incomincerai ad amare Dio gratuitamente, godrai un'interiore tranquillità perché amerai gratuitamente anche l'amico, e lo amerai per questo, perché insieme con te ami Dio. Considerate la stessa comune amicizia da cui è partito e si è sviluppato il nostro discorso, ponetevi attenzione. Il marito ama la moglie, e la moglie il marito: senza dubbio entrambi desiderano l'uno per l'altro la salute. La moglie vuole averlo incolume, vuole averlo felice. Lo ama per questo, perché lei stessa vuole essere incolume e felice. Ciò che vuole per sé, lo vuole per lui... Se a un amico capita qualcosa, (chi lo ama) trepida, si addolora, si affanna, corre, gli si fa vicino; quando giunge, piange. In definitiva che cosa vuole? Averlo salvo. Dunque, se chi ama vuole salvo ciò che ama e comprende che cos'è la vera salvezza, egli inizia ad amarla in se stesso e ad amare questa vera salvezza anche nell'amico³⁰.

Perciò l'amore per l'altro non può limitarsi ai beni temporali, che per loro natura non sono duraturi. La salute fisica può venir meno, il benessere e la sicurezza economica non sono beni sicuri, e possono svanire; del resto non è sempre in nostro potere il prevenire o il rimediare alla perdita di tali beni. In tal caso la volontà di bene si troverebbe spesso mortificata e impotente nell'impossibilità di realizzare il bene desiderato per l'altro, e sarebbe condizionata dalle

^{30 «}Cum ergo coeperis Deum amare gratis, securitas est: quia et amicum gratis amas, et ad hoc eum amas, ut tecum amet Deum. Attendite enim ipsam amicitiam vulgarem, unde coepimus, per quam gradus fecimus; attendite illam. Amat maritus uxorem, et uxor maritum: sine dubio et ille illam, et illa illum salvum vult. Vult illum habere incolumem, vult illum habere felicem. Ad hoc amat, quia ipsa vult incolumis esse et felix: quod sibi vult, hoc illi vult... Adeo ut, si forte contingat illi aliquid, contremescat, contristetur, conturbetur, currat, accedat: cum acciderit, plangit. Quid ergo vult? Salvum habere. Si ergo omnis qui amat, salvum vult habere quod amat; si intelligat quae sit vera salus, incipit illam amare in se, et ipsam cogitur veram amare et in amico» (Sermo 385, 5, 6: PL 39, 1693; cf. CAESARIUS ARELATENSIS, Sermo 21, 6: CCL 103, 97).

mutevoli circostanze della vita. Invece il bene che dobbiamo perseguire dev'essere sicuro, poiché si tratta della felicità dell'altro, la quale dev'essere certa, perfetta ed eterna. Questo bene deve esistere, dev'essere possibile raggiungerlo, dev'essere posseduto per sempre.

Ma soltanto Dio è il bene che possiede i caratteri della sicurezza, della pienezza e dell'eternità. Desiderare il bene dell'altro significa, allora, desiderare che l'altro raggiunga Dio, ossia lo possieda e lo goda eternamente. Il vero bene che dobbiamo desiderare per quanti amiamo è la loro vera salvezza che consiste nella vita eterna. Perciò è in rapporto a questo bene («ad hoc»), che è la vita eterna, che noi dobbiamo volere ogni altro bene, perché solo così può essere un vero bene:

Qual è la vita eterna? La vera salvezza. Pertanto, se prima desideravi che il tuo amico fosse salvo in questa vita, poiché ora desideri la salvezza – che è la vita eterna –, è in vista di quella salvezza che ami il tuo amico; e tutto ciò che vuoi offrire al tuo amico vuoi offrirglielo in vista di questo, perché condivida con te quella salvezza. Tu ami la giustizia: vuoi che lui sia giusto; tu ami obbedire a Dio: vuoi che anche lui sia obbediente a Dio; tu ami la vita eterna: vuoi che là regni con te in eterno³¹.

³¹ «Quae est vita aeterna? Vera salus. Et si amicum tuum videris, quem amabas in hoc saeculo ut salvus esset, quia tu jam talem salutem desideras quae aeterna est, ad ipsam salutem diligis amicum tuum; et totum quidquid vis amico tuo praestare, ad hoc vis praestare, ut illam tecum teneat salutem. Amas enim justitiam, vis illum justum esse: amas sub Deo esse, vis et illum esse sub Deo: amas vitam aeternam, illic eum vis tecum regnare in aeternum» (*Sermo* 385, 7, 8: PL 39, 1694; cf. CAESARIUS ARELATENSIS, *Sermo* 21, 8: CCL 103, 98).

Nell'edizione dei *Discorsi* pubblicati da Città Nuova (vol. VI, 1989), A. M. Quartiroli traduce i verbi alla seconda persona plurale, anziché lasciarli alla seconda persona singolare: «Se dunque il vostro affetto per l'amico vi faceva desiderare per lui la salute, ora che avete volto la vostra aspirazione alla vita eterna, in vista di questa amate anche l'amico. Tutto il vostro prodigar-

Non sempre, però, il nostro amore trova accoglienza nel cuore dell'altro per la presenza del male che vi abita. Ma anche in questo caso l'amore è benefico, diventando medicina spirituale per quel cuore malato e ferito dal male. Certamente il male si contrappone al bene, e quindi alla carità che vuole il bene. Ma la carità è più forte del male; perciò con la sua umile tenacia si fa benefico aiuto nella liberazione e nella guarigione dell'anima, paziente sostegno nel cammino del bene. La carità non si ferma ad indicare all'altro la strada del bene, ma lo accompagna; si fa carico della sua debolezza e infermità morale; lo sorregge e lo incoraggia sulla via del bene; non pretende che l'altro sia buono, ma lo aiuta a diventare buono. La carità inoltre non si limita a desiderare un certo bene ma vuole tutto il bene, vuole per l'altro lo stesso bene che Dio gli vuole, cioè la sua salvezza eterna. Questa, secondo Agostino, è la carità perfetta, cioè desiderare per l'altro la vita eterna che è Dio stesso:

Come un amico, che amando se stesso secondo i criteri di questo mondo, vuole liberare il suo amico dalla febbre, e lo ama al pari di se stesso per la sua salute temporale, così tu, chiunque tu ami, amalo in vista della vita eterna. Perciò quando in lui troverai l'ira, il risentimento, l'odio, la malvagità, cerca di togliere da lui quel male spirituale, così come un amico mondano cerca di liberare chi ama da un male fisico. Amalo in vista di questo, per far sì che l'altro sia ciò che anche tu sei; e in te vi sarà la carità perfetta. Se avrai capito questo, in vista di questo ama il tuo coniuge, in vista di questo ama il figlio, in vista di questo ama il parente, il vicino, chi non conosci, il nemico; e in te ci sarà la perfetta carità³².

vi per l'amico ha l'intento di fargli condividere con voi la salute eterna. Se amate la giustizia, volete che l'amico sia giusto...» (p. 617). In questo modo però si stempera l'immediatezza e l'incisività dello stile di Agostino che intende rivolgersi direttamente a ciascuno dei presenti.

^{32 «}Quomodo ergo amicus hujus saeculi secundum saeculum amans animam suam, febrem vult expellere de amico suo, quem similiter amat ut se, propter praesentem salutem: sic tu quemcumque diligis, propter vitam aeternam dilige; cum inveneris iram, indignationem, odium, iniquitatem, sic coneris

Queste riflessioni ci fanno comprendere come la carità non si identifichi semplicemente con la dilezione e la benevolenza naturale («amicitiam vulgarem»), ma sia un amore soprannaturale di dilezione e di benevolenza denominato «perfecta charitas». Questo amore perfetto è diverso da qualsiasi altro per la sua stessa natura: non è un amore mondano («secundum saeculum»), ma soprannaturale poiché la sua origine è in Dio. Questa diversità di natura comporta anche una diversità di oggetto e di fine («propter vitam aeternam»). La carità perfetta viene da Dio e vuole ciò che Dio stesso vuole, ossia la vita con lui, la vita eterna.

B – Oggetto dell'amore/carità

1 - Il bene

Secondo Agostino oggetto dell'amore è sempre e solo *il bene che consiste in un grado di perfezione dell'essere*. Egli infatti definisce in questo modo il bene:

... bene è tutto ciò che in qualche modo è 33 .

Questa definizione è una sintesi di filosofia metafisica che richiede un breve momento di riflessione; diversamente risulta difficile comprendere il pensiero di Agostino sulla natura del bene e dell'amore.

Come è noto, la metafisica ha come sua prima parte l'ontologia, cioè la scienza che tratta dell'ente in quanto tale, cioè in quanto ente: a) nella sua dimensione trascendentale (natura, proprietà,

expellere morbum animi, quomodo amicus saeculi morbum corporis: ad hoc enim ama, ut facias quod et tu es: et erit in te perfecta charitas. Hoc si inveneris, ad hoc ama conjugem, ad hoc ama filium, ad hoc ama propinquum, vicinum, ignotum, inimicum, et erit in te perfecta charitas» (*Ibidem*). ³³ «... bonum est, quidquid aliquo modo est» (*Conf.* XIII, 31, 46: CCL 27, 270).

44 Capitolo 1

perfezione) e predicamentale (sostanza e accidenti); b) nelle sue cause (in genere e in specie). Ora, Agostino conosceva la filosofia aristotelica sui trascendentali, che sono le proprietà dell'ente in quanto ente («unum, verum, bonum»). Queste proprietà o qualità dell'ente sono denominate trascendentali poiché trascendono i predicamenti, denominati anche categorie (ossia i modi speciali di essere: sostanza e accidenti)³⁴. I trascendentali infatti non sono modi speciali di essere, ma modi di intendere e di significare l'ente, e sono convertibili tra loro. Il primo trascendentale (uno) significa ed esprime l'ente in modo assoluto e negativo, ossia l'indivisibilità dell'ente; gli altri due trascendentali (vero e buono) significano ed esprimono l'ente in modo relativo: vero è l'ente come oggetto di conoscenza (la verità dell'ente), buono è l'ente come oggetto di desiderio (la bontà dell'ente).

Riusciamo ora a comprendere meglio l'affermazione di Agostino: tutto ciò che è, per il fatto stesso che è, è un bene. Bene è ciò che è, in quanto è, in qualunque modo è. Ciò significa che il bene si identifica con l'ente. Bene e ente coincidono, sono convertibili, poiché l'ente è un bene, cioè una perfezione che esiste; e il bene esprime la perfezione dell'ente. Infatti, qualora un ente fosse privato di ogni bene, non esisterebbe, cioè sarebbe il nulla; invece, finché esiste, è un bene³⁵. Le cose possono essere amate perché esistono

³⁴ Tra le opere filosofiche di Aristotele (384-322 a.C.), il giovane Agostino lesse il primo libro dell' Οργανον (*Organo* o strumento, in quanto la logica è lo strumento generale della filosofia) intitolato Κατηγορίαι (*Categorie* perché in ogni proposizione si predica [κατηγορεῖται] qualcosa di qualcosa). In questo libro lo Stagirita tratta della sostanza e degli accidenti delle cose: «A che cosa mi giovava l'aver letto e capito da solo, sui vent'anni, un'opera aristotelica, venutami in mano, che chiamano *Le dieci categorie*? A sentirne pronunciare il nome, quando il mio maestro cartaginese di retorica le menzionava gonfiando le gote fino a scoppiare, o quando altre persone che passavano per erudite le citavano, restavo con la bocca aperta come davanti a cosa straordinaria e divina..., insomma tutte le innumerevoli qualità comprese in questi nove generi di cui ho dato qualche esempio, o nel genere stesso di sostanza» (*Confess.* IV, 16, 28: CCL 27, 54).

³⁵ «Ergo si omni bono priuabuntur, omnino nulla erunt: ergo quandiu sunt, bona sunt. Ergo quaecumque sunt, bona sunt...» (*Conf.* VII, 12, 18: CCL 27, 104).

(realmente o idealmente), poiché l'amore è sempre diretto verso qualcosa: è amore di qualcosa, non del nulla. Pertanto, rispetto all'ente, il bene denota la sua desiderabilità essendo appetibile. L'ente è buono, perciò è desiderabile; ed è desiderabile poiché in qualche modo esiste.

Proprio in base alla convertibilità tra ente e bene, la definizione di bene è la stessa definizione di ente³⁶. Ora, nella definizione agostiniana di bene sono elencati i quattro elementi dell'ente:

- ciò: l'essenza (ciò per cui un ente è qualcosa, ossia il principio che struttura l'ente);
- che: il soggetto (l'individuo che è, che esiste in/attraverso un'essenza);
- in qualche modo: la modalità dell'esistenza (come essere sussistente o per partecipazione all'essere sussistente);
- $-\grave{e}$: l'atto d'essere (ciò per cui un ente è, esiste, ossia il principio che attua un'essenza).

Considerando la persona umana, constatiamo come nell'uomo la tensione al bene sia costitutiva della sua natura, la quale agisce attraverso la facoltà volitiva. Poiché il bene è oggetto dell'amore, il bene è ciò che viene amato. Questa affermazione potrebbe dar luogo a qualche malinteso che può essere facilmente evitato se si precisa che il bene amato non è bene perché amato, ma è amato perché ritenuto un bene. Da qui la distinzione tra bene oggettivo e soggettivo:

³⁶ Precisiamo che in questo caso il termine ente/essere viene inteso in senso nominale, ossia come nome, cioè come soggetto dell'essere (essenza in astratto/soggetto strutturato in concreto). Qui non si prende il termine in senso verbale, ossia come participio presente (essente/ente), e neppure come infinito presente (essere) che indica l'essere del soggetto, cioè l'essere come atto d'essere del soggetto. Pertanto l'ente è tutto ciò che in qualche modo è, poiché l'essere è e non può non essere (principio di identità e di non contraddizione). L'essere, infatti, è il non essere nulla: «Esse enim contrarium non habet nisi non esse – L'essere, infatti, non ha come contrario se non il non essere» (De moribus Ecclesiae catholicae II, 1, 1: PL 32, 1345).

- l'uomo tende e desidera naturalmente il bene, inteso come ciò che esprime una perfezione d'essere; il bene amato è un bene in sé (bene oggettivo);
- l'uomo tende e desidera naturalmente il bene, inteso come ciò che perfeziona il proprio essere; il bene amato è ritenuto il proprio bene (bene soggettivo).

È certamente ragionevole che tu non voglia per te stesso nient'altro che il tuo bene. Infatti in ciò che ami vuoi il tuo bene, e in ciò che temi non vuoi il tuo male³⁷.

È del tutto naturale che nella scelta concreta del bene il soggetto faccia prevalere il bene soggettivo; bisogna però che il bene soggettivo corrisponda al bene oggettivo. Inoltre, benché ogni realtà sia sempre un bene in se stessa, non lo è sempre in rapporto ad altri beni o al Bene assoluto. Per questo motivo ogni bene relativo non può mai essere scelto per se stesso, ma sempre in conformità agli altri beni («conveniunt aliis») e al Bene assoluto. Diversamente, quel bene in sé non è più un bene conveniente – diventa un male – per chi l'ama³⁸.

È quanto avviene nel peccato, che è il male morale. Certo, anche nel peccato l'uomo ama e cerca sempre un qualche bene, poiché nessuno ama il peccato in se stesso, bensì un qualche bene appetibile contenuto nel peccato³⁹. Ma il bene contenuto nel peccato è un falso bene poiché amato e desiderato in modo contrario al bene assoluto di Dio. La falsa apparenza del bene contenuta nel male («quasi bonum») attrae l'uomo e lo inganna inducendolo al peccato:

Tu senti parlare del bene e anèli; senti parlare del bene e sospiri. Il fatto stesso che forse pecchi dimostra che ti inganni nella brama di scegliere il bene, e così diventi col-

³⁷ «Bene quidem nihil tu aliud uis, quam ut bene tibi sit. Nam in eo quod amas, uis ut bene tibi sit; et in eo quod times, non uis ut male tibi sit» (*Enarr. in Ps.* 79, 13: CCL 39, 1118).

³⁸ Cf. Conf. VII, 13, 19: CCL 27, 10.

³⁹ Cf. Sermo 21, 3: CCL 41, 278-279.

pevole perché non ascolti il buon consiglio di Dio su ciò che bisogna disprezzare e scegliere; e forse trascuri di imparare se nella scelta del bene ti inganni. In ogni tuo peccato cerchi un qualche bene, desideri un qualche ristoro. Le cose che cerchi sono buone, ma saranno cattive per te se abbandoni Colui da cui sono state fatte buone. Ricerca, o anima, il tuo bene. C'è infatti un bene diverso da un altro, e tutte le creature hanno un qualche loro bene rispondente all'integrità e alla perfezione della loro natura; ciò che conta è ciò che è necessario a ciascuna realtà imperfetta per perfezionarsi. Ricerca il tuo bene. *Nessuno è buono se non Dio solo*. Il sommo bene: questo è il tuo bene⁴⁰.

Sebbene non in modo rigorosamente sistematico, Agostino opera alcune importanti distinzioni sul concetto di bene:

1. C'è anzitutto il bene ontologico che si identifica con l'ente, poiché ogni realtà è bene in quanto è ente, e ad ogni entità corrisponde una bontà. Ogni creatura, avendo un certo grado di essere, ha anche un certo grado di perfezione, ossia di bontà («omnes creaturae habent quoddam bonum suum»). La filosofia spiega che il concetto di bene è trascendentale, essendo il bene una proprietà dell'ente in quanto ente; ciò significa che si applica a tutto ciò che ha l'essere prescindendo dai modi speciali di essere (categorie o predicamenti). Il bene differisce dal concetto generale di ente per una distinzione di ragione poiché al concetto di ente aggiunge solo la

⁴⁰ «Modo enim audis bonum, et anhelas; audis bonum, et suspiras; et hoc ipsum quod forte peccas, eligendi boni auiditate falleris; et in eo reus detineris, quod bonum consilium Dei non audis, quid contemnendum et quid eligendum sit, quod forte neglegis discere, si in eligendo bono fallebaris. Vbicumque peccas quasi bonum quaeris, quasi refectionem desideras. Bona sunt ista quae quaeris, sed mala tibi erunt, deserto illo a quo bona facta sunt. Bonum tuum quaere, o anima. Est enim bonum aliud alteri, et omnes creaturae habent quoddam bonum suum, integritatis suae, et perfectionis naturae suae; interest quid cuique rei imperfectae necessarium sit, ut perficiatur; quaere tuum bonum. Nemo bonus nisi unus Deus. Summum bonum, hoc est tuum bonum» (Enarr. in Ps. 102, 8: CCL 40, 1457-1458).

relazione alla volizione: bene è ciò che esercita un'attrattiva sulla volontà suscitando un desiderio; bene è dunque qualsiasi cosa in quanto desiderabile.

- 2. Il bene morale è quello che risiede nella volontà, la quale dovrebbe orientare le sue scelte in conformità a Dio e alla sua volontà («quod bonum consilium Dei non audis, quid contemnendum et quid eligendum sit»). Pertanto il bene o il male morale vengono stabiliti in relazione al sommo Bene, cioè a Dio. Il male non sta nelle cose che sono buone, ma nella volontà che le ama al di fuori del sommo Bene («Bona sunt ista quae quaeris, sed mala tibi erunt, deserto illo a quo bona facta sunt»).
- 3. C'è un rapporto strettissimo tra il bene e il proprio perfezionamento; anzi il proprio bene coincide con il proprio perfezionamento («ut perficiatur; quaere tuum bonum»). Il bene, infatti, ha ragione di fine poiché rappresenta lo scopo o il termine di ogni operazione. Il bene raggiunto è il fine perseguito, e il fine perseguito rappresenta il proprio perfezionamento. Nell'uomo non basta la bontà ontologica, ossia ciò che Dio crea in noi senza di noi. Per il pieno perfezionamento dell'uomo occorre la bontà morale che deriva dall'esercizio della volontà sotto la mozione di Dio, ossia ciò che Dio crea in noi con noi. Pertanto l'uomo moralmente buono si perfeziona come uomo.
- 4. Poiché *il fine dell'uomo è Dio, sommo Bene*, questi è anche il bene e il perfezionamento assoluto dell'uomo («summum bonum, hoc est tuum bonum»). Più l'uomo si avvicina e si unisce a Dio, più cresce nel suo essere, più si attua pienamente ed è beato. Poiché il fine dell'uomo è oltre l'uomo, egli diventa tanto più se stesso quanto più supera se stesso aderendo a Dio nell'amore.
- 5. Viceversa, ogni allontanamento morale da Dio, cioè il peccato, impoverisce l'essere dell'uomo facendolo avvicinare al nulla. La volontà umana, essendo una realtà finita, porta con sé la possibilità del rifiuto di Dio; ma, compiendo il male, viene frustrata nella sua finalità di bene. Se l'uomo, spinto dall'orgoglio, preferisce se stesso a Dio facendo di se stesso il proprio fine, si chiude nella propria finitudine assolutizzandola (si cade nell'assurdo: assolutizzare la propria finitezza). Poiché Dio è fonte dell'essere e del bene, ogni allontanamento da Dio è un avvicinarsi al nulla. Come ogni altra creatura, anche l'uomo è stato creato dal nulla, e non per necessaria emanazione dall'essere divino. In questa sua creaturalità, che

dice relativa perfezione o im-perfezione, risiede ontologicamente la possibilità del peccato. Ma il peccato, staccando l'uomo da Dio, lo fa nuovamente avvicinare al nulla impoverendo il suo essere⁴¹.

6. In definitiva, non esiste e non può esistere alcun bene relativo al di fuori del Bene assoluto che è Dio, perché ogni bene è tale e può essere così considerato solo in riferimento al Bene assoluto, cioè sommo, che è Dio. Eliminando il riferimento al Bene assoluto, viene a mancare il criterio stesso per valutare il bene.

Da qui l'invito di Agostino a cercare il bene soltanto in Dio (non il Dio dei filosofi, ma della rivelazione biblica):

Il bene che amate deriva da lui (Dio), ed è buono e soave in quanto tende a lui; ma, abbandonato lui, ciò che deriva da lui sarà giustamente amaro perché ingiustamente amato. Quale vantaggio dal vostro continuo camminare per vie aspre e penose? Non c'è quiete dove voi la cercate... Voi cercate la vita beata nella regione della morte: non è lì. Come potrebbe essere vita beata, (quella) dove non c'è neppure la vita?⁴²

L'amore al bene ha come conseguenza la bontà della vita, perché il bene compiuto ci rende buoni. Chi ama il bene è trasformato dal bene,

⁴¹ «Ac per hoc ut natura sit, ex eo habet quod a Deo facta est; ut autem ab eo quod est deficiat, ex hoc quod de nihilo facta est... Relicto itaque Deo esse in semet ipso, hoc est sibi placere, non iam nihil esse est, sed nihilo propinquare – Che (l'uomo) sia una natura dipende dall'essere stato fatto da Dio; mentre il venir meno da ciò che è dipende dall'essere stato fatto dal nulla... Pertanto, l'abbandonare Dio per essere in se stesso, ossia compiacersi di sé, non è ancora un essere nulla, ma un avvicinarsi al nulla» (De Civ. Dei XIV, 13: CCL 48, 434-435).

⁴² «Bonum, quod amatis, ab illo est: sed quantum est ad illum, bonum est et suaue; sed amarum erit iuste, quia iniuste amatur deserto illo quidquid ab illo est. Quo uobis adhuc et adhuc ambulare uias difficiles et laboriosas? Non est requies ubi quaeritis eam... Beatam uitam quaeritis in regione mortis: non est illic. Quomodo enim beata uita, ubi nec uita?» (*Conf.* IV 12, 18: CCL 27, 49-50).

diventa necessariamente buono perché il primo frutto del bene è quello di farci del bene, ossia di renderci buoni. Il bene che compiamo, ancor prima di raggiungere gli altri tramite le espressioni concrete dell'amore, raggiunge il nostro cuore: lo rende buono, lo rende migliore⁴³. Tanto più se il bene che amiamo è il sommo Bene, cioè Dio, colui che ci rende buoni essendo sempre buono. Amando Dio, amando il bene, facciamo buona la nostra vita⁴⁴.

Purtroppo non sempre viviamo con questa tensione al bene, per cui preferiamo una vita lunga e ricca di beni, anziché una vita buona e ricca di bene:

Del resto, tu desideri avere una vita lunga, mentre non temi di avere una vita cattiva. Vuoi vivere a lungo e vivere male: tu cerchi un lungo male. Perché non cerchi piuttosto un lungo bene? Ma c'è mai qualcosa che non desideri buona? Solo la tua vita vuoi viverla male? Se ti chiedessi come desideri il vestito, mi risponderesti: buono. Come vorresti la villa? Buona. Come la moglie? Buona. Come i figli? Buoni. Come la casa? Buona. Soltanto la vita la desideri cattiva!

⁴³ «Si bonus es, non quidem alterius bono, sed tuo bonus es. Verumtamen eo ipso tuo bono quo bonus es, etiam bono alterius... congaudes. Item si malus es... – Se sei buono non lo sei a beneficio di un altro, ma sei buono a tuo vantaggio. Tuttavia, in forza del bene stesso che ti deriva dall'essere buono, congodi anche del bene che ne deriva all'altro... Ugualmente se sei cattivo...» (*Sermo* 35, 2: CCL 41, 430).

⁴⁴ «Prodest amare quem (Deum) laudamus; bonum amando, nos meliores efficimur» (*Enarr. in Ps.* 144 1: CCL 40, 2088; cf. *Sermo* 61, 3, 3: PL 38, 410).

⁴⁵ «Tu autem cupis habere longam uitam et non times habere malam uitam. Diu uis uiuere, et male uiuere. Longum malum quaeris, quare non potius longum bonum? Quid autem non bonum habere uis? Sola uita erit, quae in te male incurrit? Qualem uestem quaeras, si interrogem te, bonam respondes; qualem uillam, bonam; qualem coniugem, bonam; quales filios, bonos; qualem domum, bonam; solam uitam malam» (Sermo 20, 4: CCL 41, 266; cf. Sermo 72, 4, 5: PL 38, 469; Sermo 82, 11, 14: PL 38, 513). Altrove, come sinonimo di vita cattiva, Agostino parla di anima cattiva: «Animam solam malam!» (Sermo 29, 5: CCL 41, 375; cf. Sermo 107, 5, 6: PL 38, 629-630).

L'esperienza della vita, dunque, mostra come l'uomo tenda naturalmente al bene o a dei beni, mai a ciò che è male. Ma, al di là dei beni, c'è un bene che rende buona la vita stessa dell'uomo. Questo è ciò che ognuno dovrebbe desiderare, essendo il bene che realizza pienamente la vita. Ma questo bene rimanda al sommo Bene che è il fine ultimo dell'uomo.

Bisogna poi aggiungere che per Agostino *anche il bello è oggetto d'amore*, essendo un trascendentale sulla linea del bene. Infatti, si può dire che il bello è lo stesso bene, non come oggetto di desiderio ma come oggetto di apprezzamento. Esso si fonda sull'integrità della cosa (la sua perfezione) e sull'armonia delle sue parti (debita proporzione, convenienza e consonanza delle parti) che inducono ad un compiacimento estetico⁴⁶. Ciò che è bello piace ed è desiderabile. Non a caso Agostino usa spesso i termini bello e bene come sinonimi⁴⁷.

2 - Il sommo Bene

Il fine dell'uomo, dunque, non è un bene qualsiasi, parziale, incompleto, ma soltanto *il sommo Bene che è Dio*. Infatti, ogni bene relativo è tale per il fatto di essere in relazione al Bene assoluto che è Dio. Perciò la definizione agostiniana di bene, precedentemente citata, viene così completata:

... bene è tutto ciò che in qualche modo è; infatti, è da Colui che non è in qualche modo, ma è lo stesso essere⁴⁸.

⁴⁶ Cf. Conf. IV, 13, 20: CCL 27, 50-51.

⁴⁷ Cf. Conf. II, 5, 10-11: CCL 27, 22-23.

^{48 «...} bonum est, quidquid aliquo modo est: ab illo enim est, qui non aliquo modo est, sed est est» (Conf. XIII, 31, 46: CCL 27, 270). La traduzione letterale della seconda parte della frase sarebbe: «infatti è da Colui che non è in qualche modo, ma è l'è». L'edizione del Migne presenta invece la seguente variante: «... ab illo enim est, qui non aliquo modo est, sed quod est, est – ... infatti è da Colui che non è in qualche modo, ma è ciò che è». In un altro passo delle Confessioni Agostino esprime in modo analogo la differenza tra l'esistenza di Dio e quella delle creature. A differenza di Dio che è, le cose

Bene ed essere coincidono. Pertanto, la contingenza o l'assolutezza del bene coincide con la contingenza o l'assolutezza dell'essere. La contingenza dell'essere sta nel fatto che è «in aliquo modo», ossia secondo una determinazione parziale dell'essere. Invece l'essere semplice e assoluto di Dio sta tutto e semplicemente nell'«est», senza ulteriori determinazioni o aggiunte: è l'essere stesso («sed est est – ma è l'è»). La caratteristica distintiva dell'essere creato sta nella composizione del suo essere, in particolare nella sua composizione di essenza ed esistenza (più propriamente: di essenza e atto d'essere). L'ente creato è contingente non avendo necessariamente l'essere; e non ha necessariamente l'essere poiché non è l'essere. Solo l'Essere è necessariamente l'essere, perché non può non essere. Dio è necessario in quanto è l'Essere; ed essendo perfezione assoluta dell'essere è anche il sommo Bene, poiché ente è bene coincidono realmente distinguendosi solo concettualmente. Il bene, infatti, è la desiderabilità dell'ente in quanto esprime la perfezione dell'ente. Poiché Dio è l'Essere, è anche il Bene. Perciò non possiamo desiderare come fine ultimo un bene inferiore a Dio, perché in tal caso il bene desiderato non sarebbe il sommo Bene; ma non possiamo neppure desiderare un bene superiore a Dio, perché tale bene non esiste⁴⁹.

create sono e non sono secondo un diverso aspetto. Dio – proprio perché è – è l'Essere assoluto e necessario; egli non può non essere, essendo l'Essere. Le creature, invece, esistono avendo ricevuto l'essere da Dio: hanno l'essere, ma non sono l'essere. «Et inspexi cetera infra te et uidi nec omnino esse nec omnino non esse: esse quidem, quoniam abs te sunt, non esse autem, quoniam id quod es non sunt. Id enim uere est, quod incommutabiliter manet. Mihi autem inhaerere deo bonum est... – Ho poi osservato le altre cose che sono sotto di te e ho constatato che né esistono del tutto, né non esistono del tutto. Esistono certamente poiché derivano da te, ma non esistono poiché non sono ciò che tu sei. Infatti, esiste veramente ciò che immutabilmente ermane. Il mio bene è aderire a Dio...» (Conf. VII, 11, 17: CCL 27, 104; cf. Conf. XI, 4, 6: CCL 27, 197).

⁴⁹ «Bonorum summa Deus nobis est. Deus nobis est summum bonum. Neque infra remanendum nobis est neque ultra quaerendum; alterum enim periculosum, alterum nullum est» (*De mor. Eccl. cath.* I, 9, 14: PL 32, 1316).

Ne consegue che qualsiasi bene contingente non potrà mai riempire il cuore dell'uomo che anela al Bene assoluto, cioè a quel bene che è per se stesso il Bene. Il bene contingente non è il Bene, ma un bene, cioè una realtà a cui si applica la categoria di bene, alla quale è sempre possibile aggiungere un altro bene non essendo tutto il Bene. L'acquisizione o la perdita di un qualche bene è un segno evidente di contingenza, poiché soltanto il Bene assoluto non può acquistare alcun bene (essendo già tutto il Bene) o perderlo (l'assoluto non può cessare di essere tale, proprio perché assoluto)⁵⁰.

Ora, ogni bene contingente partecipa del Bene assoluto da cui riceve la sua natura di bene, poiché il bene contingente non è causa del proprio bene ma lo riceve dal Bene assoluto⁵¹. Di conseguenza, ciò che è contingente è necessariamente relativo all'assoluto; non esiste e non è pensabile se non in relazione all'assoluto perché il relativo rimanda all'assoluto, non viceversa. Il bene assoluto non è un bene, ma è semplicemente il Bene a cui nulla può essere aggiunto di bene, essendo lui stesso tutto il Bene; non è relazionato a un altro bene, essendo lui il Bene a cui tutto si relaziona⁵².

^{50 «}Tu autem bonum nullo indigens bono semper quietus es, quoniam tua quies tu ipse es – Tu, bene a cui non manca alcun bene, sempre quieto sei, poiché tu stesso sei la tua quiete» (*Conf.* XIII 38, 53: CCL 27, 273). Poiché l'amore è moto verso un bene non posseduto e quiete del bene posseduto, Dio è la sua stessa quiete, essendo il bene che interamente si possiede e si ama.

^{51 «}Summum bonum quo superius non est, Deus est: ac per hoc incommutabile bonum est; ideo vere aeternum, et vere immortale. (...) Omnis autem natura in quantun natura est, bonum est; omnis natura non potest esse nisi a summo et vero Deo: quia omnia etiam non summa bona, sed propinqua summo bono... non possunt esse nisi ab ipso summo bono» (*De natura boni* 1: PL 42, 551-552).

⁵² «Quid est *idipsum*? Quomodo dicam, nisi *idipsum*? (...) Nam et ego quidquid aliud dixero, non dico *idipsum*. (...) Quid est *idipsum*? Quod semper eodem modo est; quod non modo aliud, et modo aliud est. Quid est ergo *idipsum*, nisi, quod est? Quid est quod est? Quod aeternum est. Nam quod semper aliter atque aliter est, non est, quia non manet; non omnino non est, sed non summe est – Che cos'è *l'assoluto*? Come lo definirò, se non (dicendo che è) *l'assoluto*? (...) Infatti, se volessi dire un'altra cosa, non direi ciò che è assoluto. (...) Che cos'è *l'assoluto*? Ciò che è sempre nello stesso

È questo Bene assoluto che dev'essere amato, cercato, posseduto:

Ama (Dio) e si avvicinerà a te; amalo e abiterà in te. (...) Ma mi chiederai: «Che cos'è la carità?". La carità è ciò con cui amiamo. Che cosa amiamo? Il bene ineffabile, il bene benefico, il bene creatore di tutti i beni. Lui stesso sia la tua delizia, dal quale ricevi tutto ciò che ti diletta⁵³.

In effetti tutte le cose che noi conosciamo mutano, e anche noi mutiamo. Una mutevolezza che tocca l'essere e, quindi, il bene dell'essere; e che necessariamente rinvia all'esistenza dell'Essere e del Bene immutabile⁵⁴. Ciò che possiede la bontà in grado limitato non è il bene, ma un bene, che – non potendo giustificare la propria limitatezza di bene – rimanda al Bene assoluto. Questo, invece, non rimanda a nessun altro bene, poiché non può esistere chi possa donare del bene a ciò che è il Bene, cioè tutto il Bene.

Per questo motivo nessuna cosa – per quanto bella e desiderabile – può essere preferita a colui che è tutto il Bene, cioè a Dio. Anzi, dalla rivelazione biblica sappiamo che nel suo amore Dio vuole donarsi a noi come il nostro bene: il sommo Bene desidera diventare il nostro bene. Egli non vuole donarci qualcosa, ma se stesso:

Infatti, che cosa mi sarà dato che sia migliore di Dio? Dio mi ama, Dio ti ama... Chiedi pure ciò che vuoi, ma non troverai nulla di più pregevole, niente di migliore di Colui che

modo; ciò che ora non è in un modo e ora in un altro. Che cos'è dunque *l'assoluto* se non ciò che è? Che cos'è ciò che è? Ciò che è eterno. Infatti ciò che continua ad essere in un modo o in un altro, non è (l'essere), poiché non rimane se stesso; non significa che assolutamente non sia, ma non lo è sommamente» (*Enarr. In Ps.* 121, 5: CCL 40, 1805).

^{53 «}Ama et propinquabit; ama et habitabit. (...) Dicturus est mihi: "Putas quid est caritas?". Caritas est qua diligamus. Quid diligamus? Ineffabile bonum, bonum beneficum, bonum bonorum omnium creatorem. Ipse te delectet, a quo habes quicquid te delectat» (Sermo 21, 2: CCL 41, 278).

⁵⁴ «Id enim uere est, quod incommutabiliter manet – Infatti, esiste veramente ciò che immutabilmente permane» (*Confess.* VII 11, 17: CCL 27, 104).

ha fatto tutto. Chiedi lui stesso, e in lui e da lui avrai tutto ciò che ha fatto. Tutte le cose hanno un pregio, perché tutte sono belle. Ma che cosa è più bello di lui? Tutte le cose hanno un valore. Ma che cosa vale più di lui? E niente vuol donare maggiormente di se stesso⁵⁵.

Questa tensione dell'uomo al sommo Bene non è frutto di volontà umana, effetto di un desiderio indotto da qualche carenza o necessità cui bisogna sopperire; è piuttosto *un dato originario che l'uomo trova in se stesso*. Originario non significa immanente alla natura umana, ossia costitutivo di essa o esigito da essa, ma esistente in essa indipendentemente e anteriormente alla sua volontà. L'uomo scopre in sé il desiderio del Bene assoluto, scopre che il suo amore per i molti beni contingenti non soddisfano il suo cuore che tende al sommo Bene: scopre di essere una creatura finalizzata a Dio.

Se poi a questa scoperta si aggiunge la luce della rivelazione divina che ci parla di un destino di beatitudine nella fruizione eterna di Dio, l'uomo trova la risposta divina al senso della propria vita, ossia al perché esiste. Questo "perché" ha valore di origine e di finalità che si mutuano; ma il primato spetta alla finalità, essendo contenuta nell'origine. Origine (donde vengo?) e finalità (dove vado?) sono inclusive di tutta l'esistenza umana, poiché solo così l'uomo può comprendere la sua esistenza. Tramite la rivelazione divina l'uomo si scopre creato da Dio e destinato a una vita beata di comunione perfetta ed eterna con lui. Egli comprende che l'amore – come tensione al sommo Bene – appartiene costitutivamente alla sua natura umana, essendo stato creato così da Dio, e che questo amore trova il suo culmine nell'amare il sommo Bene che per grazia si dona all'uomo.

⁵⁵ «Quid enim melius Deo dabitur mihi? Amat me Deus; amat te Deus... Pete quod uis; tamen nihil inuenies carius, nihil inuenies melius, quam ipsum qui fecit omnia. Ipsum pete qui fecit, in illo et ab illo habebis omnia quae fecit. Omnia cara sunt, quia omnia pulchra sunt; sed quid illo pulchrius? Fortia sunt; sed quid illo fortius? Et nihil magis uult dare quam se» (*Enarr. in Ps.* 34, 1, 12: CCL 38, 308-309).

La domanda del "perché vivo?" diventa allora la domanda del "per chi vivo?". La prima domanda verte sull'intelligibilità della vita, se cioè la vita abbia un senso. La seconda domanda pone la questione del suo valore, ossia quale senso devo dare alla vita. Ma il senso della vita è indissolubilmente legato alla questione dell'amore, poiché è l'amore a dare valore alla vita. In definitiva, il "per chi vivo?" significa "chi amo?"; e il "chi amo?" vuol dire concretamente "a chi dono la mia vita?". Il problema della vita è quindi un problema di amore. Perciò, risolto il problema dell'amore, è risolto anche il problema del senso della vita. La vita, allora, ha il senso che noi le diamo; e ciò dipende da che cosa amiamo.

Tutto ciò viene riassunto da Agostino nella celebre frase posta all'inizio delle *Confessioni*:

Ci hai fatti (Signore) per te, e il nostro cuore è inquieto finché non riposa in te⁵⁶.

Una frase giustamente celebre per la bellezza e la semplicità della sua verità, poiché contiene le verità fondamentali dell'esistenza umana:

- l'origine dell'uomo («fecisti nos»): l'uomo è creatura di Dio;
- la finalità dell'uomo («ad te»): l'uomo è finalizzato a Dio;
- il senso della vita umana («requiescat in te»): l'uomo è fatto per quel Bene che dà pieno riposo al suo cuore, perché nell'amore di questo sommo Bene trova pienezza di gioia.

L'inquietudine del cuore umano, che trova pace solo in Dio, è il segno esistenziale più evidente della contingenza metafisica dell'uomo che ha in Dio la sua spiegazione ontologica e la sua risposta esistenziale. Inoltre il discorso filosofico sull'amore, che ha per oggetto il

^{56 «...} quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te» (Conf. I, 1, 1: CCL 27, 1). Giustamente si fa notare che «ad te» è un complemento di moto a luogo, che indica la tensione dell'uomo a Dio. Poiché si mostrerà che Dio è il fine ultimo dell'uomo, è possibile tradurre il complemento di moto (orientàti a te) come complemento di fine (per te).

sommo Bene, è pienamente conforme al discorso teologico della carità, che ha per oggetto Dio che si rivela e si comunica in Cristo per mezzo dello Spirito Santo.

In questo modo, avendo mostrato che oggetto dell'amore è il bene, anzi il sommo Bene che è Dio, e che oggetto della carità è il Dio rivelato, ne deriva come conseguenza che la carità verso Dio dev'essere perfetta. Dio, infatti, dev'essere amato nella misura in cui è amabile. Ma Dio è tanto amabile quanto è buono. Poiché la sua bontà è infinita, il nostro amore dev'essere pari alla sua bontà infinita, ossia all'amore infinito con cui Dio ama se stesso. Benché nessuna creatura possa amarlo infinitamente, essendo per sua natura limitata, tuttavia da parte del soggetto la carità può essere perfetta in questa vita ed è destinata ad esserlo nell'altra.

3 – La somma felicità

Strettamente legato al discorso del bene vi è quello della felicità, poiché *la felicità* è *il possesso del bene amato*. È felice colui che trova riposo nel bene amato, quando cioè l'amore diventa possesso appagante. La felicità, quindi, è sempre pari al possesso del bene amato.

Agostino constata che la felicità della vita è il desiderio fondamentale e comune di tutti gli uomini poiché tutti vogliono raggiungere e possedere la vita beata. Chiunque, interrogato se desidera essere felice, risponderebbe senza esitazione di desiderarlo con tutto se stesso. Un desiderio che ognuno scopre nel fondo della sua volontà:

Infatti, qualsiasi altra cosa uno voglia nel segreto del suo cuore non si sottrae a questa volontà, sufficientemente conosciuta da tutti e presente in tutti⁵⁷.

⁵⁷ «Quidquid enim aliud quisquam latenter uelit, ab hac uoluntate quae omnibus et in omnibus satis nota est non recedit» (*De Trin.* XIII, 3, 6: CCL 50A, 389).

Ogni uomo vuol essere felice⁵⁸. Del resto, questa è la questione fondamentale della vita, quella che riassume e finalizza tutte le altre. Nella nostra vita, infatti, tutto mira a questo scopo. Non c'è pensiero, desiderio, progetto, azione che non siano finalizzati alla felicità. *Tutta la questione della vita si riduce concretamente alla scoperta della felicità*, ossia di ciò che rende felice la vita («Tota igitur quaestio est, quid faciat beatam uitam»).

Questa ricerca della felicità è praticamente l'unico motivo della ricerca filosofica («haec una fuit causa philosophandi»). Purtroppo l'indagine filosofica è soggetta al variare delle opinioni umane, sicché la felicità, pur essendo unica e comune a tutti come aspirazione, viene intesa in modo diverso: in che cosa consista, dove si trovi, come raggiungerla. Ci troviamo così di fronte a una soprendente diversità di pareri circa l'oggetto della felicità. Infatti, la storia del pensiero annovera varie risposte che Agostino riassume intorno a due posizioni:

- a) Per alcuni e in particolare vengono citati gli Epicurei ciò che rende felice la vita è il piacere sensibile («uoluptas corporis»); la felicità, quindi, consiste nel godimento dei piaceri sensibili.
- b) Per altri e Agostino cita in particolare gli Stoici ciò che rende felice la vita è la virtù dell'animo («uirtus animi»), in particolare l'esercizio delle quattro virtù cardinali⁵⁹.

⁵⁸ «Nonne ipsa est beata uita, quam omnes volunt et omnino qui nolit nemo est?... Nota est igitur omnibus, qui una uoce si interrogari possent, utrum beati esse uellent, sine ulla dubitatione uelle responderent» (*Conf.* X 20, 29: CCL 27, 170-171; cf. *Conf.* X, 21, 31: CCL 27, 172). «Nemo interrogatus, utrum se beatus esse velit, cum aliqua dubitatione se velle respondet: omnis homo clamat, beatum se velle esse» (*Sermo* [Mai] 12, 2: PLS 2, 444).

⁵⁹ La lettura dell'Hortensius di Cicerone suscitò in Agostino, allora diciannovenne, una profonda emozione (Conf. III, 4, 7-8). Egli rimase affascinato dall'ideale della sapienza stoica che considerava come somma miseria volere e compiere il male. La beatitudine, invece, consiste nel possedere il bene, e l'esercizio delle virtù consentirebbe all'uomo di vivere secondo il bene. Ma poiché la beatitudine riguarda l'anima, non potrebbe esistere beatitudine senza immortalità dell'anima. Il desiderio della beatitudine, che rimanda all'immortalità, sarebbe così una prova della natura immortale dell'anima

In definitiva, la felicità viene posta in rapporto a uno dei due elementi che compongono la natura umana: il corpo (Epicurei) o l'anima (Stoici). In questo modo la felicità sarebbe la piena soddisfazione del corpo o dell'anima. E poiché la causa della felicità è il sommo bene («Summum enim bonum est causa beatitudinis»), secondo costoro il sommo bene sarebbe immanente all'uomo stesso poiché coinciderebbe con il bene di una parte dell'uomo. Ma, se così fosse, l'uomo sarebbe assurdamente desiderio di felicità e causa della propria felicità.

Secondo Agostino, invece, il sommo Bene è trascendente l'uomo. È ovvio, infatti, che la causa della felicità non può essere il piacere sensibile che è destinato a perire, ma neppure l'esercizio della virtù poiché ogni bene morale rimanda alla sua ultima causa, cioè a Dio. Pertanto, soltanto Dio è il sommo Bene e la somma felicità. Dunque, chi ama Dio è felice perché il suo amore si placa nel sommo Bene che è la somma felicità. *La causa della vita beata è Dio stesso* che per grazia ci dona la vita eterna e felice, poiché a nulla varrebbe una vita eterna se non fosse felice, e non potrebbe essere vita se non fosse eternamente felice⁶⁰.

Se l'immortalità fosse del tutto inaccessibile all'uomo, sarebbe vano cercare la beatitudine, poiché senza immortalità non vi può essere beatitudine⁶¹. Pertanto non è un male desiderare l'immortalità, poiché l'uomo è in grado di riceverla come un dono di Dio. Infatti, se l'uomo non fosse capace di ricevere l'immortalità, non sarebbe nemmeno capace di ricevere la beatitudine⁶². La fede cri-

umana. Ma solo la fede cristiana, con la certezza della vita eterna, garantisce in modo supremamente necessario («praecipue fides est necessaria») il possesso del sommo Bene e la certezza del suo possesso eterno. Cf. *De Trin.* XIII, 4, 7 – 9, 12: CCL 50A, 389-398.

 ⁶⁰ Sermo 150, 3, 4 – 8, 10; cf. Sermo 231, 4-5: PL 38, 1106-1107. Epist. 118, 3, 13-16: PL 33, 438-440. Epist. 130, 5, 10-11: PL 33, 497-498. Epist. 155, 1, 2 – 3, 12: PL 33, 667-671. De Civ. Dei VIII, 8; XIV 25; XX 6, 2: CCL 47, 225; CCL 48, 449. 708.

⁶¹ «Quae (immortalitas) si nullo modo dari homini posset, frustra etiam beatitudo quaereretur quia sine immortalitate non potest esse» (*De Trin.* XIII, 7, 10: CCL 50A, 396).

⁶² «Nemo autem male uult immortalitatem si eius humana capax est deo donante natura; cuius si capax non est, nec beatitudinis capax est» (*Ibidem*).

stiana, fondata non su argomenti umani ma sull'autorità divina, promette che tutto l'uomo, composto di anima e di corpo, sarà immortale e dunque veramente beato⁶³.

I beni di questa terra non sono altro che indicazioni che orientano al vero e sommo Bene che è Dio. Se uno ricerca i tesori del mondo, non dimentichi che Dio è la sua vera ricchezza; se aspira alla gloria del mondo, rammenti che Dio è la sua gloria eterna; se brama il piacere, sappia che Dio è gioia infinita; se desidera la salute e il benessere del corpo, ricordi che Dio è vita immortale:

Tutto ciò che si amerà sarà presente, né si desidererà ciò che non ci sarà. Tutto ciò che là ci sarà, sarà bene, e il sommo Dio sarà il *sommo Bene*; e sarà accessibile a quanti lo amano perché ne fruiscano, e – cosa assolutamente beatissima – si avrà la certezza che sarà sempre così⁶⁴.

Il desiderio di felicità è un'aspirazione comune a tutti gli uomini, ma non sempre ciò che si ama è realmente – e sotto ogni aspetto – un bene. Pertanto, se il bene amato, anziché essere un bene, fosse in realtà un male, si amerebbe il proprio male; e il suo possesso non creerebbe gioia, ma infelicità. Il possederlo, allora, sarebbe peggiore del non averlo. Ne consegue che, amando come bene le cose cattive, si è inevitabilmente infelici; e, possedendole, si diventa ancor più infelici. Quando l'uomo ama il piacere contenuto nel male, non fa che accrescere la propria infelicità e la propria miseria spirituale, diventando sempre più povero di gioia. È necessario, quindi, che l'amore non si volga verso un qualsiasi bene che attrae il cuore, ma verso ciò che è veramente bene e merita di essere amato. Questo bene non può che essere il Bene assoluto, oppure un bene in rapporto al Bene assoluto che è Dio.

⁶³ «Fides autem ista totum hominem immortalem futurum, qui utique constat ex anima et corpore, et ob hoc uere beatum non argumentatione humana sed diuina auctoritate promittit» (De Trin. XIII, 9, 12: CCL 50A, 398-399).

⁶⁴ «Quidquid amabitur aderit, nec desiderabitur quod non aderit. Omne quod ibi erit bonum erit, et summus deus *summum bonum* erit atque fruendum amantibus praesto erit, et quod est omnino beatissimum ita semper fore certum erit» (*De Trin*. XIII, 7, 10: CCL 50A, 394).

Purtroppo l'uomo non si orienta sempre in modo immediato e costante verso il sommo Bene, poiché nel suo desiderio di raggiungere la felicità spesso si dirige verso dei beni parziali che non possono farlo felice:

Infatti, come l'uomo non ha potuto farsi da sé, così non può darsi la felicità. Un'altra realtà lo ha fatto uomo, poiché non è lui a farsi uomo; un'altra realtà lo renderà beato, poiché non è lui a rendersi beato. Lui stesso, sbagliando, constata che non può essere felice da sé; perciò ama qualcos'altro così da essere beato. Ciò che ritiene possa farlo felice, questo è ciò che ama. E che cosa ama così da pensare di poter diventare felice? Il denaro, l'oro, l'argento, il possesso delle cose...⁶⁵ La creatura razionale, sia che si tratti di uno spirito angelico o di un'anima umana, è fatta in modo che non può essere a se stessa il bene che la rende beata. Ma, se la sua natura mutevole si volge al bene immutabile, diventa felice; se invece si allontana da lui diventa infelice. Il suo allontanarsi da lui è il suo vizio; il suo volgersi a lui è la sua virtù⁶⁶.

Se l'uomo non si apre a Dio e alla sua infinita beatitudine, ma si chiude in se stesso pensando di bastare a se stesso o di raggiungere autonomamente la propria felicità, cade in un terribile errore perché vive nella menzogna e incorre nella miseria della propria finitudine. L'uomo non basta a se stesso, e nessuna cosa può bastargli

⁶⁵ «Homo enim quomodo a se fieri non potuit, sic nec beatus fieri a se potest. Alia res eum fecit hominem, quod non est ipse homo: alia res eum factura est beatum, quod non est ipse homo. Denique errans videt ipse, quia per se non potest beatus esse, et amat aliud unde sit beatus. Unde se fieri putat beatum, hoc amat. Quid, putamus, amat, unde putat se fieri beatum? Pecuniam, aurum, argentum, possessiones...» (Sermo de disciplina christiana 6, 6: PL 40, 672).

⁶⁶ «Proinde rationalis creatura, sive in angelico spiritu, sive in anima humana, ita facta est, ut sibi ipsa bonum quo beata fiat, esse non possit; sed mutabilitas ejus si convertatur ad incommutabile bonum, fiat beata: unde si avertatur, misera est. Aversio ejus est vitium ejus, et conversio ejus virtus ejus est» (*Epist.* 140, 23, 56: PL 33, 561; cf. *De mor. Eccl. cath.* I, 12, 21: PL 32, 1320).

quando si allontana da Colui che solo gli basta. Sicuramente l'uomo vuole sempre il proprio bene, e quindi non può che volere la propria felicità; ma, peccando, agisce in modo da non raggiungerla, e così si preclude per sempre la possibilità di conseguirla. Ed è esattamente questa la contraddizione del peccato:

L'uomo vuole essere felice anche non vivendo in modo da poterlo essere. Che cosa c'è di più falso di questa volontà? Giustamente, quindi, si può dire che ogni peccato è una menzogna. Il peccato, infatti, avviene soltanto tramite la volontà con cui dovremmo volere il nostro bene o rifiutare il nostro male. La menzogna sta nel fatto che nel raggiungere il nostro bene vi troviamo piuttosto il nostro male; o nel raggiungere un bene migliore vi troviamo piuttosto un male peggiore. E ciò avviene forse per il fatto che non può esserci un bene per l'uomo se non quello che deriva da Dio, che peccando egli abbandona, e non quello che deriva da se stesso, vivendo secondo il quale pecca? 67

L'esperienza della vita, spesso segnata da errori («errans uidet»), insegna alcune fondamentali verità sull'esistenza umana, e quindi sulla questione del senso della vita umana e della sua felicità:

- l'uomo scopre in sé un desiderio innato e insopprimibile di felicità;
- avverte di essere naturalmente portato ad amare ciò che lo rende felice;
- sa di non essere la sorgente della propria vita (inizio e fine di se stesso);
 - è consapevole di non poter essere la causa della propria felicità.

^{67 «}Beatus quippe uult esse etiam non sic uiuendo ut possit esse. Quid est ista uoluntate mendacius? Vnde non frustra dici potest omne peccatum esse mendacium. Non enim fit peccatum nisi ea uoluntate, qua uolumus ut bene sit nobis uel nolumus ut male sit nobis. Ergo mendacium est, quod, cum fiat ut bene sit nobis, hinc potius male est nobis, uel cum fiat, ut melius sit nobis, hinc potius peius est nobis. Vnde hoc, nisi quia de Deo potest bene esse homini, quem delinquendo deserit, non de se ipso, secundum quem uiuendo delinquit?» (De Civ. Dei XIV, 4: CCL 48, 418).

Nell'uomo, quindi, vi è un'intima connessione tra la vita e la felicità, poiché la vita tende di sua natura alla felicità, e la felicità è la conseguenza di una vita pienamente realizzata.

Se ne deduce che:

- le prime due verità sono positive: l'uomo è capace di amore ed è capace di gioia;
- le ultime due verità sono negative: l'uomo non può darsi l'esistenza né darsi la felicità;
- dal confronto di queste verità nasce *l'enigma dell'esistenza umana*: il contrasto tra il desiderio di vita e di gioia che non può essere assurdo, e l'impossibilità umana di realizzarlo da sé.

L'uomo scopre di essere in tensione verso la felicità, verso qualcosa che è al di fuori di lui. Se l'uomo fosse causa di se stesso, sarebbe causa anche della propria felicità, poiché essere e felicità sono correlativi. La causa dell'essere è necessariamente anche la causa della felicità dell'essere, poiché la felicità è la piena realizzazione dell'essere. Ma solo l'Essere assoluto può essere causa di se stesso e della propria felicità. Dio infatti, essendo l'Essere e il Bene assoluto, è anche la beatitudine assoluta: è la stessa beatitudine. Pertanto, non si dà beatitudine fuori di lui, perché la beatitudine di Dio non dipende da altri, ma da se stesso, essendo lui stesso l'Essere e il Bene assoluto. L'uomo, invece, riconosce di non avere i caratteri dell'assoluto poiché dipende nell'essere da un'altra causa; e questa causa, che è Dio, è anche il fine del suo essere e la pienezza della sua felicità. Il problema esistenziale per l'uomo sta, quindi, nel riconoscere e nell'accettare questa situazione di dipendenza da Dio, cioè di contingenza, che può essere superata solo accettando Dio come causa e fine del proprio essere:

Al di fuori di Dio, non esiste per la creatura razionale o intellettuale il bene a motivo del quale è beata...; tuttavia quella creatura che può (essere beata), non lo può da sé, essendo stata creata, ma da Colui da cui è stata creata. Infatti, raggiungendolo è beata; perdendolo è infelice. Dio, invece, è beato non a causa di un'altra realtà, ma a motivo del suo stesso bene; perciò non può essere infelice non potendo perdere se stesso.

Diciamo dunque che soltanto Dio – uno, vero, beato – è il bene immutabile; (...) tuttavia sono grandi i beni mutevoli che per diventare beati possono aderire al bene immutabile, che è il loro bene, sicché senza di esso sono necessariamente infelici. (...) Inerendo invece al bene immutabile, cioè a Dio sommo, (la creatura razionale) consegue la beatitudine, e colma la propria indigenza soltanto se è beata, e solo Dio può colmarla, sicché non aderire a lui è imperfezione. Ma ogni imperfezione della natura è di danno; perciò è contro natura. Pertanto, rispetto alla creatura che aderisce a Dio, questa differisce non nella natura ma nell'imperfezione⁶⁸.

Ma la riflessione che l'uomo compie su se stesso, cioè sulla propria condizione di contingenza, è successiva al dato stesso della vita. L'uomo vi riflette perché indotto dall'esperienza della vita. Egli scopre la questione della propria vita per il fatto stesso di viverla, di esistere: lui stesso è questo problema. L'uomo si pone in questione perché sa di essere questione a se stesso. Egli comprende che la sua esistenza non è autofondante non avendo in sé il fondamento di se stessa, ma è domanda tesa verso una risposta, desiderio proteso verso il suo compimento. L'uomo comprende così che la sua causa e il suo fine sono al di fuori di lui.

⁶⁸ «Non est creaturae rationalis uel intellectualis bonum, quo beata sit, nisi Deus..., ea tamen, quae potest (esse beata), non ex se ipsa potest, quia ex nihilo creata est, sed ex illo, a quo creata est. Hoc enim adepto beata, quo amisso misera est. Ille uero qui non alio, sed se ipso bono beatus est, ideo miser non potest esse, quia non se potest amittere.

Dicimus itaque immutabile bonum non esse nisi unum uerum beatum Deum; (...) magna sunt tamem ea mutabilia bona, quae adhaerere possunt, ut beata sint, immutabili bono, quod usque adeo bonum eorum est, ut sine illo misera esse necesse sit. (...) inhaerendo tamen incommutabili bono, id est summo Deo, beatitudinem consequatur nec expleat indigentiam suam nisi utique beata sit eique explendae non sufficiat nisi Deus, profecto non illi adhaerere uitium est. Omne autem uitium naturae nocet ac per hoc contra naturam est. Ab illa igitur, quae adhaeret Deo, non natura differt ista, sed uitio» (*De Civ. Dei* XII, 1: CCL 48, 355-356).

Questa esperienza della propria radicale insufficienza si fa drammatica di fronte alla morte, quando scopre di essere per se stesso un grande enigma⁶⁹. È la morte il vero problema della vita, perché la morte pone fine e annienta la vita. Questa crudelissima nemica («atrocissima inimica») con il suo terribile e incontrastato potere distrugge ogni cosa rendendo vana ogni esistenza, ogni conquista, ogni speranza, ogni amore, ogni gioia. *L'assurdità della morte diventa così l'assurdità della vita*. Il desiderio di vita che l'uomo scopre in sé pare destinato a un assurdo intollerabile. Da una parte egli è proteso alla vita (perché la vita?), dall'altra scopre di essere in balìa della morte (perché la morte?). Il suo desiderio di vita è smentito dall'assurdo e invincibile strapotere della morte.

Appare perciò evidente che la risposta al problema della morte non può essere questa vita dominata dalla morte, ma solo la vita immortale e beata, poiché la certezza della morte toglie ogni possibilità di felicità. L'uomo non può essere contemporaneamente felice e mortale, ossia non può essere felice finché vive nella soggezione della morte. La risposta al problema della morte può essere soltanto una vita di felice immortalità. Ma davanti all'uomo vi sono soltanto due possibilità: o il nulla della morte o la vita eterna. La prima soluzione rende assurda la vita: siamo vissuti per niente; la seconda diventa il fine della vita: viviamo per la vita eterna⁷⁰.

⁶⁹ «Factus eram ipse mihi magna quaestio – Ero diventato a me stesso un grande problema» (*Confess.* IV, 4, 9: CCL 27, 44). Agostino si riferisce alla dolorosa esperienza vissuta nella natia Tagaste dopo la morte di un amico ventenne, un coetaneo a lui carissimo («amicum... nimis carum»: IV, 4, 7). Il dolore per quella perdita, l'angoscia della solitudine, il disgusto per ogni cosa posero il giovane Agostino di fronte al mistero della morte che toglie ogni senso alla vita e spegne ogni gioia del cuore.

⁷⁰ «Vtrum et beatus et mortalis homo esse possit, magna est inter homines quaestio. Quidam enim condicionem suam humilius inspexerunt negaueruntque hominem capacem esse posse beatitudinis, quamdiu mortaliter vivit... ut (Christus) homines ex mortali miseria ad beatam immortalitatem... perducat» (De Civ. Dei IX, 14-15: CCL 47, 261-262).

Ma l'uomo è anche consapevole che il fine della propria vita può essere raggiunto solo attraverso le scelte concrete della sua libertà se poste in conformità al fine ultimo (il bene morale). Inevitabilmente la questione del senso ultimo della vita chiama in causa la libertà umana, poiché l'uomo è chiamato a dare una risposta di sé. Se le scelte libere dell'uomo si oppongono al Bene assoluto, l'uomo volutamente si preclude il raggiungimento del Bene assoluto. Il male morale, chiamato teologicamente peccato, è la negazione dell'amore di Dio; negazione che chiude l'uomo al sommo Bene e alla somma Felicità. Col peccato l'uomo rifiuta Dio come fine ultimo della propria vita, scegliendo come fine se stesso.

Conoscendo il percorso interiore di Agostino, sappiamo quanto il problema del male abbia angustiato la sua anima prima di approdare alla fede cattolica, superando così le falsità del manicheismo. Riflettendo sulla natura del male, sia fisico che morale, egli concluse che il male non è una sostanza, ma una privazione di bene dovuto a una sostanza⁷¹.

Tutto ciò che è – per il fatto stesso di essere – partecipa in qualche misura dell'Essere sommo e del sommo Bene; perciò è un bene. Il male, invece, non può essere una sostanza, cioè un bene; quindi non è essere, ma non-essere; non può esistere in sé, ma solo in un bene («in aliquo bono»). Mentre il bene, in quanto sostanza, può esistere indipendentemente dal male, il male richiede sempre la presenza di un bene cui inerire. Il male può esistere solo se esiste un bene imperfetto, in quanto privazione di un bene nel bene cui inerisce. Ciò che esiste non è il male, ma il bene privato di una sua dovuta perfezione. Perciò il male non ha una causa efficiente positiva, ma deficiente («non efficiens, sed deficiens»), poiché basta privare un bene di una qualche perfezione («non effectio, sed defectio»)⁷².

A spiegazione di questo concetto, Agostino porta come esempio la cecità e la sordità. Nell'uomo la vista e l'udito sono due facoltà che appartengono all'integrità della sua natura. L'esserne privo è

^{71 «...} malum non esse nisi priuationem boni usque ad quod omnino non est – Il male non è se non la privazione del bene, fino a ciò che assolutamente non è» (Confess. III, 7, 12: CCL 27, 33). Cf. Confess. XII, 6-7: CCL 27, 218-220.

⁷² De Civ. Dei XII, 7: CCL 48, 362.

un male, in quanto facoltà esigite dalla sua natura. Ma la cecità o la sordità non sono una realtà positiva, bensì negativa, perché compaiono nel momento in cui viene meno la perfezione che dovrebbe esserci. Per vedere il buio o percepire il silenzio non c'è bisogno che esista positivamente il buio o il silenzio: è sufficiente privare qualcosa della luce o del suono («non in specie, sed in eius privatione sciuntur»)⁷³.

Il discorso vale analogicamente in campo morale. Il male morale non è una sostanza, ma la perservità della volontà che non è ordinata a Dio, ossia al Bene assoluto: è privazione di rettitudine nella volontà⁷⁴. Il peccato nasce dall'orgoglio che separa l'uomo da Dio cui, invece, deve tendere con tutto se stesso. La volontà che dovrebbe essere retta, ossia tesa a Dio come al suo fine ultimo, si trova profondamente distorta in quanto protesa a dei beni amati al di fuori dell'amore di Dio, cioè in contrasto col fine ultimo che è Dio. Il peccato è una distorsione della volontà rispetto a Dio fine ultimo della nostra vita. Il mancato raggiungimento del fine ultimo è causa di infelicità poiché non consente la visione beatifica di Dio, che è la piena realizzazione del nostro essere umano secondo la volontà divina⁷⁵.

Certamente, dal punto di vista soggettivo il raggiungimento della propria felicità dipende da ciò che uno intende per felicità e, quindi, da ciò che ama, ossia da ciò che intende scegliere come felicità della propria vita. Ciò che amiamo e ci rende felici è il senso della nostra vita, poiché la vita ha il senso che noi le diamo ed è quanto intendiamo raggiungere. Ma non è possibile dare un senso autentico alla nostra vita se non in riferimento al suo fine ultimo oggettivo; e il fine ultimo oggettivo dell'uomo è Dio, poiché soltanto Colui che è l'Essere possiede anche la felicità dell'essere.

⁷³ L'esempio della cecità come privazione compare nelle *Categorie* di Aristotele che Agostino ebbe modo di leggere nella sua giovinezza (ARISTOTELES, *Cat.* 10, 12 a-b). Cf. nota 34.

⁷⁴ Cf. Confess. VII, 16, 22: CCL 27, 106.

⁷⁵ «Iussisti enim et sic est, ut poena sua sibi sit omnis inordinatus animus – Così hai stabilito e così è: che ogni animo disordinato sia pena a se stesso» (*Conf.* I, 12, 19: CCL 27, 11).

Ovviamente il discorso va posto sul piano naturale: il compimento naturale dell'uomo, cioè la sua felicità, è Dio. Ma Agostino sa dalla rivelazione divina che di fatto non esiste un piano umano semplicemente naturale, poiché Dio ha posto l'uomo sul piano soprannaturale della grazia e della gloria. Il desiderio naturale dell'uomo di vedere Dio viene non solo appagato, ma elevato al di là di qualsiasi esigenza naturale, portato a un livello divino, poiché Dio vuole che l'uomo goda di ciò che è assolutamente divino. Dio che vuole l'esistenza dell'uomo vuole anche la felicità dell'uomo, e vuole per lui la felicità divina, ossia la felicità che è propria di Dio. L'uomo è chiamato da Dio a godere di lui che è la sorgente eterna dell'essere e della gioia. In forza della rivelazione divina la felicità che l'uomo desidera non può essere una gioia qualsiasi, momentanea, passeggera, bensì la felicità stessa piena ed eterna, comprendente ogni altra gioia, cioè la beatitudine, ossia Dio stesso:

... tu solo sei, poiché solo tu semplicemente sei, per il quale il vivere non è cosa diversa dal vivere beato, poiché tu sei la tua beatitudine⁷⁶.

In Dio, a motivo del suo Essere semplice, la vita coincide con la felicità, essendo Dio la sua stessa vita e la sua stessa felicità. La bontà dell'essere di Dio è la sua stessa beatitudine⁷⁷. Infatti, la semplicità dell'essere divino:

- esclude da sé ogni composizione di sostanza e accidenti (tra ciò che è e ciò che ha): Dio è pura sostanza, è ciò che ha;
- esclude da sé ogni composizione di materia e forma: in Dio non c'è alcuna potenzialità (acquisire o perdere qualcosa) essendo l'Atto puro;
- esclude da sé ogni composizione di soggetto (individualità e accidenti) e natura: Dio è la sua stessa deità, è la sua stessa essenza o natura;

⁷⁶ «... quod tu solus es, quia solus simpliciter es, cui non est aliud uiuere, aliud beate uiuere, quia tua beatitudo es» (*Conf.* XIII, 3, 4: CCL 27, 244).

⁷⁷ «... quae bonitas ipsa beatitudo» (*De Trin.* XV, 5, 7: CCL 50/A 469-470).

– esclude da sé ogni composizione di essenza e essere: Dio è il suo stesso Essere, la sua essenza è il suo Essere (puro Atto d'Essere) in virtù della sua intrinseca perfezione⁷⁸.

Dio è la pienezza dell'Essere, ossia la totalità delle sue perfezioni assolute. Dio infatti non ha, ma è ogni sua perfezione. Dio non ha l'essere, ma è l'Essere in atto, essendo lo stesso Essere. Ne consegue che ogni essere e bene contingente proviene dall'Essere e dal Bene necessario. Considerando poi che il fine ultimo dell'uomo è Dio, bisogna concludere che il bene ultimo dell'uomo è Dio; tanto più se accogliamo la rivelazione divina che attesta l'elevazione soprannaturale dell'uomo. Questa ci mostra come Dio, bene ultimo dell'uomo, intende donarsi all'uomo in un modo che eccede assolutamente (grazia soprannaturale) la sua natura umana, volendolo partecipe della sua vita divina e della sua gioia eterna. Pertanto, la felicità dell'uomo – alla quale è destinato da Dio – è la felicità stessa di Dio: la felicità di Dio diventa la felicità dell'uomo. È ciò che comunemente viene denominata beatitudine. Questa, che consiste nel grado massimo della felicità, comprende due condizioni essenziali: il godimento del sommo bene e la certezza di goderlo eternamente. L'amore, dunque, porta l'uomo a desiderare Dio come sommo bene, come pienezza eterna di gioia:

Questo ho desiderato, questo solo ho chiesto, questo cercherò (*Sal* 26, 4). Ma proviamo a chiedergli: Che cosa farai nella casa del Signore? Quale sarà il tuo diletto? Quale la soddisfazione del cuore? Quali saranno le delizie da cui trabocca la gioia? Infatti non resteresti là se non fossi felice. Ma quella felicità da dove proviene? Come uomini abbiamo qui diversi generi di felicità, e ognuno si dice misero quando gli è sottratto ciò che ama. In effetti, gli uomini amano diverse cose; e quando uno sembra possedere ciò

⁷⁸ «Quae uita enim dicitur in deo ipsa est essentia eius atque natura. Non itaque deus uiuit nisi uita quod ipse sibi est – Infatti, in Dio la vita è la sua stessa essenza e natura. Pertanto, Dio non vive se non la vita che lui stesso è per sé» (*De Trin.* XV, 5, 7: CCL 50/A 468).

che ama si dichiara felice. Tuttavia è veramente felice non se ha ciò che ama, ma se ama ciò che dev'essere amato. Molti infatti sono più miseri quando hanno ciò che amano, che non nell'esserne privi. Infatti sono miseri perché amano cose dannose, e sono ancor più miseri quando le hanno... Ecco ciò che amo, ecco perché voglio abitare nella casa del Signore per tutti i giorni della mia vita. Là c'è uno spettacolo sublime: contemplare la felicità dello stesso Signore...; il Bene di ogni bene da cui deriva ogni bene; il bene a cui non si può aggiungere qualcosa essendo lo stesso Bene. Noi diciamo, infatti, che è buono un uomo, buono un podere, buona una casa, buono un animale, un albero, un corpo, buona un'anima; a tutto ciò che hai nominato hai aggiunto: buono. Ma vi è un bene semplice, il Bene stesso in cui tutte le cose sono buone, il Bene stesso per il quale tutte le cose sono buone: questa è la beatitudine del Signore; questa noi contempleremo⁷⁹.

⁷⁹ «Concupiui hanc, unam petii, hanc requiram. Et quasi diceremus ei: Et quid ibi facturus es? quae ibi delectatio tua? quod auocamentum cordis? quae illae deliciae, unde gaudia suppetent? Non enim ibi perdurabis, nisi felix eris. Felicitas autem illa unde succedet? Habemus enim hic felicitates diuersas generis humani, et miser quisque dicitur quando illi subtrahitur quod amat. Amant ergo homines diuersas res; et quando quisque quod amat habere uidetur, felix uocatur. Vere autem felix est, non si id habeat quod amat; sed si id amet quod amandum est. Multi enim miseri magis habendo quod amant, quam carendo. Amando enim res noxias miseri, habendo sunt miseriores... Ecce quod amo, ecce quare uolo habitare in domo Domini per omnes dies uitae meae. Habet ibi magnum spectaculum, delectationem ipsius Domini contemplari... Omnis boni bonum, unde omne bonum, bonum cui non additur quid sit ipsum bonum. Dicitur enim bonus homo et bonus ager, et bona domus, et bonus animal, et bona arbor, et bonum corpus, et bona anima; adiunxisti, quoties dixisti: Bonum. Est bonum simplex, ipsum bonum quo cuncta sunt bona, ipsum bonum ex quo cuncta sunt bona; ipsa est delectatio Domini; hanc contemplabimur» (Enarr. in Ps. 26/2, 7-8: CCL 38, 157-159).

In definitiva l'amore tende a Dio come sommo Bene; e il possesso del sommo Bene è fonte dell'eterna gioia che consiste nel contemplare e nel godere eternamente della felicità di Dio. Questa è l'unica vera vita, l'unica vita beata: poter contemplare in eterno, immortali e incorruttibili nel corpo e nello spirito, la gioia di Dio⁸⁰. E la speranza di giungere alla vita beata di Dio è ciò che sorregge la stessa vita cristiana. Infatti la fede in Cristo è sostenuta da questa beata speranza, poiché attraverso Cristo possiamo giungere a quella vita che è eternamente felice:

Infatti, se vi chiedessi per quale ragione avete creduto in Cristo, perché siete diventati cristiani, ognuno sinceramente mi risponderebbe: a motivo della vita beata⁸¹.

Del resto le promesse di Cristo hanno come ultimo oggetto la vita sommamente beata e felice di Dio, che ora attendiamo nella speranza di poterla godere per sempre nella carità celeste. *Questa vita eterna e beata di Dio è l'oggetto ultimo della nostra volontà*; ultimo perché non rimanda ad altra cosa, ma basta per sé stesso a colui che lo ama, ed è il riposo della nostra volontà («requies voluntatis»)⁸².

^{80 «}Ipsa est enim una vera et sola beata vita, ut contemplemur Domini delectationem in aeternum immortales atque incorruptibiles corpore et spiritu» (*Epist* 130, 14, 27: PL 33, 505). «... et perfruar deliciis securus, ipso Domino Deo meo..., ut contempler delectationem Domini» (*Enarr. in Ps.* 26/2, 9-10: CCL 38, 159; cf. *Epist.* 155, 3, 12: PL 33, 671).

⁸¹ «Si enim a vobis quaeram quare in Christum credideritis, quare christiani facti fueritis; veraciter mihi omnis homo respondet: Propter vitam beatam» (*Sermo* 150, 3, 4: PL 38, 809).

⁸² «Omnes istae atque aliae tales uoluntates suos proprios fines habent qui referuntur ad finem illius uoluntatis qua volumus *beate vivere* et ad eam peruenire uitam quae non referatur ad aliud sed amanti per se ipsa sufficiat» (*De Trin.* XI, 6, 10: CCL 50, 346).

4 - La visione beatifica di Dio

La tensione dell'uomo al sommo bene si manifesta come desiderio di Dio che in forza dell'elevazione dell'uomo alla vita soprannaturale assume una nuova modalità. Pertanto, più forte è l'amore per Dio, più intenso è il desiderio di possederlo. L'amore, infatti, tende al possesso pieno, ossia all'unione con il bene amato. Per questo motivo amare e possedere non coincidono immediatamente, tanto che è possibile amare ciò che ancora non si possiede. Ma l'amore tende al pieno possesso del bene amato, tende cioè a diventare comunione perfetta col bene amato. Perciò durante questo pellegrinaggio terreno il nostro amore a Dio si esprime nel desiderio di giungere alla completa comunione con lui⁸³. Anzi è possibile valutare l'intensità dell'amore dall'intensità del desiderio – che diventa poi preghiera, implorazione – perché ciò si compia:

Il tuo stesso desiderio è la tua preghiera; se è costante il desiderio, continua è la preghiera... Il tuo costante desiderio è la tua continua voce. Tacerai se cesserai di amare... Il gelo della carità è il silenzio del cuore; l'ardore della carità è il grido del cuore. Se permane per sempre la carità, tu sempre gridi; se sempre gridi, sempre desideri; e se desideri, ti ricordi della pace⁸⁴.

Questa pace, di cui parla Agostino, non è altro che il possesso beato ed eterno di Dio:

^{83 «}Secutio igitur Dei, beatitatis appetitus est, assecutio autem ipsa beatitas – Seguire Dio è desiderare la beatitudine, possederlo è la stessa beatitudine» (*De mor. Eccl. cath.* I, 11, 18: PL 32, 1318).

^{84 «}Ipsum enim desiderium tuum, oratio tua est; et si continuum desiderium, continua oratio... Continuum desiderium tuum, continua uox tua est. Tacebis, si amare destiteris... Frigus caritatis, silentium cordis est; flagrantia caritatis, clamor cordis est. Si semper manet caritas, semper clamas; si semper clamas, semper desideras; si desideras, requiem recordaris» (*Enarr. in Ps* 36, 3, 14: CCL 38, 392). Sulla diversità tra amare e possedere cf. Sermo 34, 5: CCL 41, 425.

Saremo infatti in quella città dove il nostro bene è Dio, la luce è Dio, il pane è Dio, la vita è Dio; e tutto ciò che è il nostro bene, a motivo del quale ci affatichiamo lungo questo pellegrinaggio, lo troveremo in lui. In lui sarà la pace...⁸⁵

In definitiva, *Dio non ci offre qualcosa ma se stesso*. Desiderare e pregare che egli ci conceda delle cose significherebbe stimare le cose più di lui, considerare Dio come un semplice mezzo per ottenere quelle cose che desideriamo e amiamo più di lui. Spesso avviene che l'uomo desideri qualcosa dal Signore anziché desiderare lo stesso Signore, come se il dono ricevuto potesse essere più dolce e amabile di colui che dona⁸⁶. Invece il vero amore verso Dio non si dirige alle cose che possiamo ottenere da Dio, ma direttamente a lui:

Se possedessi per sempre il mio oro, che cosa avrei? Invece, se anche non possedessi Dio per sempre, quale enorme ricchezza avrei! Ma c'è di più, perché egli mi promette se stesso, e me lo promette stabilmente per sempre. Ho un bene immenso che mai mi sarà tolto! Immensa felicità!... Il tuo cuore è diventato casto; allora ama Dio gratuitamente e non chiedergli un altro premio. Chi chiede a Dio un altro premio – e per questo vuole servire Dio – stima ciò che vuole ricevere più prezioso di Colui dal quale vuole riceverlo. Ma come, non avremo nessun premio di Dio? Nessuno, all'infuori di lui stesso. Il premio di Dio è Dio stesso⁸⁷.

⁸⁵ «In illa enim ciuitate erimus, ubi bonum nostrum Deus est, lumen Deus est, panis Deus est, uita Deus est; quidquid est bonum nostrum, a quo peregrinantes laboramus, in illo inueniemus. In illo erit quies…» (*Enarr. in Ps. 37*, 28: CCL 38, 401).

^{86 «}Facile quippe homini est quodlibet desiderare a Domino, et ipsum Dominum non desiderare; quasi uero suauius esse possit quod dat, quam ipse qui dat» (Enarr. in Ps. 76, 2: CCL 39, 1053).

^{87 «}Aurum etsi semper habeo, quid habeo? Deum etsi non semper haberem, quam magnum bonum haberem! Huc accedit quia mihi seipsum promittit, et id me in aeternum habiturum promittit. Tantum habeo, et numquam non habeo! Magna felicitas!... Factum est cor castum; gratis iam amatur

Per questo motivo non si deve mai anteporre a Dio ciò che Dio ci dà⁸⁸. Agostino parla di amore gratuito e casto, considerando tale quell'amore che non chiede a Dio qualcosa come premio, ma che desidera Dio per se stesso:

Invoca Dio in quanto Dio, ama Dio in quanto Dio. Nulla è meglio di lui; desidera lui, anela a lui... Se dunque vuoi amare Dio, amalo con sincerissimi affetti e con casti sospiri, sii innamorato di lui, ardi per lui, anela a Colui di cui non troverai niente di più gioioso, di più eccellente, di più lieto, di più duraturo. Che cosa, infatti, è più duraturo di ciò che è eterno?⁸⁹

Agostino si richiama all'esperienza dell'amore coniugale. Gli sposi si amano in maniera gratuita e casta solo quando si amano per se stessi, non per quanto possiedono. Non sarebbe amore autentico amare le cose dell'altro, anziché la persona dell'altro. Ciò vale maggiormente nei confronti di Dio, vero sposo dell'anima, che dev'essere amato per se stesso e non per le cose che potrebbe donarci. Ora, Dio stesso vuol essere il nostro premio: un premio che basta per l'eternità. Del resto, il nostro cuore desidera tutto poiché sospira l'infinito. Dio è questo tutto, capace di riempire il cuore umano desideroso d'infinito:

Deus, non ab illo petitur aliud praemium. Qui aliud praemium petit a Deo, et propterea uult seruire Deo, carius facit quod uult accipere, quam ipsum a quo uult accipere. Quid ergo, nullum praemium Dei? Nullum, praeter ipsum. Praemium Dei, ipse Deus est» (*Enarr. in Ps.* 72, 32: CCL 39, 1002; cf. *Enarr. in Ps.* 134, 11: CCL 40, 1945; *Sermo* 22/A, 4: CCL 41, 305. *Sermo* 255, 6-7: PL 38, 1189).

⁸⁸ «Vt breuiter dicam: ut deo non praeponamus quod dat deus» (*Sermo 2, 4*: CCL 41, 12).

^{89 «}Inuoca Deum tamquam Deum, ama Deum tamquam Deum; illo melius nihil est; ipsum desidera, ipsum concupisce... Si ergo amator Dei esse uis, sincerissimis medullis castisque suspiriis ipsum dilige, ipsum ama, illi flagra, illi inhia quo iucundius nihil inuenis, quo melius, quo laetius, quo diuturnius. Quid enim tam diuturnum, quam id quod est sempiternum?» (Enarr. in Ps. 85, 8: CCL 39, 1183; cf. Enarr. in Ps. 72, 33: CCL 39, 1003).

Se sospiri per i suoi benefici a te accordàti e hai il cuore inquieto per il desiderio di lui, non chiedergli qualcosa all'infuori di lui: lui stesso ti basta. Sii avido quanto vuoi: Dio ti basta⁹⁰.

La visione beatifica di Dio è legata strettamente alla carità, poiché la carità è l'essenza e la misura della santità. I santi, infatti, sono coloro che hanno praticato la carità⁹¹. La santità consiste nella carità, tesa ad essere perfetta nel suo duplice aspetto di amore a Dio e al prossimo. La vita cristiana è come un cammino che ci porta al Signore nella patria celeste: la fede ci avvia, ma è la carità che ci fa avanzare e raggiungere la patria del cielo. Quindi, tanto più grande sarà la carità, tanto più spedito sarà il cammino⁹².

Affinché la carità possa radicarsi nel cuore bisogna anzitutto che essa vinca le resistenze della concupiscenza, ossia dell'amore disordinato di sé. Da qui la necessità dell'ascesi, cioè della purificazione interiore, non per motivazioni filosofiche (per il platonismo la materia è male, e l'anima è estranea al corpo), bensì per ragioni teologiche. L'uomo è stato ferito dal peccato originale che ha provocato in lui un disordine tale da colpire tutte le sue facoltà: la sensibilità, l'intelligenza, la volontà. E, rifacendosi al testo giovanneo che parla di una triplice concupiscenza (1 Gv 2,16), Agostino enuncia i tre vizi che ostacolano il regno della carità, cioè la sensualità, la curiosità, la superbia⁹³:

a) La sensualità porta l'uomo ad essere soggiogato al dominio dei sensi. La seduzione della bellezza lo induce alla ricerca del piacere. In tal modo l'uomo pone la propria felicità nel godimento egoistico di piaceri che lo distolgono dall'unico e sommo Bene⁹⁴.

⁹⁰ «Si consideratis in te beneficiis eius suspiras, et inquietum habes cor desiderio eius; noli extra eum aliquid ab eo quaerere, ipse tibi sufficit. Quantumlibet sis auarus, sufficit tibi Deus» (*Enarr. in Ps.* 55, 17: CCL 39, 690; cf. *Enarr. in Ps.* 53, 10: CCL 39, 654).

^{91 «...} quia sancti non sunt nisi qui habeurint caritatem» (Sermo 4, 20: CCL 41, 35).

⁹² Cf. Sermo [Mai] 12, 2: PLS 2, 444.

⁹³ Cf. Conf. X, 30, 41 – 39, 64: CCL 27, 176-190.

⁹⁴ Sappiamo come fin dall'adolescenza la vita di Agostino sia stata profondamente segnata dalla passione sessuale. Gli fu fatale quel triste anno di ozio

La carità, invece, eleva l'anima a Dio, alla fonte di ogni bellezza e di ogni gioia.

b) È necessario vincere la curiosità, cioè la vanità del sapere umano che si nutre di inconcludenti vaneggiamenti⁹⁵, spesso lontani dalla verità di Cristo. Sovente la cultura mondana è appagata delle sue vuote certezze, orgogliosa dei suoi dubbi, presuntuosa nei suoi pregiudizi⁹⁶. La carità, invece, cerca e ama sempre la verità che illumina e salva, cioè Cristo, la vera sapienza. La carità si edifi-

[–] il sedicesimo della sua vita – trascorso a Tagaste nella sfrenata ricerca di piaceri sensuali, sebbene talora ne provasse un intimo disgusto. Schiavo dei sensi, non seppe mantenere il luminoso confine dell'amicizia («luminosus limes amicitiae»: *Conf.* II, 2, 2), abbandonandosi all'impurità. Nell'impossibilità di vivere senza l'amore di una donna, a diciassette anni Agostino prese a convivere con una giovane cartaginese che lascerà prima del battesimo, nella prospettiva di un matrimonio regolare con una giovane milanese. Ma in attesa di questo matrimonio egli convisse con un'altra donna, finché non giunse alla decisione – prima fortemente sofferta, poi liberante e gioiosa – di rinunciare definitivamente al matrimonio e di vivere in perfetta castità nel servizio di Dio.

^{95 «}Sine me, deus meus, dicere aliquid et de ingenio meo, munere tuo, in quibus a me deliramentis atterebatur – Permettemi, Dio mio, di dire qualcosa anche sulla mia intelligenza, tuo dono, in quali vaneggiamenti veniva da me sciupata» (Conf. I, 17, 27: CCL 27, 15).

⁹⁶ Agostino si riferisce certamente alla sua travagliata evoluzione intellettuale. A 19 anni, accostatosi alla filosofia mosso dal desiderio della sapienza (ma senza la fede), acquisì un atteggiamento razionalista che lo portò alla gnosi manichea; ma ne uscì deluso. Dopo l'esperienza del manicheismo e lo studio dei filosofi accademici subentrò in lui un atteggiamento scettico e agnostico: la conoscenza porta al dubbio essendo impossibile conoscere la verità. In seguito però cadranno i pregiudizi contro la Chiesa cattolica seminati dalla propaganda manichea; supererà inoltre lo scetticismo e l'agnosticismo, riconoscendo la capacità della mente umana di conoscere la verità e di raggiungerla se sostenuta dalla fede. Comprenderà che la verità si fonda sulle divine Scritture la cui interpretazione autentica è garantita dalla Chiesa cattolica, nella quale troverà Cristo verità e salvezza dell'uomo.

ca sempre sul fondamento dell'umiltà che è Cristo, poiché riconosce che non esiste verità al di fuori di lui⁹⁷.

c) Infine bisogna superare la tentazione della superbia, cioè il desiderio smodato di eccellere sugli altri e il compiacimento di noi stessi che viene dal farsi temere o amare dagli uomini, senz'altro motivo se non quello della propria soddisfazione; sebbene – aggiunga Agostino – ciò non sia affatto un godimento, ma «una misera vita e una lurida iattanza»⁹⁸. La superbia si esprime poi nella vanagloria bramosa di onori e di lodi, desiderosa di stima, di successo e di ammirazione. Ma è stoltezza coltivare un simile amore per le lodi che spesso equivalgono a «mendicati consensi»⁹⁹. La carità, invece, è sempre umile e servizievole; non ama mettersi in mostra; nella sua serena modestia gode di donare e di servire.

Quando il cuore, attraverso l'esercizio ascetico, è stato purificato dal disordine del peccato, raggiunge una profonda pace interiore che lo dispone alla contemplazione. L'anima, libera dai vincoli terreni, con slancio d'amore si unisce a Dio e lo gusta nella quiete d'una inesauribile dolcezza¹⁰⁰.

^{97 «...} inflabar scientia. Vbi enim erat illa aedificans caritas a fundamento humilitatis, quod est Christus Iesus? Aut quando illi libri me docerent eam? – ... ero gonfio di scienza. Dov'era, infatti, quella carità che edifica sul fondamento dell'umiltà, che è Gesù Cristo? Quando mai quei libri avrebbero potuto insegnarmela?» (Conf. VII, 20, 26: CCL 27, 110).

^{98 «...} timeri et amari uelle ab hominibus non propter aliud, sed ut inde sit gaudium, quod non est gaudium? Misera uita est et foeda iactantia» (*Conf. X*, 36, 59: CCL 27, 187).

⁹⁹ «... (ab amore laudis) qui ad priuatam quamdam excellentiam contrahit emendicata suffragia» (*Conf. X,* 38, 63: CCL 27, 190).

^{*}Et aliquando intromittis me in affectum multum inusitatum introrsus ad nescio quam dulcedinem, quae si perficiatur in me, nescio quid erit quod uita ista non erit – Talvolta (o Dio) mi introduci in un sentimento alquanto insolito, dentro a non so quale dolcezza, che – se in me diventerà perfetta – non so che cosa sarà, poiché non sarà questa vita» (Conf. X, 40, 65: CCL 27, 191).

Talvolta quest'unione con Dio è così intensa da trarre l'anima a sé, sottraendola persino alla comune sensibilità. Agostino ne parla per esperienza personale ricordando in particolare la celebre "visione di Ostia". Un giorno, durante la sosta ad Ostia Tiberina in attesa d'imbarcarsi con la madre Monica per tornare in Africa, si trovò a conversare con lei con grande dolcezza («ualde dulciter»), appoggiati entrambi ad una finestra prospiciente il giardino della casa che li ospitava. Il discorso, favorito da una perfetta sintonia spirituale, si portò progressivamente sulla vita eterna e beata dei santi, concludendosi con una profondissima e folgorante percezione di Dio. La loro anima si elevò a Dio con tale impeto d'amore da diventare slancio totale del cuore, sospiro incontenibile, unione beatificante con Dio. Furono attimi intensi che li distolsero da ogni realtà creata per immergerli, rapiti ed estasiati, nelle gioie ineffabili della vita divina¹⁰¹.

Più tardi Agostino farà questa considerazione: se il desiderio dei santi può essere tanto ardente nella sola fede, che cosa sarà mai nella visione celeste? Se tanto amiamo, quando soltanto crediamo a ciò che ancora non vediamo, quale dovrà essere il nostro amore quando vedremo ciò che amiamo!¹⁰²

La contemplazione mistica ci fa pregustare le gioie della visione beatifica nel cielo, della contemplazione eterna del paradiso, quando il nostro essere si unirà perfettamente a Dio sommo Bene con piena verità e carità. Infatti le tre dimensioni costitutive dell'uomo (l'essere, il conoscere e l'amare) chiedono una perfetta realizzazio-

¹⁰¹ «Sed inhiabamus ore cordis in superna fluenta fontis tui, fontis uitae qui est apud te..., erigentes nos ardentiore affectu in id ipsum... Et dum loquimur et inhiamus illi, attingimus eam modice toto ictu cordis; et suspirauimus... et rapida cogitatione attigimus aeternam sapientiam super omnia manentem ... et haec una rapiat et absorbeat et recondat in interiora gaudia spectatorem suum, ut talis sit sempiterna uita, quale fuit hoc momentum intelligentiae, cui suspirauimus...» (Conf. IX, 10, 23-25: CCL 27, 147-148).

¹⁰² «Si autem desiderium sanctorum sic flagrat ex fide, quid erit in specie? Si sic amamus, cum credimus, quod nondum uidemus, quomodo amamus, cum uidebimus?» (Sermo [Lambot] 4: PLS 2, 760).

ne che la vita presente non può dare, poiché la condizione terrena espone l'uomo inevitabilmente e senza rimedio alla morte, all'errore e al dolore. L'incontro beato con Dio, che è eternità, verità e amore, è la risposta definitiva alle aspirazioni più profonde della vita umana:

Là il nostro essere non subirà morte, là il nostro conoscere non avrà errore, là il nostro amare non conoscerà dispiacere¹⁰³.

L'uomo desidera unirsi a Dio con tutto se stesso, perché in questa unione consiste la felicità, mentre l'infelicità è il non essere uniti a lui. Solo raggiungendo Dio l'uomo è felice, sicché perdendolo è infelice. La felicità è il possesso eterno di Dio che, nel suo essere immutabile, è eterna verità e carità. In questi tre termini che Agostino unisce tra loro – eternità, verità, carità – è racchiuso il mistero di Dio e il destino dell'uomo:

O eterna verità e vera carità e cara eternità! Tu sei il mio Dio, a te sospiro giorno e notte¹⁰⁴.

La gioia eterna è la felicità che deriva dalla contemplazione dell'eterna verità e dell'infinito amore di Dio. La vita beata è il godimento di Dio che è verità e amore¹⁰⁵. La nostra eternità, dunque, sarà tutta piena di luce e di amore. *La gioia eterna sarà un'eternità di verità e di carità*. Come si può constatare, queste affermazioni superano una rigida impostazione volontaristica che, a torto, taluni attribuiscono alla teologia agostiniana. In Agostino l'amore e la conoscenza formano un'unità indivisibile: la vita beata consiste in un'amorosa visione intellettuale beatificante («gaudium de ueritate»). La contemplazione è attività di tutto lo spirito, sia conoscitiva che affettiva. Separare le due attività significa dividere lo spirito e, in definitiva, l'uomo:

¹⁰³ «Ibi esse nostrum non habebit mortem, ibi nosse nostrum non habebit errorem, ibi amare nostrum non habebit offensionem» (*De Civ. Dei XI*, 28: CCL 48, 348; cf. *De Civ. Dei XII*, 1: CCL 48, 355-356).

¹⁰⁴ «O aeterna ueritas et uera caritas et cara aeternitas! Tu es deus meus, tibi suspiro die ac nocte» (*Conf.* VII, 10, 16: CCL 27, 103).

¹⁰⁵ «Beata quippe uita est gaudium de ueritate. Hoc est enim gaudium de te, qui ueritas es, deus inluminatio mea...» (*Conf.* X, 23, 33: CCL 27, 173).

Stando così le cose, che altro è la vita beata se non possedere con la conoscenza qualcosa di eterno? Eterno, infatti, è solo ciò di cui si è fermamente sicuri che non può essere tolto a chi l'ama; esso, inoltre, non è altro che l'identità tra il possedere e il conoscere. (...) E poiché ciò che si ama configura necessariamente di sé l'amante, avviene che l'eterno – amato così – rende eterna l'anima. Ma qual è l'eterno che rende eterna l'anima, se non Dio?¹⁰⁶

Viene così affermato il principio che l'oggetto amato (Dio) trasforma il soggetto amante (l'uomo) configurandolo a sé. Infatti, il bene amato e posseduto perfeziona di sé chi lo ama e lo possiede. Nell'amore chi ama diventa simile all'amato e tende a diventare una cosa sola con l'amato (affinità, somiglianza, unione, comunione). Nella carità Dio ci rende simile a sé.

C – Dinamicità della carità

1 - Testimonianza dell'amore di Dio

Chi ama viene attratto dal bene, lo desidera e ne gioisce. Se questo bene è grande, egli prova una incontenibile gioia che non può essere trattenuta nell'intimo del cuore, ma si espande raggiungendo e coinvolgendo altri cuori. L'amore vero è sempre diffusivo e testimonia ciò che ama. È del tutto naturale, quindi, che l'amore desideri e goda parlare di ciò che ama, perché ciò che ama è la sua

^{106 «}Quae cum ita sint, quid est aliud beate uiuere nisi aeternum aliquid cognoscendo habere? Aeternum est enim, de solo recte fiditur, quod amanti auferri non potest; idque ipsum est quod nihil est aliud habere quam nosse. (...) Et quoniam id quod amatur afficiat ex se amantem necesse est, fit ut sic amatum quod aeternum est aeternitate animum afficiat. Quocirca ea demum uita beata quae eterna est. Quid uero aeternum est quod aeternitate afficiat animum nisi deus?» (De div. quaest. oct. tr. 35, 2: CCL 44/A, 52).

vita e la sua gioia. *L'amore è felice di testimoniare ciò che ama*, e non potrà che farlo bene poiché ciò che ama è il suo bene.

Innamorato del bene, l'amore desidera rendere altri partecipi di quel bene e di quella gioia. Ma nessuna cosa può affascinare il cuore dell'uomo quanto Dio, il bene che non ha confronti essendo il sommo Bene. Perciò chi ama Dio trova infiniti modi di proclamare a tutti quale impareggiabile fortuna sia l'averlo incontrato, diventando un convincente e infaticabile messaggero del suo amore. Chi è stato conquistato dalla bellezza e dalla saovità dell'amore di Dio si adopererà senza soste perché altri gustino con lui della sua indicibile dolcezza:

Di che cosa ti occuperai se non di lodare colui che ami e di far sì che altri lo amino con te? Se tu provassi ammirazione per un auriga, non trascineresti anche altri ad amarlo con te? Chi è tifoso di un auriga, ovunque vada, parla di lui in modo che anche altri lo amino. Il fatto è che si amano gratuitamente uomini scandalosi, mentre da Dio si pretende un premio per amarlo!¹⁰⁷

Ad Agostino non sfuggiva il confronto: constatare con quanta passione taluni parlassero dei personaggi che popolavano il circo o il teatro, con quale entusiasmo li acclamassero e li esaltassero spingendo altri a farlo, mentre non riscontrava altrettanto fervore tra i cristiani nel parlare di Dio e del suo amore per noi. Eppure quei personaggi non meritavano certo un amore così viscerale, considerato il disordine morale della loro vita. E a questa constatazione Agostino ne aggiungeva un'altra, dettata anch'essa dall'esperienza: vedere gente che prima tifa e impazzisce per personaggi acclamati

^{107 «}Quod erit negotium tuum, nisi ut laudes quem diligis, et facias tecum coamatores eius? Ecce si amares aurigam, non raperes ceteros ut tecum amarent? Amator aurigae quacumque transit loquitur de illo, ut cum illo eum ament et ceteri. Gratis amantur flagitiosi homines, et a Deo praemium quaeritur ut ametur!» (Enarr. in Ps. 72, 34: CCL 39, 1003; cf. De doct. chr. I, 22, 21; I, 29, 30: CCL 34, 17; 23).

come idoli, ma costretta dopo poco ad arrossire per le loro brucianti sconfitte. Dio, invece, non delude mai; può essere amato senza timore di smentite¹⁰⁸. Perciò il nostro amore verso Dio deve trascinare a Dio chiunque incontriamo, perché ognuno possa conoscerlo, amarlo, gioire di lui, quale unico bene sicuro:

Anzitutto amate Dio. Estendetevi fino a Dio e trascinate a Dio tutti quelli che potete. È un nemico: trascinalo a Dio. È il figlio, è la moglie, è il servo: trascinali a Dio. È un forestiero: trascinalo a Dio. È un nemico: trascinalo a Dio. Trascina, trascina il nenico: trascinandolo a Dio non sarà più nemico. Progredisca così la carità, sia così nutrita, perché nutrita raggiunga la sua perfezione¹⁰⁹.

La profondità del nostro amore si misura anche dalla gioia che mostriamo nel parlare di ciò che amiamo, poiché non risulta difficile parlare di ciò che si ama e allieta la vita. Se amiamo intensamente qualcosa, là si dirige ogni nostro pensiero e affetto quale inesausta sorgente di gioia; una letizia che contagia, tanta è la contentezza nel parlare di ciò che ci rende felici. E la gioia che Dio dona ai suoi amici non teme confronti. Se molti testimoniano di amare le cose del mondo, chi si è lasciato raggiungere dall'amore di Dio sente il bisogno di testimoniare che quell'amore basta a riempire la vita.

2 – Instancabile operosità dell'amore

L'amore è per sua natura dinamico, porta necessariamente all'azione: si esprime in atti di amore e vive del bene che dona. Un'amore inerte o indolente è un controsenso, poiché l'amore consiste

¹⁰⁸ Cf. Enarr. in Ps. 53, 10: CCL 39, 653-654.

^{109 «}Prius diligite Deum. Extendite ad Deum; et quos poteritis, rapite ad Deum. Inimicus est: rapiatur ad Deum. Filius est, uxor est, servus est: rapiatur ad Deum. Peregrinus est: rapiatur ad Deum. Inimicus est: rapiatur ad Deum. Rape, rape inimicum: rapiendo non erit inimicus. Sic proficiatur, sic charitas nutriatur, ut nutrita perficiatur» (Sermo 90, 10: PL 38, 566).

nel compiere il bene: *l'amore esiste solo quando opera il bene*. L'amore, dunque, non si limita ad astenersi dal male, ma compie positivamente il bene, si attualizza nel bene. Chi si limita ad evitare il male si inaridisce e diventa sterile¹¹⁰.

L'amore è un moto del cuore che spinge («impetus») l'uomo a scegliere, ad agire. Le nostre azioni, in qualche modo, sono tutte mosse dall'amore, vero o falso che sia. Del resto, è impossibile non amare qualcuno o qualcosa. Ma l'amore, come moto del cuore, può volgersi a oggetti diversi secondo una diversa attrattiva: il male seduce, ma il bene affascina. Si tratta allora di orientare bene l'impulso dell'amore. La stessa forza che spinge al male può diventare una forza che spinge al bene. Se l'uomo, ad esempio, si lascia dominare dalla seduzione del piacere, è portato ad amare il peccato e a compierlo; questo genere di amore è la brama delle cose del mondo («cupiditas»), una brama che distoglie dall'amore di Dio e del prossimo («caritas»). È necessario, invece, che l'uomo si lasci vincere dal fascino del bene, sicché la spinta dell'amore sia orientata verso il bene:

La carità ti permette forse di fare qualcosa di male a chi ami? Ma forse ti limiti a non fare nulla di male, anziché fare qualcosa di bene... Ma l'amore non può stare inerte. Infatti, che cosa spinge certuni ad operare anche il male se non l'amore? Mostrami un amore inerte e ozioso! Non è forse l'amore a compiere crimini, adultèri, delitti, omicidi e ogni genere di lussuria? Purifica dunque il tuo amore: l'acqua che scorre verso la fogna, volgila verso il giardino. Lo stesso trasporto che uno nutriva per il mondo, lo volga all'artefice del mondo. Vi si dice forse di non amare nulla? Tutt'altro. Se non amate sarete pigri, morti, detestabili, miseri. Amate, ma fate attenzione a ciò che amate. L'amore di Dio, l'amore del prossimo, è chiamato carità; l'amore del mondo, l'amore di questo secolo, è detto concupiscenza¹¹¹.

¹¹⁰ Cf. Enarr. in Ps. 36, 3, 8: CCL 38, 373.

^{*}Numquid caritas permittit aliquid mali te facere ei quem diligis? Sed forte tantummodo mali nihil facis, non etiam aliquid boni... Ipsa dilectio uacare non potest. Quid enim de quoquam homine etiam male operatur,

La stessa fede, per essere autentica, rimanda alle opere della carità:

L'opera della fede è l'amore, e questo amore non può starsene in ozio; infatti non solo non compie nulla di male, ma compie tutto il bene possibile... Pertanto, se la fede senza la carità non giova a nulla, la carità – quando c'è – necessariamente opera; e la stessa fede opera attraverso l'amore¹¹².

Sicuramente la fede ci incammina verso la patria celeste, ma da sola non basta per poterla definitivamente raggiungere. Con la fede noi crediamo a Dio e al compimento delle sue promesse; crediamo alla vita eterna che ci ha promesso. Ma credere alla vita eterna non significa giungervi. È necessaria infatti la carità, poiché questa ci fa avanzare sulla via del Signore in cui abbiamo creduto; è la carità ad anticipare la vita eterna del cielo. Anzi, si può dire che la consistenza della fede si misura proprio dalla consistenza della carità, ossia da quanto realmente sappiamo amare. E l'amore - quando è vero - non solo cammina, ma corre. Quando si ama veramente, i passi procedono spediti sulla strada dell'amore che ci porta a Dio. Ma su questa stessa strada incontriamo i fratelli, sicché la prontezza nell'amore a Dio diventa prontezza nell'amore al prossimo. L'amore spinge, sprona, preme. L'amore non conosce ritardi: è sollecitudine; annulla le distanze: è vicinanza; non misura fatiche: è gioia di donarsi.

nisi amor? Da mihi uacantem amorem et nihil operantem. Flagitia, adulteria, facinora, homicidia, luxurias omnes, nonne amor operatur? Purga ergo amorem tuum; aquam fluentem in cloacam, conuerte ad hortum; quales impetus habebat ad mundum, tales habeat ad arteficem mundi. Num uobis dicitur: Nihil ametis? Absit. Pigri, mortui, detestandi, miseri eritis, si nihil ametis. Amate, sed quid ametis uidete. Amor Dei, amor proximi, caritas dicitur; amor mundi, amor huius saeculi, cupiditas dicitur» (*Enarr. in Ps.* 31/2, 5: CCL 38, 228).

¹¹² «Opus autem fidei dilectio est; quae dilectio uacare non potest, nisi et mali nihil operetur, et quidquid potest boni operetur... Ergo si nihil prodest fides sine caritate, caritas autem ubi fuerit necesse est ut operetur, fides ipsa per dilectionem operatur» (*Enarr. in Ps.* 31/2, 6: CCL 38, 229).

I nostri passi su questa strada sono l'amore di Dio e del prossimo. Chi ama corre, e corre tanto più alacremente quanto più profondamente ama; al contrario, quanto meno ama, tanto più lentamente procede sulla via¹¹³.

3 – Dono senza misura

Ogni ente tende ad essere se stesso, ossia a conservare quanto gli è proprio e ad aquisire quanto manca alla propria perfezione. Questa tendenza immanente al soggetto e centrata sulla propria realizzazione può assumere nell'uomo una forma egocentrica in contrasto con la sua natura spirituale, poiché la volontà – che ha per oggetto il bene – lo chiama a donarsi liberamente nell'amore. L'egocentrismo viene dunque superato dalla carità quale principio di amore, di comunione e di condivisione. L'amore, infatti, è essenzialmente dono, e propriamente dono di noi stessi: autodonazione. Pertanto, possediamo la carità nella misura in cui ci doniamo, poiché il dono è la misura dell'amore. Ecco perché la massima espressione dell'amore è il dono della vita, ossia sacrificio di noi stessi per l'altro. Ne consegue che amare, cioè donarsi, significa perdere noi stessi per il bene dell'altro; ma questa perdita è paradossalmente la nostra piena realizzazione. Infatti, il dono dell'amore realizza pienamente chi ama e chi è amato.

Per illustrare questo concetto Agostino ricorre ad alcune esemplificazioni: per avere del grano bastano poche monete; per comprare un campo occorre dell'argento; per acquistare una pietra preziosa è necessario pagarla con l'oro. Ogni cosa ha un prezzo, ha un valore. Anche la carità – la cosa più preziosa di tutte – ha un prezzo; ma «il prezzo della carità sei tu»¹¹⁴. Se uno vuole possedere la

¹¹³ «Gressus enim nostri in haec via sunt dilectio dei et proximi. Qui diligit, currit: et quanto quisque artius diligit, tanto currit alacrius; quanto autem quisque minus diligit, tanto pigrius movetur in via» (*Sermo* [Mai] 12, 2: PLS 2, 444).

¹¹⁴ «Si carius dicitur, quidquid pretiosius est, quid carius ipsa caritate, fratres mei? Quod est, putamus, pretium eius? Vnde inuenitur pretium eius? Pretium tritici, nummus tuus; pretium fundi, argentum tuum; pretium margaritae, aurum tuum; pretium charitatis, tu» (Sermo 34, 7: CCL 41, 426).

carità, deve dare in cambio se stesso. Essa è talmente preziosa che nessuna cosa può eguagliarne il valore, se non dando in cambio se stessi. Non è possibile possedersi e nello stesso tempo avere la carità, poiché per averla occorre donarsi.

Un'affermazione che lascia spazio a una prevedibile obiezione: se mi dono tutto a Dio e agli altri, come posso possedere me stesso? La risposta di Agostino è quella evangelica (Mt 16,25). A chi teme di darsi per non perdersi, egli ricorda che è vero il contrario: è persa la vita che non è donata; chi invece la dona, la riavrà per la vita eterna. La vita vale nella misura in cui è donata. Tenerla per sé – ossia vivere per se stessi – significa svuotarla di valore; spenderla per Dio e per il prossimo ha il valore eterno della carità. In un certo senso possiamo paragonare la vita al denaro. Se conservi il denaro presso di te, esso ha solo un valore simbolico (una cifra impressa); se invece lo spendi, acquista un valore reale (acquisti un bene). In effetti il denaro vale realmente nel momento in cui lo spendi; così la tua vita vale realmente nel momento in cui la spendi per Dio e per gli altri. La conclusione è inevitabile: se non ti darai, perderai te stesso. Solo amando Dio, solo amando il prossimo e te stesso in Dio, non perdi te stesso ma ti avrai pienamente¹¹⁵.

Nell'amare l'uomo ritrova la verità più profonda del suo essere: la possibilità di donarsi liberamente per amore. Ci si possiede per donarsi; e il donarsi non impoverisce il cuore, ma arricchisce di bene la nostra e l'altrui vita. Viceversa l'egoismo – il contrario dell'amore – inaridisce il cuore, rende sterile e inutile la vita, la priva di senso, di bellezza e di gioia. L'egoismo con le sue meschinità crea solitudine, trascinandosi dietro un'oscura scia di tristezza. La carità, invece, non è mai sola; attira tutti, perché a tutti dona, diffondendo ovunque la sua luminosa letizia.

^{115 «}Quid enim times dare te, ne consumas te? Immo si non te dederis, perdis te. Ipsa caritas per sapientiam loquitur, et dicit tibi aliquid, unde non expauescas quod dictum est: "Da te ipsum". Si quis enim tibi uellet fundum uendere, diceret tibi: "Da mihi aurum tuum", et si quis aliud aliquid: "Da mihi nummum tuum, da mihi argentum tuum". Audi quid tibi dicat ex ore sapientiae caritas: Da mihi, fili, cor tuum (Pr 23, 26). Da mihi, inquit. Quid? fili, cor tuum. (...) Sit mihi, et non perit tibi» (Sermo 34, 7: CCL 41, 426-427).

La carità del cuore, poi, si manifesta concretamente nella carità delle opere. Parlando di chi è ricco e si vanta dei suoi beni materiali, Agostino fa notare come la ricchezza sia un fardello che impedisce la carità, di compiere il bene:

Tu dici: io sono ricco, lui è povero. Rammenti così il tuo fardello, vanti il tuo peso. E, ciò che è più grave, hai legato a te il tuo fardello tanto da non riuscire a porgere la mano. Gravato, legato, di che cosa ti vanti? Di che cosa ti lodi? Sciogli i tuoi lacci, liberati dal tuo fardello. Dà al tuo compagno di cammino e aiutalo: (il dono) ti allegerisce. Mentre le tue parole lodano il tuo fardello, Cristo continua a chiedere e non riceve. Metti il nome della pietà davanti alle voci di chi supplica, mentre vai dicendo: «E che cosa lascio ai miei figli?». Io gli pongo davanti Cristo, e lui mi contrappone i suoi figli... C'è chi ha bisogno, e lui enumera i suoi figli. Fa pure il conto dei tuoi figli, ma ad essi aggiungene uno, il tuo Signore. Se hai un solo figlio, lui sia il secondo; se ne hai due, lui sia il terzo... 116

L'amore trova sempre il modo di donarsi e di donare, essendo essenzialmente benevolenza, cioè volontà di bene. E poiché al bene è sempre possibile aggiungere altro bene, la carità è senza confini, senza riserve, senza misura. L'amore è un dono inesauribile avendo in sé le dimensioni dell'infinito; non solo vuole per l'altro un qualche bene, ma il bene, tutto il bene.

^{116 «}Ego dives, ille pauper. Sarcinam tuam commemoras, pondus tuum laudas. Et quod gravius est, constrinxisti ad te sarcinam tuam: ideo non potes porrigere manum. Onerate, ligate, quid te jactas? quid te laudas? Solve vincula tua, minue de sarcina tua. Da comiti, et illum adjuvas, et te relevas. Inter has voces tuas laudantes sarcinam tuam, adhuc Christus petit, et non accepit: et obstendis nomem pietatis crudelibus vocibus, et dicis: Et quid servo filiis meis? Christum illi oppono, filios suos mihi reponit... Ecce qui eget, et filios tuos numeras? Postremo numera filios tuos, adde unum illum inter illos, Dominum tuum. Unum habes, sit ille secundus; duos habes, sit ille tertius...» (Sermo de disciplina christiana 8, 8: PL 40, 673-674).

Ovviamente non è sempre possibile dare agli altri dei beni materiali, ma l'amore trova sempre il modo di aiutare e di donare qualcosa: può essere una parola che incoraggia o consola, oppure la disponibilità del proprio tempo, talvolta soltanto una preghiera che risulta più efficace e preziosa di qualsiasi intervento. L'amore non è mai un problema di mezzi, ma di buona volontà. Nell'amore non conta la quantità di beni donati, ma la quantità di bene donato; non l'abbondanza di cose, ma l'abbondanza del cuore. Perciò la carità di un'opera buona val più delle cose donate, perché si dona qualcosa del proprio cuore. Se nel cuore manca la carità – pur possedendo ricchezze – nulla verrà donato. Se invece – pur non avendo ricchezze – vi è la carità, ci sarà sempre qualcosa da offrire; se non altro la bontà del cuore. La carità è un tesoro superiore a mille ricchezze, e da questo tesoro chiunque può trarre ogni genere di bene da offrire:

Quanto dona la carità, senza aver fine! Se possiede ricchezze esteriori, la carità le dona perché le ha. Se invece non ha da dare alcun bene materiale, dà la benevolenza; se può, presta consiglio; se può, offre aiuto. Infine, se non può dare né consiglio né aiuto, aiuta col desiderio e prega per chi è tribolato, e forse viene esaudita (ottenendo) più di chi dona il pane. Chi ha il cuore ricolmo di carità ha sempre di che dare. La carità stessa vien detta anche buona volontà... Infatti, la buona volontà non può stare in ozio. Ma se non hai la buona volontà, anche se il denaro ti sovrabbonda non lo doni al povero... Tu vedi un cieco guidato da un vedente: poiché non aveva denaro da dare al bisognoso ha donato gli occhi a chi non li aveva. Per quale motivo ha prestato le sue membra a chi ne è privo, se non perché nell'intimo possedeva una buona volontà, che è il tesoro dei poveri? In questo tesoro vi è dolcissima pace e vera sicurezza¹¹⁷.

¹¹⁷ «De caritate quanta erogat, et non finitur! Etenim si habet foris facultatem, dat ipsa caritas, sed eo quod habet; si autem non inuenit foris quod det, dat beneuolentiam, praestat consilium, si potest; praestat auxilium, si potest; ad extremum si nec consilio nec auxilio adiuuare potest, uel uoto adiuuat, uel orat pro contribulato, et forte magis ipse exauditur quam qui

Il messaggio che Agostino lasciava ai suoi uditori – a commento della parola di Dio – era di estrema chiarezza, semplicità e praticità. Del resto la parola di Dio, essendo una parola di vita, spinge all'azione orientando le scelte concrete della vita.

La carità interpella la coscienza di ciascuno ad agire, perché nessuno è così povero da non aver nulla da offrire¹¹⁸. Nessuno è talmente misero da non possedere un piccolo dono da dare, anche un solo gesto di amore. Tale gesto è talmente prezioso da riscattare anche dal peccato, poiché in ogni atto di carità c'è Dio. Chiunque, avendo un cuore capace di amare, ha una potenzialità immensa di amore; e non c'è cosa che possa impedire a un cuore di amare. Ognuno, quindi, è chiamato a diventare un dono per gli altri, può far dono agli altri dell'impagabile ricchezza della sua persona e del suo cuore. Al contrario, nessuno è così ricco da non aver bisogno della carità altrui. Anche chi è ricco di mezzi può essere povero, cioè bisognoso di un qualche aiuto spirituale.

Perciò, dovunque c'è un bisogno, là è presente la carità. Anzi è la stessa carità a intuire i bisogni altrui, a prevenirli con intelligenza e a provvedere con generosa larghezza:

Dunque non considerare poveri soltanto coloro che non hanno denaro. Ognuno è povero nella situazione in cui lo vedi, perché forse – dove lui è povero – tu sei ricco e hai di che aiutarlo. Forse puoi mettere a disposizione le tue membra, e

porrigit panem. Habet semper unde det, cui plenum pectus est caritatis. Ipsa est caritas, quae dicitur et voluntas bona... Vacare enim non potest uoluntas bona. Non enim habens uoluntatem bonam, etsi nummus tibi supersit, non porrigis pauperi... Vides caecum duci a uidente; quia nummos non habuit quos daret egenti, commodauit oculos non habenti. Vnde hoc factum est, ut membra sua commodaret ei qui non habet, nisi quia intus inerat uoluntas bona, thesaurus pauperum? In quo thesauro dulcissima requies et vera securitas» (*Enarr. in Ps.* 36, 2,13: CCL 38, 355-356).

¹¹⁸ «Sunt ista in omnibus, ut prorsus difficile inveniatur aliquis qui non habeat unde aliquid alteri praestet» (*Sermo* 91, 7, 9: PL 38, 571). «Nemo dicat: Non habeo. Caritas non de saccello erogatur» (*Enarr. in Ps.* 103, 1,19: CCL 38, 1491).

questo è più che dargli del denaro. Ha bisogno di consiglio, e tu hai una riserva di consigli; sotto questo aspetto tu sei ricco mentre lui è povero. In questo modo né fatichi, né perdi qualcosa; dai un consiglio e compi un'elemosina... Vogliatevi bene così, amatevi così. Non badate esclusivamente a voi stessi, ma interessatevi dei bisognosi che vi stanno accanto¹¹⁹.

L'amore cerca sempre il bene dell'altro, e lo persegue anche quando l'altro non si cura del proprio bene. L'amore non si rassegna di fronte al male, neppure di fronte alle ostinate resistenze di chi rifiuta di essere amato e aiutato. Anzi, da queste trae nuovo motivo di impegno e di dedizione:

Quando le (pecore) erranti si vedono cercate, si dichiarono estranee a noi per loro errore e perdizione: «Perché ci desiderate? Perché ci cercate?». Come se non fosse proprio questo il motivo per cui le desideriamo e le cerchiamo, che cioè si smarriscono e si perdono. «Se sono nell'errore – egli dice –, se sono nella morte, perché mi desideri? Perché mi cerchi?». Voglio richiamarti perché sei nell'errore, voglio ritrovarti perché sei morto. «E io voglio smarrirmi così, voglio perdermi così». Vuoi smarrirti così, vuoi perderti così? Ma con tanta maggior forza io non lo voglio... Richiamerò la pecora smarrita, cercherò quella perduta (Ez 34,16; Lc 15,4-7). Che tu voglia o no, lo farò. Anche se nel cercarti i rovi delle selve mi lacereranno, mi caccerò in tutte le strettoie, frugherò in tutte le siepi, e con tutte le forze che mi darà il Signore –

¹¹⁹ «Ergo nolite eos tantum putare pauperes, qui non habent pecuniam. In quo quisque pauper est, ibi illum uide; quia forte tu in eo diues es, in quo ille pauper est, et habes unde accomodes. Forte membra tua accomodas, et plus est quam si pecuniam accomodares. Consilio indiget, tu plenus es consilio; in consilio ille pauper, tu diues es. Ecce nec laboras, nec aliquid perdis; das consilium, et praestitisti eleemosynam... Sic uos diligite, sic uos amate. Nolite ad uos solos adtendere; sed adtendite indigentes circa uos» (*Enarr. in Ps.* 125, 13: CCL 40, 1854).

il quale mi incute timore – mi spingerò ovunque. Richiamerò la pecora smarrita, cercherò quella perduta. Se non vuoi sopportami, non smarrirti, non perderti¹²⁰.

La carità spinge Agostino a rivolgersi a chi si è smarrito sulle vie del male e dell'errore, a quanti si sono separati dall'unità della Chiesa. Il bene della loro salvezza giustifica ogni fatica; la stanchezza non sarà mai una ragione sufficiente per desistere dal cercare chi si è smarrito e perduto. *La carità vuole conquistare tutti al bene*, perché il bene sia fonte di fraternità e di gioia comune:

Non dirmi: «Perché mi cerchi se sono perduto?». Infatti, proprio per questo ti cerco, perché ti sei perduto. «Non cercarmi», egli dice. Questo è quanto vuole l'iniquità a motivo della quale siamo divisi; ma non è ciò che vuole la carità per la quale siamo fratelli... Ripeto: io cerco il mio fratello. Non contro di lui, ma per lui supplico il mio Signore. Pregandolo non dirò: Signore, di' a mio fratello che divida con me l'eredità; ma: Di' a mio fratello che abbia con me l'eredità¹²¹.

^{120 «}Quia quaeruntur (oves) errantes, alienas se a nobis dicunt errore suo et perditione sua: "Quid nos uultis? Quid nos quaeritis?". Quasi non ipsa causa sit quare eos uelimus et quare quaeramus, quia errant et pereunt. "Si in errore" inquit "sum, si in interitu, quid me uis? Quid me quaeris?". Quia in errore es, reuocare uolo; quia peristi, inuenire uolo. "Sic uolo errare, sic uolo perire". Sic uis errare, sic uis perire? Quanto melius ego nolo... Reuocabo errantem, requiram perditam. Velis nolis id agam. Et si me inquirentem lanient uepres siluarum, per omnia angusta me coartabo; omnes sepes excutiam; quantum mihi uirium terrens dominus donat, omnia peragrabo. Reuocabo errantem, requiram peruentem. Si me pati non uis, noli errare, noli perire» (Sermo 46, 14: CCL 41, 541).

¹²¹ «Non mihi dicas: Utquid me quaeris, si perii? Ideo enim te quaero, quia periisti. Noli, inquit, me qaerere. Hoc sane vult iniquitas, qua divisi sumus; sed non vult caritas, qua fratres sumus... Quaero, inquam, fratrem meum, et interpello non contra illum, sed pro illo Dominum meum. Nec dicam interpellans: Domine, dic fratri meo ut dividat mecum haereditatem, sed: dic fratri meo ut teneat mecum haereditatem» (*Enarr. in Ps.* 18, 6: CCL 38, 109; cf. *Enarr. in Ps.* 32/2, 2, 29: CCL 38, 272-273; *Sermo* 358, 2: PL 39, 1586-1587).

La carità non è mai qualcosa di pienamente raggiunto e attuato da parte nostra. Richiamandosi – senza citarlo – a un passo della Lettera ai Romani, dove Paolo parla dell'amore vicendevole come un debito che dobbiamo a tutti (*Rm* 13,8), Agostino scrive che la carità ci rende sempre debitori; e, se anche ogni giorno la paghiamo, sempre la dobbiamo ¹²². Ciò significa che non basta l'amore già donato: è il presente che dev'essere riempito d'amore.

Non c'è, dunque, situazione o difficoltà che possa dispensarci dalla carità. Non possiamo mai dire di aver amato abbastanza, che è impossibile andare oltre, che non c'è ragione per continuare ad amare. Siamo sempre in debito con la carità: la dobbiamo sempre e a tutti. Non c'è attimo della vita che possa essere privo d'amore.

D – ECCELLENZA DELLA CARITÀ

1 - Necessità, superiorità, eternità della carità

Più volte Agostino richiama quanto Paolo scrive nella *Prima Lettera ai Corinti* sulla necessità della carità senza la quale nessuna cosa ha un valore soprannaturale, sulla sua superiorità nei riguardi di ogni altro carisma, sull'eternità della carità rispetto ai carismi e alle virtù (1 Cor 12,31 - 13,1-13). È la carità a dare un valore soprannaturale a tutto il bene che possiamo compiere; anzi quel bene è tale proprio in forza della carità. Pertanto, avere la carità è aver tutto, poiché senza la carità nulla ci giova¹²³.

¹²² «Sed nos caritas debitores semper tenet. Illa enim una est, quae et si quotidie redditur, semper debetur» (*Enarr. in Ps. 36, 3, 6*: CCL 38, 379).

^{*}Nullum est isto dei dono excellentius. Solum est quod diuidit inter filios regni aeterni et filios perditionis aeternae. Dantur et alia per spiritum munera, sed sine caritate nihil prosunt... Quantum ergo bonum est sine quo ad aeternam uitam neminem bonta tanta perducunt?» (De Trin. XV, 18, 32: CCL 50A, 507). «Ipsam habeto, et cuncta habebis, quia sine illa nihil proderit, quidquid habere potueris» (In Io. Ev. tract. 32, 8: CCL 36, 305; cf. Enarr. in Ps. 54, 19: CCL 39, 671; Enarr. in Ps. 141, 7: CCL 40, 2050-2051).

Certamente anche i carismi sono doni che provengono dallo Spirito Santo, ma questi doni non aumentano la carità di chi li possiede, essendo concessi per i bisogni della Chiesa; infatti, vengono dati dallo Spirito Santo per le necessità della comunità ecclesiale. Pertanto, carità e carismi non si identificano; del resto senza la carità i carismi non giovano a chi li possiede poiché non accrescono il suo amore e la sua santità. Perciò Agostino precisa così il suo pensiero: i carismi non sono nulla; ma io sono nulla se, possedendo i carismi, non ho la carità¹²⁴.

Non esiste poi virtù senza la carità, poiché questa è in un certo senso l'anima di ogni virtù. In particolare Agostino menziona le quattro virtù cardinali, quelle cioè che reggono tutta la vita morale: prudenza, giustizia, fortezza, temperanza. Ognuna di queste virtù rappresenta un aspetto dell'amore. E poiché la virtù non è altro che amare Dio sommamente, ognuna di queste virtù è un'espressione dell'amore verso Dio, ossia della carità:

Se la virtù ci conduce alla vita beata, direi che non c'è assolutamente nulla come virtù, se non il sommo amore di Dio. Infatti, ciò che denominiamo come quadruplice virtù – per quanto ne capisco – è chiamato così per un certo qual diversificato affetto dello stesso amore. (...) Non dubiterei di definire la temperanza come l'amore integro che si dona a ciò che è amato; la fortezza come l'amore che tollera tutto facilmente per ciò che si ama; la giustizia come l'amore che serve solo ciò che si ama e quindi domina con rettitudine; la prudenza come l'amore che distingue con sagacia ciò che è utile da ciò che è nocivo. (...) Perciò è possibile definire (queste virtù) in questo modo, dicendo che la temperanza è l'amore per Dio che si conserva integro e incorruttibile; la fortezza è l'amore per Dio che tollera tutto facilmente; la giustizia è l'amore che serve soltanto Dio, e quindi comanda rettamente ogni altra cosa soggetta all'uomo; la pruden-

¹²⁴ «Non illa nihil sunt: sed ego, si illa habeam, et charitatem non habeam, nihil sum» (*Sermo* 90, 6: PL 38, 562; cf. *Sermo* 142, 8, 9: PL 38, 783; PLS 2, 734. *Sermo* 145, 4: PL 38, 793).

za è l'amore che ben discerne ciò che aiuta a camminare verso Dio da quanto può impedirne il cammino¹²⁵.

La carità, poi, supera qualsiasi genere di virtù, essendo l'unica che rimane per l'eternità. Infatti, nella gioia del cielo verrà meno la prudenza che ci aiuta a discernere il bene dal male, in quanto lassù non ci saranno mali da evitare. Verrà meno la giustizia che consiste nel dare a ciascuno il suo, poiché lassù nessuno avrà più bisogno di ricevere qualcosa, nessuno sarà povero o indigente. Cesserà la temperanza con cui moderiamo il disordine degli appetiti, poiché là tutto sarà ordinato e non sentiremo gli stimoli della sensualità. Cessarà, infine, anche la fortezza con cui sosteniamo le avversità, poiché in cielo non ci saranno mali o persone da sopportare, ma fratelli da amare.

In definitiva, verranno meno le diverse espressioni virtuose della vita morale, perché tutto si riassumerà nella carità che è l'anima di ogni singola virtù. Da molteplici virtù passeremo a quella sola virtù che rimarrà per sempre, ossia la carità, nella contemplazione a viso aperto di Dio e nell'unione eterna con lui. Nel paradiso la carità sarà somma prudenza perché aderiremo al bene che mai più potrà essere perduto a causa delle nostre stoltezze; sarà somma giustizia perché ci uniremo con somma rettitudine al bene a cui giustamente dobbiamo sottometterci; sarà somma for-

¹²⁵ «Quod si virtus ad beatam vitam nos ducit, nihil omnino esse virtutem affirmaverim, nisi summum amorem Dei. Namque illud quod quadripartita dicitur virtus, ex ipsius amoris vario quodam affectu, quantum intelligo, dicitur. (...) Sic etiam definire non dubitem, ut temperantia sit amor intregrum se praebens ei quod amatur, fortitudo amor facile tolerans omnia propter quod amatur, justitia amor soli amato serviens et propterea recte dominans, prudentia amor ea quibus adjuvatur ab eis quibus impeditur sagaciter seligens.(...) Quare definire etiam sic licet, ut temperantiam dicamus esse amorem Deo sese integrum incorruptumque servantem, fortitudinem amorem omnia propter Deum facile perferentem, justitiam amorem Deo tantum servientem et ob hoc bene imperantem caeteris quae homini subjecta sunt, prudentiam amorem bene discernentem ea quibus adjuvatur in Deum ab his quibus impediri potest» (*De mor. Eccl. cath.* I, 15, 25: PL 32, 1322).

tezza perché ci uniremo saldamente al bene da cui nessuna cosa potrà separarci; sarà somma temperanza perché ci uniremo in perfetta castità al bene non soggetto ad alcuna corruzione¹²⁶.

La carità è superiore anche alle altre due virtù teologali che – insieme alla carità – hanno Dio come oggetto, cioè la fede e la speranza. Infatti, è la carità a rendere «utile» la stessa fede, che diventa operante per mezzo della carità (*Gal* 5,6):

La dilezione o carità (i due nomi, infatti, designano un'unica realtà) ... conduce al regno, poiché solo la carità rende utile la stessa fede. Infatti, la fede può esistere senza la carità, ma non essere utile¹²⁷.

Inoltre, per loro natura, la fede e la speranza sono destinate a cessare nella visione beatifica di Dio poiché il loro scopo è quello di portarci alla visione di Dio. Questa finalità le differenzia della carità, che invece sarà eterna poiché costitutiva della stessa visione beatifica di Dio. La fede, infatti, ha per oggetto le cose che non si vedono; perciò svanirà quando le vedremo. La speranza poi ha per oggetto le cose che non possediamo; ma quando le avremo cesserà la speranza poiché le possederemo e non le spereremo. La carità, invece, non può venir meno essendo la vita dell'eternità. E se ora amiamo ciò che non vediamo, molto più lo amaremo quando lo vedremo:

Se poi ad entrambe, cioè alla fede e alla speranza, togli la carità, a che giova credere e sperare se non c'è l'amore. Anzi, chi non ama non può nemmeno sperare. L'amore, infatti, accende la speranza, la speranza splende di amore. Ma quando saremo giunti a ciò che credendo abbiamo sperato senza vederlo, che posto avrà la fede? La fede è prova delle cose che non si vedono (Eb 11,1). Se le vedremo, non si

¹²⁶ Cf. Enarr. in Ps. 83, 11: CCL 39, 1158-1159; Epist. 155, 3, 12: PL 33, 671.

¹²⁷ «Ipsa uero dilectio siue caritas (nam unius rei est nomen utrumque)... perducit ad regnum ita ut ipsam fidem non faciat utilem nisi caritas. Sine caritate quippe fides potest quidem esse sed non et prodesse» (*De Trin.* XV, 18, 32: CCL 50A, 507).

può più parlare di fede. Infatti vedrai, non crederai. Lo stesso dicasi della speranza. Quando ciò che speri è presente, non lo speri più. *Infatti, ciò che uno già vede, come potrebbe sperarlo?* (*Rm* 8,24). Quando dunque saremo arrivati, cesserà la fede, cesserà la speranza. E la carità? La fede si cambierà in visione, la speranza si cambierà in realtà. Ci sarà la visione e la realtà, non la fede e la speranza. E la carità? Può forse cessare la carità? Se si era accesa d'amore per ciò che ancora non si vedeva, sarà senz'altro più ardente quando lo vedrà. Perciò giustamente è stato detto: *Ma la più grande di queste è la carità* (*1 Cor* 13,13), poiché alla fede succede la visione, alla speranza la realtà, alla carità non segue nessun'altra cosa; è essa stessa a crescere, ad aumentare, a perfezionarsi con la contemplazione¹²⁸.

Anche in altre occasioni Agostino si espresse con identici concetti: «Caritas enim quae tertia nobis adiungitur ad fidem et spem, maior est supra fidem et spem: quia fides rerum est quae non uidentur; erit autem species cum uisae fuerint; et spes rei est quae non tenetur; quae adueniente ipsa re, non erit iam spes, quia tenebimus, non sperabimus; caritas autem non nouit nisi crescere magis magisque. Si enim amamus quem non uidemus, quomodo amaturi sumus cum uiderimus?» (Enarr. in Ps. 91, 1: CCL 39, 1279; cf. Sermo 158, 9, 9: PL 38, 867; De doct. chr. I, 38, 42: CCL 32, 30-31).

^{128 «}Si autem utrumque, id est: et fidei et spei amorem detraxeris, quid prodest quia credit, quid prodest quia sperat, si non amat? Immo uero nec sperare potest quod non amat. Amor enim acce(n)dit spe(m), spes fulgit amore. Sed cum peruenerimus ad ea quae credentes non visa sperauimus, quae ibi fides laudabitur? Siquidem *fides est convictio rerum quae non videntur*. Cum uiderimus, non dicitur iam fides. Videbis enim, non credes. Item ipsa spes. Cum fuerit res, iam non speras. *Quod enim videt quis, quid sperat?* Ecce cum peruenirimus, finitur fides, finitur spes. Caritas quid? Fides uertitur in speciem, spes uertitur in rem. Iam species erit et res, non fides et spes. Caritas quid? Numquid poptest ipsa finiri? Si enim (iam inflammabatur) in id quod non uidebatur, utique cum uiderit, amplius inflammabitur. Bene ergo dictum est: *Maior autem horum caritas*, quoniam fidei species succedit, spei re(s) succedit, caritati nulla res succedit; ipsa crescit, ipsa augetur, ipsa illa contemplatione perficitur» (*Sermo* [Lambot] 4: PLS 2, 760-761).

La carità è eterna non avendo confini di tempo; non ha un limite oltre cui vien meno avendo raggiunto il suo fine. Ciò è perfettamente comprensibile se si considera che Dio stesso è carità (1 Gv 4,8). La virtù della carità – infusa in noi da Dio che per essenza è carità – è il mezzo con cui giungiamo alla visione beatifica che consiste in un'eterna vita di carità. Pertanto, ciò che perfeziona la carità è soltanto la visione beatifica. Ma poiché la visione beatifica dura per sempre, ugualmente dura per sempre la carità. La nostra carità in cielo sarà una conseguenza della visione beatifica poiché la nostra volontà sarà in modo invincibile attratta da Dio sommo Bene. La visione della bontà e della bellezza divina fisserà per sempre il nostro amore in lui. La fede trova Dio, la speranza lo cerca, ma la carità lo possiede. Durante la vita presente il nostro possesso di Dio non è pieno e definitivo, ma lo sarà nella visione del cielo per mezzo della carità. Del resto, per sua natura l'amore cerca la presenza dell'amato (anzi il cercarlo è segno di amore), desiderando un possesso pieno e duraturo da saziare così da non cercarlo ancora¹²⁹.

La carità, inoltre, è superiore alle stesse opere di carità, essendo queste una sua espressione. Ma prima che nelle opere, la carità risiede nel cuore. Perciò Agostino invita a cambiare anzitutto il cuore: cambiato il cuore, cambieranno anche le opere. Prima di tutto è necessario estirpare dal cuore la brama egoistica piantandovi al suo posto la carità, poiché come la bramosia è la radice di tutti i mali così la carità è la radice di tutti i beni¹³⁰. Infatti, è da un cuore buono che sgorga ogni genere di bene; da un cuore buono nascono i pensieri benevoli, le parole rispettose e cortesi, i gesti affettuosi e gentili. Non sempre è possibile compiere opere di carità che vanno

¹²⁹ «Iam quippe illum (Deum) inuenit fides, sed adhuc eum quaerit spes. Caritas autem et inuenit eum per fidem, et eum quaerit habere per speciem, ubi tunc sic inuenietur, ut sufficiat nobis, et ulterius non quaeratur» (*Enarr. in Ps.* 104, 3: CCL 40, 1537).

¹³⁰ «Muta cor, et mutabitur opus. Exstirpa cupiditatem, planta charitatem. Sicut enim radix est omnium malorum cupiditas; sic et radix omnium bonorum charitas» (*Sermo* 72, 3, 4: PL 38, 468; cf. *Sermo* 90, 6: PL 38, 562-563. *Sermo* 350, 1: PL 39, 1534).

attuate secondo tempi e modi opportuni, ma nessuno può impedirci di amare, nessuno può esaurire la sorgente interiore che le ispira, ossia la carità¹³¹.

Anzi, la carità è tale che dev'essere amata per se stessa, e senza questo amore per l'amore non è possibile nessun vero amore. È impossibile qualsiasi amore se non si ama lo stesso amore¹³². In definitiva, per poter amare è necessario amare l'amore, ossia amare di amare. L'amare è già per se stesso un bene che bisogna amare, perché amando questo bene si amerà ogni bene¹³³. Chi ama amare troverà mille strade che conducono ai fratelli, e così l'amore assumerà le molteplici forme e i diversi nomi che ne esprimono l'inesauribile ricchezza: bontà, benevolenza, tenerezza, affetto, amorevolezza, mitezza, rispetto, ascolto, comprensione, stima, fiducia, pazienza, misericordia, perdono, gratuità, disponibilità, servizio, dedizione, donazione, sacrificio di sé. Non c'è situazione o bisogno in cui non sia presente, provvida e benefica, la carità.

2 - Compendio di ogni virtù e della vita cristiana

La carità è la pienezza della legge e il compendio di tutte le virtù:

... Mi sembra che tutte le nostre opere buone si riducano ad un'unica opera, cioè alla carità; infatti, la pienezza della legge è la carità... In effetti, le opere sono rette quando si dirigono a quest'unico fine. E il fine del comandamento è la carità che sgorga da un cuore puro, da una buona coscienza e da una fede verace. Dunque l'unica opera, in cui sono racchiuse tutte le altre, è la fede che opera per mezzo dell'amore¹³⁴.

¹³¹ «Charitas intus non intermittatur: officia charitatis pro tempore exhibeantur» (*In Ep. ad Part.* 8, 3: PL 35, 2037).

¹³² «Quid autem diligendo diligitur, si ipsa dilectio non diligitur?» (*Enarr. in Ps.* 118, 8, 3: CCL 40, 1687).

¹³³ «Quam bonum est amare! – Che cosa buona è amare!» (*Sermo* 357, 2: PL 39, 1582).

 $^{^{134}}$ «... id mihi uidetur habere sententiae, quod omnia bona opera nostra, unum opus est caritatis: plenitudo enim legis caritas... Tunc enim recta

La carità, dunque, è la virtù per eccellenza, poiché ogni bene e ogni virtù conduce ad essa. *Perciò la carità è la virtù totalizzante in quanto perfeziona e compendia ogni altra virtù*. Dovunque c'è virtù c'è anche carità, perché senza la carità ogni virtù non sarebbe che apparenza di virtù. Se uno possiede la carità ha pure tutte le altre virtù, essendo questa il compimento di tutta la legge, ossia della volontà di Dio. Quanto più essa è radicata in noi, tanto più siamo ricchi di virtù, essendo essa stessa la virtù («quia ipsa est virtus»)¹³⁵. Perciò è l'amore a dare sostanza alla stessa fede e alla speranza: senza la carità, la fede e la speranza sono vane perché non possiamo credere e sperare ciò che non amiamo¹³⁶. In definitiva, credere e sperare in Cristo significa amarlo, cioè desiderare di seguirlo per aderire totalmente a lui. Dunque, dove c'è la carità, ci sono necessariamente anche la fede e la speranza¹³⁷.

Tutta la Sacra Scrittura si riassume in quest'unica parola: carità. Questa è il compendio di tutta la rivelazione divina, sia di quanto è svelato alla nostra intelligenza, sia di quanto rimane ancora nascosto alla nostra umana comprensione. Ammesso che qualcuno non possa accostarsi alla lettura o allo studio della Sacra Scrittura, se ha conosciuto la carità ha appreso tutto ciò che era necessario conoscere. In effetti, la parola di Dio – a differenza delle parole umane –

sunt opera, cum ad hunc unum finem diriguntur: finis enim praecepti est caritas de corde puro, et conscientia bona, et fide non ficta. Opus ergo unum est, in quo sunt omnia, fides quae per dilectionem operatur» (*Enarr. in Ps.* 89, 17: CCL 39, 1253; cf. *Enarr. in Ps.* 118, 12, 5; 13, 4; 14, 4; 21, 8: CCL 40, 1704; 1707; 1710; 1735; *Enarr. in Ps.* 125, 15: CCL 40, 1856; *Enarr. in Ps.* 140, 2: CCL 40, 2026-2027; *Sermo* 179/A, 3: PLS 2, 710-711; *Sermo* 270, 4: PL 38, 1241; *Sermo* 350, 1: PL 39, 1533. *Sermo* 399, 5: PL 40, 672. *De doct. chr.* I, 30, 32; 35, 39; 40, 44: CCL 32, 24-25; 28-29; 31-32).

¹³⁵ Epist. 167, 3, 11: PL 33, 738.

¹³⁶ «Statim (Iohannes) fidei conjunxit dilectionem; quia sine dilectione fides inanis est» (*In Ep. ad Part.* 10, 2: PL 35, 2055). «Magna est fides, sed nihil prodest si non habeat caritatem» (*In Io. Ev. tract.* 6, 21: CCL 36, 64; cf. *De doct. chr.* I, 37, 41: CCL 32, 30).

¹³⁷ «Itaque ubi dilectio est, ibi necessario fides et spes» (*In Io. Ev. tract.* 83, 3: CCL 36, 536).

è di estrema essenzialità: ci rivela l'amore di Dio e ci porta all'amore di Dio. Capiamo così quanto la rivelazione divina e la vita cristiana siano strettamente connesse: Dio ci rivela il suo amore perché la nostra vita diventi amore. Se lo studio della Sacra Scrittura non accresce in noi la carità, non abbiamo compreso il senso di quanto Dio voleva rivelarci:

Pertanto, se non hai tempo d'indagare tutte le sante pagine, di togliere ogni velo ai sacri discorsi, di penetrare tutti i segreti delle Scritture, attieniti alla carità su cui tutto si fonda; così possederai quello che lì hai imparato e possederai anche quello che non hai ancora appreso. Infatti, se hai conosciuto la carità, hai conosciuto ciò da cui dipende anche quello che eventualmente ancora non conoscessi. In ciò che comprendi delle Scritture si manifesta la carità; in quello che non comprendi è nascosta la carità¹³⁸.

Tutto nella rivelazione è finalizzato alla carità. La divina rivelazione, infatti, non intende soltanto svelarci concettualmente il mistero di Dio e della vita dell'uomo, non si limita a mostrarci la verità delle cose: Dio si rivela per farci partecipi della sua vita beata, per farci vivere della sua vita che è carità.

Ma, se tutta la Scrittura è rivelazione dell'amore di Dio finalizzata alla carità, allora la carità è il criterio ermeneutico – cioè interpretativo – della stessa Scrittura. Per comprendere la Scrittura, che è la rivelazione dell'amore di Dio, occorre avere nel cuore l'amore di Dio. Chi non ha la carità di Dio nel proprio cuore non può capire la sua rivelazione d'amore, poiché gli manca il criterio di giudizio per

¹³⁸ «Si ergo non vacat omnes paginas sanctas perscrutari, omnia involucra sermonum evolvere, omnia Scripturarum secreta penetrare; tene charitatem, ubi pendent omnia: ita tenebis quod ibi didicisti; tenebis etiam quod nondum didicisti. Si enim nosti charitatem, aliquid nosti unde et illud pendet quod forte non nosti: et in eo quod in Scripturis intelligis, charitas patet; in eo quod non intelligis, charitas latet» (Sermo 350, 2: PL 39, 1534; cf. Enarr. in Ps. 102, 25: CCL 38, 1471; Enarr. in Ps. 103, 1, 9: CCL 40, 1483; Sermo [Mai] 14: PLS 2, 449-450; De doct. chr. I, 35, 39: CCL 32, 28-29).

comprenderla. Costui si fermerà all'esterno delle parole, potrà esaminarle e rivoltarle in tutti i sensi, ma non saprà coglierne l'anima. In questo modo Agostino relativizza ogni sforzo esegetico che pone la scienza come scopo della conoscenza biblica, poiché Dio non si rivela per essere conosciuto scientificamente, ma per essere luce della nostra vita. Si richiede piuttosto uno studio amoroso della Sacra Scrittura che si elevi sulle questioni esegetiche, mirando sempre al cuore della rivelazione che è la contemplazione dell'amore di Dio per noi¹³⁹.

Ne consegue che la carità non è solo il mezzo che ci permette di interpretare e comprendere appieno la parola di Dio, ma anche la condizione perché la parola di Dio diventi viva in noi. La parola di Dio è di per sé viva; ma, se le impediamo di trasformare la nostra vita, la priviamo della sua efficace vitalità. Senza la carità la parola di Dio diventa vana, non ha più nulla da dirci e da insegnarci:

Pertanto, chiunque crede di aver capito le divine Scritture o una qualsiasi parte di esse, se mediante tale comprensione non edifica questa duplice carità, di Dio e del prossimo, non le ha ancora comprese¹⁴⁰.

Lo studio della Scrittura non mira ad ampliare le conoscenze, ma ad allargare il cuore nella carità. E qui Agostino intendeva certamente richiamarsi al passo paolino dove l'apostolo mette a confronto la vanità della scienza e la solidità della carità: la scienza gonfia, la carità edifica (1 Cor 8,1). La scienza senza la carità non serve a nulla, riempie solo di vanità, di presunzione e di orgoglio.

¹³⁹ «Nam in eo (gradu scientiae) se exercet omnis diuinarum scripturarum studiosus, nihil in eis aliud inuenturus quam diligendum esse deum propter deum et proximum propter deum, et illum quidem ex toto corde, ex tota anima, ex tota mente, proximum vero tamquam se ipsum, id est, ut tota proximi, sicut etiam nostri dilectio referatur in deum» (De doct. chr. II 7, 10: CCL 32, 37).

¹⁴⁰ «Quisquis igitur scripturas diuinas uel quamlibet earum partem intellexisse sibi uidetur, ita ut eo intellectu non aedificet istam geminam caritatem dei et proximi, nondum intellexit» (*De doct. chr.* I 36, 40: CCL 32, 29).

Solo la carità costruisce qualcosa di durevole in noi e nel cuore degli altri. Anzi, Agostino giunge ad affermare che chi è sorretto dalla carità – insieme alla fede e alla speranza – non ha più bisogno delle Scritture se non per istruire gli altri, avendo appreso quanto è necessario alla vita cristiana¹⁴¹.

Poiché la carità è il culmine della rivelazione, è anche il culmine della predicazione:

Qualsiasi cosa diciamo, qualsiasi cosa abbiamo detto, e qualsiasi cosa potremo dire – sia noi, o altri dopo di noi, o altri prima di noi – non ha altro fine se non la carità, poiché il fine del precetto è la carità derivante da un cuore puro, da una buona coscienza e da una fede sincera¹⁴².

L'amore, pertanto, è anche il criterio morale che qualifica e differenzia tutte le nostre azioni. È l'amore a dare valore alle nostre azioni, che saranno giudicate buone o cattive in rapporto alla carità. E poiché l'amore è soltanto bene, la fonte del bene, tutto ciò che procede dall'amore non può che essere buono. Qui è opportuno riportare il celebre aforisma agostiniano «Dilige, et quod vis fac», che può essere rettamente compreso soltanto se inserito nel contesto della carità:

Una volta per tutte ti viene imposto un breve precetto: ama e fa' ciò che vuoi. Se taci, taci per amore; se parli, parla per amore; se correggi, correggi per amore; se perdoni, perdona per amore. Sia dentro di te la radice dell'amore, poiché da questa radice non può derivare se non il bene¹⁴³.

¹⁴¹ Cf. De doct. chr. I 39, 43: CCL 32, 31; PL 34, 36.

¹⁴² «Quia quidquid dicimus, et quidquid diximus, et quidquid dicere potuerimus, uel nos, uel post nos, uel qui ante nos, finem non habent nisi caritatem: quia finis praecepti caritas est, de corde puro, et conscientia bona, et fide non ficta» (*Enarr. in Ps. CIII* 1, 19: CCL 40, 1491).

^{143 «}Semel ergo breve praeceptum tibi praecipitur, Dilige, et quod vis fac: sive taceas, dilectione taceas; sive clames, dilectione clames; sive emendas, dilectione emendas; sive parcas, dilectione parcas: radix sit intus dilectionis, non

Se si estranea l'aforisma dal suo contesto, se ne falsa l'interpretazione. Non si tratta di un invito alla libertà morale in nome dell'amore: quando c'è l'amore tutto sarebbe moralmente lecito e buono; ossia l'amore giustificherebbe ogni cosa. In realtà Agostino non sta parlando di un amore qualsiasi (provare emozioni, affetti, sentimenti o sensazioni), ma del vero amore, di quell'amore, cioè, che è guidato esclusivamente dal bene e mira al bene («nisi bonum existere»).

3 - Contemplazione eterna di Dio

Le opere di misericordia verso i fratelli – così importanti e necessarie nella vita presente – verranno meno nell'eternità, ma non per questo verrà meno l'amore, perché per sua natura è e rimane sempre attivo. Per tutta l'eternità noi non faremo che amare contemplando la bellezza e la gioia del volto di Dio, e questo amore sarà una lode senza fine:

Chi spezzerà il pane all'affamato là dove tutti sono saziati del pane della giustizia? Nessuno ti dirà: «Accogli l'ospite», perché là nessuno sarà forestiero: tutti vivono nella loro patria. Nessuno ti dirà: «Metti d'accordo i tuoi amici che litigano», perché nella pace eterna godranno del volto di Dio. Nessuno ti dirà: «Visita l'ammalato», perché la salute e l'immortalità saranno immutabili. Nessuno ti dirà: «Seppellisci il morto», perché tutti saranno nella vita eterna. Cesseranno le opere di misericordia perché non ci sarà più miseria. E che cosa faremo lassù?... Oppure non faremo nulla perché saremo nella quiete? Staremo dunque seduti intorpidendoci nel far nulla? Se si raffredasse il nostro amore, cesserebbe anche la nostra attività. Quando saremo giunti alla presenza di Dio, quanto non ci infiammerà quell'amore senza inquietudine che proveremo dinanzi al suo volto, che ora desideriamo vedere e a cui aneliamo? Se ora, pur senza vederlo, aneliamo così tanto a lui, come ci illuminerà quan-

potest de ista radice nisi bonum existere» (*In Ep. ad Part.* 7, 8: PL 35, 2033). «... id est, si confiteatur quia de dilectione fratris fit, quidquid fit in bono opere» (*In Ep. ad Part.* 6, 9: PL 35, 2025).

do lo avremo raggiunto? Come ci muterà? Che cosa farà di noi? E noi, fratelli, che cosa faremo?... Questa sarà la nostra occupazione: lodare Dio. Amerai e loderai. Cesserai di lodare se cesserai di amare. Ma non smetterai di amare, perché Colui che vedrai è tale che non provocherà in te alcuna stanchezza¹⁴⁴.

Ma questa idea di amore e di gioia eterna può provocare in noi due obiezioni: la prima per eccesso, l'altra per difetto. Possiamo temere che la perenne continuità di questa gioia possa provocare in noi una certa sazietà o stanchezza, alla stregua di quanto avviene quando si va oltre l'appagamento dei nostri bisogni. Quando infatti un bisogno viene appagato, il prolungamento della soddisfazione non fa che accrescere il fastidio e la nausea. Ma possiamo temere anche l'opposto: qualora questa gioia eterna non saziasse pienamente il nostro cuore, resterebbe in noi un bisogno eternamente insoddisfatto.

Agostino, usando un ossimoro, risponde che la gioia eterna sarà un'insaziabile sazietà¹⁴⁵. Per un certo verso questa gioia sazierà in-

¹⁴⁴ «Quis frangit panem esurienti, ubi omnes pane iustitiae saginantur? Nemo tibi dicit: Hospitem suscipe; peregrinus ibi nemo erit: omnes in patria sua uiuunt. Nemo tibi dicit: Concorda amicos tuos litigantes: in pace sempiterna Dei uultu perfruuntur. Nemo tibi dicit: Visita aegrum: sanitas immortalitasque permanet. Nemo tibi dicit: Sepeli mortuum: omnes in uita aeterna erunt. Cessant opera misericordiae, quia miseria non inuenitur. Et quid ibi faciemus?... An nulla actio, quia quies? Sedebimus ergo, et torpebimus, et nihil agemus? Si refrigescet amor noster, refrigescet actio nostra. Amor ergo quietus in uultu Dei, quem modo desideramus, cui suspiramus, cum ad eum venerimus, quomodo nos accendet? In quem nondum uisum sic suspiramus, cum ad eum uenerimus, quomodo illuminabit? quomodo nos mutabit? quid de nobis faciet? Quid ergo agemus, fratres?... Haec erit actio nostra, laus Dei. Amas, et laudas. Desines laudare, si desines amare. Non autem desines amare, quia talis est quem uides, qui nullo te offendat fastidio» (*Enarr. in Ps. LXXXV* 24: CCL 39, 1196-1197).

¹⁴⁵ «Et satiat te, et non te satiat – Ti sazia, e non ti sazia» (*Enarr. in Ps.* 85 24: CCL 39, 1197).

teramente il cuore dell'uomo; per un altro verso, invece, il cuore umano non sarà mai sazio poiché mai si stancherà di quell'ineffabile ed eterna dolcezza. In effetti la gioia eterna di Dio è qualcosa d'infinito rispetto alla finitezza del cuore umano. Questa gioia divina infinita riempirà di dolcezza il cuore umano che è finito (la sazietà), ma proprio perché infinita sarà sempre qualcosa di nuovo e di beato (la non sazietà):

Ne siamo certi, fratelli. La lode e l'amore di Dio non ci sazieranno. Se tu cessassi di amare, cesseresti di lodare. Ma, se l'amore sarà eterno, poiché inesauribile sarà quella bellezza, allora non temere di non poter lodare per sempre Colui che per sempre potrai amare¹⁴⁶.

Amore eterno e lode eterna saranno la nostra condizione beata, in pienezza di vita e di verità e di gioia, poiché saremo stabilmente in Dio, nella sua eterna verità e carità.

¹⁴⁶ «Securi ergo simus, fratres; non nos satiabit laus Dei, amor Dei. Si deficies ab amore, deficies a laude; si autem amor sempiternus erit, quia illa insatiabilis pulchritudo erit; noli timere ne non possis semper laudare, quem poteris amare» (*Enarr. in Ps.* 83, 8: CCL 39, 1154).

CAPITOLO 2

TEOLOGIA DELL'AMORE

A – La vita trinitaria divina come fonte d'amore

1 - Il mistero trinitario

Il mistero della Trinità divina, come ben sappiamo, è oggetto di fede rivelata; anzi, è il principale mistero della fede cristiana. La fede però, nel suo sforzo di autocomprensione razionale, ha sempre cercato di trovare delle analogie nel mondo creato che potessero illustrare il mistero della vita intima di Dio. La riflessione teologica è frutto di questo incontro tra fede e ragione, nel senso che i dati della fede vengono esaminati dalla ragione in vista di una comprensione intellettuale e rigorosa della fede stessa.

Oggetto dell'indagine è la fede della Chiesa, esaminata con metodo razionale, che ha il suo fondamento nella rivelazione biblica e nella tradizione della Chiesa¹. Benché fiducioso nei mezzi della ragione, Agostino è ben cosciente dei limiti dell'indagine razionale e conserva sempre vivo il senso del mistero. Trattandosi di cose divine, egli sa che le parole sono sempre inferiori al pensiero, come il pensiero è inferiore alla realtà². L'apporto della ragione non si trasforma in regola della fede, ma aiuta a comprendere concettualmente la fede. Dunque la teologia indaga ma non esaurisce il mistero; ci suggerisce un'idea della realtà divina, senza però svelarcela appieno.

¹ L'indagine teologica di Agostino è un ardente desiderio di verità sostenuto da un'umile e ferma adesione alla fede della Chiesa cattolica: «Haec et mea fides est, quando haec est catholica fides» (*De Trin.* I, 4, 7: CCL 50, 36).

² «Verius enim cogitatur deus quam dicitur, et uerius est quam cogitatur» (*De Trin*. VII, 4, 7: CCL 50, 255).

Penso sia a tutti nota l'importanza della teologia agostiniana nello sviluppo del dogma trinitario, specialmente con la sua *spiegazione speculativo-psicologica delle processioni trinitarie*, ossia della generazione del Verbo nella linea del verbo mentale (il Figlio è il Verbo del Padre: immanenza e relazione delle Persone divine) e della spirazione dello Spirito Santo nella linea dell'amore (lo Spirito Santo è l'Amore o la comunione d'amore che procede dal Padre e dal Figlio nel loro reciproco amarsi)³.

Partendo dai dati scritturistici che ci rivelano in Dio l'esistenza di due processioni, Agostino tenta di comprendere il mistero dell'Unità dell'essenza divina nella Trinità delle Persone divine. Non elabora una teoria per dimostrare il mistero trinitario, ma cerca un'analogia che ci aiuti a comprendere qualcosa dell'indicibile realtà divina. Secondo Agostino l'analogia più adatta allo scopo è l'analogia psicologica, giustificata dal fatto che Dio è spirito, e che la vita sostanziale dello spirito (come constatiamo nella nostra anima umana) consiste nella presenza a se stesso attraverso le operazioni dell'intelletto e della volontà. E, trattandosi di Dio, si giunge alla necessaria conclusione che questa presenza di Dio a se stesso è eterna conoscenza e incessante amore di se stesso.

³ L'esistenza di processioni in Dio ci è svelata dalla rivelazione divina che ci parla di Dio come Padre, del Figlio di Dio, e dello Spirito del Padre e del Figlio. Ciò significa che in Dio ci sono delle "processioni" poiché il Figlio non può che procedere dal Padre, come lo Spirito Santo non può che procedere dal Padre e dal Figlio. Ma ciò dev'essere teologicamente spiegato in rapporto all'assoluta semplicità divina. In Dio, infatti, queste processioni non possono essere operazioni transitive, il cui effetto sia qualcosa di diverso dalla causa, ma necessariamente *immanenti*. In Dio la processione non può essere considerata come un rapporto di causa ed effetto, ma indica il semplice *rapporto di origine che le Persone divine hanno tra loro*. Inoltre, data la natura spirituale di Dio, queste processioni possono essere da noi pensate e descritte solo *secondo il modello spirituale della conoscenza intellettiva e della volizione*. Il modello del procedere intellettivo e volitivo (processione secondo il modo della generazione e della spirazione) è l'analogia che ci permette di capire qualcosa del mistero trinitario.

Secondo Agostino la struttura psicologica umana – lo spirito umano comprende memoria, intelletto e amore – è un'analogia che può facilitarci a capire la vita e le relazioni delle tre Persone divine nell'unica essenza divina. Si tratta, lo ripetiamo, di un'analogia («similitudo dissimilis»); ciò significa che ci sono degli elementi di somiglianza, ma anche di dissomiglianza. Infatti, nel caso dell'uomo – immagine della Trinità («imago trinitatis») –, queste tre potenze dell'anima sono nell'uomo ma non sono l'uomo; e non esistono per se stesse, ma nell'uomo. Sicché è attraverso l'uomo che esse operano ciò che compiono; o, più precisamente, è l'uomo che agisce per mezzo di esse («nec sibi sed mihi agunt quod agunt, immo ego per illa»), ossia ricorda con la memoria, comprende con l'intelletto e ama con l'amore.

Ora, quando il mio pensiero si volge alla memoria e formula un concetto – ossia dico a me stesso ciò che so, sicché dal mio sapere viene generato un verbo interiore –, è indubitabile che questa conoscenza e questo verbo interiore siano due realtà appartenenti alla mia persona: sono io che so, e io che dico nel mio intimo ciò che so. Questo processo si applica anche all'amore, mediante cui l'uomo porta il suo desiderio verso ciò che è ricordato e compreso. Pertanto, nella conoscenza immediata che l'uomo ha di sé, nella conoscenza cosciente di sé e nell'amore di sé, Agostino scorge un'immagine dell'unità e della trinità divina. Inoltre, egli mostra come questa trinità umana abbia una sua interna necessità poiché i tre elementi si postulano reciprocamente⁴.

Si tratta di un'analogia poiché, nel caso dell'uomo, queste tre potenze sono accidentali, come i loro rispettivi atti o operazioni. Infatti, sono potenze dell'unica persona e si distinguono realmente dall'essenza dell'anima umana (sono accidenti) e dai loro rispettivi atti (le potenze sono sempre presenti nell'anima, ma non i loro atti). In Dio, invece, a causa della semplicità della sua essenza, le sue potenze si identificano con la sua essenza (vi è un solo Dio quanto ad essenza); e, a motivo della loro perfezione, questi atti spirituali divini sussistono come tre relazioni distinte (le tre Persone):

⁴ Cf. De Trin. X, 11, 18: CCL 50, 330-331; Ep. 169, 5-6: PL 33, 744-745; Sermo 52, 6, 17 – 10, 23: PL 38, 360-364.

Ciò si può esprimere brevemente così: «Per mezzo di tutte queste tre potenze sono io che ricordo, io che comprendo, io che amo; ma io, che non sono né memoria, né intelligenza, né amore, le possiedo». Ciò può essere detto da una persona che possiede queste tre potenze, ma che non è queste tre potenze. Invece nella semplicità di quella somma natura che è Dio, sebbene egli sia un solo Dio, sono però tre Persone: il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo⁵.

Nell'analogia umana summenzionata, alquanto imperfetta («incomparabiliter quidem imparem»), il Padre corrisponde in un certo qual modo alla memoria, il Verbo al concetto dell'intelletto, lo Spirito Santo all'amore, frutto dell'unione tra memoria e intelletto. Pertanto la Trinità divina non è in un solo Dio, ma un solo Dio (un solo soggetto) è in tre Persone (relazioni): il Padre del Figlio, il Figlio del Padre, lo Spirito Santo del Padre e del Figlio⁶.

Queste affermazioni implicano quanto segue:

- 1. Poiché Dio è unico, in lui la sostanza (essenza o natura) divina dev'essere unica ed è presente totalmente in ciascuna Persona. Se la sostanza divina non fosse la stessa e totalmente presente in ciascuna Persona, le singole Persone non sarebbero Dio poiché non possederebbero l'unica e medesima essenza divina.
- 2. Poiché l'unica sostanza divina è posseduta da tre Persone divine, ci dev'essere in Dio una distinzione non accidentale, ma tale da non mutarne la sostanza. Infatti, se in Dio non ci fosse alcuna distinzione, Dio sarebbe un'unica sostanza e un'unica persona.

⁵ «Quod breuiter dici potest: "Ego per omnia illa tria memini, ego intelligo, ego diligo, qui nec memoria sum nec intelligentia ned dilectio, sed haec habeo". Ista ergo dici possunt ab una persona quae habet haec tria, non ipsa est haec tria. In illius uero summae simplicitate naturae quae deus est, quamuis unus sit deus, tres tamen personae sunt, pater et filius et spiritus sanctus» (*De Trin.* XV, 22, 42: CCL 50A, 519-520).

⁶ «Nec rursus quemadmodum ista imago quod est homo habens illa tria una persona est ita est illa trinitas, sed tres personae sunt, pater filii et filius patris et spiritus patris et filii» (*De Trin.* XV, 22, 43; CCL 50A, 520).

Ma in lui questa distinzione non può essere accidentale, perché in Dio non vi è nulla di accidentale ma tutto è sostanziale. Quindi ci dev'essere una distinzione all'interno della stessa sostanza: una distinzione che non muta però la sostanza divina.

3. L'unica realtà non accidentale che non muta la sostanza divina può essere soltanto una relazione sussistente, ossia una relazione che sia identica alla sostanza (non deve mutarla come accidente che si aggiunge alla sostanza), ma virtualmente distinta (deve distinguersi in qualche modo dalla sostanza). In altri termini, in Dio ci devono essere delle relazioni immanenti alla sostanza, ossia delle relazioni interne alla stessa sostanza divina (non tre soggetti in relazione tra loro, ma tre relazioni sussistenti di un unico soggetto)⁷.

⁷ La nozione di relazione (σχέσις, relatio) deriva dalle Categorie di Aristotele (cf. Cat. VII 6a, 36 – 8b, 24), che la definì πρός τι (ad aliquid). La relazione è l'ordine di una cosa a un'altra, cioè il rapporto esistente tra enti reali o enti di ragione. Aristotele la enumera come uno dei nove accidenti che, insieme alla sostanza, costituiscono la realtà (sostanza e accidenti sono i due modi di essere della realtà). Ma la relazione non è un accidente assoluto, bensì relativo a qualcosa. Ciò significa che – secondo il suo concetto proprio – la relazione non è necessariamente qualcosa che inerisce a una sostanza, benché la relazione non abbia una reale entità distinta dalla sostanza. Pertanto, nella categoria di relazione bisogna distinguere:

[–] l'esse in (essere in un soggetto): indica la relazione come un accidente reale di una sostanza quale soggetto di inesione, secondo un rapporto di quantità (uguale, diseguale, doppio, ecc.) o di qualità (simile, dissimile) o secondo l'azione o la passione; in questo caso l'accidente muta qualcosa della sostanza (mutazione accidentale) poiché inerisce alla sostanza;

[–] l'esse ad (essere in riferimento a qualcosa): indica un semplice riferimento, un puro rapporto a un termine (ad esempio: essere a destra o a sinistra rispetto a qualcosa); in tal caso la relazione non muta nulla della sostanza poiché non inerisce alla sostanza.

Ora, tra le Persone divine esiste solo questo secondo tipo di relazione, poiché *l'esse in* si identificherebbe con la sostanza divina; anzi, *l'esse ad* è il loro costitutivo, poiché le Persone divine sono pura relazione. Ne consegue che ogni relazione comprende tre elementi: 1) il soggetto del rapporto o principio (*terminus a quo*); 2) il termine del rapporto (*terminus ad quem*); 3) il fondamento o la ragione

Agostino si esprime in questi termini:

Non c'è nulla in Dio che si predichi in senso accidentale, poiché in lui non c'è nulla di mutevole; ma nemmeno tutto ciò che si dice lo si predica in senso sostanziale. Infatti, lo si dice *in rapporto a qualcosa*, come il (termine) Padre rispetto al Figlio, e il (termine) Figlio rispetto al Padre; ma ciò non è accidente, perché l'uno è sempre Padre e l'altro è sempre Figlio... Se invece il Padre fosse chiamato Padre in rapporto a se stesso e non in relazione al Figlio, e se il Figlio fosse chiamato Figlio in rapporto a se stesso e non in relazione al Padre, l'uno sarebbe chiamato Padre e l'altro Figlio in senso sostanziale. Ma poiché il Padre è chiamato Padre per il fatto di avere un Figlio, e il Figlio è chiamato Figlio per il fatto di avere un Padre, queste denominazioni non riguardano la sostanza – infatti nessuno dei due è in rapporto a se stesso, ma l'uno all'altro –, bensì la relazione, e non sono di

del rapporto. Ora, in Dio vi sono due atti nozionali (o personali), ossia due azioni immanenti. Queste due operazioni immanenti fondano due processioni immanenti (generazione e spirazione) che costituiscono quattro relazioni reali: 1) la paternità o generazione attiva: il Padre generante; 2) la filiazione o generazione passiva: il Figlio unigenito; 3) la spirazione attiva: Padre-Figlio spiranti; la spirazione passiva (o processione): lo Spirito Santo procedente. Ma, come si può constatare, soltanto tre relazioni sono opposte e sussistenti (le tre proprietà personali), cioè costituiscono le tre Persone divine. Rimane esclusa, dunque, la spirazione attiva (l'unione d'amore del Padre e del Figlio) poiché questa non implica un'opposizione di relazione con la spirazione passiva (termine del principio spiratore comune). Infatti: a) Le Persone divine spiranti sono già costituite come Padre e come Figlio; b) il loro atto comune di spirazione attiva non può costituirle come nuove Persone (altrimenti lo Spirito Santo non procederebbe più dal Padre e dal Figlio, ma da un altro principio personale); c) nella spirazione attiva il Padre e il Figlio non sono due principi, ma costituiscono un unico principio comune in forza del loro reciproco amarsi e donarsi. L'amore che il Padre e il Figlio si donano non è distintivo personale ma comune, sicché il Padre e il Figlio formano come un unico principio impersonale, essendo il loro mutuo amore un unico dono. Da quest'unico principio attivo procede lo Spirito Santo per spirazione.

ordine accidentale poiché ciò che è chiamato Padre e ciò che è chiamato Figlio è eterno e immutabile. Ecco perché, sebbene sia diverso essere Padre ed essere Figlio, non è diversa la sostanza; infatti questi appellattivi non vengono applicati secondo la sostanza, ma secondo la relazione, che non è un accidente non essendo mutevole⁸.

In questo modo è fatta salva sia l'Unità sia la Trinità di Dio. Infatti le tre Persone divine non vengono ad aggiungersi alla natura divina (così da formare una «quaternitas»), poiché l'unica essenza divina è la medesima in tutte e tre le Persone divine che la posseggono interamente ognuna in modo distinto⁹.

⁸ «In deo autem nihil quidem secundum accidens dicitur quia nihil in eo mutabile est; nec tamen omne quod dicitur secundum substantiam dicitur. Dicitur enim *ad aliquid* sicut pater ad filium et filius ad patrem, quod non est accidens quia et ille semper pater et ille semper filius... Si uero quod dicitur pater ad se ipsum diceretur non ad filium, et quod dicitur filius ad se ipsum diceretur non ad patrem, secundum substantiam diceretur et ille pater et ille filius. Sed quia et pater non dicitur pater nisi ex eo quod est ei filius et filius non dicitur nisi ex eo quod habet patrem, non secundum substantiam haec dicuntur quia non quisque eorum ad se ipsum sed ad inuicem atque ad alterutrum ista dicuntur; neque secundum accidens quia et quod dicitur pater et quod dicitur filius aeternum atque incommutabile est eis. Quamobrem quamuis diuersum sit patrem esse et filium esse, non est tamen diuersa substantia quia hoc non secundum substantiam dicuntur sed secundum relatiuum, quod tamen relatiuum non est accidens quia non est mutabile» (*De Trin.* V, 5, 6: CCL 50, 210-211).

Il termine sostanza è sinonimo di essenza o di natura. Più precisamente, la sostanza indica ciò che è in rapporto all'accidente, ossia l'essenza quale soggetto di inesione degli accidenti. Poiché in Dio non vi è nulla di accidentale, al termine sostanza Agostino preferisce spesso quello di essenza. Ora, in Dio le relazioni dell'unica sostanza non hanno un soggetto di inerenza (*esse in*) poiché si identificherebbero con l'essenza divina, ma indicano solo i rapporti immanenti dell'essenza secondo diverse modalità (*esse ad*). Per questo motivo la teologia scolastica le definirà come relazioni sussistenti nell'unica sussistenza dell'essenza divina.

^{9 «}Illa quippe in natura diuinitatis, siue id melius dicitur deitatis, quod est hoc est, atque incommutabiliter inter se (personas) ac semper aequalis

Il principio secondo cui l'unica essenza divina è posseduta in modo distinto dalle tre Persone divine si fonda sulle relazioni e sulle processioni divine (dipendenza di origine) di una Persona dall'altra. La prima Persona possiede l'essenza divina come essenza non comunicata, senza principio; la seconda Persona la riceve per generazione dalla prima; la terza Persona la riceve dalla prima e dalla seconda mediante la comune spirazione¹⁰.

Non c'è dubbio, infatti, che le singole Persone possiedono in modo perfetto e totale la medesima essenza divina; ma è altrettanto certo che le singole Persone si distinguono tra loro perché una non è l'altra. Ciò significa che vi sono dei mutui rapporti (relazioni e processioni) che costituiscono e distinguono le Persone. Ma ciò per cui le Persone divine si distinguono l'una dall'altra non può essere l'essenza che è unica e medesima, e neppure le Persone prese in se stesse poiché possiedono l'unica e medesima essenza divina (ognuna è Dio), bensì il principio distintivo per cui possiedono l'essenza divina, ossia le relazioni tra le Persone. Ogni Persona possiede la propria personalità unicamente in forza della particolare relazione che ha con le altre. Le Persone divine non sono sostanze sussistenti (Dio è un'unica sostanza e un unico soggetto), bensì relazioni sussistenti della medesima sostanza, poiché ciascuna Persona è in relazione alle altre, e senza questa relazione non esisterebbe.

est... – Nella natura della divinità – o, per meglio dire, della deità – essa è ciò che è, ed è immutabilmente e sempre uguale tra le Persone divine...» (*De Trin.* XV, 23, 43: CCL 50/A, 521).

Nelle processioni immanenti a Dio l'essere non può essere causato o prodotto, ma solo comunicato. Infatti non si può dire che il Padre è causa del Figlio, bensì principio del Figlio. Pertanto ciò che dà origine si denomina principium, mentre ciò che è derivato si chiama principiatum. Quest'ultimo termine, tradotto talvolta con principiato, significa "effetto originato" (non semplicemente effetto, poiché rimanderebbe a una causa da escludersi nell'immanenza divina). In Dio, inoltre, il principium e il principiatum coincidono in modo assoluto. Infatti, in forza di un'unica processione il Padre è il Padre, e il Figlio è il Figlio; e in forza di un'unica processione lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio. Quindi, la processione divina consiste nell'origine eterna di una Persona da un'altra mediante la comunicazione dell'essenza divina che è una sola.

Tali relazioni, realmente distinte tra loro, sono realmente identiche all'essenza da cui si distinguono solo virtualmente¹¹.

Pertanto il Padre non ha l'essere in modo esclusivo, poiché l'essere divino (la sostanza) è comune alle tre Persone divine; e nemmeno ha la propria personalità in modo assoluto, cioè senza relazione col Figlio, ma l'ha in modo relativo essendo in relazione al Figlio. La paternità è la sua proprietà personale che lo distingue dal Figlio e lo costituisce come Padre. Essa è la ragione (il principio) per cui egli possiede in modo proprio, cioè incomunicabile, la natura divina, poiché la possiede in quanto non generato ma generante il Figlio. In modo correlativo ciò va detto del Figlio, che si distingue dal Padre per via di relazione. Il Figlio, infatti, possiede la medesima natura del Padre, ma è diverso il fondamento del suo possesso, poiché la possiede in quanto ricevuta per generazione dal Padre; sicché la filiazione costituisce la proprietà personale del Figlio. Lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio come da un unico principio attivo di spirazione, cioè comune (in questo senso è impersonale). Pertanto, la spirazione passiva è la proprietà personale dello Spirito Santo.

Dunque, il mistero trinitario si può riassumere così:

– Dio è l'Essere stesso («ipsum esse»), poiché ciò che Dio ha lo possiede in modo perfetto e sostanziale, ossia è ciò che ha («hoc est quod habet»)¹². In Dio non c'è l'avere ma l'essere, poiché Dio si identifica con le sue stesse perfezioni: Dio è le sue stesse perfezioni. In Dio tutte le perfezioni si identificano con l'essenza divina, poiché sono l'unica essenza divina, che è l'Essere. Poiché ogni perfezione è perfezione dell'essere – e Dio è assoluta perfezione – Dio è l'Essere stesso¹³.

¹¹ Per maggior chiarezza precisiamo che la distinzione non è altro che la negazione dell'identità, e può essere: a) reale, quando ha un fondamento nella realtà, indipendentemente dal nostro pensiero; b) logica, quando invece è introdotta dalla nostra mente. Quest'ultima, a sua volta, può essere puramente mentale oppure virtuale; ma, a differenza di quella mentale, la distinzione virtuale ha un fondamento nella cosa stessa (cum fundamento in re).

¹² De Civ. Dei XI, 10: CCL 48, 330.

¹³ «Et ideo sola est incommutabilis substantia uel essentia quae Deus est, cui profecto ipsum esse unde essentia nominata est maxime ac uerissime com-

- In Dio, cioè nell'essenza divina, vi sono delle processioni immanenti – fondate sulle attività interne alla medesima essenza («apud se ipsam manentem... et inseparabilem») – da cui derivano delle relazioni che costituiscono le Persone divine¹⁴. Le processioni divine immanenti (che fondano la dipendenza di origine delle Persone divine) sono la generazione del Verbo da parte del Padre, e la spirazione dello Spirito Santo da parte del Padre e del Figlio: a) la processione per generazione comporta la generazione attiva o paternità (il Padre) e la generazione passiva o filiazione (il Figlio); b) la processione per spirazione comporta la spirazione attiva (il Padre e il Figlio come unico principio spiratore) e la spirazione passiva (lo Spirito Santo). Pertanto, la generazione attiva (il Padre), secondo il modello conoscitivo dell'intellezione, produce la somiglianza, l'immagine mentale (il Figlio); la spirazione attiva (che presuppone la somiglianza, ossia la generazione del Figlio dal Padre), secondo il modello affettivo dell'amarsi, produce la spirazione passiva, ossia il vincolo di amore (lo Spirito Santo).

– Dio è unico quanto all'essenza, trino quanto alle Persone¹⁵. L'essenza delle singole Persone è l'unica essenza divina, cioè l'Essere stesso, ed è il principio per cui ogni singola Persona è («quo est»). La personalità, invece, è il principio per cui ogni singola

petit – Pertanto vi è una sola sostanza immutabile o essenza, che è Dio, alla quale certamente conviene massimamente e verissimamente lo stesso essere da cui l'essenza prende nome» (*De Trin.* V, 2, 3: CCL 50, 208).

¹⁴ Sermo 52, 2, 2: PL 38, 355.

¹⁵ I Greci adottarono la formula μία οὐσία τρεῖς ὑποστάσεις (in latino: una essentia tres substantiae), cioè un'essenza, tre ipostasi (sostanze). Tuttavia, poiché per i Latini il termine essenza è sinonimo di sostanza, si preferì la formula una essentia (vel substantia) tres personae: un'essenza (o sostanza), tre Persone (De Trin. V, 8-9, 10: CCL 50, 216). Agostino però riconosce che anche i Greci potrebbero chiamare persone le tre ipostasi: τρία πρόσωπα (De Trin. VII, 6, 11: CCL 50, 261-265). Va anche ricordato che il pensiero di Agostino risente dell'importante riflessione teologica trinitaria di Tertulliano (Aduersus Praxean), che per primo usò il termine "persona" applicandolo alle tre Persone divine.

Persona è quella che è («quo illa est») rispetto alle altre¹6. Ciò che è personale è incomunicabile poiché costituisce la persona nella sua individualità. Il principio per cui ogni Persona divina è quella che è, rispetto alle altre, è una relazione di origine fondata su una processione immanente a Dio (processione-relazione). Delle quattro relazioni intradivine, solo tre sono relazioni sussistenti o proprietà personali, chiamate così perché costituiscono le persone divine: la paternità, la filiazione, la spirazione passiva (la spirazione attiva, essendo comune al Padre e al Figlio, non è costitutiva o distintiva di persona, proprio perché comune al Padre e al Figlio).

- Le Persone divine, essendo tutte la medesima e unica essenza divina, sono perfettamente uguali: due non sono più di una, né una meno di due¹⁷.
- Ogni Persona divina data l'unità dell'essenza è immanente alle altre, cioè esiste nell'altre; dunque, si compenetra nelle altre poiché non esiste da sola senza le altre. Essendo tutte insieme l'unica essenza divina (un solo Dio), ogni Persona divina non solo è insieme alle altre, ma è immanente alle altre¹⁸.

[&]quot;Nam si esse ad se dicitur, persona uero relatiue. (…) Quocirca ut substantia patris ipse pater est, non quo pater est sed quo est; ita et persona patris non aliud quam ipse pater est – Infatti, se essere è un termine assoluto, persona è invece un termine relativo. (…) Di conseguenza, come la sostanza del Padre è il Padre stesso, non ciò per cui egli è Padre ma ciò per cui è, così la persona del Padre non è altra cosa che il Padre stesso» (De Trin. VII, 6, 11: CCL 50, 261-262).

¹⁷ «Ceterum in summa trinitate tantum est una quantum tre simul, nec plus aliquid sunt duae quam una, et in se infinita sunt – Nella somma Trinità una sola (persona) è tanto grande quanto le tre insieme, e due non sono qualcosa di maggiore di una; e in sé sono infinite» (*De Trin.* VI, 10, 12: CCL 50, 243).

¹⁸ «Ita et singula sunt in singulis et omnia in singulis et singula in omnibus et omnia in omnibus et unum omnia – Così ciascuna di esse è in ciascuna delle altre, e tutte in ciascuna, e ciascuna in tutte, e tutte in tutte, e tutte sono una cosa sola» (*Ibidem*).

- Ogni attributo che riguarda l'essenza divina è comune a tutte e tre le singole Persone. Le perfezioni assolute non sono proprietà personali, ma comuni a tutte e tre le Persone divine¹⁹.
- In Dio è necessario distinguere tra perfezioni assolute e mutue relazioni. Le perfezioni si riferiscono alla sostanza in se stessa («dicuntur ad se», «quisque sit ad seipsum, vel in seipso»), le relazioni invece si riferiscono al rapporto tra le Persone («dicuntur ad aliquid», «quid sit alter ad alterum»)²⁰.
- Le perfezioni divine sono comuni alle tre Persone divine poiché riguardano l'unica essenza divina; le relazioni invece stabiliscono la distinzione delle Persone: unico Dio in tre Persone. In Dio vi è distinzione di Persone, ma non distinzione di natura («relatio diversa est, non natura», «alius, non aliud»)²¹. L'assoluta identità di sostanza («unius eiusdemque substantiae») impone perciò l'uso del singolare: ognuna delle singole Persone è Dio (unico soggetto)²²; mentre il plurale si può usare solo per i nomi indicanti le mutue relazioni²³. Ma non vi sono tre dèi, poiché Dio non è triplice, bensì Trinità²⁴. Ognuna delle tre Persone divine è un modo sussistente di possedere totalmente l'unica essenza divina.

¹⁹ «Quamvis servata singularum proprietate e substantia Personarum, tamen, propter ipsam individuam et inseparabilem aeternitatis, veritatis, bonitatis essentiam vel naturam, non esse tre deos, sed unum Deum – Benché sia salva la proprietà e la sostanza delle singole Persone, tuttavia a motivo della stessa individua e inseparabile essenza o natura eterna, vera e buona, non sono tre dèi, ma un unico Dio» (Sermo 71, 12, 18: PL 38, 454; cf. De Trin. VI, 2, 3: CCL 50, 230).

²⁰ Ep. 170, 5: PL 33, 750. Cf. nota 6.

²¹ Ep. 170, 5: PL 33, 750. De Civ. Dei XI, 10: CCL 48, 330.

²² Cf. Contra Maximinum haereticum Arianorum episcopum II, 14, 2: PL 42, 771. De Trin. V, 11, 12: CCL 50, 218-219.

²³ Cf. De Trin. VII, 6, 12: CCL 50, 265-267.

²⁴ «Quapropter illud praecipue teneamus, quidquid ad se dicitur praestantissima illa et diuina sublimitas substantialiter dici; quod autem ad aliquid non sustantialiter sed relatiue; tantamque uim esse eiusdem substantiae in patre et filio et spiritu sancto ut quidquid de singulis ad se ipsos dicitur non pluraliter in summa sed singulariter accipiatur – Teniamo dunque ben fermo

- Dio è solo Trinità, e la Trinità è tutto ciò che è Dio («haec Trinitas unus est Deus»)²⁵. Le Persone divine non si aggiungono all'essenza divina (quaternità), ma si identificano con l'essenza (da cui si distinguono virtualmente) poiché ogni Persona è Dio, anzi sono l'unico Dio. Se non esistesse una delle tre Persone divine non esisterebbe Dio, poiché ogni Persona è Dio. Ma ogni Persona non si identifica con l'altra, in quanto sono in relazione diversa fra loro²⁶.
- Poiché le relazioni sono nell'ordine dell'opposizione e non in quello delle perfezioni assolute, esse esprimono solo la distinzione di origine tra le Persone («origo, id est unde sit») e non la diversità di perfezione tra le Persone²⁷. Queste distinzioni sono reali e comportano una distinzione reale tra i termini correlativi (il Padre non

che tutto ciò che di quella eccelsa e divina sublimità si attribuisce a se stessa (in senso assoluto), lo si dice sostanzialmente (lo si predica della sostanza); invece ciò che si riferisce ad altro, non lo si predica della sostanza, ma della relazione; ed è tanto grande la forza della medesima sostanza nel Padre e nel Figlio e nello Spirito Santo che quanto è attribuito a ciascuno di essi in senso assoluto, non va inteso come un plurale collettivo ma al singolare» (De Trin. V, 8, 9: CCL 50, 215). «Credamus patrem et filium et spiritum sanctum esse unum deum..., sed trinitatem relatarum ad inuicem personarum et unitatem aequalis essentiae – Crediamo che il Padre e il Figlio e lo Spirito Santo sono un solo Dio..., ma che sono una Trinità di persone in mutue relazioni e un'unità di uguale essenza» (De Trin. IX, 1, 1: CCL 50, 293).

²⁵ De Civ. Dei XI, 10: CCL 48, 330.

²⁶ Cf. De Trin. XV, 23, 43: CCL 50/A, 521.

^{27 «}Et hic enim non indicatur substantia, sed origo, id est, non quid sit, sed unde sit quisque vel non sit... Ita in Deo Patre et Deo Filio, si utriusque natura quaeratur, uterque Deus, nec magis alter altero Deus: si autem origo, Pater est Deus de quo Filius Deus; de quo autem Pater, nullus est Deus – Infatti qui non si indica la sostanza, bensì l'origine, cioè non quello che uno è, ma donde uno derivi o non derivi... Così in Dio Padre e in Dio Figlio, se si cerca la natura di entrambi, ognuno dei due è Dio, e uno non è Dio maggiore dell'altro. Ma, se si cerca l'origine, il Padre è Dio da cui è generato il Figlio Dio; invece non c'è alcun Dio da cui è generato il Padre» (Ep. CLXX 7: PL 33, 750).

è il Figlio, ecc.), poiché esprimono relazioni reali («quo ad se invicem referuntur»)²⁸.

– Le relazioni fra le Persone divine derivano dalle processioni divine legate alla conoscenza e all'amore che Dio ha per se stesso²⁹. Pertanto, sono eterne, simultanee, immutabili e sussistenti al pari dell'essenza divina³⁰.

29 «Sed ita (Pater) genuit de se alterum se, ut totus maneret in se, et esset in Filio tantus quantus et solus. Similiter et Spiritus sanctus integer de integro... – Il Padre generò da sé un altro se stesso, così da rimanere tutto intero in sé e da essere nel Figlio tanto quanto lo era da solo. Similmente lo Spirito santo, integro da integro...» (Ep. CLXX 5: PL 33, 749).

^{28 «}His enim appellationibus hoc significatur quo ad se invicem (personae) referuntur, non ipsa substantia qua unum sunt. Nam et pater cum dicitur, ninnisi alicujus filii dicitur; et filius nonnisi alicujus patris intelligitur; et spiritus secundum id quod ad aliquid refertur, spirantis alicujus est, et spirans utique spiritum spirans est – Con questi termini si indicano le relazioni vicendevoli delle Persone (letteralmente: si indica ciò per cui le Persone si riferiscono reciprocamente), non la stessa sostanza per la quale sono una cosa sola. Infatti quando si dice padre, lo si dice solo rispetto a un figlio (lett.: di un figlio), e il figlio lo si intende solo rispetto a un padre (lett.: di un padre); e lo spirito, come termine relativo ad altro (lett.: secondo ciò che si riferisce ad altro), è di un qualche spirante, e lo spirante è appunto colui che spira lo spirito» (*Ep. CCXXXVIII* 14: PL 33, 1043).

^{30 «}At in illis tribus cum se nouit mens et amat se, manet trinitas, mens, amor, notitia; et nulla commixtione confunditur quamuis et singula sint in se ipsis et inuicem tota in totis, siue singula in binis siue bina in singulis, itaque *omnia in omnibus* – Ma quando lo spirito si conosce e si ama, in quelle tre realtà resta la trinità: la mente, l'amore, la conoscenza; senza mescolanza né confusione, sebbene ciascuna sia in sé stessa, e tutte siano scambievolmente in tutte, ciascuna nelle altre due e le altre due in ciascuna. Di conseguenza tutte in tutte» (*De Trin.* IX, 5, 8: CCL 50, 300; cf. *De Trin.* V, 5, 6: CCL 50, 210-211). «Et haec omnia nec confuse unum sunt, nec disjuncte tria sunt: sed cum sint unum, tria sunt, et cum sint tria, unum sunt – E tutte queste Persone sono una cosa sola senza confusione, e sono tre senza divisione. Ma, pur essendo una sola realtà, sono tre; e, pur essendo tre, sono una sola realtà» (*Ep.* 170, 5: PL 33, 749).

- Le relazioni fra le Persone divine sono le stesse Persone divine («alterius ad alterum significare personas»)³¹, le quali non sono altro che relazioni sussistenti («subsistentia personarum»)³². Le persone divine si distinguono per il loro reciproco rapporto di origine («quis de quo sit»), pur nella loro mutua immanenza (il Padre è nel Figlio e nello Spirito Santo e viceversa)³³.
- I nomi propri della prima Persona sono tre: Padre, Principio, Ingenito. Soltanto il primo nome è biblico, mentre gli altri due derivano dal linguaggio teologico della tradizione. Tutti e tre questi nomi intendono affermare che il Padre è il principio dell'essenza divina, senza procedere da nessun'altra Persona. Inoltre, il termine Padre è relativo al Figlio; il termine Principio è relativo a ciò che procede da lui; il termine Ingenito è relativo a ciò che è generato (indica la sua innascibilità)³⁴.
- I nomi propri della seconda Persona sono parimenti tre: Figlio, Verbo, Immagine. Tutti e tre questi nomi sono biblici e chiaramente relativi. Il primo nome dice relazione a Dio come Padre, il secondo dice relazione alla Mente di Dio di cui è il Verbo, il terzo all'Esemplare di cui è l'Espressione. Il Figlio è tale in quanto è Verbo, ed è Verbo in quanto Figlio, ed è Immagine in quanto Figlio e Verbo³⁵.
- Anche i nomi della terza Persona sono tre: Spirito Santo, Dono, Amore. Il primo nome è biblico ed è in ragione del fatto che lo Spirito Santo è lo Spirito del Padre e del Figlio. Egli elargisce i doni di Dio essendo egli stesso il Dono all'interno della Trinità, cioè il frutto del reciproco donarsi del Padre e del Figlio. Inoltre,

³¹ Ep. 170, 6: PL 33, 750.

³² De Civ. Dei XI, 10: CCL 48, 330.

³³ De Trin. II, 1, 3: CCL 50, 82-83. Se per assurdo la conoscenza e l'amore di Dio si portassero fuori dell'essenza divina, allora avremmo un termine esteriore a Dio che dovrebbe essere adeguato alla conoscenza e all'amore infinito di Dio, ossia dovrebbe essere Dio poiché solo Dio è adeguato a Dio. In realtà, Dio conosce e ama solo se stesso, essendo termine adeguato a se stesso.

³⁴ Cf. De Trin. V, 5, 6 – 7, 8: CCL 50, 210-215.

³⁵ Cf. De Trin. VII, 2, 3: CCL 50, 250.

egli diffonde nei cuori dei credenti la carità, essendo egli stesso l'Amore nella Trinità; e l'amore indica la relazione tra chi ama e chi è amato³⁶.

2 - Dio è amore

Abbiamo già precisato come ogni speculazione teologica debba fondarsi sulla rivelazione divina. Se quindi si vuole comprendere qualcosa del mistero di Dio, è necessario anzitutto riferirsi a quanto è contenuto nella rivelazione biblica, ossia esaminare quanto la Scrittura afferma di Dio. Per questo motivo il punto di partenza di Agostino, nel tentativo di offrire una spiegazione intellettuale del mistero di Dio uno e trino, è la definizione di Dio contenuta nella prima Lettera dell'apostolo Giovanni: ὁ Θεὸς ἀγάπη ἐστίν / Deus caritas est / Dio è amore ($1 \ Gv \ 4,16$). A questa definizione giovannea Agostino aggiunge solo poche parole:

³⁶ Cf. De Trin. V, 11, 12 – 12, 13: CCL 50, 219-220. Come giustamente Agostino fa osservare, la Sacra Scrittura non dice che lo Spirito Santo è carità, ma che Dio è carità (1 Gv 4, 16). Quindi non è chiaro – da qui la necessità dell'indagine teologica – se questo appellativo si attribuisca a qualche singola Persona o a Dio-Trinità. Poiché la Scrittura presenta lo Spirito Santo come lo Spirito del Padre e del Figlio, ciò fa pensare alla carità comune con la quale il Padre e il Figlio si amano vicendevolmente. Inoltre, poiché lo Spirito Santo opera in noi la presenza di Dio – e ciò è opera dell'amore – si può dedurre che lo Spirito Santo sia Amore (cf. De Trin. XV, 17, 27-31: CCL 50A, 501-507). Ma lo Spirito Santo non è l'amarsi del Padre e del Figlio (la spirazione attiva), bensì il frutto di questo reciproco amarsi, ossia la comunione d'amore, il legame d'amore (spirazione passiva). Inoltre, mentre i nomi propri della prima e della seconda Persona sono esclusivi, cioè non si possono usare se non per la Persona di cui si dicono, i termini Spirito Santo-Dono-Amore non sono esclusivi, potendo riferirsi anche alle altre Persone divine; analogamente al termine Sapienza attribuito al Verbo, ma non esclusivo del Verbo. Ciò dipende dal fatto che il linguaggio umano non ha dei termini per esprimere una processione secondo la sostanza se non quella della generazione, poiché non esiste nelle creature una processione per amore simile a quella divina.

Se in tutte le pagine di questa Epistola e in tutte le pagine della Scrittura non ci fosse nessuna parola di lode dell'amore, all'infuori di quest'unica che abbiamo udito dalla voce dello Spirito di Dio, *che cioè Dio è amore*, non dovremmo chiedere nulla di più³⁷.

Non so se possa esserci raccomandata la carità in modo più sublime del dire che Dio è carità. È una lode breve, e una grande lode: breve nella formulazione, grande nella comprensione intellettuale. Quanto presto si fa a dire che Dio è amore! È una frase breve: se ne conti le parole, è un unico periodo; se la soppesi, quante cose contiene!³⁸

L'amore è dunque la realtà riassuntiva di Dio («quantum est»). In effetti, tutto ciò che avremmo potuto dire di Dio è poca cosa a confronto di quanto lui stesso ci ha rivelato identificandosi con l'amore. Da ciò si comprende quale sublimità possegga l'amore se esprime l'essenza stessa di Dio.

Bisogna tuttavia tener presente che ogni nostro discorso sull'amore di Dio è necessariamente analogico. Infatti, secondo la nostra esperienza umana, l'amore (come relazione all'altro) è una necessità della persona che, a motivo della sua finitezza, non può trovare in sé stessa il proprio compimento, ma solo amando. In Dio, invece, non vi è alcuna necessità di perfezionare il proprio essere; perciò egli non ha bisogno di rapportarsi con nessuna realtà esistente fuori di lui («ad extra»), altrimenti ciò che non è Dio verrebbe a perfezionare Dio. Ma ciò è assurdo, perché Dio è tutto l'Essere e assoluta perfezione, cui non è possibile aggiungere essere o per-

³⁷ «Si nihil de laude dilectionis diceretur per omnes istas paginas hujus Epistolae, si nihil omnino per caeteras paginas Scripturarum, et hoc solum unum audiremus de voce Spiritus Dei, *Quia Deus dilectio est*; nihil amplius quaerere deberemus» (*In Ep. ad Part.* 7, 4: PL 35, 2031).

³⁸ «Nescio utrum magnificentius nobis charitas commendari posset, quam diceretur, Deus charitas est. Brevis laus, et magna laus: brevis in sermone, et magna in intellectu. Quan cito dicitur, Deus dilectio est! Et hoc breve est: si numeres, unum est; si appendas, quantum est!» (*In Ep. ad Part.* 9, 1: PL 35, 2045).

fezione, poiché non c'è essere o perfezione al di fuori di lui. In Dio, inoltre, non vi sono perfezioni accidentali (in Dio nulla è accidente) poiché in lui non può esserci nulla di mutevole (possibilità di acquistare o di perdere)³⁹. In Dio, infatti, non vi è nulla di mutevole nell'essere, nell'essenza, nell'intelligenza, nella volontà. Perciò l'amore di Dio si identifica con l'essenza di Dio, e questa identificazione è al di là della nostra esperienza umana. Dio è amore perché ama sommamente il sommo Bene che è lui stesso, e l'amore con cui egli ama sommamente se stesso quale sommo Bene è Dio. In definitiva Dio è amore per essenza; e l'amore per essenza è Dio stesso.

In effetti, la mente umana con le sue sole forze non è mai giunta a questa semplice e stupefacente verità svelataci dalla rivelazione divina; e la storia del pensiero umano lo dimostra. Non solo il mistero della vita trinitaria – come vita d'amore – è assolutamente al di là di ogni speculazione razionale, ma fuori della rivelazione biblica è inconcepibile l'idea stessa che in Dio vi possa essere l'amore, sicché è sconosciuta l'idea che Dio possa amare gli uomini. Il massimo vertice rappresentato dalla filosofia platonica (Dio come Idea del bene) e dalla filosofia aristotelica (Dio come pensiero del pensiero, motore immobile) è ancora lontano dalla verità rivelata che attesta come la natura di Dio, ossia la vita di Dio, sia amore.

Ma ancor prima dell'amore di Dio per gli uomini, è fondamentale l'amore divino come atto dell'essenza divina in se stessa: Dio si ama poiché ama se stesso come sommo Bene, e questo amore è la vita stessa di Dio.

L'amore – come si è detto – è sempre relazione, e non c'è amore vero e pieno se non tra persone. Ora, la rivelazione biblica ci attesta sia l'unicità di Dio, sia la presenza in Dio di una Trinità di Persone: nell'unico Dio vi è una Trinità di Persone, cioè il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo. Dalle processioni divine, fondate sulla conoscenza e sull'amore che Dio ha di se stesso, derivano le relazioni fra le tre Persone divine. Poiché le relazioni si fondano sulle due processioni divine – che rimandano alle due operazioni immanenti dell'essenza

³⁹ «Nihil itaque accidens in deo quia nihil mutabile aut amissibile» (*De Trin.* V, 4, 5: CCL 50, 209).

divina (intelletto e volontà) – il fondamento ontologico remoto delle relazioni divine è l'unico essere divino. Infatti, ogni Persona divina possiede pienamente l'unica essenza divina, ma la possiede in quanto comunicata o ricevuta. In Dio l'amare, come il conoscere, non è una semplice facoltà accidentale, ma è la sua stessa essenza. In Dio – escluse le proprietà personali, ossia le relazioni personali – tutto appartiene all'unica essenza divina, cosicché gli attributi divini si identificano con l'essenza. Poiché l'amore appartiene all'essenza della natura divina, non è una proprietà esclusiva di alcuna Persona, ma ogni Persona ama secondo la propria relazione personale, e tutte e tre le Persone insieme sono un solo amore, come sono un solo Dio e una sola essenza⁴⁰.

Il Padre ama il Figlio così da comunicargli tutto il suo essere divino, e ne è riamato con altrettanto amore. Lo Spirito Santo è l'amore interpersonale originato da questa unione d'amore del Padre e del Figlio. Per questo, giustamente, la Scrittura afferma che Dio è carità, perché la carità non è proprietà esclusiva di una sola Persona divina, ma ogni Persona divina è carità, e tutte e tre insieme sono un'unica carità. Ciò non toglie che il Verbo di Dio, proprio perché tale, sia denominato propriamente sapienza di Dio (sapienza da sapienza), e lo Spirito Santo, proprio perché termine dell'amore tra il Padre e il Figlio, sia denominato propriamente carità⁴¹.

⁴⁰ «Si ergo haec intellecta sunt..., nescio cur non sicut sapientia et pater dicitur et filius et spiritus sanctus, et simul omnes non tres sed una sapientia, ita et caritas et pater dicatur et filius et spiritus sanctus, et simul omnes una caritas. Sic enim et pater deus et filius deus et spiritus sanctus deus, et simul omnes unus deus» (De Trin. XV, 17, 18: CCL 50A, 503).

⁴¹ «Si ergo proprie aliquid horum trium caritas nuncupanda est, quid aptius quam ut hoc sit spiritus sanctus? Vt scilicet in illa simplici summaque natura non sit aliud substantia et aliud caritas, sed substantia ipsa sit caritas et caritas ipsa substantia siue in patre siue in filio siue in spiritu sancto, et tamen proprie spiritus sanctus caritas nuncupetur» (*De Trin.* XV, 17, 29: CCL 50A, 504). La teologia precisa così i diversi significati della carità in Dio: 1) Amore essenziale è l'amore che si identifica con l'essenza divina. È l'amore con cui Dio ama se stesso, e amando se stesso ama anche tutte le creature in quanto partecipazioni

Affermare che Dio è amore significa che l'amore è la vita e la sostanza delle tre Persone divine, che si distinguono tra loro soltanto per un reciproco rapporto di origine all'interno dell'unica e totalmente identica sostanza divina. Infatti l'amore suppone sempre tre realtà: chi ama, ciò che è amato, e l'amore con cui si ama e si è amati, ossia la comunione d'amore⁴². La Trinità divina, dunque, si distingue in tre Persone: l'Amante (il Padre), l'Amato (il Figlio), l'Amore (lo Spirito Santo):

Pertanto non sono più di tre (persone): uno che ama colui che ha origine da lui, uno che ama colui dal quale ha origine, e l'amore stesso⁴³.

Ne consegue che non è possibile parlare di carità senza parlare della fonte stessa della carità, cioè della Trinità divina: se Dio è vita eterna d'amore, è anche la fonte eterna dell'amore. Se quindi vogliamo capire che cosa sia l'amore – cioè la sua natura e il suo valore – non abbiamo altra possibilità se non quella di capire Dio, perché Dio è amore.

Ma in Dio l'amore è il suo stesso essere, poiché in Dio l'essenza (o la natura) coincide con il suo essere. Dunque l'amore possiede una natura divina e perciò solo Dio può svelarne il mistero. Per conoscere la natura dell'amore non basta riflettere sull'esperienza dell'amore

del suo Essere. 2) Amore nozionale (l'atto immanente d'amore) è la relazione comune del Padre e del Figlio in rapporto allo Spirito Santo, ossia il loro vicendevole amarsi. Questo vicendevole amarsi tra il Padre e il Figlio (la spirazione attiva dei due spiranti) ha come frutto la loro comunione, il nesso o vincolo d'amore (la spirazione passiva), ossia la Persona dello Spirito Santo. 3) Amore personale è la Persona dello Spirito Santo. Tale amore indica, all'interno della Trinità divina, la realtà personale dello Spirito Santo che procede (spirazione passiva) dal Padre e dal Figlio, ossia dall'amore del Padre per il Figlio, e del Figlio per il Padre.

⁴² «Amor autem alicuius amantis est, et amore aliquid amatur. Ecce tria sunt, amans, et quod amatur et amor» (*De Trin*. VIII, 10, 14: CCL 50, 290).

⁴³ «Et ideo non amplius quam tria sunt: unus diligens eum qui de illo est, et unus diligens eum de quo est, et ipsa dilectio» (*De Trin*. VI, 5, 7: CCL 50, 236).

umano, perché l'uomo non è la fonte dell'amore. La vita dell'uomo può offrire delle indicazioni, contenere alcune espressioni dell'amore, ma l'amore nella sua perfetta essenza e attuazione è la vita stessa di Dio. Occorre partire dalla fonte eterna dell'amore di Dio: dall'amore interno alla vita trinitaria di Dio e dall'amore che Dio ha per noi.

La priorità dell'amore di Dio per noi, rispetto al nostro amore per lui, dipende dall'assolutezza di Dio e dalla natura divina dell'amore. Dio precede l'uomo essendo il suo creatore, e la creazione stessa dell'uomo è un atto d'amore di Dio⁴⁴. Non esiste nulla nell'uomo che non dipenda da Dio; quindi tutto il suo essere umano, compresa la sua capacità di amare. Ma, mentre noi amiamo una realtà per il bene che possiede o perché desideriamo che lo possieda, l'amore di Dio è causativo del bene stesso. Dio è causa del bene perché lo crea. Creando le creature come buone, Dio fa esistere il bene che ama. Infatti, non c'è un bene che preesista a Dio e sia indipendente da lui, essendo contraddittorio affermare che qualcosa esista ancor prima di esistere.

Ogni realtà, ossia il bene di qualsiasi realtà, è creato da Dio per bontà preveniente («ex bonitate tua praeveniente»), poiché Dio non è determinato da nessuna cosa se non da se stesso. Poiché Dio ha in sé la ragione del proprio esistere e del proprio agire, solo la sapienza e la bontà divina giustificano l'esistenza delle creature. Perciò tutte le cose che esistono devono il proprio essere e il proprio bene alla bontà divina che le ha amate e volute, creandole buone in un certo grado⁴⁵. La nostra volontà umana, invece, non

^{44 «...} quia et priusquam essem tu eras, nec eram, cui praestares ut essem, et tamen ecce sum ex bonitate tua praeveniente totum hoc, quod me fecisti et unde me fecisti – Tu esistevi prima che io esistessi, né io esistevo così da darmi l'esistenza; eccomi invece ad esistere grazie alla tua bontà che prevenne tutto ciò che mi hai dato di essere e da cui hai tratto il mio essere» (Confess. XIII 1, 1: CCL 27, 242).

⁴⁵ «Ex plenitudine quippe bonitatis tuae creatura tua subsistit, ut bonum, quod tibi nihil prodesset nec de te aequale tibi esset, tamen quia ex te fieri potuit, non deesset – La tua creatura sussiste grazie alla pienezza della tua bontà, affinché il bene che nulla ti avrebbe giovato, e che uscito da te non è uguale a te ma ha potuto essere creato da te, non mancasse di esistere» (Confess. XIII 2, 2: CCL 27, 242).

causa la bontà delle cose, bensì è mossa dalla loro bontà a volere il loro bene perché raggiungano la loro perfezione. L'amore di Dio, al contrario, infonde nelle creature la bontà stessa, cioè crea tale bontà. Dio non ama qualcosa perché in essa trova qualcosa di amabile; ma, amandola, la rende buona e amabile. L'amore di Dio è un amore creativo poiché pone in essere ciò che ancora non è, per il fatto stesso di amarlo. Perciò l'amore di Dio è condizione di vita per la creatura; giustifica l'esistenza di una realtà dandole il diritto di esistere. L'amore di Dio è prima di tutto una chiamata all'esistenza, un dire di sì all'esistenza di ciò che è amato, poiché se non fosse amato da Dio non esisterebbe. Perciò nulla di ciò che esiste si oppone a Dio; a lui si oppone solo il non-essere, che non esiste. Dunque, l'esistenza di ogni realtà chiama in causa la bontà di Dio.

Ne consegue che ogni realtà è importante essendo voluta e amata da Dio; perciò l'ha chiamata all'esistenza e continua a sostenerla nell'esistenza, tanto che il nostro essere contingente è costantemente sostenuto dall'essere sempre attuale di Dio. Ma, se la nostra esistenza dipende dall'amore di Dio, allora prende nuova luce la questione sul senso della vita.

Dio, dunque, è il principio di ogni amore. E se noi possiamo amare qualcosa dipende dal fatto che Dio, creandola buona, l'ha creata degna di amore. Perciò dev'essere presente in noi un sentimento di gratitudine per l'esistenza e la presenza di ciò che amiamo, consapevoli che il nostro amore è stato lungamente anticipato dall'amore di Dio. Il nostro amore, quindi, è solo un segno dell'amore che Dio ha per ciò che ama e che, proprio per questo, diventa oggetto del nostro amore. La creazione, allora, è il fondamento metafisico della «confessio» a Dio, ossia del nostro atto di lode per la grandezza e la bontà di Dio. Con questo atto interiore dello spirito l'uomo riconosce Dio per quello che è, cioè il creatore che per amore crea ogni bene. Si tratta di un atto di umiltà e di gratitudine nell'accettarci come creature e nel volerci come ci ha voluti l'amore di Dio. È un conoscerci e amarci come Dio ci conosce e ci ama.

Alla creazione si aggiunge poi la redenzione del peccato come ulteriore motivo di «confessio» a Dio, poiché la redenzione chiama in causa la misericordia di Dio che si manifesta nella croce di Cristo. E Agostino accenna agli effetti prodotti in noi dall'amore misericordioso di Dio, che ci ha mutato da nemici in amici dandoci

la capacità di amarlo. Egli, che è eterna bellezza, amandoci ha tolto ogni nostra deformità, ha cancellato qualsiasi bruttura morale, ci ha resi belli mediante la sua grazia. Perciò quanto più cresce in noi l'amore per Dio, tanto più cresce in noi la bellezza divina, poiché la carità è la bellezza dell'anima⁴⁶.

Inoltre, dove c'è carità, dove c'è amore, là c'è Dio. Ne consegue che in ogni gesto di carità noi possiamo vedere Dio, noi abbiamo l'esperienza di Dio, cogliamo la presenza della stessa Trinità divina⁴⁷.

3 - Il Padre: principio di amore

La fede ci presenta il Padre come la sorgente di tutta la Trinità, principio senza principio (innascibilità), principio della Persona divina del Figlio, e proprio per questo – insieme al Figlio – principio («principaliter», cioè originariamente, fontalmente) della Persona divina dello Spirito Santo⁴⁸. Sia il Verbo sia lo Spirito Santo sono Dio

^{46 «(}Deus) Prior dilexit nos, et donavit nobis ut diligeremus eum... Amavit nos prior qui semper est pulcher... ut mutaret (nos), et ex deformibus pulchros faceret. Qomodo erimus pulchri? Amando eum qui semper est pulcher. Quantum in te crescit amor, tantum crescit pulchritudo; quia ipsa charitas est animae pulchritudo» (In Ep. ad Part. 9, 9: PL 35, 2051).

⁴⁷ «Immo uero uides trinitatem si caritatem uides» (*De Trin*. VIII, 8, 12: CCL 50, 287). Ecco perché ogni azione contraria all'amore è un'azione contraria a Dio. Ma agire contro Dio è ciò che chiamiamo peccato; e il peccato porta alla morte, essendo una ferita o la morte stessa dell'amore. Pertanto, ogni offesa alla carità fraterna è un'offesa a Dio stesso. È questa una conseguenza difficile da ammettere – come rileva lo stesso Agostino –, ma fondata sulla Scrittura di Dio: «Ecce habetis, fratres, Scripturas Dei: canonica est ista Epistola; per omnes gentes recitatur, orbis terrae auctoritate retinetur, orbem terrarum ipsa aedificavit» (*In Ep. ad Part*. 7, 5: PL 35, 2031).

⁴⁸ «Et tamen non frustra in hac trinitate non dicitur uerbum dei nisi filius, nec donum dei nisi spiritus sanctus, nec de quo genitum est uerbum et de quo procedit principaliter spiritus sanctus nisi deus pater. Ideo autem addidi, principaliter, quia et de filio spiritus sanctus procedere reperitur» (*De Trin.* XV, 17, 29: CCL 50A, 503; cf. *De Civ. Dei* XI, 10: CCL 48, 330).

da Dio, mentre il Padre non è Dio da Dio, essendo ingenerato e non procedendo da alcuno, in quanto principio della Trinità divina⁴⁹.

Il Padre, generando il Figlio dall'eternità per via di intellezione, lo ama di infinito amore. Questa generazione del Verbo da parte del Padre è accompagnata da un'infinita compiacenza. Il Padre ama il Figlio e gioisce di lui, riconoscendo nel Figlio la propria essenza e contemplandolo come sua perfetta espressione. Ma anche il Figlio ama il Padre come fonte della propria essenza, e gioisce nel riceverla e di esserne la perfetta immagine. Da questo reciproco amore del Padre e del Figlio, dal loro totale e infinito donarsi procede la persona divina dello Spirito Santo. Il Padre e il Figlio vivono eternamente uniti in un unico, totale ed infinito amarsi/donarsi, che ha come termine la persona divina dello Spirito Santo⁵⁰.

⁴⁹ «Pater enim solus ita deus est ut non sit ex deo» (*De Trin.* XV, 17, 31: CCL 50A, 506).

⁵⁰ Cf. In Io. Ev. tract. 20, 3: CCL 36, 204. Agostino ha sempre riconosciuto la difficoltà di cogliere la differenza tra la generazione del Verbo e la processione dello Spirito Santo: «... sed ille genitus, iste procedens: ideo ille Filius est Patris, de quo genitus; iste autem Spiritus utriusque, quoniam de utroque procedit. (...) Haec scio: distinguere autem inter illam generationem et hanc processionem nescio, non valeo, non sufficio» (Contra Maximinum haereticum II 14, 1: PL 42, 770). Ma, nonostante questa attestazione di umiltà, la sua speculazione teologica ha apportato alcuni elementi utilissimi alla comprensione del mistero trinitario. Attraverso l'analogia della psicologia umana, egli ha messo in rilievo il diverso modo di procedere del verbo e dell'amore. Il verbo procede dalla mente; l'amore, invece, procede dalla mente e dal verbo mentale insieme, poiché unisce l'amante e l'amato. Inoltre egli ha approfondito la natura del verbo e dell'amore. Il verbo procede come espressione o immagine della mente; perciò si dice che è generato dalla medesima (concepito/concetto). L'amore, invece, non procede come immagine o espressione della cosa conosciuta, ma come movimento, come inclinazione ad essa. La teologia scolastica espliciterà queste intuizioni agostiniane giungendo a spiegare meglio la distinzione tra la generazione e la spirazione. Lo Spirito Santo non è generato, ossia non è Figlio poiché non procede come immagine, ma è spirato perché procede come amore, ed è dono, comunione, abbraccio. L'amore procede sì dal pensiero, ma non come immagine del pensiero, bensì come tensione all'unione, come comunione.

Dio, però, non si è limitato a rivelarci di essere una comunione di amore, ma ha anche chiamato gli uomini a partecipare a questo mistero d'amore mediante la creazione e la grazia. Dall'amore di Dio Padre sgorga, dunque, la creazione dell'uomo e la sua destinazione alla vita divina. Senza alcun nostro merito, ma per pura bontà divina, siamo stati creati e abbiamo ricevuto il dono della vita eterna, cioè della vita divina. Da questa scelta d'amore di Dio per noi deriva ogni bene nella nostra vita presente e in quella futura, sicché tutta la nostra esistenza è sotto il segno dell'amore del Padre⁵¹.

Ma la creazione e l'elevazione soprannaturale dell'uomo, ancor prima di essere un atto d'amore del Padre per noi, è un atto di amore del Padre per il proprio Figlio:

Non siate ingrati per così grande grazia di Colui che, avendo un Unico Figlio, non ha voluto che rimanesse da solo; ma, perché avesse dei fratelli, ha adottato dei figli che potessero possedere con lui la vita eterna⁵².

L'umanità è la fraternità che il Padre dona al suo unico Figlio, perché non fosse solo ma potesse condividere la gioia della vita divina con altri fratelli. In definitiva, il Padre crea gli uomini e li rende suoi figli per poterli donare come fratelli a Cristo.

⁵¹ Spesso le prove e le contrarietà della vita presente possono offuscare in noi la chiarezza di questa consolante verità. Ma è proprio la parola di Cristo a dirci che l'amore di Dio deve rimanere costantemente la certezza fondamentale della nostra vita. Circa i beni della vita presente, Dio può agire talvolta contro la nostra volontà, ossia contro i nostri desideri, ma non agisce mai contro la nostra utilità, cioè contro il nostro vero bene. Dio, essendo Padre, non può che volere il nostro bene, non può che amarci e amare il nostro bene: «Potest fieri ut hinc non exaudiaris; non tamen exaudiaris ad utilitatem» (Enarr. in Ps. 59, 7: CCL 39, 759).

⁵² «Ne sitis ingrati tantae gratiae illius, qui cum haberet Unicum, noluit illum esse unum; sed ut fratres haberet, adoptavit illi (illos), qui cum illo possiderent vitam aeternam» (*In Ep. ad Part.* 8, 14: PL 35, 2044; cf. *In Io. Ev. tract.* 2, 13: CCL 36, 17-18).

Abbiamo così una breve sintesi del disegno di Dio che ha per oggetto Cristo e tutta l'umanità inserita in lui. Il Padre ama il Figlio d'infinito amore comunicandogli tutta la propria essenza divina. Ma il Padre è spinto dall'amore ad andare oltre il suo consustanziale dono, poiché desidera donare al proprio Figlio qualcosa che non appartiene alla sua natura divina (qualcosa di accidentale a quanto già possedeva come Dio). Ora, ciò che mancava al Figlio era una fraternità. Ricevendo la figliolanza divina in forza dell'eterna generazione del Padre, il Figlio è per natura l'Unigenito. Ma creando l'umanità, il Padre compie un atto d'amore verso il proprio Figlio donandogli la gioia di una fraternità, ossia la possibilità di amare e di gioire insieme ad altri che sono resi simili a lui; nello stesso tempo Dio compie un atto d'amore verso gli uomini, creandoli ed elevandoli nel Figlio alla sua vita immortale e divina. Pertanto, l'amore che il Padre ha per noi è dentro l'amore che egli ha per il suo Unico Figlio.

Capiamo quindi come ogni discorso sull'amore sia possibile solo partendo dall'eterna fonte dell'amore che è Dio. All'inizio di tutto c'è l'amore di Dio, cioè l'amore delle tre divine Persone. Dall'eterno amore tra il Padre e il suo unico Figlio procede lo Spirito Santo e fluisce l'amore di Dio per noi tramite la missione del Figlio e dello Spirito Santo. Mediante l'opera rivelatrice e redentrice di Cristo e per mezzo dell'azione santificatrice dello Spirito possiamo giungere e amare il Padre. Pertanto possiamo capire l'amore del Padre attraverso le missioni divine del Verbo fatto uomo e dello Spirito Santo.

4 - Cristo: l'amore del Padre per noi

In precedenza abbiamo mostrato che il Figlio di Dio è il Verbo del Padre, generato dal Padre per via di intellezione. Dio, conoscendo perfettamente la propria essenza, ne ha un'immagine perfetta («Verbum mentis»); e il suo conoscersi costituisce la generazione del Figlio, espressione perfetta del Padre poiché adeguata e immanente al suo conoscersi. Pertanto, il conosciuto è nel conoscente, e il conoscente non è senza il conosciuto, ed entrambi sono la medesima essenza. In modo analogo a quanto avviene nell'uomo, in cui possiamo distinguere l'intelletto, il concetto della mente e la parola pronunciata. Si tratta ovviamente di un'analogia imperfetta poiché questi elementi sono nell'uomo, ma non sono l'uomo.

Nell'uomo l'intelletto genera un concetto, che è una parola interiore alla mente; il concetto rivestito di suoni significativi diventa parola proferita.

Questo ci fa comprendere quanto avviene nella vita intima di Dio. In Dio il Padre genera eternamente il suo Verbo immanente, come Persona distinta da sé, ma della sua stessa essenza:

> Il Padre è vita senza nascere, il Figlio è vita perché nasce (dal Padre). Il Padre non deriva da alcun padre, il Figlio da Dio Padre. Il Padre non trae da nessuno ciò che è, ma ciò che il Padre è, lo è per il Figlio. Il Figlio poi, e ciò che il Figlio è, lo è per il Padre e lo ha ricevuto dal Padre. Perciò ha detto: *Ha dato* la vita al Figlio perché avesse la vita in se stesso (Gv 3,29); quasi a dire: il Padre, che è la vita in se stesso, ha generato il Figlio perché fosse la vita in se stesso (...) Infatti, se il Figlio avesse la vita per partecipazione, potrebbe – perdendola – rimanere senza la vita; cosa che nel Figlio non puoi ammettere, né pensare, né credere. Il Padre è vita eterna e anche il Figlio è vita eterna. Il Padre è vita in se stesso, non da parte del Figlio; il Figlio è vita in stesso, ma da parte del Padre. Il Figlio è generato dal Padre per essere vita in se stesso; invece il Padre, che non è generato, è vita in se stesso... Mai il Padre è senza il Figlio; e poiché il Padre è eterno, è coeterno anche il Figlio⁵³.

⁵³ «Pater uita est non nascendo; Filius uita est nascendo. Pater de nullo patre, Filius de Deo Patre. Pater quod est, a nullo est; quod autem Pater est, propter Filium est. Filius uero et quod Filius est, propter Patrem est; et quod est, a Patre est. Hoc ergo dixit: *Uitam dedit Filio, qui haberet eam in semetipso*, tamquam diceret: Pater qui est uita in semetipso, genuit Filium qui esset uita in semetipso. (...) Si enim partecipando haberet uitam, posset et amittendo esse sine uita; hoc in Filio ne accipias, ne cogites, ne credas. Manet ergo Pater uita, manet et Filius uita; Pater uita in semetipso, non a Filio; Filius uita in semetipso, sed a Patre. A Patre genitus ut esset uita in semetipso; Pater uero non genitus uita in semetipso... Non enim umquam Pater sine Filio; aeternus autem Pater est, ergo coaeternus et Filius» (*In Io. Ev. tract.* 19, 13: CCL 36, 196-197; cf. *In Io. Ev. tract.* 20, 3-9: CCL 36, 204-208; *De Trin.* XV, 26, 47: CCL 50A, 528).

In questo passo Agostino precisa alcuni punti teologici fondamentali:

- L'unità di essenza tra il Padre e il Figlio: entrambi possiedono in se stessi eternamente la stessa vita divina. Ciò che è («quod est») il Padre, lo è per natura anche il Figlio.
- La distinzione tra le Persone è dovuta alla reciproca relazione. Il Padre è tale solo in relazione al Figlio, e viceversa. Il motivo per cui il Padre è tale non è la sua essenza («quod est»), ma il fatto di generare il Figlio («propter Filium est»). Il Figlio è tale per il fatto di essere generato dal Padre («propter Patrem est»).
- Il Padre non riceve la sua essenza da nessuno («de nullo patre»,
 «a nullo est»). Il Figlio, invece, riceve dal Padre la sua essenza e la sua relazione («Filius uero et quod Filius est»).
- L'eternità e l'immanenza della relazione personale comporta l'eternità e l'immanenza delle due Persone («umquam... sine»).
- Il Padre è vita in se stesso, mentre il Figlio è vita in se stesso perché riceve in sé la vita stessa del Padre. Non si tratta di una semplice partecipazione, ma di una comunicazione di natura.
- Le proprietà personali delle due Persone divine sono la paternità («uita non nascendo») e la filiazione («uita nascendo»).
- I nomi personali delle due Persone sono: il Padre non genito («non genitus») e il Figlio generato («genitus»).

Il Padre conosce e ama il proprio Figlio essendo l'oggetto adeguato alla sua conoscenza, l'espressione perfetta del suo conoscersi; e nel Figlio egli conosce e ama ogni altra realtà. Il Padre conosce nel suo Verbo tutte le possibili potenzialità espressive del suo essere mediante la creazione. Dunque, non c'è realtà che non sia conosciuta e amata dal Padre se non nel suo Verbo, sicché in questo amore eterno per il proprio Figlio Unigenito il Padre ama ciascuno di noi. Noi tutti siamo all'interno di quell'amore che il Padre ha da sempre per il proprio Figlio, il quale un giorno si sarebbe incarnato, diventando il Cristo, per ricapitolare in sé tutte le cose (Ef 1,10). Ne consegue che il Cristo, ossia il Verbo di Dio incarnato, è al centro del disegno eterno del Padre nei riguardi del cosmo e dell'umanità (cristocentrismo).

Commentando il passo giovanneo «E li hai amati come hai amato me» (*Gv* 17,23), Agostino afferma:

Sì, il Padre ci ama nel Figlio, perché in lui ci ha eletti prima della fondazione del mondo. Infatti, chi ama il Figlio Unigenito, ama certamente anche le sue membra che in lui e attraverso lui ha adottato... Egli non ha cominciato ad amarci da quando siamo stati riconciliati con lui per mezzo del sangue del suo Figlio, ma ci ha amati prima della fondazione del mondo, chiamando anche noi ad essere suoi figli insieme all'Unigenito, ancor prima che fossimo assolutamente qualcosa⁵⁴.

Il passo si richiama alla teologia paolina contenuta nell'esordio alla Lettera agli Efesini (*Ef* 1,4-5), dove l'apostolo presenta le modalità dell'amore-elezione di Dio a nostro riguardo:

- Dio ci ha amati nel suo Figlio eterno («in Filio»). Il Verbo, che si sarebbe incarnato, è il luogo dell'amore divino dove risiede e si manifesta l'amore del Padre per noi; là dove il Padre ha posto ogni amore e ogni bene per noi; l'àmbito in cui la grazia divina opera e ci raggiunge.
- Si tratta di un amore eterno che esiste prima della creazione del mondo («ante constitutionem mundi»).
- Oggetto dell'amore-elezione di Dio è la chiamata ad essere suoi figli («filii eius»). Dio vuole donarci la condizione di figli nel suo Figlio Gesù Cristo. Qui abbiamo la risposta al perché della nostra esistenza: Dio ci ha creati perché diventassimo suoi figli nel Figlio suo Gesù Cristo.
- Questa figliazione non è per natura, ma per adozione («adoptavit»).
 Pur non essendo figli, Dio ci ha resi suoi figli.
- Questo è quanto il Padre ha pensato e ci ha donato. Noi esistiamo in forza di questo progetto d'amore divino. Noi siamo stati pensati e

⁵⁴ «In Filio quippe nos Pater diligit, quia in ipso nos eligit ante constitutionem mundi. Qui enim diligit Vnigenitum, profecto diligit et membra eius quae adoptauit in eum per eum... Non enim ex quo ei reconciliati sumus per sanguinem Filii eius, nos coepit diligere; sed ante mundi constitutionem dilexit nos, ut cum eius Vnigenito etiam nos filii eius essemus, priusquam omnino aliquid essemus» (In Io. Ev. tract. 110, 5-6: CCL 36, 625-626).

amati nel Figlio e attraverso il Figlio («in eum per eum»), poiché in lui siamo stati creati e ricreati («per quem creati e recreati sumus»). Cristo è il centro di questo disegno divino perché in lui e per lui si compie l'amore del Padre per noi, ossia la nostra filiazione divina.

Senza una rivelazione divina gli uomini non sarebbero mai giunti a comprendere che la loro esistenza è costitutivamente inserita nel disegno d'amore del Padre per Cristo e oggettivamente orientata a lui. Agostino, però, richiama anche un altro passo giovanneo, dove la missione del Figlio appare ordinata alla redenzione degli uomini dal peccato: «In questo si è manifestato l'amore di Dio per noi: Dio ha mandato nel mondo il suo Figlio unigenito, perché noi avessimo la vita per mezzo di lui. In questo sta l'amore: non siamo stati noi ad amare Dio, ma è lui che ha amato noi e ha mandato il suo Figlio come vittima di espiazione per i nostri peccati» (1 Gv 4,9-10).

Pertanto dal disegno di Dio non si può escludere il peccato che ha privato l'uomo della vita divina che gli era stata donata dal Padre attraverso il Figlio. Perciò il Padre ha mandato il suo Figlio nel mondo per riscattare gli uomini dalla colpa e perché riavessero la vita per lui. Il dono di questa vita passa, dunque, attraverso l'espiazione dei nostri peccati, ossia tramite il sacrificio di Cristo. L'amore del Padre per noi, pur di ridonarci la vita che avevamo perduto, giunge al punto di «perdere» il proprio Figlio sacrificandolo per noi. E l'amore di Cristo per il Padre e per noi è tale da accettare il sacrificio della propria vita in espiazione dei nostri peccati. Lo scopo della redenzione tramite il sacrificio di Cristo è quello di rivelarci l'amore di Dio e di condurci al suo amore per esserne totalmente conquistati:

Bisognava dunque convincere l'uomo di quanto Dio ci abbia amato e quali ci abbia amati: di quanto (ci abbia amato) perché non disperassimo; quali (ci abbia amati) perché non insuperbissimo⁵⁵.

⁵⁵ «Persuadendum ergo erat homini quantum nos dilexerit deus et quales dilexerit: quantum ne desperaremus, quales ne superbiremus» (*De Trin.* IV, 1, 2: CCL 50, 161).

Ora, qual è il motivo più grande della venuta del Signore se non quello che Dio mostrasse la sua dilezione per noi...⁵⁶

Pertanto, la morte in croce di Gesù è la prova più grande e più certa del suo amore per noi. Gesù ha accettato e voluto quella croce perché il suo amore avesse la sua rivelazione più autentica e piena, in modo che nessuno potesse dubitare di essere da lui amato; perché nessuno, per quanto peccatore, potesse disperare del suo perdono. Non c'è infatti amore più grande che dare la vita (*Gv* 15,13). Il vertice dell'amore è il sacrificio di se stessi. Dunque, non c'è gesto o parola di Cristo che possa superare il valore della sua croce. Non c'è prova d'amore più convincente di questa: Cristo ci ha amato da morire. Ne consegue che la croce di Gesù è anche la prova più certa dell'amore del Padre per noi, avendo sacrificato per noi il suo unico Figlio. Ciò che il Padre aveva di più caro – il suo unico Figlio, ossia tutto il suo amore – lo ha dato sulla croce per noi.

La croce rivela così una duplice carità:

- l'immensa carità del Padre che ci ha consegnato il proprio Figlio;
- l'immensa carità del Figlio che, secondo la medesima carità del Padre, si è consegnato per noi ai suoi uccisori perché la sua morte obbediente riscattasse ogni nostra disobbedienza.

Incarnandosi, il Figlio di Dio è diventato il Mediatore fra Dio e gli uomini; e tale mediazione ha il suo culmine nella redenzione. La sua natura divino-umana (Dio-uomo) lo pone come termine medio tra i due estremi, essendo uguale al Padre per l'unità della divinità e uguale a noi per l'assunzione della nostra umanità. Cristo, dunque, è l'unico Mediatore (1 Tm 2,5-6; Eb 9,15):

- Mediatore di unità: unisce l'uomo con Dio;
- Mediatore di salvezza: riconcilia l'uomo peccatore con Dio;
- Mediatore di grazia: ci comunica la vita divina⁵⁷.

⁵⁶ «Quae autem maior causa est aduentus domini, nisi ut ostenderet deus dilectionem suam in nobis...» (*De cat. rud.* 4, 7: CCL 46, 126).

⁵⁷ Agostino dedica alla missione del Verbo l'intero quarto libro del *De Trinitate*: CCL 50, 159-205.

Alla domanda se l'incarnazione e la morte di Cristo fossero l'unico modo per Dio di liberare l'uomo dalla miseria della sua condizione mortale, Agostino risponde che Dio aveva certamente la possibilità di agire in modo diverso poiché tutto è sottomesso alla sua divina potenza, ma che non c'era un modo più conveniente («convenientiorem modum alium non fuisse nec esse oportuisse») per sanare la nostra miseria:

Infatti, che cosa c'era di più necessario per risollevare la nostra speranza e liberare gli spiriti dei mortali – abbattuti per la loro condizione mortale – dalla disperazione di conseguire l'immortalità che mostrarci quanto Dio ci stimi e ci ami? Che cosa c'era di più convincente e luminoso di questa prova, che il Figlio di Dio, immutabilmente buono..., abbia portato i nostri mali...?⁵⁸

La morte di Cristo è la risposta decisiva di Dio alla nostra mortalità, poiché la sua risurrezione è garanzia della nostra futura immortalità. La vittoria di Cristo sulla morte ci libera dalla disperazione della morte che avrebbe reso assurda e infelice la nostra esistenza. Il fatto, poi, che Dio abbia consegnato il proprio Figlio alla morte per noi dimostra, in modo estremamente chiaro ed evidente («manifestius atque praeclarius»), la stima e l'amore che Dio ha per noi. La nostra persona ha un tale valore per Dio («quanti nos penderet») da indurlo a sacrificare per noi il suo unico Figlio.

A questa duplice carità – del Padre e del Figlio – verso di noi si contrappone la nostra indegnità di peccatori, non meritevoli di alcun amore, la cui ingiustizia ha consegnato il Figlio di Dio alla morte. Di fronte a quella croce il mistero del male sembra prevalere perfino sull'amore stesso di Dio. Nella morte di Cristo noi vediamo la

⁵⁸ «Quid enim tam necessarium fuit ad erigendam spem nostram mentesque mortalium conditione ipsius mortalitatis abiectas ab immortalitate desperatione liberandas quam ut demonstraretur nobis quanti nos penderet deus quantumque diligeret? Quid uero huius rei tanto isto indicio manifestius atque praeclarius quam ut dei filius immutabiliter bonus... mala nostra perferret...?» (De Trin. XIII, 10, 13: CCL 50A, 400).

potenza di Dio sconfitta, la sua innocenza umiliata, la sua santità derisa, la sua bontà calpestata e crocifissa. Ma Dio non è vinto dalla nostra malvagità: gli uomini l'hanno crocifisso, ma egli ha saputo trasformare quel delitto in sacrificio di amore e di redenzione per tutti. La carità di Cristo, più forte di ogni nostra crudeltà, ha trasformato quella morte – che di per sé costituisce la nostra condanna – in sorgente perenne di grazia, affinché dalla sua morte ogni uomo potesse trarre il perdono dei peccati, la pace del cuore, la gioia di una vita nuova, la speranza dell'eterna salvezza. Breve ed incisivo è il commento di Agostino di fronte a tale inaudito prodigio di amore: «Tantum valet charitas – Tanto è forte la carità!»⁵⁹.

La croce di Cristo è un mistero insondabile di amore perché ci mostra fino a che punto sia giunto l'amore di Dio per noi, se è stato capace di soffrire così e di morire così. A questo lo ha portato la sua volontà di riscattarci dal male, cioè di salvarci. In definitiva, *Cristo è la dimostrazione di quanto il Padre ci ami*. Ma la morte di Cristo non è solo la prova dell'amore smisurato e incredibile di Dio, è anche la garanzia che si adempiranno tutte le sue promesse di salvezza:

Testimonianze di Dio sono le prove con cui si degna di dimostrarci quanto ci ama. E Dio dà prova del suo amore per noi dal fatto che, mentre eravamo ancora peccatori, Cristo è morto per noi (Rm 5, 8). (...) Certamente la via delle testimonianze di

^{59 «}Et ibi probata est dilectio Christi in nos, quia mortuus est pro nobis. Dilectio Patris unde probata est in nos? Quia Filium suum unicum misit mori pro nobis... Et Pater illum tradidit, et ipse se tradidit... Quia hoc fecit Pater et Filius in charitate... Benedicimus charitatem, detestamur iniquitatem...Tantum valet charitas» (In Ep. ad Part. 7, 7: PL 35, 2032-2033). Ci permettiamo una digressione letteraria. Probabilmente queste parole di Agostino, Tantum valet charitas, hanno ispirato la celebre frase di Alessandro Manzoni: Tanto è forte la carità! riferita alla carità di san Carlo Borromeo in occasione della peste scoppiata nel milanese nel 1576: «... dove fu chiamata, ed è tuttora, la peste di san Carlo. Tanto è forte la carità! Tra le memorie così varie e così solenni d'un infortunio generale, può essa far primeggiare quella d'un uomo, perché a quest'uomo ha ispirato sentimenti e azioni più memorabili ancor de' mali...» (A. Manzoni, I promessi sposi, cap. 31).

Dio è Cristo. In forza di queste testimonianze che vediamo già adempiute in lui, attendiamo e speriamo che si compiano anche quelle future, ossia le promesse eterne. Infatti, colui che non ha risparmiato il suo Figlio ma lo ha consegnato per tutti noi, non ci ha donato ogni cosa insieme con lui? (Rm 8,32)⁶⁰.

L'amore di Cristo è causa della nostra eterna salvezza, di cui è pegno il sangue versato per noi e il dono dello Spirito Santo effuso in noi, sua Chiesa, quale amatissima sposa (*Ef* 1,14). Con tali pegni d'amore la Chiesa non teme di essere abbandonata dal suo sposo, avendo ricevuto la prova certa che tale amore è senza misura. Potessimo anche noi amarlo così! («O si sic amaremus!»)⁶¹.

Quando amiamo Cristo sacrificatosi per noi, non amiano qualcosa di lui, ma l'amore con cui si è donato a noi. *Amando Cristo, noi amiamo la sua stessa carità, cioè l'amore che ci ha donato e salvato*. Ed egli ci ha amati perché ricambiassimo il suo amore e giungessimo alla comunione perfetta con lui. Pertanto, l'intensità del nostro amore si misura dal desiderio di unirci definitivamente a questo sposo celeste che vuole introdurci nella gioia immortale della sua comunione senza fine:

^{60 «}Testimonia quippe Dei sunt, quibus quantum nos diligat, nobis probare dignatur. Commendat autem suam caritatem Deus in nobis, quoniam cum adhuc peccatores essemus, Christus pro nobis mortuus est. (...) Procul dubio uia testimoniorum Dei Christus est. Per haec quippe testimonia quae in illo uidemus impleta, etiam futura erga nos, quae sempiterna promissa sunt, exspectamus et speramus implenda. Qui enim proprio Filio non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit eum, quomodo non et cum illo omnia nobis donauit?» (Enarr. in Ps. 118, 6, 3: CCL 40, 1681).

^{61 «}Desideremus, et amemus; flagremus, si sponsa sumus. Sponsus absens est, sustineamus: ueniet quem desideramus. Tantum pignus dedit, non timeat sponsa ne deseratur ab sponso: non dimittit pignus suum. Quod pignus dedit? Sanguinem suum fudit. Quod pignus dedit? Spiritum sanctum misit. Talia pignora dimittet ille sponsus? Si non amaret, talia pignora non daret. Iam amat. O si sic amaremus!» (Enarr. in Ps. 90 2, 13: CCL 39, 1278).

Quando sentiamo dire che egli ha patito per noi, che cosa amiamo? È la carità ad essere amata. Ci ha amati perché noi lo riamassimo; e perché potessimo riamarlo ci ha visitati col suo Spirito. Lui è bello, ma per ora è assente... Il nostro sposo è assente. Interroga la tua coscienza: desideri che egli venga, oppure preferisci che tardi ancora?⁶²

La vita cristiana è tale perché specificata dal nostro rapporto con Cristo, che necessariamente è un rapporto d'amore⁶³.

5 - Lo Spirito Santo: dono d'amore e vincolo di unità

Abbiamo già mostrato come Agostino presenti le proprietà personali intra-trinitarie dello Spirito Santo partendo dalle sue manifestazioni extra-trinitarie. Lo Spirito Santo ci è donato in quanto Dono del Padre e del Figlio; egli effonde nei nostri cuori l'amore in quanto frutto dell'Amore del Padre e del Figlio; egli santifica essendo la Santità del Padre e del Figlio; egli costituisce la comunione della Chiesa perché è termine della Comunione del Padre con il Figlio⁶⁴.

All'interno della Trinità divina lo Spirito Santo è il Dono d'amore spirato dal reciproco amarsi del Padre e del Figlio. Il Padre ama il

⁶² «Quando audimus quia passus est pro nobis, quid amamus? Caritas amatur. Amauit nos, ut redamaremus eum; et ut redamare possemus, uisitavit nos Spiritu suo. Pulcher est ille, et absens est... Absens est sponsus noster; interroga coscientiam tuam: uis ut ueniat, an adhuc uis ut tardet?» (*Enarr. in Ps.* 127, 8: CCL 40, 1872-1873).

⁶³ «Christo... perseverantissima dilectione cohaerete» (*Sermo* 200, 3, 4: PL 38, 1030). «Amemus ergo illum, nihil nobis sit eo carius – Amiamolo, dunque, e nulla ci sia di lui più caro» (*Sermo* 229/N, 2: PLS [Morin] 2, 581).

⁶⁴ «Nam sempiterne spiritus donum, temporaliter autem donatum – Infatti lo Spirito è eternamente dono, ma temporalmente donato» (*De Trin.* V, 16, 17: CCL 50, 224). «Ergo spiritus sanctus ineffabilis quaedam patris filiique communio..., vocatur *donum* amborum spiritus sanctus – Lo Spirito Santo è dunque una specie di ineffabile comunione del Padre e del Figlio..., si chiama Spirito Santo il dono di entrambi» (*De Trin.* V, 11, 12: CCL 50, 219-220).

Figlio con amore eterno e infinito, donandosi tutto a lui; e il Figlio corrisponde al Padre col medesimo amore donandosi totalmente a lui. Lo Spirito Santo, dunque, è l'Amore personale, il Dono personale spirato dall'amarsi tra il Padre e il Figlio (amore-persona, dono-persona):

Poiché il Padre e il Figlio non sono due dèi, ma un solo Dio, il Verbo e Colui di cui è Verbo, uno e unico Dio, il Padre e il Figlio intimamente congiunti nella carità, e uno solo è il loro Spirito di carità, il Padre e il Figlio e lo Spirito Santo formano la Trinità⁶⁵.

Pertanto, poiché lo Spirito Santo spira dall'unità, dalla carità, dalla santità, dalla comunione del Padre e del Figlio, si può dire che egli è l'unità, la carità, la santità e la comunione delle Persone divine:

Perciò anche lo Spirito Santo sussiste in questa medesima unità e uguaglianza di sostanza (divina del Padre e del Figlio). Infatti, sia che egli sia l'unità delle altre due Persone divine, o la loro santità, o la loro carità, o la loro unità essendo la loro carità, e la loro carità essendo la loro santità, è chiaro che non è una delle due Persone tramite cui entrambe sono unite, tramite cui il generato è amato dal suo generante e ama il suo generatore, e che esse esistono non per partecipazione ma per loro essenza, non per il dono di un essere superiore ma per il dono di sé... Lo *Spirito* Santo, dunque, è qualcosa di comune *del Padre e del Figlio*, qualunque cosa esso sia. Anzi, è la stessa comunione consustanziale ed eterna⁶⁶.

⁶⁵ «Quia Pater et Filius non sunt duo dii, sed unus Deus, Verbum et cuius est Verbum, unus et Vnicus, Deus unus Pater et Filius caritate complexi, unusque caritatis Spiritus eorum est, ut fiat Trinitas Pater et Filius et Spiritus sanctus» (In Io. Ev. tract. 20, 3: CCL 36, 204).

⁶⁶ «Quapropter etiam spiritus sanctus in eadem unitate substantiae et aequalitate consistit. Siue enim sit unitas amborum siue sanctitas siue caritas, siue ideo unitas quia caritas et ideo caritas, quia sanctitas, manifestum est quod

Prendendo come base il passo giovanneo (1 Gv 4,7-8) dove l'apostolo invita alla carità vicendevole («quia dilectio ex Deo est / perché l'amore è da Dio»), dandone anche la motivazione («quia Deus dilectio est / perché Dio è amore»), Agostino si sofferma su alcune considerazioni di carattere teologico. Poiché Dio è amore, l'amore è in Dio e procede da Dio. L'amore, dunque, è Dio da Dio. Ma poiché sia il Figlio sia lo Spirito Santo sono Dio da Dio, è legittimo chiedersi a quale delle due Persone divine bisogna di preferenza («potius») applicare il termine amore. La soluzione sta nel seguito del passo scritturistico (1 Gv 4,13), dove si afferma che Dio Padre ci ha amati avendoci donato il suo Spirito («quia de Spiritu suo dedit nobis»):

Lo Spirito Santo, di cui Dio ci ha fatto dono, fa sì che noi rimaniamo in Dio e lui in noi (1 Gv 4,13). Ciò è opera dell'amore. Dunque, lo Spirito santo è Dio amore... Pertanto, lo Spirito Santo, Dio che procede da Dio, quando viene dato all'uomo, lo accende nell'amore di Dio e del prossimo, e lui stesso è amore. L'uomo, infatti, soltanto da Dio riceve l'amore per amare Dio⁶⁷.

Ad Agostino preme, anzitutto, di mostrare la divinità dello Spirito Santo, come Dio da Dio, spiegandone l'eterna processione dal Padre e dal Figlio. Egli usa l'espressione «Deus ex Deo», oppure «Deus de Deo», che viene comunemente usata per indicare la generazione del Verbo dal Padre, quale Dio da Dio, luce da luce,

non aliquis duorum est quo uterque coniungitur, quo genitus a gignente diligatur generatoremque suum diligat, sintque non partecipatione sed essentia sua neque dono superioris alicuius sed suo proprio... *Spiritus* ergo sanctus commune aliquid est *patris et filii*, quidquid illud est, aut ipsa communio consubstantialis et coaeterna» (*De Trin*. VI, 5, 7: CCL 50, 235).

⁶⁷ «Sanctus itaque spiritus de quo dedit nobis facit nos in deo manere et ipsum in nobis. Hoc autem facit dilectio. Ipse est igitur deus dilectio... Deus igitur spiritus sanctus qui procedit ex deo cum datus fuerit homini accendit eum in dilectionem dei et proximi, et ipse dilectio est. Non enim habet homo unde deum diligat nisi ex deo» (*De Trin.* XV, 17, 31: CCL 50A, 506).

Dio vero da Dio vero⁶⁸. Nei riguardi della processione eterna del Verbo dal Padre, l'uso del singolare appare dunque giustificato, poiché la Persona del Verbo (l'Unigenito) procede per generazione dalla Persona del Padre.

Ma Agostino applica la stessa formula dogmatica anche alla processione per spirazione dello Spirito Santo. La fede afferma che lo Spirito Santo procede eternamente dal Padre e dal Figlio, ossia da entrambe le Persone divine. La teologia spiega che lo Spirito Santo procede primariamente dal Padre, essendo il Padre ingenerato il principio della Trinità e avendo comunicato al Figlio la virtù di essere comprincipio della processione dello Spirito Santo⁶⁹. Lo Spirito Santo, dunque, procede dal Padre e dal Figlio come da un unico principio attivo, cioè da un'unica spirazione⁷⁰. Trova così

⁷⁰ Lo Spirito Santo non procede dalla natura divina in quanto tale, poiché l'essenza divina non genera e non è generata, non spira e non è spirata. Se

^{68 «}Immo quia spiritus sanctus deus est, amemus deum de deo» (Sermo 34, 3: CCL 41, 424). L'espressione Deum de Deo richiama la formula dogmatica contenuta nel simbolo del Concilio di Nicea (325) e riferita alla Persona divina del Verbo per affermare la sua consustanzialità col Padre, negata dall'eresia ariana: Θεὸν ἐκ Θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, Θεὸν ἀληθινόν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ. La traduzione latina del simbolo niceno usa sia la preposizione ex, sia la proposizione de: Deum ex Deo, lumen ex lumine, Deum verum de Deo vero. In seguito, l'espressione Θεὸν ἐκ Θεοῦ verrà omessa nel testo greco del simbolo approvato dal primo Concilio di Costantinopoli (381), mentre rimarrà nella versione latina: Deum de Deo.

⁶⁹ Cf. De Trin. XV, 26, 47: CCL 50A, 527-529. Sono mumerosissimi i testi in cui Agostino afferma che lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio, pur riconoscendo al Padre una principalità («principaliter») rispetto al Figlio, proprio in quanto Padre del Figlio; mentre una sola volta compare l'espressione «a Patre Filioque procedit» (*Ep.* 170, 4: PL 33, 749), assente però in diversi manoscritti. Inoltre, sono note le controversie teologiche sul *Filioque* sollevate dai Greci dopo l'inserimento di questa espressione nel simbolo (a Patre Filioque procedens: Sinodo di Toledo del 447 [DS 188]; a Patre et a Filio procedere: Sinodo di Toledo del 589 [DS 470]). In questa formula, adottata dalla Chiesa latina, si intravvedeva una diminuzione della principalità del Padre rispetto al Figlio (a Patre per Filium).

giustificazione teologica l'uso del singolare «Dio da Dio» anche in riferimento alla processione dello Spirito Santo:

Di conseguenza, chi può comprendere la generazione atemporale del Figlio dal Padre comprenda la processione atemporale dello Spirito Santo da entrambi. E chi può capire ciò che dice il Figlio: Come il Padre ha la vita in se stesso, così ha dato al Figlio di avere la vita in se stesso (Gv 5,26) – ciò non significa che il Padre abbia dato la vita al Figlio come a un essere già esistente senza vita, ma che lo ha generato fuori del tempo, sicché la vita che il Padre ha dato al Figlio generandolo sia coeterna alla vita del Padre che l'ha data –, costui comprenda che come il Padre ha (la vita) in se stesso sicché da lui procede lo Spirito Santo, così ha dato (la vita) al Figlio in modo che da lui proceda il medesimo Spirito Santo, ed entrambe (le processioni) senza tempo... Infatti, se tutto ciò che il Figlio ha lo riceve dal Padre, dal Padre riceve anche che lo Spirito Santo proceda da lui⁷¹.

così fosse, ogni Persona divina procederebbe da se stessa e, quindi, non ci sarebbe una pluralità di Persone in Dio. Invece lo Spirito Santo procede dal reciproco donarsi del Padre e del Figlio, in forza della natura divina posseduta *in comune* dal Padre e dal Figlio. Essa viene comunicata allo Spirito Santo con un solo atto comune di spirazione (una sola potenza dell'unica natura divina) del Padre e del Figlio (delle due Persone divine). Le due Persone spiranti sono, dunque, un unico principio spiratore, sono cioè una sola spirazione (spirazione attiva) che ha un solo termine (spirazione passiva): lo Spirito Santo.

^{71 «}Quapropter qui potest intellegere sine tempore generationem filii de patre intellegat sine tempore processionem spiritus sancti de utroque. Et qui potest intelligere in eo quod ait filius: Sicut habet pater uitam in semetipso sic dedit filio uitam habere in semetipso, non sine uita exsistenti iam filio uitam patrem dedisse sed ita eum sine tempore genuisse ut uita quam pater filio gignendo dedit coaeterna sit uitae patris qui dedit, intelligat sicut habet pater in semetipso ut et de illo procedat spitus sanctus sic dedisse filio ut de illo procedat idem spiritus sanctus et utrumque sine tempore... Si enim quidquid habet de patre habet filius, de patre habet utique ut et de illo procedat spiritus sanctus» (De Trin. XV, 26, 47: CCL 50A, 528).

Ma ad Agostino interessa anche mostrare ciò che è proprio di ogni singola Persona, pur possedendo ognuna l'unica essenza divina. Poiché lo Spirito Santo è il termine della processione d'amore interpersonale tra il Padre e il Figlio, per appropriazione si può attribuire allo Spirito Santo tutto ciò che riguarda l'amore o carità, ossia l'amore di Dio per noi e l'amore nostro per Dio:

Poiché la santa Scrittura proclama: Dio è carità (1 Gv 4,16), e la carità viene da Dio, e la sua azione in noi fa sì che noi restiamo in Dio e lui in noi, e sappiamo questo perché Dio ci ha fatto dono del suo Spirito (1 Gv 4,13), allora lo stesso Spirito è Dio carità. Inoltre, se fra i doni di Dio nessuno è più grande della carità e nessun dono di Dio è più grande dello Spirito Santo, che cosa c'è di più conseguente che concludere che lui stesso è la carità che è chiamata Dio e procede da Dio? E se la carità con cui il Padre ama il Figlio, e il Figlio ama il Padre, ci rivela l'ineffabile comunione di entrambi, che cosa c'è di più conveniente che lo Spirito Santo venga chiamato propriamente carità, lui che è lo Spirito comune ad entrambi? Certamente è più giusto credere e comprendere che non soltanto lo Spirito Santo sia la carità nella Trinità, ma non è senza fondamento che egli sia chiamato carità per i motivi che abbiamo detto⁷².

[&]quot;Quapropter sicut sancta scriptura proclamat: Deus caritas est, illaque ex deo est et in nobis id agit ut in deo maneamus et ipse in nobis, et hoc inde cognoscimus quia de spiritu suo dedit nobis, ipse spiritus eius est deus caritas. Deinde si in donis dei nihil maius est caritate et nullum est maius donum dei quam spiritus sanctus, quid consequentius quam ut ipse sit caritas quae dicitur et deus et ex deo? Et si caritas qua pater diligit filium et patrem diligit filius ineffabiliter communionem demonstrat amborum, quid conuenientius quam ut ille proprie dicatur caritas qui spiritus est communis ambobus? Hoc enim sanius creditur uel intelligitur ut non solus spiritus sanctus caritas sit in illa trinitate, sed non frustra proprie caritas nuncupetur propter illa quae dicta sunt» (De Trin. XV, 19, 37: CCL 50A, 513-514).

Agostino ribadisce ancora una volta che l'essenza divina è comune a tutta la Trinità, e poiché l'amore appartiene all'essenza divina, la carità è presente in tutte e tre le Persone divine. Ma non senza ragione si può attribuire per appropriazione («proprie») la carità alla Persona dello Spirito Santo, essendo colui che procede dall'amore interpersonale del Padre e del Figlio. In caso contrario si giungerebbe ad affermazioni assurde e contrarie alla fede. Ad esempio, se nella Trinità soltanto lo Spirito Santo fosse la carità di Dio, il Figlio non sarebbe soltanto Figlio del Padre, ma anche dello Spirito Santo, poiché la Scrittura afferma che il Padre ci ha trasferiti nel regno del Figlio della sua carità («in regnum Filii caritatis suae»: Col 1,13). In realtà la carità del Padre non è altro che la sostanza che egli comunica al Figlio⁷³.

Le affermazioni dell'apostolo Giovanni concordano con quanto scrive l'apostolo Paolo nella Lettera ai Romani: «La carità di Dio è stata riversata nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato» (*Rm* 5,5). L'affermazione paolina contiene due elementi fra loro strettamente connessi: il primo (la premessa) riguarda il dono dello Spirito Santo; il secondo (la conseguenza) riguarda la carità riversata nei nostri cuori.

Dio Padre ci ha donato lo Spirito Santo che è Dio; e per mezzo dello Spirito Santo – Amore divino – ha effuso nei nostri cuori la carità (Rm 5,5; Gal 4,6). Agostino esplicita le conseguenze esistenziali di questa stupenda e consolante realtà della fede cristiana: lo Spirito Santo, Dono di Dio effuso in noi, rende possibile l'inabitazione in noi della santissima Trinità, e ciò avviene mediante la carità (Rm 5,5; Gal 4,6). Affinché la nostra vita potesse essere divinizzata, ci viene dato in dono lo Spirito Santo, cioè l'amore personale del Padre e del Figlio. La presenza in noi di questa Persona divina comporta necessariamente la presenza in noi di tutta la Trinità divina in forza della reciproca immanenza delle tre Persone divine. Infatti, ove è presente una Persona divina, è presente tutta la Trinità, poiché ogni singola Persona divina è Persona della Trinità. Ma la presenza del Dono increato e personale di Dio, ossia dello Spirito Santo, ha come effetto in noi la comunicazione di quel dono creato che chiamiamo carità, ossia la virtù soprannaturale della carità che ci rende capaci di atti divini di carità:

⁷³ Cf. De Trin. XV, 19, 37: CCL 50A, 513-514.

Dunque, l'amore che è da Dio, e che è Dio, è propriamente lo Spirito Santo, tramite cui viene effusa nei nostri cuori la carità di Dio, mediante la quale tutta la Trinità inabita in noi. Per questo motivo lo Spirito Santo, essendo Dio, è chiamato giustissimamente anche Dono di Dio. Tale dono che cosa deve designare propriamente se non la carità che conduce a Dio e senza la quale qualsiasi altro dono di Dio non conduce a Dio?⁷⁴

La carità, dunque, è il dono di Dio più eccellente, il solo che distingue i figli del regno dai figli della perdizione eterna. Certamente Dio ci concede anche altri doni mediante lo Spirito Santo, ma senza la carità questi non servono a nulla per la nostra salvezza. Al contrario, uno può anche non avere alcun carisma, ma se possiede la carità essa lo conduce al regno, poiché la carità rende utile la stessa fede⁷⁵.

Attraverso il dono della carità noi possiamo amare Dio. La carità, effusa in noi dallo Spirito Santo, ci consente di amare Dio. E poiché lo Spirito Santo effuso in noi è Dio da Dio, possiamo affermare che l'amore con cui amiamo Dio non solo ci viene da Dio, ma che lo Spirito Santo è la causa e il mezzo del nostro amore a Dio: noi amiamo Dio in forza di Dio e attraverso Dio⁷⁶. In altre parole lo Spirito Santo ci rende capaci di amare Dio divinamente e come Dio ama. Infatti, è proprio lo Spirito Santo a donarci la possibilità di amare in modo divino le singole Persone della divina Trinità, mediante l'effusione della carità nei nostri cuori:

⁷⁴ «Dilectio igitur quae ex deo est et deus est proprie spiritus sanctus est per quem diffunditur in cordibus nostris dei caritas per quam nos tota inhabitet trinitas. Quocirca rectissime spiritus sanctus, cum sit deus, uocatur etiam donum dei. Quod donum proprie quid nisi caritas intelligenda est quae perducit ad deum et sine qua quodlibet aliud dei donum non perducit ad deum?» (De Trin. XV, 18, 32: CCL 50A, 508).

⁷⁵ Cf. De Trin. XV, 18, 32: CCL 50A, 507.

⁷⁶ «...ideo est consequens, ut quia spiritus sanctus deus est, nec diligere possumus deum nisi per spiritum sanctum, amemus deum de Deo – ... ne consegue che, essendo lo Spirito Santo Dio, e non possiamo amare Dio se non per mezzo dello Spirito Santo, noi amiamo Dio da Dio» (Sermo 34, 3: CCL 41, 424; cf. In Ep. ad Part. 6, 8-9; 7, 6: PL 35, 2024-2025; 2031-2032).

Il Padre ci ama poiché noi amiamo il Figlio, ma è dal Padre e dal Figlio che abbiamo la capacità di amare il Padre e il Figlio. Infatti lo Spirito di entrambi ha riversato nei nostri cuori la carità e mediante questo Spirito amiamo il Padre e il Figlio, e insieme al Padre e al Figlio amiamo anche lo Spirito⁷⁷.

Quindi, perché tu possa amare Dio. Dio dimori in te e ami

Quindi, perché tu possa amare Dio, Dio dimori in te e ami sé stesso (ricevendo amore) da te, cioè ti muova al suo amore, ti infiammi, ti illumini, ti faccia vibrare d'amore⁷⁸.

Il Padre ama il Figlio e vuole che anche noi lo amiamo. Per questo motivo ci invia lo Spirito Santo, ossia l'amore che procede da sé e dal suo Figlio («amborum Spiritus»), perché effonda nei nostri cuori la carità. Ricevendo la carità attraverso lo Spirito Santo (amore intratrinitario), noi possiamo amare Dio, cioè le tre Persone divine, secondo una modalità divina. Perciò lo Spirito Santo è dono d'amore, perché ci comunica l'amore di Dio e, dimorando in noi, ci rende capaci di amore divino:

Poiché senza lo Spirito Santo noi non possiamo amare né Cristo né osservare i suoi comandamenti... Non invano dunque viene promesso, non solo a chi non l'ha, ma anche a chi lo possiede: a chi non l'ha perché l'abbia, a chi lo possiede perché l'abbia in misura più abbondante⁷⁹.

Lo Spirito Santo, che il Padre comunica agli uomini in forza della redenzione di Cristo, è la fonte eterna da cui sgorga ogni nostro vero amore: è lui la sorgente dell'amore divino nel nostro cuore.

⁷⁷ «Amat nos Pater, quia nos amamus Filium, cum a Patre et Filio acceperimus ut et Patrem amemus et Filium: diffundit enim caritatem in cordibus nostris amborum Spiritus, per quem Spiritum et Patrem amamus et Filium, et quem Spiritum cum Patre amamus et Filio» (*In Io. Ev. tract.* 102, 5: CCL 36, 597).

⁷⁸ «Ut ergo ames Deum, habitet in te Deus, et amet se de te; id est, ad amorem suum moveat te, accendat te, illuminet te, excitet te» (*Sermo* 128, 2, 4: PL 38, 715).

⁷⁹ «Dum tamen constet, sine Spiritu sancto Christum nos diligere et mandata eius seruare non posse... Proinde non solum non habenti, uerum etiam habenti, non incassum promittitur: non habenti quidem, ut habeatur; habenti autem, ut amplius habeatur» (*In Io. Ev. tract.* 74, 2: CCL 36, 513-514).

In questo senso Agostino interpreta il passo giovanneo dove Gesù proclama: «Chi ha sete venga a me e beva. Chi crede in me, come dice la Scrittura, fiumi di acqua viva sgorgheranno dal suo seno. Questo egli disse dello Spirito che dovevano ricevere i credenti in lui» (Gv 7,37-39). Cristo ci dona lo Spirito Santo che infonde nel nostro cuore la carità divina.

Pertanto, la carità effusa in noi è dono della carità increata, cioè dello Spirito Santo, ossia dell'amore che procede dal Padre e dal Figlio che eternamente e infinitamente si amano. Ne consegue che la carità è una partecipazione dell'amore con cui Dio si ama e ha per oggetto Dio amato con amore soprannaturale. Ma Dio, amando se stesso, ama anche noi e tutte le creature (partecipazioni del suo essere). Perciò la carità si estende a tutte le realtà che Dio ama. Tutto ciò che Dio ama dev'essere amato anche da noi, essendo la carità una partecipazione dell'amore di Dio. In questo modo la carità, quale partecipazione dell'amore di Dio, diventa in noi sorgente perenne di amore divino. Infatti, lo Spirito Santo – eterno amore e acqua viva effusa in noi – rende il nostro cuore una fonte inesauribile di amore per il nostro prossimo:

Che cos'è questa fonte, che cos'è questo fiume che fluisce dal seno dell'uomo interiore? È la benevolenza che lo porta a interessarsi del prossimo. Infatti, se uno pensa che il suo bere debba bastare solo a lui stesso, l'acqua viva non fluisce dal suo seno; se, invece, si affretta a prendersi cura del prossimo, allora la fonte non inaridisce, perché l'acqua scorre⁸⁰.

La carità diventa così garanzia della presenza in noi dello Spirito Santo, perché non vi può essere amore senza lo Spirito di Dio, che è Spirito di amore⁸¹.

^{80 «}Quid est fons, et quid est fluuius qui manat de uentre interioris hominis? Beneuolentia, qua uult consulere proximo. Si enim putet quia quod bibit soli ipsi debet sufficere, non fluit aqua uiua de uentre eius; si autem proximo festinat consulere, ideo non siccat, quia manat» (In Io. Ev. tract. 32, 4: CCL 36, 302).

⁸¹ «Interroga cor tuum, si est ibi dilectio fratris, securus esto. Non potest esse dilectio sine Spiritu Dei» (*In Ep. ad Part*. 6, 10: PL 35, 2026; cf. 8, 12: PL 35, 2043).

Inoltre, se la forza della carità è quella di unire gli uomini in un cuor solo e in un'anima sola (*At* 4,32), ciò avviene anzitutto perché all'interno della Trinità lo Spirito Santo è comunione di carità divina⁸². E la Chiesa è il luogo dove si manifesta quest'azione unificante dello Spirito Santo. È lui, infatti, la comunione di carità che unisce ogni fedele alla Trinità e i fratelli fra di loro come una cosa sola. Quindi, *la comunione intra-ecclesiale scaturisce dall'eterna comunione intra-trinitaria di cui è espressione e anticipazione*:

Poiché lo Spirito Santo è comune al Padre e al Figlio, questi hanno voluto che per suo mezzo entrassimo in comunione tra noi e con loro, e ci hanno raccolto nell'unità per mezzo di questo dono che è comune ad entrambi, cioè per mezzo dello Spirito Santo, Dio e dono di Dio. È in lui, infatti, che siamo riconciliati alla divinità e godiamo della divinità⁸³.

B – La vita cristiana come amore a Dio e ai fratelli

1 - L'amore come sintesi della vita cristiana

Secondo la parola di Gesù, l'amore è il comandamento riassuntivo di tutta la Legge e i Profeti (*Mt* 22,37-40):

Con questa carità ci amiamo a vicenda, con questa carità amiamo Dio, poiché l'amore vicendevole non sarebbe autentico senza l'amore di Dio. Infatti uno ama il prossimo

^{82 «}Si accedentes ad Deum, multae animae per caritatem una anima est, et multa corda unum cor; quid agit ipse fons caritatis in Patre et Filio? Nonne ibi magis Trinitas unus est Deus?» (In Io. Ev. tract. 39, 5: CCL 36, 348).

^{83 «}Quod ergo commune est Patri et Filio, per hoc nos voluerunt habere communionem et inter nos et secum, et per illud donum nos colligere in unum quod ambo habent unum, hoc est, per Spiritum sanctum Deum et donum Dei. In hoc enim reconciliamur divinitati, eaque delectamur» (Sermo 71, 12, 18: PL 38, 454).

suo come se stesso, se ama Dio; perché, se non ama Dio, non ama neppure se stesso. In questi due precetti della carità si riassume in effetti tutta la legge e i profeti⁸⁴.

Agostino ritorna più volte sul rapporto tra l'amore di Dio, l'amore di se stessi e l'amore del prossimo. Egli pone in primo luogo l'amore di Dio, il sommo Bene da amare per se stesso. Solo all'interno dell'amore di Dio trova significato l'amore per se stessi e l'amore per il prossimo da amarsi per Dio. Se uno ama Dio, ama anche se stesso, essendo Dio il sommo Bene e il fine ultimo della sua vita. E poiché l'amore del prossimo dev'essere pari all'amore per se stessi, noi amiamo gli altri solo se li amiamo in Dio, cioè in rapporto a Dio.

Ora, la vita cristiana è la nostra partecipazione alla carità di Dio; ne consegue che *tutta la vita morale cristiana si sintetizza nell'amore a Dio e al prossimo*. Da qui l'insistenza di Gesù nel raccomandarci l'amore come se fosse l'unico precetto morale. Infatti, nessun momento della vita può essere privo di carità: non ci può essere pensiero o azione che non parta dalla carità e non porti alla carità. Non esiste alcun bene senza la carità, poiché la sua assenza rende tutto inutile e vano, se non addirittura dannoso. La carità è, dunque, il motivo e il fondamento di ogni bene e di ogni virtù, poiché non c'è carità senza opere buone, cioè connotate dal bene. Non a caso Agostino presenta – come esemplificazione – una serie di qualità morali, ossia di virtù, che sono tali proprio in forza della carità che le vivifica: la gioia, la pace, la longanimità, la benignità, la bontà, la fede, la mansuetudine, la castità:

^{84 «}Hac diligimus inuicem, hac diligimus Deum. Neque enim uera dilectione diligeremus inuicem, nisi diligentes Deum. Diligit enim unusquisque proximum tamquam seipsum, si diligit Deum; nam si non diligit Deum, non diligit seipsum. In his enim duobus praeceptis caritatis tota lex pendet et prophetae» (In Io. Ev. tract. 87, 1: CCL 36, 544; cf. Sermo de disciplina christiana 5, 5: PL 40, 672; Epist. 130, 7, 14: PL 33, 499; Epist. 155, 4, 15: PL 33, 672-673; De doct. chr. I, 22, 21; 26, 27; 27, 28: CCL 32, 17-18; 21-22).

Chi gioisce veramente, se non chi ama il bene di cui gode? Chi possiede la vera pace, se non può averla con chi ama sinceramente? Chi è longanime, rimanendo perseverante nel bene, se non colui che ama con fervore? Chi è benigno, se non colui che ama chi soccorre? Chi è buono, se non lo diventa amando? Chi è credente in modo salvifico, se non per quella fede che opera mediante la carità (*Gal* 5,6)? Chi è utilmente mansueto, se non è moderato dall'amorevolezza? Chi è continente da ciò che lo contamina, se non ama ciò che lo nobilita? Giustamente dunque il maestro buono raccomanda così spesso l'amore, come se fosse l'unico precetto, senza il quale tutto il resto non serve a nulla; mentre non possiamo averlo senza le altre cose buone, tramite cui l'uomo diventa buono⁸⁵.

Da qui nasce l'insistenza di Agostino nel proporre ai fedeli il tema della carità come oggetto costante di riflessione, di meditazione, di azione. Egli ricorda che il precetto dell'amore di Dio è il primo ad essere comandato, ma il precetto dell'amore del prossimo è il primo ad essere attuato⁸⁶. Perciò tutta la nostra vita, se vuol essere buona, dev'essere contrassegnata dall'amore di Dio e del prossimo⁸⁷.

[«]Quis autem bene gaudet, qui bonum non diligit unde gaudet? Quis pacem ueram, nisi cum illo potest habere quem ueraciter diligit? Quis est longanimis in bono perseueranter manendo, nisi ferueat diligendo? Quis est benignus, nisi diligat cui opitulatur? Quis bonus, nisi diligendo efficiatur? Quis salubriter fidelis, nisi ea fide quae per dilectionem operatur? Quis utiliter mansuetus, cui non dilectio moderetur? Quis ab eo continet unde turpatur, nisi diligat unde honestatur? Merito itaque magister bonus dilectionem sic saepe commendat, tamquam sola praecipienda sit, sine qua non possunt prodesse cetera bona, et quae non potest haberi sine ceteris bonis, quibus homo efficitur bonus» (In Io. Ev. tract. 87, 1: CCL 36, 544).

⁸⁶ «Haec semper cogitanda, haec meditanda, haec retinenda, haec agenda, haec implenda sunt. Dei dilectio prior est ordine praecipiendi, proximi autem dilectio prior est ordine faciendi» (*In Io. Ev. tract.* 17, 8: CCL 36, 174).

⁸⁷ «Vita autem bona quae est? Amare deum ex toto corde, ex tota anima, ex tota mente, et amare fratrem tamquam teipsum» (*Sermo* [Morin] 4, 6: PLS 2, 670).

Ma l'amore di Dio e del prossimo trova la sua espressione più completa nell'osservanza dei dieci comandamenti, di cui i primi tre riguardano direttamente l'amore verso Dio, mentre gli altri sette l'amore al prossimo. Sarebbe illusione pensare di amare Dio e il prossimo senza adempiere i comandamenti del Signore, la cui osservanza non può essere motivata dal timore del castigo divino, bensì dall'amore alla giustizia, cioè dall'amore alla volontà di Dio che è sempre buona e vuole sempre il nostro bene. Chi per timore non compie il male, desidererebbe farlo se gli fosse possibile; è trattenuto dal timore del castigo, ma ha il desiderio di farlo. Anziché osservare il comandamento, amando il bene contenuto nel comandamento, preferirebbe che non ci fosse il comandamento o il suo castigo. Invece chi ama la giustizia non vuole compiere alcun male - proprio perché è male, e il male è contrario a Dio –, anche se non esistesse il castigo del male. Bisogna cioè imparare ad amare il bene per se stesso, proprio perché è bene:

Vi è infatti una certa bellezza della giustizia. Ti faccia paura la pena; ma la giustizia ha una sua bellezza, chiede di essere contemplata, infiamma i suoi amanti. Per essa i martiri versarono il sangue calpestando il mondo. Che cosa amavano quando rinunciavano a tutte queste cose terrene? Non erano forse innamorati? Oppure vi diciamo questo perché non amiate? Chi non ama è freddo, intirizzito. Amate pure, ma quella bellezza che cerca gli occhi del cuore. Amate pure, ma quella bellezza che incendia gli animi nella lode della giustizia⁸⁸.

⁸⁸ «Est enim quaedam pulchritudo iustitiae. Poena te deterreat. Habet iustitia formam suam, oculos quaerit, accendit amatores suos. Pro hac martyres saeculum calcantes, sanguinem fuderunt. Quid amabant, quando istis omnibus renuntiabant? Num enim illi non erant amatores? aut hoc uobis dicimus, ut non ametis? Qui non amat, friguit, obriguit. Ametur, sed illa pulchritudo quae cordis oculos quaerit. Ametur, sed illa pulchritudo quae laudata iustitia incendit animos» (*Enarr. in Ps.* 32/2, 1, 6: CCL 38, 252; cf. *Sermo* 161, 9: PL 38, 883; *Epist.* 145, 4-7: PL 33, 593-595).

Ed è proprio la carità a rendere possibile l'osservanza fedele e gioiosa dei comandamenti. Del resto, Gesù stesso ha assicurato che il suo giogo è dolce e il suo carico leggero (*Mt* 11,30). La carità rende tutto possibile, tutto facile, tutto felice:

Attraverso la carità ti sarà facile qualsiasi cosa che prima era assai faticosa; per essa ti sarà leggero tutto ciò che giudicavi pesante. Prendi questo carico: non ti opprimerà, ti solleverà⁸⁹.

La mancata osservanza dei comandamenti divini, per libera scelta dell'uomo, è ciò che denominiamo peccato. Agostino lo definisce come il movimento disordinato della volontà; una perversità che separa l'uomo dall'amore di Dio, orientandolo all'amore delle creature desiderate al di fuori di Dio. In sostanza il peccato è separazione da Dio e adesione alle creature al di fuori di Dio. Al posto dell'ordine morale subentra il disordine della volontà, che perverte se stessa invertendo l'ordine ontologico dei beni. Peccare è distaccarsi dalla volontà di Dio, cioè non amare Dio – che è l'Essere e il Bene –, per dirigersi verso le creature che, non possedendo pienamente l'essere, non possono essere amate per se stesse⁹⁰. Il peccato è, dunque, mancanza di amore a Dio e perversione dell'amore poiché contrario all'amore di Dio. Pertanto, chi è nel peccato non ha la carità.

Anche amare se stessi fuori dell'amore di Dio è peccato; perciò questo falso amore a se stessi è in realtà odio a se stessi. Certamente nessuno vuole soggettivamente e direttamente il proprio male poiché la nostra volontà tende sempre al nostro bene; ma, com-

⁸⁹ «Per hanc tibi facile erit, quicquid laboriosissimum antea fuit; per hanc leve erit, quicquid grave pendebas. Suscipe hanc sarcinam: non te premet, levabit te» (*Sermo* [Mai] 126, 13: PLS 2, 511; cf. *Sermo* 96, 1: PL 38, 584-585).

^{90 «...} motusque uoluntatis a te, qui es, ad id quod minus est, quia talis motus delictum atque peccatum est...» (Conf. XII, 11, 11: CCL 27, 221-222). «Et quaesiui, quid esset iniquitas, et non inueni substantiam, sed a summa substantia, te deo, detortae in infima uoluntatis peruersitatem... – Cercai che cosa fosse l'iniquità e non trovai una sostanza, bensì la perversità della volontà distortasi dalla somma sostanza che sei tu, o Dio...» (Conf. VII, 16, 22: CCL 27, 106).

piendo il male che falsamente riteniamo bene, oggettivamente e indirettamente vogliamo il nostro male scegliendo quanto ci nuoce:

Ma poiché chi odia qualcuno cerca di nuocergli, non senza ragione si dice che anche lo spirito umano si odia quando nuoce a se stesso. Esso non è consapevole di volere il proprio male quando ritiene che non lo danneggi ciò che vuole; nondimeno vuole il proprio male quando vuole ciò che gli nuoce. Perciò è scritto: *Chi ama l'iniquità odia la sua anima* (cf. *Pr* 8,36). Perciò chi sa amarsi, ama Dio; chi invece non ama Dio, sebbene ami se stesso – cosa che gli è connaturale – non senza ragione si dice che odia se stesso quando compie ciò che è contrario a Dio e perseguita se stesso come un suo nemico. Si tratta senza dubbio di un orribile errore, poiché mentre tutti vogliono il proprio bene, molti non fanno che il proprio massimo danno⁹¹.

E, parlando di se stesso, della propria personale esperienza di peccato, Agostino afferma:

Il mio peccato era questo, che cercavo non in lui (Dio), ma nelle sue creature, ossia in me e nelle altre cose, piaceri, grandezze, verità, precipitando così nelle sofferenze, nelle umiliazioni, negli errori⁹².

^{91 «}Sed quoniam qui odit aliquem nocere illi studet, non immerito et mens hominis quando sibi nocet odisse se dicitur. Nesciens enim sibi uult male dum non putat sibi obesse quod uult, sed tamen male sibi uult quando id uult quod obsit sibi, unde illud scriptum est: *Qui diligit iniquitatem odit aninam suam*. Qui ergo se diligere nouit deum diligit; qui uero non diligit deum etiam si se diligit, quod ei naturaliter inditum est, tamen non inconuenienter odisse se dicitur cum id agit quod sibi aduersatur et se ipsum tamquam suus inimicus insequitur. Qui profecto est error horrendus ut cum sibi omnes prodesse uelint, multi non faciant nisi quod eis perniciosissimum sit» (*De Trin*. XIV, 14, 18: CCL 50/A, 445-446).

⁹² «Hoc enim peccabam, quod non in ipso, sed in creaturis eius me atque ceteris uoluptates, sublimitates, ueritates quarebam, atque ita inruebam in dolores, confusiones, errores» (*Conf.* I, 20, 31: CCL 27, 17).

Dunque, non ci può essere realtà, per quanto buona e giusta, che possa essere preferita a Dio, anteposta a Cristo:

Le stesse cose che si amano rettamente, che si amano santamente – per cui si commetterebbe peccato se non si amassero –, nessuno le ami più di Cristo, nessuno le ami al pari di Cristo... Infatti, non solo è peccato amare uno più di Cristo, ma è peccato anche non amare Cristo più di un altro⁹³.

L'obbedienza ai divini comandamenti non è un semplice adempimento di norme morali, ma l'espressione visibile del nostro amore per chi li ha proposti. Cristo non chiede solo dei comportamenti moralmente corretti, chiede piuttosto il nostro amore; anzi, una preminenza d'amore. La vita cristiana è una scelta a favore di Cristo, una scelta radicale di amore per lui, un amore preferenziale a Cristo. Il cristiano è colui che mette Cristo al primo posto nella propria vita e nel proprio cuore. Nessuna cosa dev'essere preferita a Cristo, perché tutto deve passare in second'ordine rispetto a lui che va amato sopra ogni cosa (Mt 10,37). Indubbiamente nella vita ci sono valori importanti (come, ad esempio, gli affetti familiari), ma nessuno di essi può occupare il posto che spetta unicamente a Cristo. Non ci può essere nulla che possa anteporsi a Cristo. Nel nostro cuore Cristo non può avere un posto qualunque, accanto a tante altre cose o interessi, ma un posto assolutamente speciale: il primo. E Agostino specifica questa priorità sia in senso negativo che positivo: nessuna cosa va amata più di Cristo; Cristo va amato più di ogni altra cosa.

Da quanto esposto si può dedurre la natura del peccato secondo Agostino:

 Il peccato è fondamentalmente egoismo: cercare il proprio io e non Dio; cercare l'appagamento di se stessi, anziché Dio.

⁹³ «Ea ipsa quae recte diliguntur, quae pie diliguntur, in quibus peccatum est si non diligantur, nemo diligat plus quam Christum, nemo diligat sicut Christum... Non solum enim peccatum est diligere aliquem plus quam Christum, sed peccatum est non plus quam aliquem diligere Christum» (Sermo 65/A, 11, in «Revue Bénédictine» 86 [1976] 47; Sermo 70, 3: PL 38, 444).

- Il peccato è un disordine della volontà: amare le creature (se stessi e le altre creature) al di fuori di Dio; preferire qualcosa o qualcuno a Dio; amare maggiormente i piaceri effimeri delle creature anziché la fonte stessa della felicità, cioè Dio.
- Il peccato è stoltezza perché fare il male significa nuocere a se stessi, farsi del male, quindi odiarsi.
- Il peccato è menzogna. Il peccato, anziché dare quanto promette, precipita l'uomo nella tristezza, lo priva della sua dignità, avvolge di oscurità la mente e il cuore. Il peccato non dà gioia, ma sofferenza; non eleva l'uomo, ma lo umilia; non è verità, ma errore (le antitesi così care ad Agostino: voluptates/dolores, sublimitates/confusiones, veritates/errores).
- Il peccato è una relazione personale colpevolmente sbagliata dell'uomo con Dio («delictum atque peccatum»).

In definitiva, il peccato è l'esatto contrario della carità, poiché la carità:

- è amore del bene, di ogni bene, soprattutto del sommo Bene che è Dio;
- è dilezione e benevolenza verso Dio e verso ogni altra creatura che è amata in Dio;
- è ordine della volontà poiché la volontà ama tutto in rapporto al sommo Bene che è Dio;
- è vita nella verità poiché la carità è l'amore vero che non rincorre la vanità delle cose, ma cerca Dio che sazia pienamente ed eternamente ogni desiderio del cuore umano;
- è la giusta relazione dell'uomo con Dio poiché pone Dio al primo posto, amandolo sopra ogni cosa.

Il peccato, dunque, è male, perversione, inquietudine, dispersione, schiavitù, deformità, dolore, miseria, morte. La carità, invece, è rettitudine, pace, unità, libertà, bellezza, gioia, ricchezza, vita. La vita dell'uomo spesso conosce il peccato, ma il fuoco della carità divina può purificare da ogni bruttura e sciogliere ogni durezza del cuore⁹⁴.

⁹⁴ Nella parte conclusiva dell'undicesimo libro delle Confessioni, Agostino termina così l'appassionato racconto della sua vita: «... et tumultuosis uarie-

Mentre il peccato lacera profondamente l'uomo nelle sue tre fondamentali dimensioni – nel rapporto con Dio, con se stesso e con le creature –, l'amore crea unità. Nell'amore di Dio l'uomo ritrova perfettamente se stesso, la pienezza del suo essere e della sua gioia.

Di fronte al peccato dell'uomo Dio interviene con inesauribile misericordia, non volendo mai la morte del peccatore, bensì che si converta e viva. Ma se il perdono dei peccati è frutto dell'amore di Dio, è amore anche la grazia di esserne preservati. L'amore di Dio si esprime nel liberare l'uomo dal male, ma anche nella grazia di preservarlo dal male. Chi con la grazia di Dio si conserva puro e innocente, non per questo deve amare meno il Signore, quasi avesse minor bisogno della sua misericordia. Non può amarlo di meno pensando di essere stato perdonato di meno; al contrario, dovrà amarlo di più avendo ricevuto di più, destinatario di una grazia più grande, quella cioè di non essere incorso nel peccato⁹⁵. L'osservanza fedele ai suoi comandamenti, senza cedimenti a debolezze umane, è una grazia più grande concessa da Dio, frutto di un amore che va ricambiato con maggior generosità.

2 - L'amore verso Dio

Il passo evangelico a cui Agostino fa frequente riferimento è la risposta di Gesù sulla questione relativa al più grande comandamento della Legge. Gesù indica l'amore di Dio come il primo dei comandamenti, precisando che il secondo, cioè l'amore del prossimo, è simile al primo (*Mt* 22,37-40).

Abbiamo già fatto notare come all'interno dell'universale esperienza religiosa l'amore di Dio per l'uomo costituisca una novità

tatibus dilaniantur cogitationes meae, intima uiscera animae meae, donec in te confluam purgatus et liquidus igne amoris tui – ... i miei pensieri e le intime viscere della mia anima sono lacerati da tumultuose vicissitudini, fino al giorno in cui, purificato e liquefatto dal fuoco del tuo amore, confluirò in te» (*Conf.* XI, 29, 39: CCL 27, 215).

⁹⁵ «... et ideo te tantumdem, immo uero amplius diligat, quia per quem me uidet tantis peccatorum meorum languoribus exui, per eum se uidet tantis peccatorum languoribus non implicari» (*Conf.* II, 7, 15: CCL 27, 25).

assoluta, sconosciuta fuori della rivelazione biblica; ma ciò vale anche per l'amore dell'uomo verso Dio. Nei confronti delle divinità pagane l'uomo ha un atteggiamento di venerazione e di timore; presta loro culto, ossequio e obbedienza; si rivolge a loro con preghiere supplici o riconoscenti. Invece l'unico vero Dio chiede all'uomo qualcosa di assolutamente nuovo: l'amore. Addirittura lo esige con un comando: Dio vuole il nostro cuore, il nostro amore, ciò che è più intimo e più nostro. Ogni altro rapporto con Dio che non sia l'amore è del tutto secondario, e ha senso solo se in relazione all'amore.

Gesù stesso, rifacendosi al testo del Deuteronomio (*Dt* 6,5), precisa anche la misura di questo amore: con tutto il cuore, con tutta l'anima, con tutta la mente. *Dio vuole essere amato con questa totalità, con questa perfezione: non chiede qualcosa da noi, ma esige tutto di noi.* Chiede il nostro cuore perché vuole riempirlo di sé. Dio, infatti, non ha bisogno del nostro amore; siamo noi che non possiamo vivere senza l'amore di Dio per realizzare la nostra vita nella comunione con lui. Dio chiede tutto il nostro cuore perché lui ci ha amati per primo con tutto il suo cuore; e in questa risposta d'amore sta il senso della nostra esistenza:

Ascolta che cosa ti dice la carità per bocca della Sapienza: Dammi, figlio, il tuo cuore (Pr 23,26)... Era male quando apparteneva a te, quando era tuo. Infatti ti lasciavi attrarre da vanità e da amori lascivi e dannosi... Dammi – dice – il tuo cuore. Sia mio, e non lo perderai. Osserva infatti se ha voluto lasciare in te qualche possibilità di amare te stesso colui che dice: Amerai il Signore Dio tuo con tutto il cuore, con tutta la tua anima e con tutta la tua mente (Dt 6,5). Che cosa resta del tuo cuore per amare te stesso? Che cosa resta della tua anima o della tua mente? Dice: Con tutto. Esige tutto di te, colui che ha fatto te. Ma non essere triste, come se non rimanesse nulla in te di cui godere: Gioisca Israele, non in sé, ma nel suo creatore (Sal 149,2).

Mi replicherai dicendo: '(Come posso) Se non mi è rimasto nulla per amare me stesso, poiché mi si comanda di amare con tutto il cuore, e con tutta l'anima, e con tutta la mente colui che mi ha fatto...?'. (...) Vuoi ascoltare come tu debba amare te stesso? Ami te stesso se ami Dio con tutto te stesso. Pensi infatti che giovi a Dio, il fatto che ami Dio? E il

fatto di amare Dio aggiunge qualcosa a Dio? Se non lo ami, sei tu a perderci. Quando lo ami, sei tu a trarne vantaggio: tu sarai là dove non si perisce. Mi obietterai, dicendo: 'E quando non mi sono amato?'. Certamente non ti amavi quando non amavi Dio che ti ha fatto. Credevi di amarti quando invece ti odiavi. Infatti *chi ama l'iniquità, odia la sia anima* (Sal 10,6)96.

L'amore verso Dio è *totalizzante* poiché Dio chiede tutto l'amore dell'uomo quanto a intensità (tutto/tutta) e a potenzialità (cuore, anima, mente). Se l'amore verso Dio include tutte le capacità d'amore dell'uomo, questi non può avere un altro oggetto d'amore, a meno che non sia amato in Dio. Ogni cosa, quindi, può essere amata soltanto in Dio, dentro l'amore di Dio. Al di fuori di quell'a-

^{96 «}Audi quid tibi dicat ex ore sapientiae caritas: Da mihi, fili, cor tuum... Male erat quando a re erat, quando tibi erat. Per nugas enim et amores lasciuos perniciososque trahebaris... Da mihi, inquit, cor tuum. Sit mihi, et non perit tibi. Vide enim, si aliquid uoluit dimittere in te unde ames uel te, qui tibi dixit: Diliges dominum deum tuum ex toto corde tuo, et ex tota anima tua, et ex tota mente tua. Quid remanet de corde tuo, unde diligas te ipsum? Quid de anima tua? Quid de mente tua? Ex toto, inquit. Totum exigit de te, qui fecit te. Sed noli tristis esse, quasi nihil unde gaudeas remaneat in te. Laetetur Israel, non in se, sed in eo qui fecit eum.

Respondebis, et dices: 'Si mihi nihil remansit unde diligam me, quia ex toto corde, et ex tota anima, et ex tota mente iubeor diligere eum qui fecit me...?'. (...) Vis audire unde diligas te? Ex hoc diligis te, quia deum diligis ex toto te. Putas enim deo proficere, quod diligis deum? Et quia diligis deum, deo aliquid accedit? Et si non diligas, minus haberis. Cum diligis, tu proficis: tu ibi eris, ubi non peris. Sed respondebis, et dices: 'Quando enim non dilexi me?'. Prorsus non diligebas te, quando deum non diligebas, qui fecit te. Sed cum odisses te, putabas quod amares te. Qui enim diligit iniquitatem odit animam suam» (Sermo 34, 7-8: CCL 41, 427).

In un altro discorso Agostino dirà: «Sic tamen vita ista ametur, ne in ejus amore peccetur. Ametur vita, sed eligatur vita – Questa vita sia amata così da non peccare nell'amarla. Si ami la vita, ma si scelga la vita» (*Sermo* 297, 3, 4: PL 38, 1360).

more, nessun amore è vero e santo. Amarsi al di fuori dell'amore di Dio, significa odiarsi poiché quell'amore porta al male di se stessi. Amare il peccato è amare la propria perdizione.

Il nostro amore verso Dio è conseguenza dell'amore che Dio ha avuto per noi: «In questo sta l'amore: non siamo stati noi ad amare Dio, ma è lui che ha amato noi…» (1 Gv 4,10). E Agostino così commenta:

Per questo motivo possiamo amare Dio, essendo stati amati. Amare Dio è sicuramente un dono di Dio. Lui stesso ci ha dato di amarlo, e ci ha amato quando non lo amavamo. Siamo stati amati quando non eravamo amabili, perché in noi ci fosse qualcosa che potesse piacergli⁹⁷.

Dio ci dona la grazia di amarlo. Dandoci la carità, Dio mette dentro di noi un principio operativo soprannaturale che ci rapporta direttamente con Dio. La carità infatti – come la grazia (in polemica con pelagiani e semi-pelagiani) – ha Dio come origine essendoci donata unicamente da Dio («donum Dei»); ha Dio come oggetto poiché consiste nell'amare Dio («diligere Deum») e ciò che Dio ama; ha Dio come criterio poiché tutto è amato in Dio e secondo Dio; ha Dio come fine avendo lo scopo di unirci a lui.

Ma in noi l'amore per Dio trova come suo immediato ostacolo l'amore al mondo⁹⁸. *L'amore per Dio si contrappone all'amore per il mondo poiché questi due amori si escludono a vicenda*. Si contrappongono a motivo dell'oggetto verso cui si dirigono, ma anche per gli effetti che producono in noi. L'amore terreno offre una sazietà che non appaga; l'amore di Dio, invece, soddisfa appieno ogni autentico desiderio del cuore. La loro incompatibilità nasce dal fatto di

⁹⁷ «Hinc ergo factum est ut diligeremus, quia dilecti sumus. Prorsus donum Dei est diligere Deum. Ipse ut diligeretur dedit, qui non dilectus dilexit. Displicentes amati sumus, ut esset in nobis unde placeremus» (*In Io. Ev. tract.* 102, 5: CCL 36, 597).

⁹⁸ «Caritatis autem uenenum est spes adipiscendorum aut retinendorum temporalium; nutrimentum eius est imminutio cupiditatis; perfectio nulla cupiditas» (*De div. quaest. oct. tr.* 36, 1: CCL 44/A, 54).

essere due amori totalizzanti che si escludono a vicenda: se nel cuore c'è uno, non può esserci posto per l'altro⁹⁹.

Le creature non possono diventare il fine del nostro amore, che è soltanto Dio. Certamente Dio non proibisce di amare le sue creature, ma vieta di amarle come nostra somma felicità («ad beatitudinem»)¹⁰⁰. Mendicare o sperare la felicità dalle creature è pura stoltezza: non possono darci la felicità che non possiedono. Nessuna cosa terrena può renderci felici; anzi, se l'amassimo per questo, ci renderebbe miseri¹⁰¹. Solo Dio è fonte di gioia, dal quale abbiamo tutto ciò che ci dà gioia¹⁰². In questo senso siamo tutti mendicanti di Dio¹⁰³.

Distaccandoci dall'amore delle cose terrene e fissando il nostro cuore nell'amore di Dio, la carità ci consente di vivere fin d'ora la vita beata ed eterna del cielo. Mediante l'amore, pur vivendo quaggiù, noi abitiamo già lassù; gustiamo in anticipo il cielo che è l'oggetto del nostro desiderio e mèta felice del nostro cammino. La vita cristiana è come un pellegrinaggio, e tale cammino è sostenuto dalla certezza che il presente non è tutto, in attesa di un'eternità beata che mai dovremo lasciare¹⁰⁴.

⁹⁹ «Duo sunt amores, mundi et Dei: si mundi amor habitet, non est qua intret amor Dei...; cum exhauseris cor tuum amore terreno, hauries amorem divinum; et incipit habitare jam charitas, de qua nihil mali potest procedere...» (*In Ep. ad Part.* 2, 8: PL 35, 1993; cf. *In Ep. ad Part.* 2, 8-9: PL 35, 1993-1994).

¹⁰⁰ «Non te prohibet Deus amare ista, sed non diligere ad beatitudinem; sed approbare et laudare ut ames Creatorem» (*In Ep. ad Part.* 2, 11: PL 35, 1995).

¹⁰¹ «Sed nulla res terrena te facit beatum... Volentes beati esse, eas res quaeritis unde miseri sitis» (*Sermo* 231, 4: PL 38, 1106).

¹⁰² «Ipse te delectet, a quo habes quicquid te delectat» (Sermo 21, 2: CCL 41, 278).

¹⁰³ «Mendici enim Dei sumus» (*Sermo* 61, 7, 8: PL 38, 411).

Wt in resurrectione nostra caritas nostra flagret, et ab amore saeculi separet, ut tota currat in Deum. Hic enim nascimur et morimur, hoc non amemus; caritate migremus, caritate sursum habitemus. Caritate illa qua diligimus Deum. Nihil aliud in hac uitae nostrae peregrinatione meditemur, nisi qua et hic non semper erimus, et ibi nobis locum bene uiuendo praeparabimus, unde numquam migremus» (In Io. Ev. tract. 32, 9: CCL 36, 305).

L'amore, dunque, è il senso della nostra vita: amare fin d'ora Dio che in cielo ameremo per sempre. L'amore dà così continuità di significato e perennità alla nostra vita. Se amiamo le cose della terra, il nostro amore avrà l'inconsistenza e la provvisorietà delle cose che passano e che il tempo distrugge. Se, invece, amiamo ciò che è eterno, anche il nostro amore sarà eterno. Amare Dio significa anticipare la nostra condizione eterna nel cielo. Perciò Agostino sollecita tutti a camminare con questo desiderio nel cuore, pur sapendo che la debolezza impedisce a molti un vero distacco dalle cose del mondo:

Ma amate con me. Chi ama Dio non ama eccessivamente il denaro. Conoscendo la vostra debolezza non ho osato dire di non amare il denaro, ma di non amarlo troppo; come se si potesse amare il denaro a patto di non amarlo troppo. Oh, se veramente amassimo Dio, non ameremmo affatto il denaro! Sarebbe per te un mezzo che ti serve in questa peregrinazione, non un incentivo alla cupidigia; un mezzo per le tue necessità, non un modo per soddisfare i tuoi piaceri. Ama Dio, se in te ha compiuto qualcosa di ciò che ascolti e apprezzi. Usa del mondo, ma il mondo non ti renda schiavo. Sei entrato (nel mondo), compi allora il tuo viaggio; ma sei venuto per uscirne, non per restarvi; ... se tali saranno i vostri sentimenti, arriverete alle promesse del Signore¹⁰⁵.

La vita presente va vissuta nella prospettiva di quella futura, dove l'amore di Dio sarà la nostra vita e la nostra gioia per sempre; e nell'amore di Dio troveremo l'amore e la gioia dei nostri fratelli.

¹⁰⁵ «Sed amate mecum. Non amat multum nummum, qui amat Deum. Et ego palpaui infirmitatem, non ausus sum dicere: Non amat nummum; sed: non multum amat nummum; quasi amandus sit nummus, sed non multum. O si Deum digne amemus, nummos omnino non amabimus! Erit tibi nummus instrumemtum peregrinationis, non irritamentum cupiditatis; quo utaris ad necessitatem, non quo fruaris ad delectationem. Deum ama, si aliquid in te egit quod audis et laudas. Vtere mundo, non te capiat mundus. Quod intrasti, iter agis, exiturus uenisti, non remansurus... Si tales fueritis, ad eius promissa uenietis» (In Io. Ev. tract. 40, 10: CCL 36, 356).

In cielo la pienezza d'amore verso Dio diventerà anche pienezza d'amore verso i fratelli e gioia della loro beatitudine. Dio è carità, e in virtù della carità ciò che ognuno possiede diventerà gioia comune a tutti. La felicità di ognuno sarà felicità di tutti, perché tutti godranno del bene posto da Dio nel cuore di ciascuno. Nessuna invidia è possibile dove regna l'unità della carità¹⁰⁶.

Infine richiamiamo brevemente quanto già detto in precedenza sull'aspetto qualificante dell'amore. L'amore connota la persona; in un certo senso la persona si identifica con ciò che ama perché mette se stessa e la propria realizzazione in ciò che ama come il proprio bene. Dunque, *ognuno di noi è ciò che ama*, diventa ciò che ama. Infatti il primo effetto dell'amore è l'unione di chi ama e chi è amato. Chi ama Dio nella carità diventa in un certo senso come Dio: *l'amore verso Dio lo divinizza*¹⁰⁷. In forza di questa conformità tra chi ama e ciò che è amato, Dio ci eleva alla sua stessa vita divina, diventiamo partecipi della natura divina: è la nostra divinizzazione. Si può affermare quindi che l'amore di Dio ci rende eterni, così come Dio è eterno:

Dio, infatti, vuole renderti dio: non per natura come è Colui che ha generato (il Verbo), ma per suo dono e per adozione. Come infatti tramite l'umanità (assunta dal Verbo) si è fatto partecipe della tua mortalità, così per elevazione (della natura umana) ti rende partecipe della sua immortalità. Ringrazia quindi, e accogli con amore quanto ti è stato donato, per meritare di godere ciò a cui sei stato chiamato¹⁰⁸.

¹⁰⁶ Cf. In Io. Ev. tract. 67, 2: CCL 36, 496.

¹⁰⁷ Cf. *In Ep. ad Part*. 2, 14: PL 35, 1997. Cf. nota 23 del primo capitolo.

^{108 «}Deus enim deum te vult facere: non natura, sicut est ille quem genuit; sed dono suo et adoptione. Sicut enim ille per humanitatem factus est particeps mortalitatis tuae; sic te per exaltationem facit participem immortalitatis suae. Age igitur gratias, et amplectere quod donatum est ut merearis perfrui quo vocatus es» (Sermo 166, 4, 4: PL 38, 909). «Tenete potius dilectionem Dei, ut quomodo Deus est aeternus, sic et vos maneatis in aeternum» (In Ep. ad Part. 2, 14: PL 35, 1997).

3 – La carità fraterna

Dall'amore verso Dio scaturisce l'amore verso il prossimo, poiché il prossimo deve essere amato in Dio. Se – come attesta la Prima Lettera di Giovanni – l'amore è da Dio, anzi è Dio stesso (1 Gv 4,7.16), allora amare il fratello in forza dell'amore è amarlo in forza di Dio, cioè secondo Dio, con quell'amore stesso che è Dio. Perciò chi ama l'amore ama Dio, e necessariamente ama l'amore chi ama il fratello¹⁰⁹. Anzi, l'amore per il prossimo è la manifestazione e la concretizzazione dell'amore per Dio: «Chi non ama il proprio fratello che vede, non può amare Dio che non vede» (1 Gv 4,20). Un amore per Dio che non fosse concretamente visibile, che non ci rendesse prossimi al fratello, sarebbe una pura illusione. La carità non chiede parole d'amore, ma gesti d'amore; senza la dimostrazione delle opere, l'amore si riduce a sterili sentimenti e a vuote parole¹¹⁰.

A chi si scusa di non sapere che cosa amare, Agostino indica quale sia l'oggetto dell'amore: lo stesso amore. Per amare è necessario anzitutto amare l'amore, voler amare. Ma l'amore indica relazione: è sempre amore di qualcuno verso qualcuno/qualcosa, essendo impossibile amare il nulla. Pertanto, chi ama amare, necessariamente ama amare qualcuno, desidera amare qualcuno. Tutto,

¹⁰⁹ «Ista contextio satis aperteque declarat eandem ipsam fraternam dilectionem (nam fraterna dilectio est qua diligimus inuicem) non solum *ex deo* sed etiam *deum* esse tanta auctoritate praedicari. Cum ergo de dilectione diligimus fratrem, de deo diligimus fratrem; nec fieri potest ut eandem dilectionem non praecipue diligamus qua fratrem diligimus. Vnde colligitur duo illa praecepta non posse sine inuicem. *Quoniam* quippe *deus dilectio est*, deum certe diligit qui diligit dilectionem; dilectionem autem necesse est diligat qui diligit fratrem. Et ideo quod paulo post ait: *Non potest deum diligere quem non uidet qui fratrem quem uidet non diligit*» (*De Trin*. VIII, 8, 12: CCL 50, 288).

^{110 «}Opere est demonstranda dilectio, ne sit infructuosa nominis appellatio» (*In Io. Ev. tract.* 75, 5: CCL 36, 517). È questo un principio fondamentale della morale cristiana: non basta conoscere il bene per essere buoni, ma è necessario operare il bene. Il pensare di essere buoni, il ritenerci buoni non ci rende buoni, bensì l'agire nella carità.

dunque, ha inizio dalla volontà di amare. Infatti chi ama, ancor prima di conoscere concretamente il fratello, conosce il proprio desiderio di amare e di amarlo. Pertanto, chi veramente vuole amare, non tarderà a trovare un fratello a cui donare il proprio amore. Ma chi ama ha per ciò stesso una vivissima esperienza interiore di Dio come amore, perché Dio è amore. Perciò ogni amore coglie Dio, la sua essenza e la sua presenza. Del resto, chi è pieno di amore è pieno di Dio. Ne consegue che:

- l'amore è amare Dio e il fratello in Dio;
- l'amore al fratello è espressione dell'amore verso Dio,
- l'amore verso Dio è l'intimo contenuto dell'amore al fratello;
- l'amore ci rivela Dio come amore, cioè come Trinità di Persone che si amano.

Tutto ciò è riassunto da Agostino con queste parole:

Nessuno dica: "Non so che cosa amare". Ami egli il fratello e ami lo stesso amore; poiché egli conosce l'amore con cui ama meglio del fratello che egli ama. E Dio può essere più noto del fratello; molto più noto perché più presente, più noto perché più interiore, più noto perché più certo. Abbraccia Dio amore e abbraccia Dio con l'amore... E di che cosa è pieno se non di Dio chi è pieno d'amore?... Ebbene, tu vedi la Trinità se vedi la carità¹¹¹.

L'autenticità dell'amore a Dio si misura, quindi, dall'autenticità dell'amore al prossimo. Questi due amori sono inseparabili avendo l'identica natura:

^{*}Nemo dicat: "Non noui quod diligam". Diligat fratrem et diligat eandem dilectionem; magis enim nouit dilectionem qua diligit quam fratrem quem diligit. Ecce iam potest notiorem deum habere quam fratrem, plane notiorem quia presentiorem, notiorem quia interiorem, notiorem quia certiorem. Amplectere dilectionem deum et dilectione amplectere deum... Et quo nisi deo plenus est qui plenus est dilectione?... Immo uero uides trinitatem si caritatem uides» (De Trin. VIII, 8, 12: CCL 50, 286-287).

Due infatti sono i comandamenti, ma una sola è la carità: *Amerai il Signore Dio tuo...*; e *Amerai il prossimo tuo...* Un'unica carità, ma due comandamenti..., poiché la carità che ama il prossimo non è diversa da quella che ama Dio. Non c'è quindi un'altra carità. Con la carità con cui amiamo il prossimo, con la stessa carità amiamo anche Dio. Ma poiché una cosa è Dio e un'altra il prossimo, (entrambi) vengono amati con l'unica carità, ma quelli che vengono amati non sono un'unica realtà...¹¹²

Per questo motivo amare Cristo significa necessariamente amare quanti sono di Cristo, quanti appartengono a lui e da lui sono amati, quanti formano il suo corpo. È impossibile amare Cristo e disprezzare le sue membra, perché l'amore che diamo ai fratelli è amore dato a Cristo, l'amore che neghiamo ai fratelli è amore negato a Cristo¹¹³.

Come abbiamo già mostrato, l'osservanza dei comandamenti è la prova che siamo nell'amore di Cristo e del Padre (Gv 15,10)¹¹⁴. Ma Cristo ha riassunto tutta la Legge nel comando dell'amore, lasciandoci l'amore vicendevole come il suo testamento, come il suo comandamento: il comandamento nuovo. La novità del comandamento – ben sottolineata dall'evangelista Giovanni – sta nel fatto che Cristo ha posto il suo amore come termine di confronto, come misura e come criterio del nostro amore per il prossimo: «come io ho amato voi» (Gv 13,34). Ora, l'amore di Cristo per noi non è un amore naturale, ma divino. Cristo, infatti, ci dona la possibilità di amare come lui, tramite la grazia dello Spirito Santo, ossia mediante la carità. La carità, dunque, è la grande novità di Cristo, strettamente

¹¹² «Duo sunt enim praecepta, et una est charitas: *Diliges Dominum Deum tuum...*; et, *Diliges proximum tuum...* Una est charitas, et duo praecepta... quia non alia charitas diligit proximum, quam illa quae diligit Deum. Non erga alia charitas est. Qua charitate proximum, ipsa charitate diligimus et Deum. Sed quia aliud est Deus, aliud proximum; una charitate diliguntur, non sunt tamen unum qui diliguntur...» (*Sermo* 265, 8, 9: PL 38, 1223).

¹¹³ Cf. In Ep. ad Part. 10, 8-9: PL 35, 2059-2061. In Io. Ev. tract. 65, 2: CCL 36, 491-492. ¹¹⁴ Cf. In Io. Ev. tract. 82, 3: CCL 36, 533.

legata alla novità dello Spirito Santo inviatoci dopo la sua ascensione al Padre:

Avete sentito quanto ci ami colui che ormai è alla destra del Padre. Lui stesso ha precisato quale sia la misura della sua carità e ce l'ha prescritta, dicendoci che il suo comandamento è quello di amarci gli uni gli altri. E per evitare che, indecisi e incerti, andassimo a cercare quanto dovessimo amarci a vicenda e quale fosse la misura perfetta di carità gradita a Dio – infatti è perfetta quella che non può averne una maggiore –, lui stesso ce l'ha chiaramente indicata e insegnata... 115

Quindi, non si tratta di amare il prossimo con un amore qualsiasi o in modo puramente umano, con quell'amore che sorge spontaneo da un cuore naturalmente ben disposto. Si tratta di un amore di altro genere, superiore per natura, per motivazioni e intensità. Cristo ci parla del suo amore per noi, invitandoci ad amare secondo la misura con cui noi siamo stati amati da lui. Il nostro amore vicendevole dev'essere dentro l'amore che Cristo ha avuto per noi, dev'essere pari all'amore di Cristo per noi. Anzi, Cristo ci ha amati perché anche noi fossimo capaci di amore e formassimo con lui il suo corpo, cioè la Chiesa:

Per questo ci ha amati, perché anche noi ci amassimo a vicenda. Amandoci, ci ha dato la possibilità di stringerci fra noi con mutuo amore e, legate le membra da un vincolo così soave, fossimo il corpo di così grande Capo¹¹⁶.

^{115 «... (}Christus) iam circa dexteram Patris, audistis quantum nos diligat. Nam suae caritatis mensuram, et ipse dixit, et nobis indixit, mandatum suum dicens esse ut nos inuicem diligamus. Et ne quaereremus dubitantes et aestuantes quantum nos debeamus inuicem diligere, quantaque illa sit quae Deo placet caritatis perfecta mensura, ea enim perfecta est, qua maior esse non potest, expressit ipse, docuit...» (Enarr. in Ps. 56, 1: CCL 39, 693-694).

¹¹⁶ «Ad hoc ergo nos dilexit, ut et nos diligamus inuicem; hoc nobis conferens diligendo nos, ut mutua dilectione constringamur inter nos, et tam dulci uinculo connexis membris corpus tanti capitis simus» (*In Io. Ev. tract.* 65, 2: CCL 36, 492).

Riportiamo alcuni brani di Agostino a commento della *Prima Lettera di Giovanni*, quanto mai significativi per capire quale afflato d'amore ispirasse la sua riflessione e la sua predicazione:

Se vuoi vedere Dio: *Dio è amore*. Quale volto ha l'amore? Quale forma, quale statura, quali piedi, quali mani ha? Nessuno può dirlo. Tuttavia ha piedi: quelli stessi che conducono alla Chiesa; ha mani: quelle stesse che donano al povero; ha occhi: quelli con cui si viene a conoscere chi ha bisogno... Tu abita nella carità ed essa abiterà in te; resta nella carità ed essa resterà in te¹¹⁷.

Non c'è uomo che non desideri vedere Dio, che è amore; ma Dio è invisibile. Dunque, l'invisibilità di Dio comporterebbe anche l'invisibilità del suo amore. Ma non è così, perché l'amore esige sempre una visibilità, dev'essere mostrato. Non basta amare: è necessario che l'altro lo sappia, lo veda, lo senta; senta cioè di essere amato. Dio, più di altri, vuole farci conoscere quanto ci è vicino e ci ama. Per questo ha scelto un modo semplicissimo e sorprendente: ha scelto ciascuno di noi perché fossimo un segno del suo amore. In questo modo l'amore invisibile di Dio si fa visibile in ogni uomo che ama: le sue mani sono le mani di Dio, i suoi piedi sono quelli di Dio, i suoi occhi sono gli occhi di Dio; nella sollecitudine del suo prodigarsi c'è la sollecitudine di Dio, nella generosità del suo donarsi c'è la generosità di Dio, nella bontà del suo sguardo c'è la soave tenerezza di Dio.

Dal seguito del discorso veniamo a conoscere anche la reazione dei fedeli presenti all'omelia di Agostino. La luce di quelle parole era entrata nelle loro anime, aveva toccato il loro cuore suscitando un'emozione profondissima e incontenibile: si alzarono ad applau-

^{117 «}Si vis videre Deum: Deus dilectio est. Qualem faciem habet dilectio? qualem formam habet? qualem staturam habet? quales pedes habet? quales manus habet? Nemo potest dicere. Habet tamen pedes; nam ipsi ducunt ad ecclesiam: habet manus; nam ipsae pauperi porrigunt: habet oculos; nam inde intelligitur ille qui eget... Habita (in caritate), et inhabitaberis; mane, et manebitur in te» (In Ep. ad Part. 7, 10: PL 35, 2034).

dirlo con manifestazioni esterne di gioia ed entusiasmo. Gli applausi – abbastanza frequenti e mai ricercati – esprimevano un aperto consenso alla verità e alla bellezza del messaggio evangelico proposto con tanta suadente convinzione¹¹⁸. Ma Agostino non vuole solo istruire e piacere, vuole piacevolmente persuadere della verità. Dopo aver parlato all'intelletto e toccato il sentimento, vuole muovere la volontà ad agire. Anzi, l'entusiasmo dimostrato dai fedeli diventa un argomento in più per spingerli all'azione. Se la carità è così bella che il solo parlarne dà gioia, quanto grande sarà la gioia nel possederla! E così prosegue:

Fratelli miei, come è possibile che uno ami ciò che non vede? Perché allora, quando si loda la carità, vi sollevate in piedi, applaudite, esprimete lodi? Che cosa vi ho mostrato? Vi ho mostrato dei colori? Vi ho messo dinanzi oro e argento? Vi ho presentato delle gemme tratte fuori da tesori? Che cosa di grande ho mostrato ai vostri occhi?... Si loda la carità e prorompete in acclamazioni. Certamente i vostri occhi non vedono nulla; ma come essa vi piace nel lodarla, così vi piaccia conservarla nel cuore¹¹⁹.

Per dare maggiore concretezza al suo discorso Agostino ricorre a un'immagine. Se mostrasse ai suoi uditori un artistico e preziosissimo vaso d'oro, tutti naturalmente desidererebbero possederlo. Per molti, però, sarebbe un desiderio irrealizzabile non potendo disporre di sufficienti mezzi per averlo. Ma non è così per la carità, essendo alla portata di tutti. Basta amarla, basta volerla, ed è subito in nostro possesso:

¹¹⁸ Cf. In Io. Ev. tract. 3, 21; 7, 6: CCL 36, 30; 70.

^{119 «}Quid enim, fratres mei, quis amat quod non videt? Quare autem quando laudatur charitas, erigimini, acclamatis, laudatis? Quid vobis ostendi? aliquos colores protuli? aurum et argentum proposui? gemmas de thesauris effodi? Quid tale ostendi oculis vestris?... Laudatur charitas, et clamatis. Certe nihil videtis. Sed quomodo vobis placet quando laudatis, sic vobis placeat ut in corde servetis» (*Ibid.*).

Vi viene fatto l'elogio della carità. Se vi piace, abbiatela, possedetela. Non è necessario rubarla a qualcuno, non è necessario che pensiate di comprarla: è gratuita. Tenetela, abbracciatela. Niente è più dolce della carità. Se quando se ne parla è di tal pregio, quale sarà il suo valore nel possederla?¹²⁰

Nessuna cosa supera lo splendore della carità, ma nessuna cosa è altrettanto impegnativa quanto la carità. Può essere gradevole ascoltare sublimi parole sulla carità, possiamo commuoverci di fronte al fascino di questa virtù; ma non basta parlare di carità per averla nel cuore, non basta sapere che cos'è la carità per essere nella carità. La carità si nutre di gesti concreti, si traduce in azioni quotidiane: essa è un cuore che soccorre, che conforta, che aiuta, che dona.

Ma il discorso sulla carità non è esente da qualche fraintendimento. Qualcuno potrebbe intenderla come inalterabilità di umore o arrendevolezza d'animo; potrebbe confonderla con una bontà naturale derivata da un temperamento pacifico e tranquillo. Agostino elimina eventuali malintesi: la carità non è debolezza, indolenza o remissività; la carità non è timida o timorosa, ma ferma e fervida¹²¹.

La carità, inoltre, non è mai lesiva della verità. Essa è umile ma insieme coraggiosa; non è remissiva ma contrasta decisamente il male; rifiuta i compromessi ignorando comodi adattamenti; non scende a patti con l'ingiustizia che combatte con tenace pazienza; nel correggere non giustifica l'errore volendo salvare dall'errore; è rispettosa ma

¹²⁰ «Laudatur charitas vobis; si placet, habete, possidete: non opus est ut furtum alicui faciatis, non opus est ut emere cogitetis; gratis constat. Tenete eam, amplectimini eam; dulcius illa nihil est. Si cum commemoratur talis est, cum habetur qualis est?» (*In Ep. ad Part.* 7, 10: PL 35, 2034; cf. *Epist.* 118, 1, 6: PL 33, 435). Poco più avanti Agostino scriverà: «Dilectio dulce verbum, sed dulcius factum – Amore, dolce parola; ma ancor più dolce realtà» (*In Ep. ad Part.* 8, 1: PL 35, 2035).

¹²¹ «Si quis forte vultis servare charitatem, fratres, ante omnia ne putetis abjectam et desidiosam; nec quadam mansuetudine, imo non mansuetudine, sed remissione et negligentia servari charitatem... Ferveat charitas ad corrigendum, ad emendandum... Noli in homine amare errorem, sed hominem» (*In Ep. ad Part.* 7, 11: PL 35, 2034-2035).

chiama le cose per nome senza ipocrite finzioni. La carità non ama l'errore nell'uomo, bensì l'uomo che ha commesso l'errore:

Nessuno è cattivo per natura, ma chi è cattivo lo è per difetto. Chi vive secondo Dio deve un'odio perfetto al male, sicché non odia l'uomo a motivo del difetto e non ama il difetto per amore dell'uomo, ma odia il difetto e ama l'uomo. Infatti, guarito il difetto, rimarrà tutto ciò che dev'essere amato, e niente che debba essere odiato¹²².

¹²² «Et quoniam nemo natura, sed quisquis malus est, uitio malus est: perfectum odium debet malis, qui secundum Deum uiuit, ut nec propter uitium oderit hominem nec amet uitium propter hominem, sed oderit uitium, amet hominem. Sanato enim uitio totum quod amare, nihil autem quod debeat odisse remanebit» (*De Civ. Dei XIV*, 6: CCL 48, 421).

Agostino ripete sovente, nei suoi scritti, che bisogna amare il peccatore, non il suo peccato, lasciandoci guidare dalla verità, ma soprattutto dalla carità: «Delectat enim me imitari, quantum valeo, mansuetudinem Domini mei Jesu Christi, qui etiam ipsius mortis malo quo nos exuere vellet, indutus est – Infatti mi diletta imitare, per quanto posso, la mansuetudine del mio Signore Gesù Cristo, che prese su di sé perfino il male della stessa morte da cui voleva liberarci» (De mor. Eccl. cath. I, 3, 4: PL 32, 1312). Il principio che ispira tutta l'azione di Agostino è sempre lo stesso: la verità nella carità (Ef 4, 15). Agostino ha sempre considerato i peccatori, gli eretici, gli scismatici come fratelli da amare: un amore che corregge l'errore, che invita al pentimento e al ritorno, che accoglie con gioia chi ritorna alla comunione della Chiesa cattolica. Questo atteggiamento si manifestò in modo particolare durante la crisi ecclesiale provocata dallo scisma donatista. Nonostante le ripetute violenze e gli orrendi delitti perpetrati da alcuni donatisti e dai circumcellioni, egli non mancò di invitare alla carità e alla conversione. Agostino non usa mai parole offensive o vendicative, mostrando piuttosto l'assurdità di comportamenti così apertamente contrari al vangelo e alla carità proprio da parte di chi si faceva paladino di rigore morale. Egli chiese il ristabilimento della giustizia, ma intervenne perché fosse usata clemenza dall'autorità civile nell'eseguire le pene inflitte ai colpevoli (cf. *Ep.* 93; 100; 133-134; 139).

Un aspetto della carità fraterna è la correzione fraterna. L'aggettivo indica chiaramente la natura di tale intervento: dev'essere fatto in modo fraterno, con animo fraterno perché rivolto a un fratello. La correzione fraterna è un'esigenza dell'amore verso il prossimo; essa mira al bene del fratello, ad aiutarlo cioè a diventare migliore eliminando il male che lo danneggia. Per ciò stesso essa esclude qualsiasi intento di biasimare e di umiliare il fratello; tende invece a sostenerlo nel cammino del bene. Essa esige umiltà, benevolenza, prudenza a cui spetta valutare la sua reale necessità, opportunità e utilità. Ci può essere chi l'accetta, sebbene sia difficile per il nostro orgoglio accogliere con umiltà e prontezza un richiamo; ci può essere chi la rifiuta con una reazione scomposta e risentita:

È facile trovare chi vuol essere corretto? E dov'è quel sapiente di cui è detto: Rimprovera il sapiente ed egli ti amerà (Pr 9,8)? Nondimeno dovremmo per questo tralasciare di riprendere e di correggere il fratello per evitare che vada tranquillo verso la morte? Infatti di solito avviene e spesso accade che nel momento di essere ripreso uno si rattristi, si opponga e ribatta, ma in seguito rifletta con se stesso nel silenzio, ove non c'è nessuno se non Dio e lui stesso, e non tema di dispiacere agli uomini perché viene corretto, bensì tema di dispiacere a Dio per il fatto di non correggersi; e accade che in seguito non compia ciò di cui è stato rimproverato e, nella misura in cui odia il proprio peccato, ami il fratello che coglie come nemico del proprio peccato. Se invece appartiene al numero di quanti è detto: Riprendi lo stolto e otterrai che ti odierà (Pr 9,8), non è dalla carità di chi rimprovera che nasce il dissenso, bensì è il rimprovero a mettere in atto e a dimostrare la carità di chi rimprovera, poiché questi non gli risponde con odio, ma la perdurante e immutata dilezione spinge a rimproverare anche quando chi è stato ripreso prova odio»¹²³.

^{123 «}Quis enim facile inuenitur qui uelit reprehendi? et ubi est ille sapiens de quo dictum est: Corripe sapientem, et amabis te? Numquid tamen ideo non debemus reprehendere et corripere fratrem, ne securus tendat in mortem?

È evidente quindi che la carità non è un semplice sentimento del cuore che appartiene all'affettività umana; è piuttosto una virtù divina infusa in noi da Dio mediante il dono dello Spirito Santo. Lo Spirito Santo che ci è donato infonde in noi la carità¹²⁴.

E la carità non è mai inoperosa. Al contrario, per sua natura è dinamica: si prende cura, si interessa, si dà pensiero, si fa carico, porta aiuto al prossimo («consulere proximo»). Non è possibile amare se manca questo interesse per l'altro. Amare l'altro significa che la sua vita ci interessa e ci importa, ossia che l'altro è interessante e importante per noi. Amare, allora, diventa immediatamente un donarsi: donare il proprio tempo, la propria presenza, il proprio cuore. E ciò avviene con prontezza perché la carità è premurosamente sollecita, si affretta, corre verso il bisogno («festinat consulere»). La lentezza denota mancanza d'amore, perché l'amore autentico non si fa pregare, non conosce ritardi, non antepone stanchezze, bensì intuisce i bisogni, previene le richieste, anticipa l'aiuto e il dono. Per la carità i bisogni degli altri non possono attendere: sono prioritari, diventano imperativi.

La carità è come una fonte perenne, continuamente attiva, costantemente alimentata dallo Spirito Santo le cui acque benefiche portano ovunque il ristoro del bene. Non a caso Agostino parla di «benevolentia», ossia di voler bene. Il bene – per essere tale – non può essere solo pensato, ma va operato. Volere il bene significa compiere il bene, adoperarsi perché quel bene diventi realtà nella vita dell'altro.

Solet enim fieri, et frequenter accidit ut ad horam contristetur cum reprehenditur et resistat et contendat; et tamen postea consideret secum in silentio, ubi nemo est nisi Deus et ipse, nec timet displicere hominibus, quia corripitur; sed timet displicere Deo, quia non corrigitur, et deinceps non faciat illud in quo iuste reprehensus est, et quantum odit peccatum suum, tantum diligat fratrem quem sensit hostem peccati sui. Si autem de illo numerus est, de quo dictum est: *Corripe stultum, et adiecit ut oderit te*; non de caritate illius dissensio nascitur, sed tamen caritatem reprehensoris sui exercet et probat; quia non ei reprehenditur odium; sed dilectio quae cogit reprehendere, imperturbata perdurat, etiam cum ille qui reprehensus est, odit» (*Ep.* 210, 2: CSEL 57, 355).

¹²⁴ Cf. In Io. Ev. tract. 32, 4: CCL 36, 302.

Inoltre, chi è mosso da vero amore non cerca mai la propria gloria, non chiede riconoscimenti o gratificazioni. Certamente Gesù ci invita ad agire in modo che le nostre opere buone risplendano davanti agli uomini, ma subito precisa quale motivo debba ispirare le nostre azioni: perché sia glorificato il Padre che è nei cieli (*Mt* 5,16). Pertanto, *il fine delle nostre opere buone dev'essere sempre la gloria di Dio*. La nostra gloria non vale nulla; ciò che conta è la gloria di Dio poiché è lui a operare il bene in noi e attraverso noi. È la gloria di Dio che ci deve rendere felici nell'operare il bene¹²⁵.

Spesso la carità si deve esprimere sotto forma di correzione fraterna, aiutando il fratello a superare l'errore e il male presenti nella sua vita, oppure come sopportazione, portando cioè con pazienza i pesi dell'altro (*Gal* 6,2):

Chi è in grado di portare vicendevolmente i propri pesi se non chi ha la carità? Quanti non possiedono la carità sono pesanti gli uni per gli altri; quanti invece hanno la carità si portano vicendevolmente. Qualcuno ti ha danneggiato e viene a chiederti perdono: se tu non lo perdoni non porti il peso del tuo fratello; se lo perdoni ne sostieni la debolezza¹²⁶.

La carità inoltre è *universale poiché si rivolge a tutti non escludendo nessuno*. La carità deve e vuole raggiungere tutti: non alza barriere, anzi le supera; non isola, ma avvicina; non esclude, ma include; non emargina, bensì pone l'altro al centro di una costante premura. Mentre l'egoismo mette se stesso al centro dell'attenzione degli altri affinché tutto vi ruoti attorno, la carità pone gli altri al centro della sua attenzione mettendosi attorno per servirli.

¹²⁵ «Non ibi debet esse finis gaudii tui, non ibi terminus letitiae tuae... Nihil est hoc. Contemne te cum laudaris: ille in te laudetur, qui per te operatur. Noli ergo ad laudem tuam operari quod bonum agis, sed ad laudem illius a quo habes ut bonum agas» (*In Ep. ad Part.* 8, 2: PL 35, 2036; cf. *In Io. Ev. tract.* 51, 12: CCL 36, 444).

¹²⁶ «Qui portant inuicem onera sua, nisi qui habent caritatem? Qui non habent caritatem, graues sunt sibi; qui autem habent caritatem, portant se. Laesit te aliquis, petit ueniam; si non dimittis, non portas onus fratris tui; si dimittis, portas infirmum» (*Enarr. in Ps.* 129, 4: CCL 40, 1892).

Secondo la parola di Gesù (la parabola del buon samaritano: Lc 10,29-37) ogni uomo è nostro prossimo, soprattutto chiunque abbia bisogno di aiuto. La «prossimità» non dipende da scelte personali o da situazioni particolari. Ogni uomo è prossimo per il fatto stesso di essere uomo; tanto più se ha bisogno del servizio della nostra misericordia («officium misericordiae»). Il suo bisogno lo renderà ancora più amabile, più degno di amore. Sarà la misericordia del cuore ad annullare ogni diffidenza e timore; e dalla compassione nascerà la vicinanza. Chi ama non chiede chi è il prossimo, ma vuole diventare prossimo, cioè farsi vicino. Il problema non sta dalla parte dell'altro, se è il mio prossimo; ma da parte mia, se voglio farmi prossimo. L'amore non sta a distanza poiché da lontano non coglie la sofferenza dell'altro, e l'altro non si sente amato. Come Agostino giustamente osserva, il termine «prossimo» dice relazione ad altri, ossia non si può essere prossimo se non di un prossimo¹²⁷. Pertanto non solo l'altro è prossimo per me, ma io devo esserlo per l'altro, io devo farmi vicino – cioè prossimo – all'altro.

Sulla scia delle parole di Cristo, che invita ad essere perfetti come è perfetto il Padre celeste (*Mt* 5,48), l'apostolo Giovanni parla di perfezione dell'amore (1 Gv 2,5: «vere in hoc perfecta est dilectio Dei»). *Non basta amare, occorre piuttosto giungere alla perfezione dell'amore*. Ciò suppone che la carità sia perfettiva, cioè possa e debba crescere con intensità sempre maggiore fino a diventare perfetta¹²⁸, sapendo che non vi è limite alla carità in quanto chiamata a uguagliare la perfezione assoluta e infinita dell'amore di Dio. Anche in questo senso la carità è divina, perché deve crescere infinitamente fino a raggiungere la perfezione assoluta della carità increata

^{127 «...} ut uidelicet esse eum proximum intellegamus, cui uel exhibendum est officium misericordiae, si indiget, uel exhibendum esset, si indigeret. (...) Proximi enim nonem ad aliquid est nec quisquam esse proximus nisi proximo potest» (*De doct. chr.* I, 30, 31: CCL 32, 24).

¹²⁸ Poiché la carità è un dono soprannaturale che Dio effonde nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo, Dio è la causa della presenza in noi della carità e del suo aumento, ossia della nostra conformazione sempre più piena allo Spirito Santo. I nostri atti d'amore possono solo meritare la crescita effettiva della carità, ma essa è causata da Dio.

(lo Spirito Santo). Bisogna, dunque, spingere l'amore fraterno verso la sua massima espressione, sull'esempio di Cristo che sulla croce ha perdonato e pregato per i suoi uccisori (*Lc* 23,34). La perfezione dell'amore fraterno consiste nell'amare anche i nemici, ed amarli perché diventino fratelli¹²⁹.

L'amore diventa perfetto quando è pienamente gratuito, non dovuto, quando cioè non solo eccede ogni merito, ma sorpassa con magnanimità e misericordia ogni demerito. Un simile amore richiede un altissimo sacrificio alla nostra sensibilità umana, poiché è umanamente impossibile perdonare chi non merita alcun perdono, è difficile pregare per chi si è reso indegno di pietà, è illogico volere bene a chi ha voluto il nostro male. Ma il vero amore non conosce limiti e chiusure, vuole raggiungere e abbracciare tutti non escludendo nessuno dalla dolcezza avvolgente del suo calore. L'amore, proprio perché amore, vuole il bene di tutti. Nessuna cattiveria può spegnerlo, nessuna meschinità può piegarlo, nessuna ingratitudine può abbatterlo. L'amore vero non si restringe e non si chiude a motivo di ingiustizie o di torti ricevuti; al contrario, allarga il cuore, si fa longanime, si estende fin dove è necessario, senza misura, fino ai nemici. L'amore diventa così misericordia¹³⁰. Chi perdona sembra perdere o rinunciare a qualcosa. In realtà non perde nulla; anzi, acquista il bene più grande, cioè la carità, perché ogni perdono concesso dilata il cuore nella carità¹³¹.

¹²⁹ «Quae est perfectio dilectionis? Et inimicos diligere, et ad hoc diligere, ut sint fratres. Non enim dilectio nostra carnalis esse debet... Sic dilige inimicos tuos, ut fratres optes; sic dilige inimicos tuos, ut in societatem tuam vocentur. Sic enim dilexit ille qui in cruce pendens ait...» (*In Ep. ad Part.* 1, 9: PL 35, 1984-1985; cf. Sermo 5, 2: CCL 41, 50-51; Sermo 15, 8: CCL 41, 199; Sermo 57, 10, 14 - 12, 16: PL 38, 383-385; Sermo 90, 9-10: PL 38, 565-566; Sermo 114, 1-5: PL 38, 652-654; Sermo 149, 17, 18: PL 38, 807).

¹³⁰ «Ergo, fratres, exercete misericordiam. Non est aliud uinculum caritatis, non est aliud uehiculum quo perducamur ex hac uita ad illam patriam; extendite dilectionem usque ad inimicos» (*Enarr. in Ps.* 102, 14: CCL 40, 1464; cf. *Enarr. in Ps.* 133, 1: CCL 40, 1935).

¹³¹ «Ecce petit statim ueniam, ignouisti, nihil amisisti. Caritate amplior domum redisti» (*Sermo* 42, 1: CCL 41, 504).

L'amore, poi, non si limita a sopportare il male ricevuto, ma *trasforma il male in bene*. L'amore è così forte da superare l'odio e il rancore, trasformando il nemico in fratello. Agostino insiste molto sulla comunione fraterna frutto di un amore che perdona. L'amore non accetta che qualcuno sia separato dal bene e rimanga nel male; vuole costruire con tutti una comunione di bene; conquista al bene anche l'avversario. Da qui l'esortazione:

Tu desidera che egli ottenga insieme con te la vita eterna; desidera che egli sia tuo fratello¹³².

In un certo senso, l'amore non può godere pienamente se da questa comunione di bene rimanesse escluso qualcuno. All'amore non interessa quanto deve soffrire a motivo dell'altrui cattiveria; soffre piuttosto nel vedere il male presente nel cuore del fratello. Chi compie il male fa del male a se stesso, non ama se stesso; chi è cattivo rovina prima di tutto se stesso riempiendo di tristezza la propria vita¹³³. Perciò l'amore desidera che scompaia il male da quel cuore, che cioè diventi buono, che sia recuperato al bene e alla gioia della carità¹³⁴.

Su questa linea di amore più forte del male, così da recuperare la persona al bene, Agostino pone anche il discorso dell'infedeltà coniugale. All'adulterio del marito (infedeltà più frequente nell'uomo) la moglie è chiamata a un supplemento di amore, non per motivi umani, ma mossa dal desiderio del bene spirituale del marito infedele¹³⁵.

¹³² «Opta illi ut habeat tecum vitam aeternam; opta illi ut sit frater tuus» (*In Ep. ad Part.* 8, 10: PL 35, 2042; cf. 10, 7: PL 35, 2059).

¹³³ «Quod autem malum perpetratur, hostis est intimus – Il male compiuto è un nemico dentro se stessi» (*Epist.* 73, 3, 10: PL 33, 250; cf. *Sermo* 82, 2, 3: PL 38, 507).

¹³⁴ «Saevit in te homo? ille saevit, tu precare; ille odit, tu miserere. Febris animae ipsius te odit: sanus erit, et gratias tibi aget – Qualcuno ti perseguita? Lui ti perseguita e tu prega; lui odia e tu abbi pietà. È la febbre della sua anima che ti odia, ma diventerà sano e ti ringrazierà» (*In Ep. ad Part.* 8, 11: PL 35, 2042-2043).

¹³⁵ «Melius enim (uxor) dolet te quam imitatur te. Illa enim casta et sancta femina et uere christiana, quae dolet fornicantem uirum, et non dolet

Possiamo dire che l'amore è così buono da rendere tutto buono, trasformando persino il male in bene. È avvenuto così – commenta Agostino – proprio nella morte di Cristo. Noi che con i nostri peccati l'abbiamo ucciso versando il suo sangue innocente, siamo coloro che, vinti dal suo amore, beviamo quel sangue che ci dà salvezza eterna¹³⁶.

L'esempio di Cristo, che muore in croce pregando e perdonando, viene definito da Agostino «via caritatis». È necessario percorrere questa strada – la strada della carità – se si vuole essere discepoli di Cristo. E Agostino acutamente osserva: Cristo, inchiodato sulla croce, fissato a quel legno, non poteva muoversi; in realtà egli camminava sulla via della carità¹³⁷. Infatti, non c'è cosa che possa impedire e arrestare la carità; essa continua infaticabile il suo cammino finché non abbia raggiunto ogni cuore; non conosce impossibilità; con la sua forza soave vince ogni cosa, anche la più disumana malvagità. Del resto, la vendetta aggiungerebbe solo del male al male; prima ancora di colpire l'avversario, essa colpirebbe chi la compie rendendo cattivo il suo cuore:

Se anche tu lo odi, rendi male per male. A cosa porta rendere male per male? Prima compiangevo un solo malato colpito dalla malattia dell'odio; ora ne compiango due, se anche tu rispondi con l'odio. Ma quell'uomo vuole prendere ciò che è tuo; ti sottrae non so che cosa, qualche bene che hai quaggiù... Non soffrire angustie, pòrtati su in cielo: il cuore sarà là dove c'è tale ampiezza da non soffrire più

propter carnem sed dolet propter caritatem, non ideo non uult ut facias quia et ipsa non facit, sed quia tibi non expedit – È meglio infatti che (la moglie) si rattristi per te, anziché imitarti. Lei è una donna casta, santa e veramente cristiana che si affligge per un marito adultero, non per motivi carnali, bensì animata dalla carità. Non vuole quindi che tu faccia questo soltanto perché nemmeno lei lo fa, ma perché non ti giova» (*Sermo 9, 11*: CCL 41, 128).

¹³⁶ «Multi ex eis crediderunt, et dimissus est eis fusus sanguis Christi. Primo fuderunt cum saevirent, nunc biberunt cum crederent» (*In Ep. ad Part.* 1, 9: PL 35, 1985; cf. 8, 10: PL 35, 2042).

¹³⁷ «Fixus (Christus) in cruce erat, et in ipsa via ambulabat: ipsa est via charitatis» (*In Ep. ad Part*. 1, 9: PL 35, 1985).

alcuna angustia nella speranza della vita eterna... Proprio quel nemico è in certo qual modo il ferro che Dio usa per sanarti..., per mezzo di lui Dio ti cura; tu desidera che anche lui sia sanato¹³⁸.

Odiare il proprio fratello significa rimanere nelle tenebre; amarlo, invece, è camminare nella luce di Cristo (1 Gv 2,9-10). Pertanto, odiare il proprio fratello è contraddire il proprio essere cristiano, è negare quella fraternità che Cristo ha stabilito nel suo sangue.

Ma per un cristiano la più grave mancanza di amore è quella di rompere l'unità della Chiesa. Chi veramente ama supporta tutto per l'unità, perché *l'amore fraterno consiste nell'unità della carità*. L'amore non divide ma unisce, perciò la prova dell'amore fraterno sta nel conservare l'unità della carità¹³⁹. Senza la carità non è possibile vivere nell'unità poiché il nostro egoismo genera inevitabili divisioni, favorisce contrapposizioni, provoca dolorose separazioni. La carità, invece, è essenziale elemento di coesione fraterna; ed è ciò che distingue la Chiesa, che può definirsi come comunità di fratelli. Ma ciò vale in modo particolare per quel genere di vita fraterna rappresentato dalla vita religiosa comunitaria, da Agostino tanto apprezzata. La carità, infatti, è all'origine della vita consacrata comunitaria, dove i membri vivono insieme uniti nella carità, poiché ciò che consente la vita fraterna è la carità fraterna¹⁴⁰.

¹³⁸ «Si odisti illum et tu, contra reddis malum pro malo. Quid facit reddere malum pro malo? Unum aegrotum flebam, qui te oderat; jam duos plango, si et tu odisti. Sed persequitur rem tuam; tollit tibi nescio quae, quae habes in terra... Noli pati angustias, migra in caelum sursum: cor ibi habebis ubi latitudo est, ut nullas angustias patiaris in spe vitae aeternae... Quodammodo ferramentum Dei est quo saneris, ipse inimicus tuus...: de illo te curat, opta ut ille sanetur» (*In Ep. ad Part.* 8, 11: PL 35, 2043).

¹³⁹ «Quia qui diligit fratrem, tolerat omnia propter unitatem; quia in unitate charitatis est fraterna dilectio... Unde probatur quia amamus fraternitatem? Quia non scindimus unitatem, quia tenemus charitatem» (*In Ep. ad Part.* 1, 12; 2, 3: PL 35, 1987; 1992).

¹⁴⁰ «Tam dulcis est (sonus psalmi), quam dulcis est caritas quae facit fratres habitare in unum. (...) etiam monasteria peperit» (*Enarr. in Ps.* 132, 1-2: CCL 40, 1926-1927).

La carità, infine, è anche il fondamento della vera amicizia. Conosciamo l'amore profondo che legava Agostino ai suoi amici, in particolare quelli del periodo milanese precedente il suo battesimo: Alipio, Nebridio, Verecondo. Ma anche nell'àmbito dell'amicizia egli constata un significativo cambiamento operato in lui dalla fede. Prima del battesimo egli coltivava delle amicizie stupende, ma semplicemente umane, nate da una consuetudine di vita, motivate da affinità, da mutua comprensione, da una comunione di sentimenti e di ideali (egli ricorda bene il dolore provato alla morte dell'innominato amico ventenne). L'amicizia era una benevolenza umana mutuamente corrisposta.

In seguito però Agostino passò a un'amicizia più profonda, pervasa dalla carità cristiana. Si persuase che esiste una vera amicizia solo quando è lo stesso Signore a stringerla tra quanti sono uniti a lui nella carità¹⁴¹. La reciproca benevolenza umana venne così trasfigurata dalla carità. Comprese che è proprio l'amore a Dio a rendere sicura ogni amicizia, a garantirne la durata, poiché l'immutabilità di Dio rende saldi gli affetti di quanti si amano nella virtù. Perciò l'amicizia non è mai un semplice star bene insieme, ma un camminare insieme verso Dio. Più amiamo Dio, più ci uniamo a Dio, più Dio accresce l'amicizia tra noi. Quindi l'amicizia vera non è un rapporto a due ma a tre, perché in mezzo c'è Dio che ci unisce facendosi garante della verità dei nostri affetti.

Nel caso di Agostino, poi, il ministero pastorale allargò ancor più i confini dell'amicizia, sia con i confratelli ecclesiastici, sia con personaggi della vita pubblica (ad esempio, l'amiciza col legato imperiale Marcellino), sia con quanti avevano bisogno del suo servizio episcopale.

Non mancarono momenti di sofferenza e di difficoltà poiché i rapporti umani furono talvolta segnati da dolore e incomprensioni. In una lettera indirizzata a Girolamo, Agostino si scusa per alcuni involontari malintesi che avevano urtato la suscettibilità – peraltro assai accentuata – del destinatario. Le sue osservazioni esegetiche erano parse offensive al grande studioso; lo pregava quindi di non

^{141 «...} quia non est uera (amicitia), nisi cum eam tu agglutinas inter haerentes tibi caritate diffusa in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datus est nobis» (Conf. IV, 4, 7: CCL 27, 43; cf. PL 32, 696).

rendere male per male, ma di agire secondo carità. E nella medesima lettera Agostino esprime pure tutta l'amarezza provata nell'apprendere la rovinosa polemica scoppiata tra Girolamo e Rufino, legati in precedenza da un'amicizia universalmente nota nella Chiesa. E aggiungeva una finissima considerazione: si domandava come si potesse credere ancora nel valore dell'amicizia dopo quanto era avvenuto; ognuno poteva vedere nell'amico un possibile futuro nemico, se addirittura fra Girolamo e Rufino era scoppiata una discordia che tutti piangevano¹⁴². Nel seguito della lettera egli invitava entrambi a non aggravare ulteriormente il loro dissidio scrivendo cose che un domani – una volta rappacificati – si sarebbero vergognati di rileggere. Se li avesse potuti incontrare si sarebbe gettato ai loro piedi, e piangendo tutte le lacrime possibili li avrebbe scongiurati – prima singolarmente, poi tutti e due insieme di ristabilire la pace. E, citando un passo dell'apostolo Giovanni (1 Gv 4,16), terminava esaltando il valore dell'amicizia:

Ti confesso che trovo facile abbandonarmi interamente alla carità dei miei amici, soprattutto quando sono oppresso dagli scandali del mondo. In questa carità trovo riposo senza alcun timore: sento che là c'è Dio, a lui mi abbandono sicuro e in lui mi riposo tranquillo. In questa mia sicurezza non temo affatto l'incertezza del domani, propria dell'umana fragilità, di cui poco prima mi lamentavo. Quando m'accorgo che uno è infiammato di carità cristiana per la quale è diventato mio amico fedele, qualunque progetto o pensiero io gli affidi non l'affido a un uomo, ma a Colui nel quale egli rimane per essere amico. *Dio*, infatti, è amore; e chi rimane nell'amore rimane in Dio e Dio in lui (1 Gv 4,8.12-13). Se invece abbandonasse l'amore, inevitabilmente procurerebbe un dolore pari alla gioia che procurava rimanendo nell'amore¹⁴³.

¹⁴² «Quae sibi enim jam fida pectora tuto refundantur? in cujus sinum tota se projiciat secura dilectio? quis denique amicus non formidetur quasi futurus inimicus, si potuit inter Hieronymum et Rufinum hoc quod plangimus exoriri?» (*Epist.* 73, 3, 6: PL 33, 248).

¹⁴³ «In quorum (amicorum) ego charitatem, fateor, facile me totum projicio, praesertim fatigatum scandalis saeculi: et in ea sine ulla sollicitudine

È importante osservare come Agostino, parlando degli amici, parli più precisamente della carità degli amici. Agostino non cerca gli amici per le loro qualità umane o per la loro cordialità, giovialità o simpatia. Ciò che interessa Agostino è il calore della loro carità, perché nel cuore degli amici egli cerca Dio. Se nell'amico si cercasse ciò che è umano, un simile affetto sarebbe condizionato dall'umana debolezza; sarebbe compromesso da inevitabili incomprensioni, manchevolezze e pesantezze. Ma non è questo ciò che Agostino desidera. Nell'amicizia egli vuole sentire vicino a sé l'amore di Dio, perché solo Dio è rifugio sicuro, solo Dio è riposo tranquillo. Ed egli sa che può trovare l'amore di Dio nella carità degli amici: nel loro affetto sperimenta la gioia dell'amore di Dio, nella loro fedeltà scopre l'indefettibile fedeltà di Dio, nella loro accogliente delicatezza incontra la dolce tenerezza di Dio.

L'amico, allora, è un segno della presenza e della vicinanza di Dio alla nostra vita: confidare qualcosa alla carità dell'amico è confidarla a Dio attraverso l'amico. La riflessione di Agostino è consequenziale: Dio è carità; se nel cuore dell'amico c'è la carità, Dio è nell'amico e l'amico è in Dio. Questo è il valore dell'amicizia cristiana: consente di sperimentare l'amore di Dio nell'amore di chi ti ama; offre un segno tangibile della presenza di Dio nella nostra vita.

C – La Chiesa come comunione d'amore

Tra le tante immagini usate da Agostino per definire la Chiesa, assume particolare importanza quella di «civitas Dei». La Chiesa è

requiesco: Deum quippe illic esse sentio, in quem me securus projicio, et in quo securus requiesco. Nec in hac mea securitate crastinum illud humanae fragilitatis incertum, de quo superius ingemui, omnino formido. Cum enim hominem christiana charitate flagrantem, eaque mihi fidelem amicum factum esse sentio; quidquid ei consiliorum meorum cogitationumque committo, non homini committo, sed illi in quo manet, ut talis sit. *Deus* enim *charitas est; et qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo*: quam si deseruerit, tantum faciat necesse est dolore, quantum manens fecerat gaudium» (*Epist.* 73, 3, 10: PL 33, 249-250).

la città dove gli uomini si amano a vicenda, e amano Dio che abita in essi; una città dove regna sovrana la carità, cioè Dio, perché chi è pieno di carità è pieno di Dio. Tutti coloro che sono pieni di Dio formano insieme la città di Dio¹⁴⁴.

La Chiesa, quindi, viene definita come l'insieme di credenti che vivono nella carità (rapporto tra fede e carità), come una comunione d'amore, poiché la carità è l'elemento che unifica e specifica la Chiesa.

1 - L'unità della Chiesa

La Chiesa è la comunità dei credenti su cui Cristo ha effuso lo Spirito Santo come principio di vita, di amore e di unità. Basandosi sui testi scritturistici, Agostino fa derivare l'unità ecclesiale dalla presenza dello Spirito Santo nelle membra del corpo di Cristo. In forza della presenza e dell'azione dello Spirito Santo la Chiesa è una, e vive una profonda comunione d'amore.

La Chiesa è una essendo l'unico corpo di Cristo animato dallo Spirito Santo. Lo Spirito Santo è come l'anima del corpo di Cristo, poiché vivifica e unifica tutte le membra del corpo di Cristo mediante la carità che, effusa in noi dallo Spirito Santo, è fonte dell'unità ecclesiale:

L'unità ci compagina facendoci diventare membra di Cristo. Ma che cosa crea l'unità che ci compagina se non la carità? E la carità di Dio da dove viene? Interroga l'apostolo. La carità di Dio – egli risponde – è stata riversata nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato (Rm 5,5). È lo Spirito – dunque – che vivifica (Gv 6,63)¹⁴⁵.

¹⁴⁴ «Homines enim amantes se inuicem, et amantes Deum suum qui in illis habitat, faciunt ciuitatem Deo. Quia lege quadam ciuitas continetur; lex ipsa eorum, caritas est; et ipsa caritas, Deus est... Qui ergo plenus est caritate, plenus est Deo; et multi pleni caritate, ciuitatem faciunt Deo» (*Enarr. in Ps.* 98, 4: CCL 39, 1381).

¹⁴⁵ «Vt autem simus membra eius, unitas nos compaginat. Vt compaginet unitas, quae facit nisi caritas? Et caritas Dei unde? Apostolum interroga! Caritas, inquit, Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum qui datus est nobis. Ergo Spiritus est qui uiuificat» (In Io. Ev. tract. 27, 6: CCL 36, 272).

Agostino prosegue il discorso rifacendosi all'analogia del composto umano. Come lo spirito dell'uomo, cioè l'anima umana, non può vivificare un membro separato dal corpo che non appartiene più all'unità del corpo, così lo Spirito Santo non può vivificare chi è separato dal corpo di Cristo che è la Chiesa¹⁴⁶. Pertanto:

Queste cose vengono dette per ispirarci amore per l'unità e timore per la separazione. Un cristiano, infatti, non deve temere nulla quanto l'essere separato dal corpo di Cristo. Se uno si separa dal corpo di Cristo non è più suo membro; se non è suo membro, non può essere animato dal suo Spirito. Se qualcuno – dice l'apostolo – non possiede lo Spirito di Cristo, non gli appartiene (Rm 8,9)¹⁴⁷.

Fratelli, siamo convinti che uno possiede lo Spirito Santo nella misura in cui ama la Chiesa di Cristo... Abbiamo dunque lo Spirito Santo se amiamo la Chiesa; e amiamo la Chiesa se rimaniamo nella sua unità e carità¹⁴⁸.

Il Libro degli Atti degli Apostoli ci descrive la primitiva comunità cristiana, mettendone in evidenza gli elementi che la caratterizzano, in particolare la fede e la carità. La Chiesa è una comunione di fede e di carità: «La moltitudine di coloro che erano diventati credenti

^{146 «}Spiritus enim facit uiua membra. Nec uiua membra spiritus facit, nisi quae in corpore quod uegetat ipse spiritus, inuenerit... Spiritum tuum dico animam tuam; anima tua non uiuificat nisi membra quae sunt in carne tua; unum si tollas, iam non uiuificatur ex anima tua, quia unitati corporis tui non copulatur» (*Ibid.*).

^{147 «}Haec dicuntur ut amemus unitatem, et timeamus separationem. Nihil enim sic debet formidare christianus, quam separari a corpore Christi. Si enim separatur a corpore Christi, non est membrum eius; si non est membrum eius, non uegetatur Spiritu eius: Quisquis autem, inquit apostolus, Spiritum Christi non habet, hic non est eius» (Ibid.: CCL 36, 272-273).

¹⁴⁸ «Credamus, fratres, quantum quisque amat ecclesiam Christi, tantum habet Spiritum sanctum... Habemus ergo Spiritum sanctum, si amamus ecclesiam; amamus autem, si in eius compage et caritate consistimus» (*In Io. Ev. tract.* 32, 8: CCL 36, 304).

aveva un cuore solo e un'anima sola e nessuno considerava sua proprietà quello che gli apparteneva, ma fra loro tutto era comune» (At 4,32). Ora, nelle cose umane il molteplice implica sempre una diversità, che solitamente diventa motivo di divisione e di opposizione a causa degli egoismi umani. Nella Chiesa invece, in forza della carità, la moltitudine diventa unità; ciò è dovuto alla presenza dello Spirito Santo che mette nei nostri cuori la carità, cioè l'amore di Dio e dei fratelli. Lo Spirito Santo, che è l'amore di Dio, non si limita a qualche superficiale intervento nella Chiesa, ma agisce in profondità togliendo dal nostro cuore l'egoismo che è la vera causa di ogni divisione. Senza lo Spirito Santo non potrebbe perdurare nessuna unità nella Chiesa, non sarebbe possibile alcuna comunione, non esisterebbe nessuna carità.

Questa comunione ecclesiale, fondata su elementi soprannaturali, si esprime poi nella comunione dei beni materiali, ossia nella condivisione, nel far parte agli altri di quanto si possiede. *La comunione dei cuori è fonte di ogni altra condivisione*, poiché la carità è dono, è partecipazione, condivisione, comunione. Nella Chiesa, e primariamente nella carità, vale questo principio fondamentale: ciò che non si condivide, divide¹⁴⁹.

La Chiesa – in forza della presenza dello Spirito Santo – è una comunione di carità, ossia una carità che crea comunione. Ma l'amore, che crea quest'unione, è impegno a conservarla, ad accrescerla, a non distruggerla. Ogni divisione presente nella Chiesa non proviene mai dalla carità, bensì dai nostri egoismi, poiché l'amore crea sempre comunione. Ogni disgregazione ecclesiale si oppone all'azione unificante dello Spirito Santo ed è contraria alla volontà di Cristo che ha voluto l'unità della sua Chiesa (*Gv* 17,21).

¹⁴⁹ «Facta est plebs una non parua, in qua omnes accepto Spiritu sancto, quo amor spiritalis accensus est, caritate ipsa et feruore spiritus in unum redacti, coeperunt in ipsa societatis unitate uendere omnia quae habebant, et pretia ponere ad pedes apostolorum, ut distribueretur unicuique, sicut cuique opus erat... Ecce illi tot millia erant, et cor unum erat; ecce tot millia erant, et una anima erat. Sed ubi? In Deo. (...) Si accedentes ad Deum, multae animae per caritatem una anima est, et multa corda unum cor...» (In Io. Ev. tract. 39, 5: CCL 36, 347-348).

È rimasto celebre il discorso pronunciato da Agostino a Cartagine nel maggio del 411 (*De laude pacis*), poco prima della Conferenza episcopale tenutasi in città nel giugno dello stesso anno per disposizione dell'imperatore Onorio, rappresentato dal suo legato Marcellino; conferenza che vide a confronto vescovi cattolici e donatisti nel tentativo di ricomporre l'unità ecclesiale. Le parole di Agostino sono un inno stupendo alla concordia e alla pace ecclesiale. Citeremo solo alcuni brani che ci consentono di comprendere meglio il pensiero e il cuore del vescovo d'Ippona. La pace della Chiesa è per Agostino il bene che più di ogni altro va amato e cercato, perciò ne parla usando i termini più belli dell'amore:

La pace, dunque, sia la nostra diletta e amica; il nostro cuore si unisca castamente ad essa, realizzi con essa un riposo sicuro e una comunione senza amarezze, ci sia con essa un dolce abbraccio e un'inseparabile amicizia... Chi ama veramente la pace, ama persino i nemici della pace... Essa è là dove sei tu. Ama la pace, e ciò che ami è con te. La pace è cosa del cuore e non la comunichi agli amici come il pane. Infatti, se vuoi distribuire del pane, quanto più sono quelli per cui lo spezzi, tanto meno te ne resta da dare. La pace, invece, è simile a quel pane che cresceva nelle mani dei discepoli del Signore mentre lo spezzavano e lo davano 150.

Particolarmente suggestivo è questo riferimento all'episodio evangelico della moltiplicazione dei pani (*Mt* 14,13-21; *Mc* 6,32-44; *Lc* 9,10-17). Il bene che viene donato, anziché diminuire, cresce e si

¹⁵⁰ «Sit ergo pax dilecta nostra et amica, cum qua sit castum cubile cor nostrum; cum qua sit fida requies et non amarum consortium, cum qua sit dulcis complexus et inseparabilis amicitia... Verus pacis amator inimicorum ejus amator est... Ecce ubi stas, ama pacem, et tecum est quod amas. Res ista cordis est: nec sic cum amicis communicas pacem, quomodo panem. Panem quippe si communicare velis, quanto plures sunt quibus frangitur, tanto minus fit unde datur. Pax autem illi pani similis est, qui in manibus discipulorum Domini frangendo et dando crescebat» (Sermo 357, 1-2: PL 39, 1582-1583).

diffonde: più si dona e più aumenta, poiché *l'amore moltiplica il bene, crea altro amore*. Avviene un vero miracolo, una vera moltiplicazione di amore: *l'amore moltiplica l'amore*.

Ma ancor prima di cercare la pace con chi è separato dalla Chiesa, è necessario coltivare la pace all'interno della stessa Chiesa. Prima di ristabilire la pace con i fratelli separati, occorre essere in pace all'interno della comunità ecclesiale. Solo così è possibile comunicare agli altri la pace, farla scoprire e gustare:

Fratelli, abbiate voi la pace. Se volete attirare altri alla pace, abbiatela voi per primi, possedetela voi per primi... Tu, amante della pace, considera e gusta per primo la bellezza della tua diletta; ardi d'amore per attrarre un altro (allo stesso amore). Veda ciò che tu vedi, ami ciò che tu ami, possegga ciò che tu possiedi. La tua diletta che ami, ti parla, ti dice: Amami, e sempre mi avrai. Attira tutti quelli che puoi ad amarmi: sarò casta e resterò integra. Attira tutti quelli che puoi: mi trovino, mi posseggano, mi godano¹⁵¹.

Certamente Agostino non ignorava le difficoltà e le resistenze di alcuni donatisti (seguaci dello scisma/eresia di Donato, vescovo di Cartagine) che osteggiavano questa pace e si mostravano dispiaciuti dei tentativi per ristabilire l'unità ecclesiale. Ma la sua speranza era così forte da pregustare già la gioia dell'unione:

Viene riferito loro: "È parso bene che i Cristiani si mettano in pace". Ricevuta la notizia, esclamano fra loro: "Poveri noi!". Perché? "Viene l'unità!". Che cosa? Dicono: "Poveri noi, viene l'unità"? Quanto più giustamente si dovrebbe dire:

¹⁵¹ «Habete igitur pacem, fratres. Si vultis ad illam trahere caeteros, primi illam habete, primi illam tenete... Amator pacis, attende, et delectare tu prior pulchritudine dilectae tuae, et inardesce ad trahendum alterum. Videat quod vides, amet quod amas, teneat quod tenes. Alloquitur te dilecta tua, quam diligis: loquitur tibi, Ame me, et continuo habes me. Adduc tecum quos potes ad amandum me; casta ero, et integra permanebo. Adduc quos potes, inveniant, teneant, perfruantur» (Sermo 357, 3: PL 39, 1583).

"Poveri noi, viene la divisione!". Lungi da noi la discordia che è come tenebra per chi vede. Viene dunque l'unità: bisogna goderne, fratelli. Che cos'hai da temere? È stata annunciata l'unità. È forse stata annunciata una belva, un incendio? Viene l'unità, viene la luce¹⁵².

Al fine di evitare il sorgere di polemiche che avrebbero rovinato l'esito positivo del dialogo con i donatisti, Agostino si premura di raccomandare a tutti prudenza, pazienza e mitezza, persuaso che la carità sa sempre trovare tempi e modi opportuni di azione. La fede e la verità non vanno difese con la polemica, ma con la carità: la carità è la migliore difesa della verità. Mentre la polemica offre appigli a chi ama lo scontro, la carità elimina ogni motivo di aggressività. Spesso la verità viene negata e offesa, ma la carità la fa emergere con vittoriosa pazienza. Di fronte a falsità e accuse ingiuste si è tentati di reagire, ma ciò porterebbe allo scontro verbale. La carità percorre una strada meno appariscente ma più efficace: il digiuno e la preghiera. Il vero interlocutore del nostro dialogo non è tanto l'altro che vogliamo convincere della verità, ma Dio che muove ogni cuore alla verità e guarisce ogni tenebra con la sua luce.

Agostino paragona i donatisti a dei malati che bisogna curare con precauzione e delicatezza. Ma è ben lontana da lui la presunzione di considerarsi quale mano del medico, perché solo Dio può guarire ogni debolezza sanando il cuore malato:

Nessuno entri in discussione con qualcuno, nessuno voglia far questo o difendere con la polemica la sua stessa fede, perché non nasca una scintilla di lite e non si offra occasione a chi cerca un motivo per litigare. Se senti un'ingiuria tollera, lascia stare, passa oltre. Ricordati che devi curare...

¹⁵² «Nuntiantur illis, Visum est ut pacem habeant Christiani. Tali nuntio illi accepto, aiunt inter se, Vae nobis. Quare? Unitas venit. Quid est? quae vox, Vae nobis, unitas venit? Quanto justius diceretis, Vae nobis, dissensio venit? Absit hoc, ut veniat dissensio: haec tenebrae sunt videntium. Nam venit unitas, gaudendum est, fratres. Quid expavisti? Unitas venit, dictum est. Num dictum est, Fera venit, ignis venit? Unitas venit, lux venit» (*Ibid.*).

La risposta alle loro parole sia quella di chi cura a chi dev'essere curato, non di due che litigano. Fratelli miei, sopportate, ve ne scongiuro. "Ma – dice qualcuno – non lo tollero perché insulta la Chiesa". È la Chiesa a chiederti questo, ossia che tu sopporti quando si bestemmia la Chiesa. "Denigra il mio vescovo; dice cose infami contro il mio vescovo e devo tacere?". Dica pure cose infami. Tu taci, non per consenso ma per sopportazione. Se per ora non entri in discussioni, fai un servizio al tuo vescovo. Cerca di capire il momento, abbi prudenza. Quanti bestemmiano il tuo Dio? Tu senti e lui non sente? Tu sai e lui non sa?... Sei amico della pace? Allora sta interiormente tranquillo con la tua amata (pace). "E che cosa faccio?". Hai questo da fare: elimina i litigi, volgiti alla preghiera. Non respingere con ingiurie chi ti ingiuria, ma prega per lui. Vorresti parlare a Dio contro di lui: parla a Dio di lui! Non ti dico di tacere, scegli piuttosto dove parlare, con chi parlare, tacendo a labbra chiuse, ma col cuore che grida. Dove (l'altro) non ti vede, là sarai buono per lui... "Di' pure quello che vuoi, odia quanto vuoi, detesta quanto ti pare: tu sei mio fratello! Perché ti adoperi per non essere mio fratello? Buono, cattivo, volente, nolente, tu sei mio fratello...". Oueste cose ditele appassionatamente, ditele dolcemente. Ditele ardenti per il fervore della carità, non per l'eccitazione della discordia... Che cosa, dunque, dobbiamo fare per i nostri fratelli che nel nome del Signore nostro Dio, nostro medico, abbiamo accettato di curare e sanare, se non offrirli a lui perché siano sanati, non presumendo di essere noi la mano del medico? Che cosa possiamo fare? Preghiamo lo stesso medico, digiunando con umiltà di cuore, con devota preghiera, con rispetto verso i fratelli. Offriamo la preghiera al Signore, ai fratelli la carità¹⁵³.

¹⁵³ «Nemo suscipiat cum aliquo litem, nemo velit nunc vel ipsam suam fidem altercando defendere, ne de lite scintilla nascatur, ne quaerentibus occasionem occasio praebeatur. Prorsus convicium audis, tolera, dissimula, praeteri.

Il dialogo di Agostino (e della Chiesa cattolica) con la parte donatista era motivato da un vivo desiderio di pace, non da incertezze sul piano dottrinale della verità. Il confronto nasceva dall'amore alla pace, non dalla sfiducia di essere nella verità¹⁵⁴. Agostino non dubita che la Chiesa cattolica sia la Chiesa di Cristo e abbia la verità di Cristo, tuttavia nel dialogo con i donatisti accetta – come procedimento metodologico – di mettere le proprie certezze, insieme a quelle dei suoi avversari, a confronto con la parola di Cristo:

L'abbiamo messo per iscritto, avete letto questo proposito: non fuggiamo il dibattito che deve farsi, anzi insistiamo perché si faccia; così, quando avrò dimostrato chi possiede la verità, potrò comunicare con lui l'eredità. Venga intrepido, venga sicuro, venga ricco di dottrina. Non voglio che ci sia un pregiudizio di autorità. Volgiamo gli occhi a Colui che

Memento curandum... Verbum sit verbo: ut unus sit curandus, alter curat: non duo litigantes. Fertote, obsecro, fratres mei. Sed non fero, inquit, quia blasphemat Ecclesiam. Hoc te rogat Ecclesia, ut feras, quia blasphematur Ecclesia. Detrahit, inquit, episcopo meo; crimen dicit in episcopum meum, et taceo? Crimen dicat, et tace; non agnoscendo, sed ferendo. Hoc praestas episcopo tuo, si pro illo tempore non miscearis. Intellige tempus, habeto consilium. Deum tuum quanti blasphemant? Tu audis, et ille non audit? tu nosti, et ille non novit?... Amator pacis es? Sit tibi in corde bene cum dilecta tua. Et quid agam? Habes quod agas. Tolle jurgia, convertere ad preces. Noli conviciis repellere conviciantem, sed ora pro eo. Loqui vis illi contra illum: loquere Deo pro illo. Non tibi dico quod taceas; sed elige magis ubi loquaris, apud quem tacitus loqueris, labiis clausis, corde clamante. Ubi non te videt, ibi esto bonus pro illo... Quidquid vis dicas, quantumlibet oderis, ut placuerit detesteris, frater meus es. Quid agis, ut non sis frater meus? Prorsus bonus, malus, volens, nolens, frater meus es... Talia dicite ardenter, dicite leniter. Dicite ardentes fervore charitatis, non tumore dissensionis... Quid ergo debemus fratribus nostris, quos in nomine Domini Dei nostri, medici nostri, curandos sanandosque suscipimus, illi offerentes ut sanentur, non nobis manus medici praesumentes? Sed quid facimus? Deprecamur ipsum medicum, jejunantes humili corde, pia confessione, timore fraterno. Exhibeamus Domino pietatem, fratribus charitatem...» (Sermo 357, 4-5: PL 39, 1584-1585).

¹⁵⁴ «Haec dicimus amore pacis, non diffidentia veritatis» (Sermo 358, 5: PL 39, 1588).

non può errare: Egli ci insegni quale sia la Chiesa. Avete già ascoltato le sue testimonianze. I delitti umani non la contaminano, come la giustizia umana non la redime¹⁵⁵.

Agostino fa notare come la riconciliazione dei donatisti alla Chiesa cattolica sarebbe per loro stessi una vittoria, non una sconfitta. Non si tratta di una vittoria personale di alcuni su altri, perché *a vincere su tutti* è solo la verità, cioè la carità:

Coloro che non vogliono lasciarsi vincere dalla verità restano vinti dall'errore. Oh, se anziché l'animosità, li vincesse la carità! Diventerebbero vincitori proprio per essere stati vinti. Noi invece amiamo, aderiamo, difendiamo la Chiesa cattolica alla cui pace e riconciliazione invitiamo i suoi nemici, non per opinioni umane ma per testimonianze divine. Che farò con chi grida a favore di una parte e litiga contro il tutto (l'intera Chiesa)? Non sarebbe per lui un bene l'essere vinto? Infatti, se fosse vinto, possederebbe il tutto; se vincesse, rimarrebbe solo con una parte. Ma sarebbe meglio dire: se gli sembrasse vincere, poiché solo la verità vince. La vittoria della verità è la carità 156.

¹⁵⁵ «Hoc enim rescripsimus, hoc propositum legistis: quia causam conferendam non fugimus, imo ut conferatur instamus; ut cum demonstravero possessionem, sic cum illo communicem haereditatem. Intrepidus veniat, securus veniat, doctus veniat: nolo auctoritate praejudicare. Aperimus oculos ad illum qui errare non potest: ipse nos doceat quae sit Ecclesia. Audistis testimonia ejus. Non eam contaminant humana delicta, quam non redemit humana justitia» (Sermo 358, 5: PL 39, 1588-1589).

Per Agostino la Chiesa non è un bene che si può dividere, ma neppure un bene da possedere in modo esclusivo, perché tutti sono chiamati a diventare Chiesa e, quindi, a condividere insieme l'eredità della Chiesa. Al contrario del personaggio evangelico che chiese a Gesù d'intervenire perché fosse divisa l'eredità (*Lc* 12, 13), bisogna chiedere di condividere insieme agli altri quell'eredità che è la Chiesa; cf. *Enarr. in Ps.* 18, 6: CCL 38, 109; *Enarr. in Ps.* 32/2, 2, 29: CCL 38, 272-273.

 $^{^{156}}$ «Qui enim vinci a veritate nolunt, ab errore vincuntur. O si eos charitas potius quam animositas superaret! Inde victores fierent, unde victi essent.

Il messaggio di Agostino era chiaro: *la verità non dev'essere mai disgiunta dalla carità* (*Ef* 4,15). E questo vale soprattutto in riferimento alla Chiesa che è comunione di carità nella verità. L'amore alla verità è sempre amore alla carità, impegno ad amare maggiormente la Chiesa, a vivere in stretta comunione con essa, a conservarne l'unità. La verità si traduce in carità, alla quale è sempre bello e felice arrendersi.

Addolorato per la frattura inferta dai donatisti alla Chiesa, Agostino li invitava appassionatamente a non continuare a dividere l'unica Chiesa di Cristo. Amare la pace della Chiesa è amare Cristo che ha voluto la Chiesa come segno di unità dei popoli. Cristo ha voluto unire nella Chiesa il popolo dell'antica alleanza e il popolo dei gentili; ha voluto fare dei due un popolo solo (*Ef* 2,14). Pertanto, chi divide la Chiesa, chi vuol tornare a separare quanto Cristo ha unito, si pone contro Cristo¹⁵⁷.

Significativa – secondo Agostino – è stata l'esperienza dell'apostolo Paolo. Nessuna sofferenza fu in lui più acuta di quella provata nel constatare alcune divisioni interne alla Chiesa (1 Cor 1,10-16). Divisioni provocate, come sempre, dall'orgoglio personale di chi vuole accentrare l'attenzione su di sé, sulla propria persona anziché sulla persona di Cristo. È facile allora attorniarsi di fedeli considerandoli come propri, porsi a guida di gruppi che lacerano l'unità della Chiesa voluta da Cristo, quando invece l'unità della comunione ecclesiale è un bene assoluto a cui va sacrificato ogni personale interesse ed egoismo¹⁵⁸.

Nos autem Ecclesiam catholicam, ad cujus pacem et reconciliationem invitamus inimicos ejus, non humanis opinionibus, sed divinis testimoniis, amamus, tenemus, defendimus. Quid cum illo agam, qui pro parte clamat, et contra totum litigat? Nonne bonum illi est vinci, quia si victus fuerit, totum tenebit; si vicerit, in parte remanebit? Imo si vincere sibi videbitur. Nam non vincit nisi veritas: victoria veritatis est charitas» (*Sermo* 358, 1: PL 39, 1586).

^{157 «}Amate pacem, amate Christum. Si enim amant pacem, Christum amant. Cum ergo dicimus: Amate pacem, hoc dicimus: Amate Christum. (...) Si ergo Christus ideo pax, quia *fecit utraque unum*, quare uos de uno fecistis duo? Quomodo ergo pacifici estis, ut cum Christus faciat unum de duobus, uos faciatis de uno duo?» (*Enarr. in Ps.* 109, 9: CCL 40, 1786; cf. *Enarr. in Ps.* 124, 10: CCL 40, 1844).

¹⁵⁸ Cf. In Ep. ad Part. 2, 4: PL 35, 1992.

2 - L'amore alla Chiesa

Non è possibile amare la Chiesa se non con l'amore di Cristo per la sua Chiesa. Solo l'amore di Cristo permette di capire che cosa sia la Chiesa, perché da questo amore è nata e di questo amore perennemente vive. Al di fuori dell'amore di Cristo la Chiesa diventa una realtà incomprensibile.

L'amore di Cristo per la Chiesa ha la caratteristica di essere un amore sponsale. Agostino richiama più volte il capitolo quinto della Lettera agli Efesini, dove Paolo – per spiegare la realtà dell'amore coniugale – si rapporta all'amore sponsale Cristo-Chiesa: un amore esclusivo, totale, perenne e indissolubile; un'alleanza d'amore che impegna irrevocabilmente la vita di Cristo e della Chiesa. Cristo ci ha amato totalmente avendo donato tutto se stesso per noi; e la prova inconfutabile di questo amore è il suo sacrificio sulla croce. Cristo non ha risparmiato nulla di sé, anteponendo al bene della propria vita il nostro bene perché potessimo vivere. Non c'era nulla che potesse giustificare questo amore, non avendo trovato in noi qualcosa di amabile che potesse attirare il suo sguardo, essendo noi peccatori. Ma il suo amore è stato più forte del nostro peccato. Cristo ha amato la sua Chiesa, l'ha purificata da ogni bruttura, l'ha resa bella e immacolata della sua santità, l'ha rivestita con lo splendore della sua grazia diventando così il suo corpo glorioso. In forza di questo amore Cristo si è unito per sempre in modo esclusivo e indissolubile alla «sua» Chiesa, formando con essa un'unica realtà: il Cristo totale. L'apostolo Paolo definisce quest'unione sponsale di Cristo con la Chiesa un «grande mistero»: il mistero della comunione vitale e permanente di Dio con gli uomini in Cristo.

Ne consegue che da parte nostra non è pensabile, nei riguardi della Chiesa, qualcosa che non rientri in questo mistero di amore di Cristo per la Chiesa. Ogni nostro pensiero o progetto, ogni decisione o intervento, ogni parola o azione che riguarda la Chiesa dev'essere un riflesso del cuore di Cristo suo sposo.

Ma la mirabile sponsalità della Chiesa con Cristo è causa della sua feconda maternità. La Chiesa, infatti, è «nostra madre» (*Gal* 4,26):

Amiamo il Signore Dio nostro, amiamo la sua Chiesa; amiamo lui come padre, la Chiesa come madre... Ma questo matrimonio è cementato da una grande carità. Pertanto

nessuno può offendere una parte e riscuotere benevolenza dall'altra... Che ti giova confessare il Signore, onorare Dio, predicarlo, riconoscere il suo Figlio, proclamare che siede alla destra del Padre, se poi oltraggi la sua Chiesa? Non ti insegnano nulla le analogie col matrimonio umano?... Carissimi, tenetevi, tenetevi tutti insieme stretti a Dio padre e alla madre Chiesa¹⁵⁹.

La Chiesa è madre poiché, per virtù di Cristo, ci genera alla vita divina della grazia; pertanto va amata come madre che ci ha generato come figli di Dio. Riprendendo la teologia di Cipriano, Agostino spiega come gli uomini diventino figli di Dio tramite la fede e il battesimo. Ma è proprio la Chiesa ad annunciare la parola divina di salvezza che viene accolta nella fede; ed è ancora la Chiesa a celebrare il rito battesimale che genera l'uomo alla vita divina. Ogni uomo che nasce sacramentalmente alla vita di Cristo deve questa divina rigenerazione all'azione generatrice della Chiesa. E, come ogni maternità, anche la rigenerazione cristiana ad opera della Chiesa implica un suo profondo coinvolgimento. Non si tratta affatto di una semplice prestazione funzionale, estrinseca e marginale, perché nell'azione sacramentale della rigenerazione cristiana la Chiesa è profondamente coinvolta con la sua fede e la sua potestà salvifica. Infatti, la Chiesa stessa è sacramento di Cristo, cioè sacramento di salvezza; perciò i sacramenti sono sacramenti di Cristo e della Chiesa. Ogni uomo che nasce alla vita sacramentale della grazia lo deve alla mediazione sacramentale della Chiesa.

¹⁵⁹ «Amemus Dominum Deum nostrum, amemus ecclesiam eius: illum sicut patrem, istam sicut matrem... Sed matrimonium hoc magna caritate compaginatur: nemo offendit unum, et promeretur alterum... Quid prodest si Dominum confiteris, Deum honoras, ipsum praedicas, Filium eius agnoscis, sedentem ad Patris dexteram confiteris, et blasphemas ecclesiam eius? Non te corrigunt exempla humani coniugii?... Tenete ergo, carissimi, tenete omnes unanimiter Deum patrem, et matrem ecclesiam» (*Enarr. in Ps.* 88, 2, 14: CCL 39, 1244; cf. Sermo de disciplina christiana 3, 3: PL 40, 671).

Quest'ultima affermazione costituisce un argomento decisivo contro ogni eresia, scisma o setta, che pretendesse di utilizzare i beni salvifici della Chiesa (parola di Dio e sacramenti) contro la stessa Chiesa. Poiché Cristo ha associato a sé la Chiesa come unico comprincipio di salvezza, nessuno può generare qualcosa nell'ordine della grazia al di fuori e contro la Chiesa di Cristo. Solo la sposa di Cristo, cioè la Chiesa, può generare dei figli a Dio, essendo congiunta a Cristo da un indissolubile amore.

La mediazione sacramentale della Chiesa implica l'affermazione che in via ordinaria nessun uomo può incontrare il Salvatore se non tramite la Chiesa, essendo la Chiesa il sacramento di comunione con Cristo. La parola salvifica di Dio (la Sacra Scrittura) e la grazia sacramentale di Cristo in virtù dello Spirito Santo (i sacramenti) giungono al singolo uomo quali realtà possedute e vissute dalla Chiesa. Alla singola persona viene comunicato sacramentalmente ciò che Cristo ha donato alla sua Chiesa. Del resto la reale possibilità di entrare in comunione sacramentale con Cristo si attua in quanto egli è vivo e operante nella Chiesa, suo sacramento di salvezza. Perciò nessun credente è norma della propria fede e della vita cristiana, poiché l'unica norma è solo la fede e la vita della Chiesa. La fede che ognuno professa al momento del battesimo (fede nel senso di realtà credute, ossia il contenuto della fede) l'ha ricevuta dalla Chiesa. Nel battesimo la Chiesa consegna al credente la fede che essa ha ricevuto da Cristo e dagli apostoli (la «traditio symboli») e che amorevolmente conserva, difende e trasmette. A sua volta nel battesimo il cristiano professa questa fede con un atto personale (fede nel senso di atto di fede, atto con cui crede), consegnando alla Chiesa quanto con amore da essa ha ricevuto (la «redditio symboli»).

3 – Il servizio ecclesiale

Una particolare espressione dell'amore alla Chiesa è il servizio ecclesiale. In effetti, chi si pone a servizio della Chiesa dev'essere motivato dall'amore a Cristo, poiché non vi può essere amore alla Chiesa di Cristo se non si ama lo stesso Cristo.

Significativo a riguardo è il commento di Agostino al passo evangelico dove Gesù affida il suo gregge all'apostolo Pietro (*Gv* 21,15-17):

Sia dunque impegno d'amore pascere il gregge del Signore... Coloro che pascono le pecore di Cristo, se vogliono considerarle come proprie e non di Cristo, dimostrano di amare se stessi, non Cristo; sono spinti dalla cupidigia di gloria, di potere o di guadagno, non dalla carità che porta a obbedire, a soccorrere, a piacere a Dio... Se mi ami, non pensare a pascere te stesso, ma pasci le mie pecore, come mie non come tue; cerca in esse la mia gloria, non la tua; il mio dominio, non il tuo; il mio guadagno, non il tuo...¹⁶⁰

Il servizio ecclesiale viene definito da Agostino come impegno di amore («amoris officium»). Soltanto l'amore a Cristo può spingere ad accettare una simile vocazione d'amore che rende partecipi dell'amore che Cristo ha per la sua Chiesa. Questo significa dedicare la propria vita al gregge di Cristo dimenticando se stessi. Ma, saggiamente, Agostino mette in guardia dai pericoli di trasformare questo impegno d'amore in una occasione di meschina e personale affermazione.

Anzitutto va esluso ogni desiderio di stima e di gloria umana, la brama dell'altrui considerazione. Chi è mosso da questo desiderio difficilmente presenterà la verità salvifica con le sue radicali e assolute esigenze; facilmente cederà a lusinghe o a minacce; trascurerà gli impegnativi richiami alla virtù; mirerà a non scontentare nessuno pur di ottenere un gratificante consenso. A questa tentazione di piacere agli altri Agostino contrappone la volontà di piacere esclusivamente a Dio, poiché solo nella fedeltà alla parola di Cristo il pastore saprà trovare il senso autentico della propria missione.

^{160 «}Sit amoris officium, pascere dominicum gregem... Qui hoc animo pascunt oues Christi, ut suas uelint esse non Christi, se conuincuntur amare, non Christum; uel gloriandi, uel dominandi, uel adquirendi cupiditate, non obediendi et subueniendi et Deo placendi caritate... Si me diligis, non te pascere cogita; sed oues meas, sicut meas pasce, non sicut tuas; gloriam meam in eis quaere, non tuam; dominium meum, non tuum; lucra mea, non tua...» (In Io. Ev. tract. 123, 5: CCL 36, 678; cf. Sermo 78, 6: PL 38, 492).

Purtroppo al desiderio della gloria si accompagna spesso il desiderio del potere. Indubbiamente l'ufficio di pastore comporta un'autorità che deriva dallo stesso Cristo, ma l'esercizio dell'autorità può trasformarsi in un esercizio di potere in un dominio. E così l'ufficio ricevuto non viene più considerato nella sua vera natura di sacro ministero, ossia come un santo servizio al bene dei fedeli, quanto piuttosto come un mezzo a servizio del proprio prestigio. Tutto, allora, viene valutato in funzione del posto da raggiungere o del grado da conservare. L'ambizione per gli onori, il gusto di decidere e di disporre di uomini e cose rischia di prevalere su ogni altra motivazione pastorale¹⁶¹. Alla tentazione del potere Agostino contrappone, dunque, l'obbedienza, ossia la gioia di servire con umiltà la porzione di gregge affidatoci dalla divina provvidenza.

Infine, vi è il desiderio di guadagno. L'attaccamento al denaro e ai beni terreni può essere così radicato che tutta l'attività pastorale ne risulta pesantemente condizionata. Il tempo, i disagi, le fatiche, tutto viene misurato in termini economici. L'interesse economico affiora mettendo in luce la grettezza di un cuore che, al contrario, dovrebbe largheggiare in generosa dedizione. Non a caso alla tentazione del guadagno Agostino contrappone l'impegno a donarsi, a soccorrere, ad aiutare, poiché il vero amore si dona senza compensi e senza misura. Chi serve Cristo guarda unicamente agli interessi di Cristo, avendo come scopo il bene e la salvezza delle anime per le quali Cristo ha donato la vita.

¹⁶¹ Per favorire la pace con i donatisti e il loro rientro nell'unità ecclesiale, Agostino propone ai vescovi cattolici di rinunciare addirittura alla stessa dignità episcopale: «Episcopalis dignitas fructuosior nobis erit, si gregem Christi magis deposita collegerit, quam retenta disperserit – La dignità episcopale sarà più fruttuosa per noi se, deposta, avremo conservato nell'unità il gregge di Cristo, piuttosto che averlo disperso per averla conservata» (*Epist.* 128, 3: PL 33, 489). «Si cum volo retinere episcopatum meum, dispergo gregem Christi, quomodo est damnum gregis, honor pastoris? – Se nel voler ritenere il mio episcopato disperdo il gregge di Cristo, in che modo il danno del gregge è un onore del pastore?» (*De gestis cum Emerito* 7: PL 43, 702).

Agostino richiama, come esempio, la dolorosa esperienza di Paolo che lamentava le divisioni provocate nella comunità di Corinto dai partiti sorti attorno ad alcune importanti figure ecclesiali (1 Cor 1,10-16). Chiunque si impegna a servire Cristo nella Chiesa non può mettere la propria persona al centro dell'attenzione dei fedeli, cercando il loro plauso, legandoli a sé con rapporti di umana simpatia. Ci si dimentica che le anime appartengono esclusivamente a Cristo che le ha redente, che esse sono sue avendole acquistate col suo sangue. Il servizio ecclesiale deve mirare a questo: condurre ogni uomo a Cristo, l'unico e necessario salvatore di tutti. Ecco perché la gioia di chi serve la Chiesa è quella di disporre i cuori degli uomini ad accogliere Cristo, di vedere che amano Cristo e sono suoi, di volgerli all'amore di colui che è morto per loro. Agostino suggerisce di imitare in questo l'esempio di Paolo:

Egli riconduce ad un unico nome quanti volevano assumere molti nomi, li allontana dall'amore verso di sé per volgerli all'amore di Cristo... Io non voglio che siate miei, ma che siate con me. Siate con me, perché tutti siamo di Colui che è morto per noi, che fu crocifisso per noi¹⁶².

Il primo impegno ecclesiale è quello di evitare contrapposizioni e fratture all'interno delle comunità ecclesiali, solitamente provocate dall'orgoglio e dall'ambizione di chi dovrebbe essere animato da uno spirito di umile servizio. Chi rompe l'unità della Chiesa cattolica per costituire un'altra chiesa considera quella porzione del gregge di Cristo come propria. Ciò non nasce dalla carità, perché la carità non crea mai divisioni; anzi, dove trova divisioni, essa ristabilisce l'unità. La carità non si rassegna passiva alle lacerazioni dell'unità ecclesiale, ma cerca pazientemente un dialogo costruttivo fatto di umiltà, di bontà e di verità:

^{162 «... (}Paulus) revocat ad unum nomen eos qui multa nomina sibi facere volebant, repellit ab amore suo ut Christus ametur... Nolo mei sitis, ut mecum sitis; mecum estote; omnes illius sumus qui pro nobis mortuus est, qui pro nobis crucifixus est» (*In Ep. ad Part*. 2, 4: PL 35, 1992).

Di tanto in tanto noi andiamo da loro dicendo: "Cerchiamo la verità, troviamo la verità". E loro: "Tenete ciò che avete. Tu hai le tue pecore, io ho le mie. Non molestare le mie pecore, visto che nemmeno io molesto le tue". Deo gratias: le pecore sono mie, le pecore sono sue. Cristo, allora, che cosa ha acquistato? Allora non siano né mie né tue, ma di Chi le ha comprate, di Chi le ha segnate. Non conta nulla chi pianta, né chi irriga, ma Dio che fa crescere. Che senso ha dire: "Io ho le mie, tu hai le tue"? Se là c'è Cristo, là vadano le mie pecore poiché non sono mie; se Cristo è qui, vengano qui le tue poiché non sono tue¹⁶³.

Al di là della situazione storica contingente cui Agostino allude, ossia lo scisma donatista, il passo riportato contiene indicazioni utilissime circa i rapporti tra comunità cristiane separate.

- 1. Il primo dato importante è il seguente. È Agostino e con lui la Chiesa cattolica («uenimus») a cercare il dialogo con i donatisti, non viceversa. L'iniziativa è da parte cattolica, che percepisce la divisione ecclesiale come una ferita al corpo di Cristo, come una contraddizione alla sua costitutiva unità. La ricerca dell'altro al fine di ricomporre l'unità ecclesiale è un indice sicuro di carità, di amore a Cristo, alla Chiesa e ai fratelli separati.
- 2. Questo impulso di carità della Chiesa cattolica non trova risposta da parte donatista, che non mostra alcun interesse a ricomporre l'unità. La parte donatista cui Agostino non attribuisce il titolo di chiesa ma di partito («pars Donati», «secta Donatistarum»), essendosi staccata dalla Chiesa universale si mostra paga della

¹⁶³ «Et aliquando uenimus ad illos dicentes: Quaeramus uerum, inueniamus uerum. Et illi: Vos tenete quod tenetis; oues tuas habes, oues meas habeo; noli molestus esse ouibus meis, quia et ego non sum molestus ouibus tuis. Deo gratias; meae sunt oues, illius sunt oves; Christus quid emit? Immo nec meae sint, nec tuae, sed illius sint qui illas emit, illius sint qui illas signauit. Neque qui plantat est aliquid, neque qui rigat, sed qui incrementum dat Deus. Quare habeo meas, habes tu tuas? Si ibi est Christus, illo eant meae, quia non sunt meae; si hic est Christus, huc eant tuae, quia non sunt tuae» (Enarr. in Ps. 21/2, 31: CCL 38, 133; cf. Sermo 147/A, 2: PL 38, 852-853).

divisione in atto; addirittura invita la Chiesa cattolica a fare altrettanto («uos tenete quod tenetis»).

- 3. Al di là dei punti dottrinali controversi, la divisione ecclesiale appare favorita da personalismi che condizionano il dialogo verso l'unità. I donatisti consideravano i fedeli aderenti alla loro parte come una loro «proprietà» («oues meas habeo»). Affiora così il particolarismo donatista a scapito dell'universalismo della Chiesa cattolica. Giustamente Agostino ricordava ai donatisti un'elementare verità, che cioè tutti apparteniamo a Cristo, avendoci egli acquistati col suo sangue. La chiusura dei donatisti sulle loro posizioni e la paura di perdere i propri fedeli erano un segno della loro debolezza. La carità, invece, non si chiude mai nei particolarismi, ma si apre a tutti cercando sempre ciò che è comune.
- 4. L'autentica ricerca dell'altro diventa dialogo, ossia comune ricerca della verità nel rispetto reciproco e nell'umiltà. Nel dialogo non trova posto l'arroganza di chi vuol imporre le proprie opinioni, ma il desiderio sincero di cercare insieme la verità ("quaeramus uerum"), in umile suo ascolto («inueniamus uerum»). Non si può negare che entrambe le parti in causa fossero convinte di essere nel vero, ma la Chiesa cattolica non aveva nulla da temere da questa comune ricerca della verità; anzi, era convinta di una più certa conferma nella verità di Cristo. Agostino era persuaso che il dialogo condotto avanti con lealtà avrebbe confermato la verità della Chiesa cattolica da cui i donatisti si erano separati.

Ma il servizio ecclesiale non riguarda esclusivamente quanti nella Chiesa assumono responsabilità ministeriali. Secondo Agostino, ogni cristiano è chiamato a servire i fratelli nella Chiesa di Dio seguendo l'invito di Paolo a porsi a servizio gli uni degli altri mediante la carità dello Spirito (*Gal* 5,13). Chi accetta Cristo, accetta una libera servitù, un servizio imposto dalla carità: *essere servi degli altri per amore di Cristo* (2 *Cor* 4,5). Mentre la verità ci fa liberi dall'errore, la carità ci fa servi nell'amore¹⁶⁴.

¹⁶⁴ «Libera seruitus est apud Dominum; libera seruitus, ubi non necessitas, sed caritas seruit... Seruum te caritas faciat quia liberum te ueritas fecit» (*Enarr. in Ps.* 99, 7: CCL 39, 1397).

CAPITOLO 3

L'ESPERIENZA PERSONALE DI AGOSTINO

Quanto finora abbiamo esposto è stato un tentativo di presentare il pensiero di Agostino sulla carità. Ma il suo modo di intendere l'amore traduce il suo vissuto, riflette una profonda esperienza personale. Quando Agostino parla dell'amore, parla di qualcosa che vive e ama, che lo entusiasma e lo appassiona. Egli parla dell'amore sapendo per esperienza che cosa è l'amore.

È difficile tratteggiare in poche parole la sua complessa esperienza di vita; nondimeno possiamo inquadrarla in tre periodi che corrispondono alle principali fasi del suo itinerario umano e spirituale. Il primo periodo va dall'infanzia all'adolescenza, con il sorgere tumultuoso e imperante delle passioni sensuali (il suo «sudicio passato»). Il secondo periodo è quello della giovinezza, con l'agitarsi inquieto delle ambizioni: il desiderio del successo, della carriera, dell'affermazione di sé (retore a Cartagine, a Roma e a Milano). Infine il periodo della maturità, quando la sua faticosa ricerca di verità e di felicità troverà finalmente il suo approdo sospirato e tranquillo. Tutto si risolverà nell'incontro luminoso con Cristo (battesimo) e nel suo impegno di servizio alla Chiesa (presbiterato ed episcopato).

Come si può constatare, ciò che muove Agostino è sempre l'amore: inizialmente un amore sensuale che lo porta all'appagamento fisico cercato tristemente nel piacere dei sensi¹; poi un amore egoistico che lo spinge all'appagamento psicologico inseguendo vanamente fama e successo²; infine l'amore spirituale rivolto a Dio fonte di vera vita e di ineffabile gioia del cuore³.

¹ Cf. Conf. II, 2, 2; III, 1, 1: CCL 27, 18; 27.

² Cf. Conf. IV, 1, 1; 14, 23; V 8, 14: CCL 27, 40; 52; 64.

³ Cf. Conf. XII, 10, 10: CCL 27, 221.

[«]O ueritas, lumen cordis mei, non tenebrae meae loquantur mihi!... Erraui et recordatus sum tui... Et nunc ecce redeo aestuans et anhelans ad fontem tuum... Non ego uita mea sim: male uixi ex me, mors mihi fui: in te reuiue-sco – O verità, luce del mio cuore, le mie tenebre non mi parlino!... Mi sono smarrito e mi sono ricordato di te... Ecco, ora ritorno assetato e anelante alla

A – L'AMORE A DIO: DESIDERIO E RICERCA DEL SOMMO BENE

Tutta la vita di Agostino è stata un'appassionata ricerca della felicità, quasi il filo conduttore del suo lungo vagare lontano da Dio e del suo travagliato ritorno a lui. Si può dire che la ricerca di Dio è stata la ragione di tutta la sua vita. La sua insaziabile sete di gioia non era altro che un'ardente sete di Dio, soffocata da desideri e piaceri carnali che intristivano il suo cuore. Anelava alla gioia, ma poi cercava il piacere; desiderava l'amore, ma poi bramava la sensualità:

Che altro mi dilettava se non di amare e di essere amato? Ma il modo (di amare) non si tratteneva nell'affetto che passa da anima ad anima, entro il luminoso confine dell'amicizia, ma dalla paludosa concupiscenza della carne e dalla polla della pubertà emanavano vapori che obnubilavano e offuscavano il mio cuore, così da non distinguere la serenità della dilezione dalla foschia della libidine. L'una e l'altra ribollivano confusamente, trascinando la fragile età per i dirupi delle passioni e sprofondandola nel gorgo dei vizi. (...) Procedevo sempre più lontano da te, e tu mi lasciavi andare; smaniavo, mi effondevo, mi spandevo, sbollivo tra le mie fornicazioni, e tu tacevi. O mia gioia tardiva! Tacevi allora, mentre io procedevo ancor più lontano da te, moltiplicando sterili semi di sofferenza con superba abiezione e irrequieta spossatezza⁴.

tua fonte... Non sia io la mia vita; vissi male di me, fui morte a me stesso: in te rivivo» (*Conf.* XII, 10, 10: CCL 27, 221).

⁴ «Et quid erat, quod me delectabat, nisi amare et amari? Sed non tenebatur modus ab animo usque ad animum, quatenus est luminosus limes amicitiae, sed exhalabantur nebulae de limosa concupiscentia carnis et scatebra pubertatis et obnubilabant atque obfuscabant cor meum, ut non discerneretur serenitas dilectionis a caligine libidinis. Vtrumque in confuso aestuabat et rapiebat imbecillam aetatem per abrupta cupiditatum atque mersabat gurgite flagitorum. (...) et ibam longius a te, et sinebas, et iactabar et effundebar et diffluebam et ebulliebam per fornicationes meas, et tacebas. O tardum gaudium meum! Tacebas tunc, et ego ibam porro longe a te in plura et plura sterilia semina dolorum, superba deiectione et inquieta lassitudine» (*Conf.* II, 2, 2: CCL 27, 18).

Agostino sperimenterà che non c'è attrattiva umana che possa superare la bellezza dell'amore di Dio. La piacevolezza delle persone lascive mira a sedurre, ma nulla è più seducente dell'amore di Dio, né si può amare qualcosa di più bello e luminoso⁵. Al desiderio sfrenato della libidine, all'impeto folle delle passioni che lo portavano esule a errare lontano dalle dolcezze della casa del Signore⁶, subentrerà nel suo animo un'incontenibile nostalgia di Dio, un desiderio di innocenza e di pace.

La crescente e fastidiosa insoddisfazione dei piaceri sensuali non farà che acuire in lui il desiderio di un amore puro, di una gioia perfetta e imperitura. Quest'anelito diventerà la sua commossa preghiera:

Che tu mi riesca più dolce di tutte le seduzioni che seguivo; fortissimamente ti ami, stringendo la tua mano con tutto l'ardore del mio cuore⁷.

(La mia vita trascorsa) è sudicia; non voglio considerarla, non voglio guardarla. Voglio te, giustizia e innocenza, bella e adorna di pure luci e d'insaziabile sazietà. Presso di te vi è profondissima quiete e imperturbabile vita. Chi entra in te, entra nella gioia del suo Signore: non avrà timore, trovandosi sommamente bene nel sommo Bene. Nella mia adole-

⁵ «Et blanditiae lasciuientium amari uolunt: sed neque blandius est aliquid tua caritate nec amatur quidquam salubrius quam illa prae cunctis formosa et luminosa ueritas tua. (...) Luxuria satietatem atque abundantiam se cupit uocari: tu es autem plenitudo et indeficiens copia incorruptibilis suauitatis – Le seduzioni dei lascivi mirano a suscitare amore; ma nulla è più seducente della tua carità, né vi è amore più salutare di quello della tua verità, bella e splendente sopra ogni cosa. (...) La lussuria ama chiamarsi sazietà e abbondanza; sei tu, però, pienezza e inesauribile abbondanza di incorruttibile soavità» (Conf. II, 6, 13: CCL 27, 24).

⁶ «Sed efferuui miser, sequens impetum fluxus mei relicto te... Vbi eram et quam longe exulabam a deliciis domus tuae...» (*Conf.* II, 2, 4: CCL 27, 19).

^{7 «...} ut dulcescas mihi super omnes seductiones, quas sequebar, et amem te ualidissime et amplexer manum tuam totis precordiis meis...» (Conf. I, 15, 24: CCL 27, 13).

scenza mi allontanai da te e mi smarrii, mio Dio, deviando lontano dalla tua stabilità, e così divenni per me stesso una regione di miseria⁸.

Ma il ricordo stesso del suo disordinato passato diventa una confessione all'amore misericordioso di Dio, un canto di gratitudine al suo pietoso salvatore:

Voglio ricordare le mie passate sozzure e le carnali devastazioni della mia anima, non perché le ami, ma per amare te, mio Dio. Lo faccio per amore del tuo amore, rimembrando nell'amarezza del ricordo la perversità delle mie vie, perché tu mi sia dolce, dolcezza non fallace, dolcezza felice e sicura che mi ricomponi dalla dissipazione in cui mi lacerai brano a brano, quando, separato da te che sei uno, svanii in molteplici cose. Nell'adolescenza, infatti, riarsi dalla brama di saziarmi di bassezze e non ebbi ritegno a inselvatichirmi in diversi e tenebrosi amori. La mia bella forma si deturpò e divenni putrido marciume ai tuoi occhi, mentre piacevo a me stesso e desideravo piacere agli occhi umani⁹.

⁸ «Foeda est; nolo in eam intendere, nolo eam uidere. Te uolo, iustitia et innocentia, pulchra et decora honestis luminibus et insatiabili satietate. Quies est apud te ualde et vita imperturbabilis. Qui intrat in te, intrat in gaudium domini sui et non timebit et habebit se optime in optimo. Defluxi abs te ego et erraui, deus meus, nimis deuius ab stabilitate tua in adulescentia et factus sum mihi regio egestatis» (*Conf.* II, 7, 15; 10, 18: CCL 27, 24-26).

⁹ «Recordari uolo transactas foeditates meas et carnales corruptiones animae meae, non quod eas amem, sed ut amem te, deus meus. Amore amoris tui facio istuc, recolens uias meas nequissimas in amaritudine recogitationis meae, ut tu dulcescas mihi, dulcedo non fallax, dulcedo felix et secura, et conligens me a dispersione, in qua frustatim discissus sum, dum ab uno te auersus in multa euanui. Exarsi enim aliquando satiari inferis in adulescentia et siluescere ausus sum uariis et umbrosis amoribus, et contabuit species mea et computrui coram oculis tuis placens mihi et placere cupiens oculis hominum» (*Conf.* II, 1, 1: CCL 27, 18).

Per Agostino, come è amaro il ricordo dei propri peccati, altrettanto è dolce l'esperienza dell'amore di Dio che ha ricomposto nel bene e nella pace la sua vita dissipata e disperata. L'amore a Dio si esprime nel desiderio di essere con lui, di possedere lui, di godere di lui, con parole di struggente affetto e di confidente tenerezza: «Mia vita, dolcezza mia santa»¹⁰; «Tu, tu solo sei ogni mio bene»¹¹.

Dopo la conversione e il lavacro battesimale, Agostino si sentirà affrancato da ogni seduzione terrena. Dopo l'amarezza del peccato e il disgusto dei piaceri sensuali, dopo la triste e dissennata felicità delle passioni, egli sperimenterà la gioia vera e perfetta dell'amore di Dio, l'unica felicità della vita («sola uita beata est»), perché non ha confronti la gioia che Dio dona a chi lo ama:

Quando cerco te, Dio mio, cerco la vita beata. Ti cercherò perché la mia anima viva. Il mio corpo vive in forza della mia anima, e la mia anima vive in forza di te... Lontano, o Signore, lontano dal cuore del tuo servo che si confessa a te, lontano il pensiero di credermi felice per qualsiasi gioia io goda. C'è infatti una gioia che non è data agli empi, ma a coloro che ti servono con puro amore, e questa gioia sei tu. Ed è questa la vita beata: godere in te, di te, per te; questa e non altra è la gioia. Quanti pensano invece che ce ne sia un'altra, cercano un'altra gioia, non quella vera¹².

^{10 «}Et quid diximus, deus meus, uita mea, dulcedo mea sancta…?» (Conf. I, 4, 4: CCL 27, 3).

^{11 «...}tu ipse es omnia bona mea...» (Conf. X, 4, 6: CCL 27, 158).

^{12 «}Cum enim te, deum meum, quaero, uitam beatam quaero. Quaeram te, ut uiuat anima mea. Viuit enim corpus meum de anima mea et uiuit anima mea de te... Absit, domine, absit a corde servi tui, qui confitetur tibi, absit, ut, quocumque gaudio gaudeam, beatum me putem. Est enim gaudium, quod non datur impiis, sed eis, qui te gratis colunt, quorum gaudium tu ipse es. Et ipsa est beata uita, gaudere ad te, de te, propter te: ipsa est et non est altera. Qui autem aliam putant esse, aliud sectantur gaudium neque ipsum uerum» (Conf. X, 20, 29; 22, 32: CCL 27, 170; 172).

Agostino proverà rimpianto per questa tardiva e felice scoperta, per aver mosso così tardi i suoi passi verso l'amore di Dio, privando per lungo tempo il suo cuore di questa indicibile gioia:

Tardi ti ho amato, bellezza tanto antica e tanto nuova! Tardi ti ho amato! Ed ecco: tu eri dentro di me, mentre io ero fuori e là ti cercavo, e deforme mi avventavo sulle cose belle da te create. Tu eri con me e io non ero con te. Mi tenevano lontano da te quelle creature che, se non fossero in te, neppure esisterebbero. Hai chiamato, hai gridato e hai infranto la mia sordità. Hai sfolgorato, hai brillato e hai dissipato la mia cecità. Hai effuso su di me la tua fragranza e io l'ho respirata, e ora anelo a te. Ti ho gustato e ora ho fame e sete di te. Mi hai toccato e sono arso dal desiderio della tua pace. Quando con tutto me stesso aderirò a te, non esisterà più per me dolore e fatica; e viva sarà la mia vita tutta piena di te. (...)

O verità, luce del mio cuore, le mie tenebre non mi parlino! Mi volsi alle cose e le tenebre mi hanno avvolto, ma anche da esse ti ho amato. Nel mio errore mi sono ricordato di te. Ho ascoltato la tua voce che dietro a me gridava di tornare, a stento l'ho udita per il tumulto di uomini inquieti. Ed ecco ora torno a te assetato e anelante alla tua fonte. Nessuno me lo impedisca: che io ne beva e ne viva. Non sia io la mia vita. Vissi male di me, fui morte per me: in te rivivo¹³.

¹³ «Sero te amaui, pulchritudo tam antiqua et tam nova, sero te amaui! Et ecce intus eras et ego foris et ibi te quaerebam et in ista formosa, quae fecisti, deformis inruebam. Mecum eras, et tecum non eram. Ea me tenebant longe a te, quae si in te non essent, non essent. Vocasti et clamasti et rupisti surditatem meam, coruscasti, splenduisti et fugasti caecitatem meam, fragrasti, et duxi spiritum et anhelo tibi, gustaui et esurio et sitio, tetigisti me, et exarsi in pacem tuam. Cum inhaesero tibi ex omni me, nusquam erit mihi dolor et labor, et uiua erit uita mea tota plena te. (...)

O ueritas, lumen cordis mei, non tenebrae meae loquantur mihi! Defluxi ad ista et obscuratus sum, sed hinc, etiam hinc adamaui te. Erraui et recordatus sum tui. Audiui uocem tuam post me, ut redirem, et uix audiui propter

Ora Agostino sa di amare Dio, ma sa anche che l'amore non conosce confini, spingendolo a desiderare un'intimità totale, una mutua inerenza, una comunione perfetta e beata con Dio:

Che cosa ho mai detto mio Dio, mia vita, dolcezza mia santa...? Chi mi farà riposare in te? Chi ti farà venire nel mio cuore da inebriarlo, così da dimenticare i miei mali e abbracciare l'unico mio bene, cioè te? Che cosa sei per me? ... E che cosa sono io per te da comandarmi di amarti...? (...) Per le tue misericordie, Signore mio Dio, dimmi che cosa sei per me. Di' all'anima mia: sono io la tua salvezza (Sal 34,3). Dillo, perché io lo oda. Ecco, le orecchie del mio cuore stanno davanti a te, Signore; àprile e di' all'anima mia: sono io la tua salvezza. Rincorrerò questa voce e ti raggiungerò. Non nascondermi il tuo volto: morirò per non morire, per vederlo¹⁴.

L'ultima frase, divenuta celebre, sarà ripresa da molti mistici. Secondo la tradizione biblica non è possibile vedere Dio e rimanere in vita (*Es* 24,9-11; 33,18-23), poiché la visione di Dio faccia a faccia è propria della beatitudine celeste. Ma il desiderio di vedere il volto di Dio è il sospiro segreto dell'anima innamorata di Dio. L'esperienza mistica è costituita da questo bruciante desiderio dell'anima innamorata di vedere il volto di Dio per congiungersi a lui in modo perfetto e totale («liquidus igne amoris tui – liquefatto dal fuoco del tuo

tumultus implacatorum. Et nunc ecce redeo aestuans et anhelans ad fontem tuum. Nemo me prohibeat: hunc bibam et hunc uiuam. Non ego uita mea sim: male vixit ex me, mors mihi fui: in te reuiuesco» (*Conf. X, 27, 38; 28, 39; XII 10, 10: CCL 27, 175; 221*).

^{14 «}Et quid diximus, deus meus, uita mea, dulcedo mea sancta...? Quis mihi dabit adquiescere in te? Quis dabit mihi, ut uenias in cor meum et inebrias illud, ut obliuiscar mala mea et unum bonum meum amplectar, te? Quid mihi es?... Quid tibi sum ipse, ut amari te iubeas a me...? (...) Dic mihi per misericordias tuas, domine deus meus, quid sis mihi! Dic animae meae: Salus tua ego sum. Sic dic, ut audiam. Ecce aures cordis mei ante te, domine; aperi eas et dic animae meae: Salus tua ego sum. Curram post uocem hanc et apprehendam te: moriar, ne moriar, ut eam uideam» (Conf. I, 4, 4 – 5, 5: CCL 27, 3).

amore»)15. Non a caso la mistica cristiana fa spesso riferimento a questo testo agostiniano che, da un lato, esprime il desiderio di morire per vedere il Signore e unirsi per sempre all'amore del proprio cuore, e, dall'altro, riflette la consapevolezza che il morire alla vita fisica non è affatto un morire, ma un vivere pienamente poiché introduce nella beata intimità dell'amore di Dio. In definitiva, c'è il desiderio di lasciare questa vita terrena che impedisce l'unione perfetta con Dio, poiché la vera vita è proprio quella immersa totalmente nella contemplazione dell'amatissimo volto di Dio.

În sostanza ogni preghiera si può riassumere in questa essenziale richiesta:

Dammi te, Dio mio, ridonami te stesso: te, infatti, io amo; e se è poco, dammi di amarti di più. Non posso misurare per sapere quanto amore mi manca perché la mia vita possa correre tra le tue braccia senza più staccarsene, finché sia nascosta al riparo del tuo volto. Questo solo io so: che sto male senza te, non solo fuori di me ma anche in me stesso; e che ogni ricchezza che non è il mio Dio è povertà¹⁶.

In un celebre passo delle *Confessioni* Agostino cerca di esplicitare la natura di questo amore ricorrendo a immagini che in qualche modo possano far comprendere che cosa significhi amare Dio. Amarlo è un'esperienza così intensa e profonda che non ha confronti: più dolce d'ogni piacere, più chiara di ogni luce, più interiore d'ogni intimità, più sublime d'ogni amore. Di fronte a lui svanisce lo splendore d'ogni altra bellezza e ogni seducente attrattiva dei sensi. In Dio ogni desiderio del cuore si placa nella gioia della sua eterna bellezza; ogni autentica aspirazione dell'anima si acquieta nella beatitudine eterna del cielo:

¹⁵ Conf. XI, 29, 39: CCL 27, 215.

¹⁶ «Da mihi te, deus meus, redde mihi te: en amo et, si parum est, amem ualidius. Non possum metiri, ut sciam, quantum desit mihi amoris ad id quod sat est, ut currat uita mea in amplexus tuos nec auertatur, donec abscondatur in abscondito uultus tui. Hoc tantum scio, quia male mihi est praeter te non solum extra me sed et in me ipso, et omnis mihi copia, quae deus meus non est, egestas est» (Conf. XIII, 8, 9: CCL 27, 246).

Ti amo, Signore, non con dubbia ma con sicura coscienza. Con la tua parola hai percosso il mio cuore, e io ti ho amato. Ma anche il cielo e la terra, e tutte le cose in essi contenute, ecco da ogni parte mi dicono di amarti... Ma che cosa amo, quando amo te? Non una bellezza corporea, non una grazia temporale, non il candore della luce così amica a questi occhi, non le dolci melodie di variegate cantilene, non una fragranza di fiori, di unguenti e di aromi, non la manna e il miele, non le membra desiderabili agli amplessi carnali. Non è questo che io amo, quando amo il mio Dio. Eppure, quando amo il mio Dio, amo una sorta di luce, una specie di voce, un tipo di profumo, una qualità di cibo, un certo qual amplesso: la luce, la voce, il profumo, il cibo, l'amplesso dell'uomo interiore che è in me, dove alla mia anima splende una luce che lo spazio non rinserra, dove risuona una melodia che il tempo non rapisce, dove olezza un profumo che il vento non disperde, ove si gusta un sapore che la voracità non esaurisce, ove si stringe un amplesso che nessuna sazietà divide. Questo è ciò che amo, quando amo il mio Dio¹⁷.

¹⁷ «Non dubia, sed certa conscientia, domine, amo te. Percussisti cor meum uerbo tuo, et amaui te. Sed et caelum et terra et omnia, quae in eis sunt, ecce undique mihi dicunt, ut te amem... Quid autem amo, cum te amo? Non speciem corporis nec decus temporis, non candorem lucis ecce istis amicum oculis, non dulces melodias cantilenarum omnimodarum, non florum et unguentorum et aromatum suauiolentiam, non manna et mella, non membra acceptabilia carnis amplexibus: non haec amo, cum amo deum meum. Et tamen amo quandam lucem et quandam uocem et quendam odorem et quendam cibum et quendam amplexum, cum amo deum meum, lucem, uocem, odorem, cibum, amplexum interioris hominis mei, ubi fulget animae meae, quod non capit locus, et ubi sonat, quod non rapit tempus, et ubi olet, quod non spargit flatus, et ubi sapit, quod non minuit edacitas, et ubi haeret, quod non diuellit satietas. Hoc est quod amo, cum deum meum amo» (Conf. X, 6, 8: CCL 27, 158-159).

B – L'AMORE A CRISTO: VERITÀ E SALVEZZA

C'è un secondo aspetto che caratterizza l'esperienza agostiniana, ed è il *suo amore a Cristo*; un amore pervaso da profonda gratitudine e tenerezza per essere stato da lui salvato. La libertà dal male, la luce della verità, la pace dell'anima è grazia di Cristo. Nel travagliato cammino verso la verità e la felicità, Agostino aveva intuito che nessuna cosa – per quanto perfetta – poteva conquistare totalmente il suo cuore, essendo priva di Cristo¹⁸. Gli mancava, però, l'umiltà di accettare Cristo nella propria vita, di arrendersi alla forza soave del suo amore. Solo così avrebbe potuto incontrarlo e amarlo.

L'affermazione che Cristo è la verità dell'uomo non è stata per Agostino una formula dottrinale, seppur vera, quanto piuttosto un'esperienza di luce. Proprio per aver cercato la verità con passione e aver provato la falsità del mondo e la confusione dell'errore, egli sa quale gioia è scoprire Cristo, l'unica verità che offre certezze che mai deludono, l'unico a dare alla vita umana un significato pieno e felice. Ma Cristo non illumina solo la mente, quanto piuttosto il cuore, poiché sovente il vero ostacolo alla verità non viene dalla mente, ma dal cuore: non di rado le crisi di fede nascono da crisi morali. Molte difficoltà a credere nascondono una motivazione morale: non si è disposti ad abbandonare il peccato e a convertirsi al Signore. In effetti, il vero problema non è l'esistenza o la persona di Cristo, quanto piuttosto conformare le nostre scelte morali al suo messaggio e accettarlo come nostra salvezza. Non si è disposti a rinunciare alla propria autonomia morale; ma, anziché temere Cristo, dovremmo temere le nostre tenebre, perché la sua è una luce amica, benefica e salvifica.

¹⁸ Riferendosi alla lettura dell'*Ortensio* di Cicerone, che aveva suscitato in lui un ardente desiderio di raggiungere la sapienza immortale, quale fonte di felicità, Agostino commenterà che fra quelle pagine era purtroppo assente il nome di Cristo: «... quod nomen Christi non erat ibi, quoniam hoc nomem secundum misericordiam tuam, domine, hoc nomen saluatoris mei, filii tui, in ipso adhuc lacte matris tenerum cor meum pie biberat et alte retinebat, et quidquid sine hoc nomine fuisset quamuis litteratum et expolitum et ueridicum non me totum rapiebat» (*Conf.* III, 4, 8: CCL 27, 30; cf. *Conf.* V, 14, 25: CCL 27, 71-72).

Non a caso Agostino ricorda il suo nascondersi a se stesso, il suo sottrarsi alla luce di Cristo che gli poneva dinanzi la verità della sua vita, offrendogli una speranza di salvezza:

Tu intanto, o Signore, (...) volgevi me a me stesso, prendendomi da dietro alle mie spalle dov'ero nascosto per non volermi guardare, e mi ponevi davanti alla mia faccia perché vedessi quanto ero brutto, deforme, sozzo, pieno di luridume e di piaghe. Vedevo e inorridivo, ma non c'era dove fuggire via da me stesso¹⁹.

E fu proprio la certezza di trovare in Cristo la propria salvezza che spinse Agostino ad abbandonarsi alla divina misericordia. Cristo, infatti, è la prova che Dio non abbandona l'uomo al proprio peccato, poiché è la nostra redenzione:

Quanto ci hai amato, Padre buono, da non risparmiare il tuo unico Figlio consegnandolo per noi empi! (*Rm* 8,32) (...) Giustamente è salda la mia speranza in lui, poiché guarirai tutte le mie debolezze per mezzo di lui che siede alla tua destra e intercede presso di te per noi (*Rm* 8,34). Senza di lui dispererei. (...) Atterrito dai miei peccati e dalla mole della mia miseria, avevo pensato e meditato di fuggire in solitudine, ma tu me lo impedisti confortandomi con queste parole: *Cristo è morto per tutti, perché tutti quelli che vivono non vivano per se stessi, ma per Colui che è morto per loro* (2 *Cor* 5,15). (...) Il tuo Unigenito, *in cui sono nascosti tutti i tesori della sapienza e della scienza* (*Col* 2,3), mi ha riscattato col suo sangue (*Ap* 5,9)²⁰.

¹⁹ «Tu autem, domine,... retorquebas me ad meipsum, auferens me a dorso meo, ubi me posueram, dum nollem me attendere, et constituebas me ante faciem meam, ut uiderem, quam turpis essem, quam distortus et sordidus, maculosus et ulcerosus. Et uidebam et horrebam, et quo a me fugerem non erat» (Conf. VIII, 7, 16: CCL 27, 123).

²⁰ «Quomodo nos amasti, pater bone, qui filio tuo unico non pepercisti, sed pro nobis impiis tradidisti eum! (...) Merito mihi spes ualida in illo est, quod sanabis omnes languores meos per eum, qui sedet ad dexteram tuam et te

Proprio per aver conosciuto il peccato, l'abbruttimento e la tristezza del male, Agostino sa quale grazia è stata per lui la misericordia di Cristo. Nel perdono di Cristo la sua vita è rinata a una nuova gioia. Con animo grato egli può dire che Cristo è la sua pace, la sua libertà, la sua salvezza. Proprio per essersi lasciato sedurre dal male, dissipando se stesso nei piaceri ingannevoli delle cose, egli sa quale immensa fortuna è aver incontrato Cristo, il segreto stesso della felicità. Come nessun altro egli può dire che Cristo è necessario e vero. E dall'incontro con Cristo sorse in lui il desiderio di imitarne gli esempi e lo stile di vita. L'amore a Cristo purificò il suo cuore da ogni altro affetto terreno in una scelta di vita povera e casta:

Ma tu, Signore, sei buono e misericordioso; la tua destra ha esplorato la profondità della mia morte e dal fondo del mio cuore ha colmato l'abisso della mia corruzione. Tutto consisteva nel non voler più ciò che volevo, ma nel volere ciò che volevi. E dov'era per così lungo tempo il mio libero arbitrio e da quale profonda oscurità fu immediatamente evocato, perché sottoponessi il mio collo al tuo giogo e le mie spalle al tuo carico leggero (Mt 11,30), o Gesù Cristo, mio aiuto e mio redentore (Sal 18,15)? Quanto soave mi divenne immediatamente il privarmi di quelle futili dolcezze che prima temevo di perdere, mentre ora godevo di lasciarle. Tu, vera e somma dolcezza, le allontanavi da me; le espellevi e subentravi più dolce di ogni piacere, ma non carnale; più chiaro di ogni luce, ma più intimo di ogni segreto; più elevato di ogni onore..., e cantavo a te, mio splendore, mia ricchezza, mia salvezza, Signore Dio mio²¹.

interpellat pro nobis: alioquin desperarem. (...) Conterritus peccatis meis et mole miseriae meae agitaueram corde meditatusque fueram fugam in solitudinem, sed prohibuisti me et confirmasti me dicens: *Ideo Christus pro omnibus mortuus est, ut qui uiuunt iam non sibi uiuant, sed ei qui pro ipsis mortuus est.* (...) Ille tuus unicus, *in quo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi,* redemit me sanguine suo» (*Conf.* X, 43, 69-70: CCL 27, 192-193).

²¹ «Tu autem, domine, bonus et misericors et dextera tua respiciens profunditatem mortis meae et a fundo cordis mei exhauriens abyssum corruptionis. Et hoc erat totum nolle, quod uolebam, et uelle, quod uolebas. Sed ubi erat

In una lettera al giovane Dioscoro, che gli poneva dei quesiti circa i *Dialoghi* di Cicerone, Agostino rispose che, come vescovo, preferiva aiutarlo a liberarsi dalla vanità del mondo così da aderire a Dio, bene immutabile, su cui edificare la dimora di una tranquillissima pace. Lo esortava perciò a non riporre la sua felicità nell'incerta fama o nelle cose terrene; in tal caso la sua ricerca sarebbe stata un peregrinare da una miseria all'altra senza giungere a quel bene certo, vero e pieno che è Dio («in aliud certum, et verum et plenum bonum»). Del resto, per chi vuole, la felicità è così vicina da poterla raggiungere senza fatica, e non c'è bisogno di spendere qualcosa per averla, essendoci gratuitamente donata²².

tam annoso tempore et de quo imo altoque secreto euocatum est in momento liberum arbitrium meum, quod subderem ceruicem leni iugo tuo et umeros leui sarcinae tuae, Christe Iesu, adiutor meus et redemptor meus? Quam suaue mihi subito factum est carere suauitatibus nugarum, et quas amittere metus fuerat, iam dimittere gaudium erat. Eiciebas enim eas a me, uera tu et summa suauitas, eiciebas et intrabas pro eis omni uoluptate dulcior, sed non omni carni et sanguini, omni luce clarior, sed omni secreto interior, omni honore sublimior..., et garriebam tibi, claritati meae et diuitiis meis et saluti meae, domino deo meo» (*Conf.* IX, 1, 1: CCL 27, 133).

²² «... neque ad hunc finem tibi servire nos decet, imo decet etiam hinc te amovere. Non enim sic te prohibemus in incerto famae finem ponere, ut tamquam de Mincio in Eridanum emigres... ut non sit finem miseriae... In aliquo igitur firmo atque incommutabili bono te figere volumus constantissimae intentionis domum, et securissimam requiem... At mihi non videtur, atque omnino ipsa veritas negat, vel tantis ad se anfractibus, quae tam proxima est, vel tantis sumptibus, quae tam gratuita est, perveniri» (*Epist.* 118, 1, 6: PL 33, 434-435). Agostino paragona l'incessante vagare dell'animo da una cosa all'altra, alla ricerca della gioia, al continuo riversarsi del Mincio nel Po. Fuori metafora: la sete mai appagata di felicità porta l'uomo a volgersi a cose sempre più forti ed eccitanti; ma il piacere goduto viene trascinato via dalla corrente del tempo lasciando una vuotezza nel cuore. Il desiderio rimane insoddisfatto, anzi accresciuto, come un fiume che sbocca in un altro più grande. Non è, quindi, aumentando il piacere che si raggiunge la gioia. Anzi, la ricerca del piacere impedisce il possesso della gioia: le si gira intorno senza mai raggiungerla. Eppure - commenta Agostino - è così facile, così semplice il possederla!

Inoltre, gli faceva notare che per arrivare alla verità non era necessario conoscere Cicerone o tutta l'accozzaglia di opinioni filosofiche – spesso discordanti tra loro – di cui è piena la storia del pensiero umano. È sufficiente conoscere la dottrina cristiana che ci offre la speranza della salvezza eterna («in ea sola esse praesumere spem salutis aeternae»). Agostino stesso si rammarica di aver corso dietro e insegnato per tanto tempo – da studente e da docente di retorica – cose assolutamente inutili, come un ciarlatano qualunque («nugator»). Ne è prova il fatto che la cultura, la filosofia, la sapienza del mondo non è giunta alla verità:

Infatti a tutti mancò l'esempio della divina umiltà, che al tempo opportuno rifulse per mezzo del Signore nostro Gesù Cristo. Davanti a quest'esempio unico di umiltà, in qualsiasi animo spavaldamente tracotante cede, s'infrange e svanisce ogni superbia²³.

La verità di Dio si è rivestita di umiltà nella parola umana di Cristo: si è velata di umiltà per poter svelare la sua luce alla nostra umanità. Spesso le parole di quanti si stimano sapienti non solo non trasmettono la verità, ma rivelano orgoglio, presunzione e vanagloria. Al contrario, la parola di Cristo ha l'umiltà, la semplicità, la coerenza e la chiarezza della verità. La parola di Cristo è lontana dai ragionamenti tortuosi e complicati dei filosofi; essa tocca immediatamente il cuore e impegna la vita; non soddisfa la curiosità umana, ma chiama alla salvezza. Solo la nostra ostinata volontà di chiuderci a questa luce può perderci. La verità di Cristo può essere rifiutata, negata, ma non è mai sconfitta, poiché non c'è tenebra che possa sconfiggere la luce del Verbo di Dio. In definitiva, per credere in Cristo occorre l'umiltà di accoglierlo come verità della propria vita. È questo l'invito che Agostino rivolge al suo giovane interlocutore:

²³ «Omnibus enim defuit divinae humilitatis exemplum, quod opportunissimo tempore per Dominum nostrum Jesum Christum illustratum est; cui uni exemplo in cujusvis animo ferociter arrogantis, omnis superbia cedit et frangitur et emoritur» (*Epist.* 118, 3, 17: PL 33, 440).

Da ciò si comprende come gli stessi filosofi della scuola platonica, cambiàti alcuni punti che sono riprovati dalla dottrina cristiana, devono con religiosa pietà piegarsi all'invittissimo e unico sovrano, cioè a Cristo, e riconoscerlo come Verbo di Dio rivestito di umanità...

A lui, mio Dioscoro, vorrei che ti sottomettessi con tutta pietà e che – nel tendere alla verità e nel raggiungerla – non ti aprissi un'altra via se non quella apertaci da lui che, essendo Dio, ha veduto la debolezza dei nostri passi. Pertanto, la prima via è l'umiltà; la seconda è l'umiltà; la terza è l'umiltà; e ogni volta che mi interrogassi, ti risponderei così...

Io che mi glorio di essere al suo servizio, esorto anche te a credere in lui fermamente e senza esitazione²⁴.

L'umiltà, dunque, è la condizione per aprirsi a Cristo. In caso contrario, la superbia impedirà di cogliere lo splendore della sua verità, preferendo la propria ignorantissima scienza («imperitissima scientia»), incapace di offrire qualsiasi salvezza.

C – L'AMORE ALLA CHIESA: FILIALE GRATITUDINE E GENEROSO SERVIZIO

Da questo amore a Cristo deriva per Agostino anche il *suo amore alla Chiesa*, al servizio della quale volle spendere la sua vita. Egli amava la Chiesa come madre, avendolo generato alla fede e alla grazia di Cristo; ma l'amava anche come maestra, poiché da lei aveva

²⁴ «Ex quo intelligitur ipsos quoque Platonicae gentis philosophos, paucis mutatis quae christiana improbat disciplina, invictissimo uni regi Christo pias cervices oportere submittere, et intelligere Verbum Dei homine indutum... Huic te, mi Dioscore, ut tota pietate subdas velim, nec aliam tibi ad capessendam et obtinendam veritatem viam munias, quam quae munita est ad illo qui gressuum nostrorum tanquam Deus vidit infirmitatem. Ea est autem prima, humilitas; secunda, humilitas; tertia, humilitas: et quoties interrogares hoc dicerem... Hujus nos gloriae servimus, huic te immobiliter atque constanter credere hortamur...» (*Epist.* 118, 3, 21-22; 5, 32: PL 33, 442; 447).

ricevuto la fonte della verità, cioè la Sacra Scrittura che è la parola di Dio. Questo amore alla Chiesa si manifestava in un sacro rispetto per la tradizione di fede che la Chiesa conserva e trasmette, specie attraverso il suo autentico Magistero²⁵. Ciò che l'addolorava maggiormente era il vedere alcuni cristiani separarsi dalla comunione ecclesiale, persuaso che al di fuori della Chiesa non c'è verità e salvezza.

Questo amore alla Chiesa, Agostino lo espresse in una dedizione totale al servizio dei fedeli. Perciò, nonostante le sue iniziali resistenze, accettò il presbiterato e l'episcopato come un servizio da rendere alla Chiesa. Si considerava realmente servo dei fedeli che gli erano affidati, e lo zelo per le anime diventò da quel momento la ragione della sua vita:

Che cosa voglio? Che cosa desidero? Che cosa bramo? Perché parlo? Perché seggo qui? Perché vivo, se non con questa aspirazione di vivere con Cristo insieme a voi? Questa è la mia brama, questo è il mio onore, questo è il mio possesso, questa

²⁵ «Haec et mea fides est, quando haec est catholica fides – Questa è anche la mia fede, quando questa è la fede cattolica» (De Trin. I, 4, 7: CCL 50, 36). Ma è soprattutto nelle opere antidonatiste - dove Agostino dà un'interpretazione "cattolica" del pensiero di Cipriano sulla questione della validità del battesimo amministrato fuori della Chiesa cattolica - che egli ribadisce il principio ecclesiologico della verità di fede. È il Magistero della Chiesa a determinare la verità di fede, ossia a garantirne la certezza. Perciò Agostino crede o rifiuta ciò che la Chiesa crede o rifiuta: «Nec nos ipsi tale aliquid auderemus adserere nisi uniuersae ecclesiae concordissima auctoritate firmati..., quia uniuersalis concilii ammonitus firmitate... - Neppure noi oseremmo sostenere qualcosa a riguardo, se non fossimo sostenuti dall'unanime autorità di tutta la Chiesa..., perché sostenuto dalla certezza di un concilio plenario...» (De baptismo contra donatistas, II, 4, 5; IV, 6, 8: CSEL 51, 179; 231). «Non accipio, inquam, quod de baptizandis haereticis et schimaticis beatus Cyprianus sensit, quia hoc ecclesia non accipit... – Non accetto, ripeto, l'opinione che il beato Cipriano ha espresso sul battesimo degli eretici e degli scismatici, poiché non l'accetta la Chiesa...» (Contra Cresconium, II, 32, 40: CSEL 52, 399). Rimando al capitolo quarto di: A. CARPIN, Battezzati nell'unica vera Chiesa? Cipriano di *Cartagine e la controversia battesimale,* in «Sacra Doctrina» 1 (2007) 164-251.

è la mia gioia, questa è la mia gloria. Se invece non mi ascoltate, e ciò nonostante non avrò taciuto, salverò la mia anima. Ma io non voglio essere salvo senza di voi²⁶.

Agostino sentiva profondamente la responsabilità e il peso del suo ministero. Sapeva di dover rispondere a Dio del bene delle anime a lui affidate, perciò non temeva di denunciare con franchezza il male richiamando i fedeli con sollecitudine e paterno affetto. Egli non cercava stima e consensi personali, ma il progresso spirituale della comunità; e questa crescita nel bene era la sua gioia (*Eb* 13,17):

Fratelli, se volessi riprendere in disparte qualcuno di voi, forse mi ascolterebbe. Rimprovero pubblicamente molti di voi, e tutti mi applaudono. Ci fosse qualcuno che mi ascoltasse! Non amo la voce di chi mi loda e nel suo cuore mi rifiuta... Queste parole non sono neppure mie, ma parlo per ordine del Signore, e non taccio poiché mi incute paura. Infatti, chi non preferirebbe tacere e non render conto di voi? Ma ormai abbiamo assunto quest'onere che non possiamo né dobbiamo scrollare dalle nostre spalle... E quando compiamo questo dovere con gioia? Quando vediamo gli uomini progredire secondo le parole di Dio²⁷.

²⁶ «Quid autem uolo? Quid desidero? Quid cupio? Quare loquor? Quare hic sedeo? Quare uiuo? nisi hac intentione, ut cum Christo simul uiuamus? Cupiditas mea ista est, honor meus iste est, possessio mea ista est, gaudium meum hoc est, gloria mea ista est. Sed si non me audieritis et tamen ego non tacuero, liberabo ego animam meam. Sed nolo saluus esse sine uobis» (Sermo 17, 2: CCL 41, 238).

²⁷ «Ergo, fratres mei, si aliquem vestrum vellem in parte corripere, forte audiret me: multos vestrum publice corripio; omnes me laudant; audiat me aliquis. Non amo in voce laudatorem, et in corde contemptorem...Nec mea ista sunt verba: sed Domino jubente loquor, quo terrente non taceo. Nam quis non eligeret tacere, et rationem de vobis non reddere? Sed jam suscepimus onus, quod ab humeris nostris excutere non possumus, nec debemus... Quando facimus ista cum gaudio? Quando videmus homines proficere in verbis Dei» (Sermo 82, 12, 15: PL 38, 513-514).

Agostino non rivolgeva questo ammonimento dall'alto della sua autorità episcopale, ma come un fratello che incoraggia ed esorta a camminare insieme nella via del bene, convinto che la gioia di un pastore d'anime è vera se condivisa col suo gregge: è la gioia di vivere insieme l'amore del Signore, di faticare insieme nel campo del Signore per godere insieme del suo premio celeste²⁸.

In un discorso tenuto nel giorno anniversario della sua ordinazione episcopale, egli ricorda la grave responsabilità dell'ufficio assunto, chiedendo perdono ai suoi fedeli per le umane debolezze che potevano accompagnare il suo servizio ecclesiale. È una sincera confessione delle proprie manchevolezze, ma un'attestazione altrettanto autentica di amore ai fedeli; uno squarcio di luce che lascia intravedere le profondità del suo animo. Egli amava intensamente quanti il Signore aveva affidato alle sue cure pastorali, tanto da considerarli come la sua gioia e la sua gloria (1 Ts 2,19-20; Fil 4,1):

Non mi levo a tanta vanitosa superbia da osare di dire che, da quando porto il peso di questo ufficio, non ho agito male verso nessuno. È cosa non dico impossibile, ma certamente difficile per qualsiasi persona presa e divisa da così molteplici e gravose occupazioni. Quanto più per me, che conosco la mia debolezza... Mi confesso vostro debitore se, affannato da diverse preoccupazioni e preso da problemi, non ho forse prestato ascolto a qualcuno come chiedeva; se a qualcuno ho rivolto uno sguardo severo più del dovuto; se a qualcuno ho espresso parole più dure del necessario; se con inopportuna risposta ho ferito qualcuno dal cuore afflitto o bisognoso di aiuto; se, intento ad altro, ho forse trascurato, rimandato o anche amareggiato con tratto sgarbato qualche povero che con maggior insistenza sollecitava la mia attenzione... Ma, mentre mi confesso vostro debitore per queste offese e altre simili, credetemi anche pieno di amore per voi... Guidi il Signore il cammino che mi resta

²⁸ «Simul ergo in Dominico agro, fratres, bonum operemur; ut simul de mercede gaudeamus» (*Ibid.*).

da fare sotto questo carico, e mi renda gradito ai suoi occhi e utile a voi, sicché egli vi trovi al suo cospetto non come mio timore e pena, ma quale mia gioia e corona²⁹.

Questa parte del discorso di Agostino richiama alla mente le parole che il Manzoni, nel suo celebre romanzo, mette in bocca a padre Felice nel lazzaretto di Milano. Il cappuccino, al termine della predica, si buttò in ginocchio: «Per me», disse, «e per tutti i miei compagni, che, senza alcun nostro merito, siamo stati scelti all'alto privilegio di servir Cristo in voi, io vi chiedo umilmente perdono se non abbiamo degnamente adempiuto un sì gran ministero. Se la pigrizia, se l'indocilità della carne ci ha resi meno attenti alle vostre necessità, men pronti alle vostre chiamate; se un'ingiusta impazienza, se un colpevole tedio ci ha fatti qualche volta comparirvi davanti con un volto annoiato e severo; se qualche volta il miserabile pensiero che voi aveste bisogno di noi, ci ha portati a non trattarvi con tutta quell'umiltà che si conveniva, se la nostra fragilità ci ha fatti trascorrere a qualche azione che vi sia stata di scandalo; perdonateci!» (A. MANZONI, I promessi sposi, cap. 36). È sorprendente vedere come l'impostazione del discorso manzoniano sia vicinissima all'omelia di Agostino: il susseguirsi dei periodi ipotetici, la richiesta di perdono, gli analoghi riferimenti all'impazienza del tratto o allo sguardo accigliato. A tanta umiltà giunge la carità, consapevole di non essere mai perfetta!

wheque enim sic tumore vanae mentis extollor, ut audeam dicere, ex quo hujus muneris sarcinam porto, nullum hominem a me perperam laesum. Hoc cuilibet homini tam multis et tam molestis actibus occupato atque distento, ne dicam impossibile, certe difficile est: quanto magis mihi, qui novi infirmitatem meam... Diversarum ergo curarum aestibus ac difficultatibus conturbatus, si quem forte non ut poscebat audivi, si quem tristius quam opus erat aspexi, si in quem verbum durius quam oportebat emisi, si quem corde contribulatum et opis indigum responsione incongrua conturbavi, si quem pauperem mihi forte in aliud intento importunius instantem vel praetermisi, vel distuli, vel etiam nutu aspero contristavi...; vos quibus pro his atque hujusmodi offensis esse me fateor debitorem, simul me vestrum credite dilectorem... Quod mihi deinceps temporis sub hac sarcina erit, iter agentem regat, et suis oculis placentem vobisque utilem faciat; ut non horrorem ac poenam meam, sed gaudium et coronam meam vos ejus conspectus inveniat» (Sermo 383, 3: PL 39, 1688; cf. Enarr. in Ps. 36 – Sermo III, 20: CCL 38, 382).

CONCLUSIONE

Sebbene non fosse necessario darne dimostrazione, il presente studio è una conferma dell'impareggiabile grandezza umana e spirituale di Agostino. Emergono i tratti salienti della sua personalità: la sua viva e profonda intelligenza, la sua straordinaria sensibilità, la sua ricca e intensa affettività, l'efficacia persuasiva della sua parola, il fervore della sua spiritualità. Più di altri egli ha saputo penetrare il mistero del cuore umano con i suoi drammi e i suoi slanci, le sue bassezze e le sue aspirazioni. Perciò lo sentiamo vicino a noi nell'amara esperienza del peccato, nel faticoso cammino della fede, nell'assetata ricerca della verità, nella gioia luminosa della grazia, nella pace serena dell'unione con Dio.

La sua vita è stata un faticoso cammino alla scoperta dell'amore e della gioia. L'incontro con Cristo, unica verità e salvezza, dileguò dal suo animo ogni inquietudine, lo affrancò dalle false seduzioni del mondo, lo purificò da ogni immondezza, lo condusse alla fonte viva dell'eterno amore. Fu questo l'inizio di una nuova vita illuminata dal vero amore che diventò un incessante anelito alla piena comunione con Dio, un appassionato amore alla Chiesa, un servizio inesausto ai fratelli.

La carità divenne così il tema dominante dei suoi pensieri, dei suoi scritti, delle sue fatiche pastorali, delle sue preoccupazioni ecclesiali. Comprese che la carità rappresenta la sintesi e il senso di tutta la vita cristiana: tutto parte dalla carità e tutto conduce alla carità, perché Dio è carità. Tutto nasce dall'amore di Dio, tutto deve portare all'amore di Dio, perché al di fuori della carità – cioè al di fuori di Dio – nulla ha più senso e valore. La carità riassume e giustifica ogni altro comandamento, compendia ogni altro insegnamento, racchiude in sé tutta la volontà di Dio per noi. Dio è carità, perciò egli vuole trasformarci in carità; questo è ciò che Cristo ha predicato, insegnato e praticato.

La carità è ciò che dà unità ed essenzialità alla nostra vita. Ogni uomo viene all'esistenza in forza dell'amore di Dio; ogni istante del suo esistere è avvolto dall'infinita tenerezza divina; il suo destino è un amore senza fine in Dio. La vita dell'uomo è una storia d'amore che parte dal cuore di Dio e ad esso conduce. La sua

trama può essere variegata, intessuta di innumerevoli e alterne vicende. Eppure c'è un filo segreto che unifica ogni cosa e la spiega: l'amore di Dio per noi. La vita non è un oscuro mistero, un enigma insoluto, una sequenza di fatti inspiegabili, un susseguirsi di eventi casuali, ma un disegno ordinato, ricco di sapienza e di bellezza. Nell'amore di Dio per l'uomo, e nell'amore dell'uomo per Dio, trova unità, senso e gioia tutta la nostra vita. Tutto ciò che l'uomo pensa e compie, il mondo interiore dei suoi pensieri e affetti, ogni suo impegno e attività trova sostanza nella carità.

Perciò la carità è *totalizzante*, così da essere l'oggetto stesso del nostro amore. Si comprende, allora, il senso dell'espressione così singolare di Agostino: «Amare l'amore»¹. La carità – e Dio è carità – chiede di essere amata per se stessa, ha in se stessa la giustificazione per essere amata, poiché l'amore non può che essere amato. Chi ama non può non amare l'amore, perché il primo bene amato è lo stesso amore che affascina trascinando l'amore. Ciò avviene anzitutto in Dio, sommo Bene, e perciò sommo Amore. E poiché l'amore di Dio è effuso nei nostri cuori, non c'è nulla che non debba essere amato nell'amore di Dio. La carità che ci fa entrare nella carità di Dio, eterno amore e dono, rende anche la nostra vita un incessante dono d'amore.

Perciò il primo passo del nostro amore al prossimo, il primo bene che dobbiamo volere a quanti amiamo è che anch'essi siano raggiunti dall'amore di Dio e vivano l'amore vero. Tra le molteplici opinioni sull'amore – tanto perniciose quanto confuse – è necessario acquisire il giusto concetto di amore. Ma non esiste un vero amore che non rimandi alla fonte eterna dell'amore, cioè a Dio. La sostanza di ogni vero amore è Dio; perciò chiunque ama conosce Dio e ama tutto ciò che Dio ama con il cuore stesso di Dio.

Leggendo Agostino, non si può non ammirare l'acutezza del suo pensiero nel delinearci la psicologia dell'amore, rapportando in modo splendido l'etica dell'amore alla sua metafisica: l'amore è retto quando è vero. Ma ancor più è apprezzabile la sua sapienza,

¹ «Amandus est amor» (*De div. quaest. oct. tr.* 35, 1: CCL 44/A, 51). «Quid autem diligendo diligitur, si ipsa dilectio non diligitur?» (*Enarr. in Ps.* 118, 8, 3: CCL 40, 1687). «Amore amoris tui facio istuc» (*Conf. XI, 1, 1: CCL 27, 194*).

pervasa di quella luce sovrumana che ci giunge dalla divina rivelazione, poiché la fede cristiana illumina in modo nuovo la realtà dell'amore, mostrando come *nell'amore di Dio si trovi l'origine, il fine e il senso di ogni altro amore*. Ma soprattutto ci affascina la santità della sua vita nel praticare il comando dell'amore. Infatti, la vera grandezza di Agostino non sta nell'averci parlato dell'amore, ma nell'averlo vissuto in un dono senza riserve a Cristo e alla Chiesa.

Possiamo far nostre le parole che l'amico Severo, divenuto vescovo di Milevi, scrisse ad Agostino in una lettera piena di affetto. Sebbene gli elogi di Severo siano apparsi allo stesso destinatario alquanto eccessivi, motivati da una grande stima, nondimeno esprimono un sentire comune. Egli parla anzitutto del cuore di Agostino: un cuore ricco di celeste alimento, colmo di ogni dolcezza spirituale, puro e semplice, adorno di carità verso Dio e verso il prossimo, inondato di luce e splendente di verità. Da questa pienezza d'intimità divina scaturiva il suo generoso servizio ecclesiale. In lui dimorava un'amorosa sapienza che conferiva alla sua predicazione un'efficacia e una grazia del tutto singolari. Quasi con naturalezza rivestiva la verità di bellezza, sicché la parola di Dio giungeva ancora più persuasiva e avvincente. Il suo intento era di infiammare ogni cuore all'amore per Dio e per il prossimo. Ribadiva che l'amore del prossimo è il primo e l'ultimo gradino dell'amore di Dio; questo poi non può conoscere limiti, poiché la misura di amare Dio è quella di amarlo senza misura. Perciò non si deve temere alcun eccesso nell'amare Dio, semmai di amarlo troppo poco².

² «Viscera tua, viscera pingua sagina coelesti, et condita omni dulcedine spirituali; viscera tua, viscera pura, viscera simplicia, nisi quod duplici sunt vinculo redimita geminae charitatis; viscera tua, viscera perfusa lumine veritatis, et refulgentia veritatem... Benedicitur Dominus per praeconium oris tui, et fidele ministerium..., ut quidquid de ejus plenitudine ad nos usque redundat, jucundius efficiatur et gratius per tuum elegantem famulatum... Vides quid facias, quod sic bonus es, quam nos rapias in amorem proximi, qui nobis primus ad dilectionem Dei et ultimus gradus est... In quo (amore Dei) jam nullus nobis amandi modus imponitur, quando ipse ibi modus est sine modo amare. Non ergo verendum est ne plus amemus Dominum nostrum, sed ne minus, timendum» (*Epist.* 109, 1-2: PL 33, 418-419).

Al termine della presente ricerca, il nostro giudizio su Agostino non pare diverso da quello espresso dall'amico Severo. Ne condividiamo l'ammirazione, la stima, l'affetto fraterno («frater dulcissime»), grati al Signore per averci dato, oltre che un mirabile esempio di santità e di dottrina, un amico carissimo capace di parlare al nostro cuore. Riascoltando le sue parole ci pare di udirne la voce, di percepirne le vibrazioni dell'anima. Le possiamo gustare se in noi dimora la carità, mentre una colpevole tiepidezza difficilmente si lascerà riscaldare dal loro ardore: chi ama la carità trova grande e bella anche la più piccola scintilla d'amore³.

Ci piace concludere questa nostra fatica riportando un brano tratto da un discorso che Agostino tenne nell'ultimo periodo della sua vita. Parlando della carità, tema ricorrente e a lui tanto caro, egli confessa l'impossibilità di esprimere qualcosa che superi la sublimità delle parole che il Signore stesso ha ispirato all'apostolo Paolo nel celebre inno alla carità (1 Cor 13). Ma, pur ammirando tanta umiltà, dobbiamo riconoscere che le sue parole raggiungono ugualmente un vertice d'incomparabile bellezza che commuove e incanta. In un certo senso possiamo considerare queste parole come il suo testamento spirituale. Sono gli insegnamenti più preziosi, più essenziali, quelli che più gli stavano a cuore:

Perciò, fratelli, ricercate la carità, dolce e salutare vincolo delle anime, senza la quale il ricco è povero, mentre con essa il povero è ricco. Essa è paziente nelle avversità, moderata nella prosperità, forte nelle dure sofferenze, ilare nelle buone opere; è fermissima nelle tentazioni, larghissima nell'ospitalità, lietissima nella vera fraternità, pazientissima con i falsi fratelli. In Abele che sacrifica è a Dio gradita, in Noè nel dilu-

³ «Da amantem, et sentit quod dico. Da desiderantem, da esaurientem, da in ista solitudine peregrinantem atque sitientem, et fontem aeternae patriae suspirantem, da talem, et scit quid dicam – Dammi uno che ama e capirà ciò che dico. Dammi un cuore anelante, un cuore affamato, che si senta pellegrino e assetato in questo deserto, un cuore che sospiri la fonte della patria eterna; dammi uno così, e capirà ciò che dico» (In Io. Ev. tract. 26, 4: CCL 36, 262).

vio è sicura, in Abramo peregrinante è fedelissima, in Mosè ingiuriato è mitissima, in Davide tribolato è mansuetissima. Nei tre fanciulli (della fornace) attende con serena innocenza le fiamme, poi innocue; nei Maccabei sopporta con fortezza le fiamme crudeli. È casta nella sposa Susanna, nella vedova Anna, nella vergine Maria... Quanto è grande la carità? È l'anima delle Scritture, virtù della profezia, salvezza dei sacramenti, sostegno della scienza, frutto della fede, ricchezza dei poveri, vita dei morenti. Che cosa c'è di più magnanimo del morire per gli empi? Che cosa c'è di più benigno dell'amare i nemici? L'altrui felicità non la deprime poiché non è gelosa. La propria felicità non la esalta poiché non si gonfia d'orgoglio. La cattiva coscienza non la rimorde poiché non commette ingiustizie. Tra gli insulti è tranquilla, tra gli odi è benefica; tra le ire è placida, tra le insidie è innocente; nelle cattiverie geme, nella verità respira. Che cos'è più tenace della carità, non nel ricambiare le offese ma nel perdonarle? Che cos'è più fedele della carità, non a ciò che è effimero ma a ciò che è eterno? Essa tutto accetta nella vita presente poiché tutto crede sulla vita futura; tutto sopporta di quanto qui ci è dato, poiché tutto spera di quanto là è promesso: giustamente non viene mai meno. Perciò ricercate la carità e, meditandola santamente, portate frutti di giustizia. E ciò che voi troverete a sua lode, meglio di quanto io abbia potuto dire, lo si veda nella vostra vita⁴.

⁴ «Quapropter, fratres, sectamini charitatem, dulce ac salubre vinculum mentium, sine qua dives pauper est, et cum qua pauper dives est. Haec in adversitatibus tolerat, in prosperitatibus temperat; in duris passionibus fortis, in bonis operibus hilaris; in tentatione tutissima, in hospitalitate latissima; inter veros fratres laetissima, in falsos patientissima. In Abel per sacrificium grata, in Noe per diluvium secura, in Abrahae peregrinationibus fidelissima, in Moyse inter injurias lenissima, in David tribulationibus mansuetissima. In tribus pueris blandos ignes innocenter exspectat: in Machabaeis saevos ignes fortiter tolerat. Casta in Susanna erga virum, in Anna post virum, in Maria praeter virum... Quanta est ista? Anima litterarum, prophetiae virtus, sacramentorum salus, scientiae solidamentum, fidei fructus,

divitiae pauperum, vita morientium. Quid tam magnanimum, quam pro impiis mori? quid tam benignum, quam inimicos diligere? Sola est quam felicitas aliena non premit, quia non aemulatur. Sola est quam felicitas sua non extollit, quia non inflatur. Sola est quam conscientia mala non pungit, quia non agit perperam. Inter opprobria secura est, inter odia benefica est: inter iras placida est, inter insidias innocens: inter iniquitates gemens, in veritate respirans. Quid illa fortius, non ad retribuendas, sed ad non curandas injurias? Quid illa fidelis, non vanitati, sed aeternitati? Nam ideo tolerat omnia in praesenti vita, quia credit omnia de futura vita; et suffert omnia quae hic immittuntur, quia sperat omnia quae ibi promittuntur: merito numquam cadit. Ergo sectamini charitatem, et eam sancte cogitantes afferte fructus justitiae. Et quidquid uberius, quam ego dicere potui, vos inveneritis in ejus laudibus, appareat in vestris moribus» (Sermo 350, 3: PL 39, 1534-1535).

INDICE GENERALE DELL'ANNATA 2015

1

Andrea Bonazzi, La Rivelazione in prospettiva interculturale e tomista (pp. 9-26)

Attilio Carpin, Matrimonio e famiglia. Dibattito in corso (pp. 27-122)

LICIA LONTANI, La sopravvivenza nel Primo Testamento e negli scritti apocrifi medio giudaici (pp. 123-150)

Ambrose Ih-Ren Mong, Teilhard de Chardin in China: His Approach to Religious Pluralism (pp. 151-172)

RICCARDO PANE, Pour une interprétation théologique d'Agathange (pp. 173-195)

SERGIO PARENTI, Legge ed eccezione (pp. 197-291)

Antonino Postorino, Utrum sacra doctrina sit scientia (pp. 293-345)

ROBERTO RANIERI, Sulla traduzione. Abbandono, mondo, possibilità (pp. 347-364)

2 Monografia

ATTILIO CARPIN

Amare l'amore. La carità in sant'Agostino (pp. 9-232)

TEOLOGIA

SALVIOLI M. (ed.), Tomismo creativo. Letture contemporanee del Doctor Communis

Buzi P., La Chiesa copta. Egitto e Nubia, 2ª ed.

BERNINI R., La vita consacrata. Teologia e spiritualità

CARPIN A., Indissolubilità del matrimonio. La tradizione della Chiesa antica

TESTI C.A., Santi pagani nella Terra di Mezzo di Tolkien

Pizzorni R., Amore e civiltà

PUCCETTI R., I veleni della contraccezione

MAGNANINI P.-MACCAFERRI A., Analisi grammaticale dell'aramaico biblico

MILBANK J., Il fulcro sospeso, Henri de Lubac e il dibattito intorno al soprannaturale

COGGI R., Trattato di Mariologia. I misteri della fede in Maria, 2ª ed.

CHIESA ORTODOSSA RUSSA, Fondamenti della dottrina sociale

MONDIN B., L'uomo secondo il disegno di Dio, 2^a ed.

BARILE R. (ed.), Il rosario. Teologia, storia, spiritualità

PASINI G., Il monachesimo nella Rus' di Kiev

PANE R., La Chiesa armena. Storia, spiritualità, istituzioni

MONDIN B., La Trinità mistero d'amore, 2^a ed.

COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, Documenti 1969-2004, 2^a ed.

DERMINE F. M., Carismatici, sensitivi e medium, 2^a ed.

LIVI A., Filosofia e Teologia

BARZAGHI G., La Somma Teologica in Compendio

BOSCHI B., Due Testamenti, una sola storia

Olmi A. (ed.), Il peccato originale tra teologia e scienza

BOSCHI B., Genesi. Commento esegetico e teologico

CARPIN A., Donna e sacro ministero. La tradizione ecclesiale: anacronismo o fedeltà?

SPATARU D., Sacerdoti e diaconesse. La gerarchia ecclesiastica secondo i Padri Cappadoci

CARPIN A., Cipriano di Cartagine. Il vescovo nella Chiesa, la Chiesa nel vescovo

Cousin H.-Lémonon J.P., Le diverse correnti della religione ebraica

ABADIE P.-COUSIN H.-LÉMONON J.P., Il monoteismo: specificità e originalità della fede ebraica

COUSIN H.-LÉMONON J.P.-MASSONNET J.-MÉASSON A., Come gli ebrei leggevano i testi sacri

Abadie P.-Massonnet J., Il culto nella società giudaica

Comby J.-Lémonon J.P.-Massonnet J.-Richard F., La civiltà greco-romana e la civiltà giudaica

LÉMONON J.P.-RICHARD F., Gli Ebrei e l'Impero Romano ai tempi di Gesù

COGGI R., Ripensando Lutero

CARPIN A., Angeli e demòni nella sintesi patristica di Isidoro di Siviglia

CARBONE G. M., L'uomo immagine e somiglianza di Dio

CHARAMSA C., Davvero Dio soffre?

CARPIN A., La Redenzione in Origene, sant'Anselmo e san Tommaso

Suh A., Le rivelazioni private nella vita della Chiesa

BARZAGHI G., Soliloqui sul Divino

AA. Vv., Approfondimento concettuale della fede e inculturazione

DA CRISPIERO M., Teologia della sessualità (esaurito)

PERINI G., I Sacramenti: Battesimo Confermazione Eucaristia - II

PERINI G., I Sacramenti e la grazia di Cristo Redentore - I

MATTIOLI V., *La difficile sessualità* (esaurito)

CARPIN A., L'Eucaristia in Isidoro di Siviglia

AA. Vv., La coscienza morale e l'evangelizzazione oggi

GHERARDINI B., Santa o Peccatrice? (esaurito)

SEMERARO M., Il Risorto tra noi (esaurito)

AA. Vv., Le sètte religiose: una sfida pastorale

TESTA B. (ed.), La nuova evangelizzazione dell'Europa nel Magistero di Giovanni Paolo II

VICARIATO DI ROMA, Prontuario teologico in preparazione agli Ordini e ai Ministeri

Spiazzi R., Cristianesimo e cultura

AA. Vv., Il matrimonio e la famiglia

CAVALCOLI C., La buona battaglia

BARILE R., La fatica di uno scriba

BIAGI R., Cristo profeta, sacerdote e re

Sources Chrétiennes

Edizione italiana

Collana presieduta da Paolo Siniscalco

La collezione francese *Sources Chrétiennes*, fondata nel 1942 a Lione da De Lubac e Daniélou, offre testi cristiani antichi, greci, latini e nelle lingue del Vicino Oriente, che, per qualità e per numero, sono universalmente riconosciuti come eccellenti. Dal 2006 le *Edizioni Studio Domenicano* promuovono la traduzione di questa collana in italiano in stretto e proficuo contatto con la "casa madre" di Lione.

L'edizione italiana, da parte sua, si caratterizza specificamente per la scelta di titoli importanti, letterariamente, dottrinalmente e spiritualmente, per la cura con cui è aggiornata la bibliografia in modo completo e sistematico, per le eventuali note aggiuntive o le appendici concernenti problematiche emerse nel campo degli studi dopo la pubblicazione dell'edizione francese, per una loro semplificazione. L'edizione italiana delle *Sources* si propone, infine, di contenere, per quanto possibile, i prezzi di ogni volume.

- 1. CIPRIANO DI CARTAGINE, L'unità della Chiesa
- 2. CIPRIANO DI CARTAGINE, A Donato; e La virtù della pazienza
- 3. MANUELE II PALEOLOGO, Dialoghi con un musulmano.
- 4. Anonimo, A Diogneto
- 5. CIPRIANO DI CARTAGINE, A Demetriano
- 6. Anonimo, La dottrina dei dodici apostoli
- 7. CIPRIANO DI CARTAGINE, La beneficenza e le elemosine
- 8. CLEMENTE DI ROMA, Lettera ai Corinzi
- 9. ORIGENE, Omelie sui Giudici
- 10. GIUSTINO, Apologia per i cristiani
- 11. GREGORIO DI NISSA, Omelie su Qoelet
- 12. ATANASIO, Sant'Antonio Abate. La sua vita
- 13. DHUODA, Manuale per mio figlio
- 14. UGO DI SAN VITTORE, Sei opuscoli spirituali
- 15. DIADOCO DI FOTICA, Opere spirituali
- 16. GREGORIO DI NISSA, Discorso catechetico

Di prossima pubblicazione:

GIOVANNI CRISOSTOMO, Commento a Giobbe

I TALENTI

Collana diretta da Moreno Morani già diretta da Marta Sordi

La collana «I Talenti», edita da Edizioni San Clemente e Edizioni Studio Domenicano, ospita testi fondamentali che sono all'origine delle tradizioni culturali d'Oriente e d'Occidente, cristiane e non cristiane, integrando e completando l'edizione dei Padri della Chiesa. Si riporta il testo critico in lingua originale, la traduzione italiana e un apparato di introduzioni, note e commenti con cui il lettore moderno potrà finalmente apprezzare queste opere, vere pietre miliari e autentici «talenti» della cultura umana universale.

- 1. TERTULLIANO, Difesa del cristianesimo (Apologeticum)
- 2. ELISEO L'ARMENO, Commento a Giosuè e Giudici
- 3. BARDESANE, Contro il Fato (Peri heimarmene)
- 4. Anonimo, Libro dei due Principi
- 5. ELISEO L'ARMENO, Sulla passione, morte e risurrezione del Signore
- 6. DIONIGI, I nomi divini
- 7. Dionigi, Mistica teologia e Epistole I-V
- 8. Tertulliano, Il battesimo
- 9. TERTULLIANO, La penitenza
- 10. TERTULLIANO, Questione previa contro gli eretici
- 11. TERTULLIANO, Alla sposa
- 12. TOMMASO D'AQUINO, L'unità dell'intelletto, L'eternità del mondo
- 13. GIOVANNI DAMASCENO, Esposizione della fede
- MATTEO RICCI, Catechismo
- 15. Gregorio di Nazianzo, Cinque Discorsi Teologici. Sulla Trinità
- 16. TERTULLIANO, La carne di Cristo
- 17. TOMMASO D'AQUINO, Commento agli Analitici Posteriori di Aristotele, vol. 1

Di prossima pubblicazione:

Tommaso d'Aquino, Commento agli Analitici Posteriori di Aristotele, vol. 2

TOMMASO D'AQUINO, Commento a La generazione e la corruzione

TOMMASO D'AQUINO, Commento a Il cielo e il mondo

GIROLAMO, Contro Giovanni

Tutti i nostri libri e le altre attività delle Edizioni Studio Domenicano possono essere consultate su: www.edizionistudiodomenicano.it

Edizioni Studio Domenicano Via dell'Osservanza 72 - 40136 Bologna - ITALIA Tel. +39 051582034 - Fax. +39 051331583 acquisti@esd-domenicani.it www.edizionistudiodomenicano.it

Finito di stampare nel mese di dicembre 2015 presso SAB snc, Budrio (Bo)

Sacra

A Biannual Journal of Systematic Theology Rivista semestrale di teologia sistematica

> ISSN 0036-2190 www.sacradoctrina.it

Editor/Direttore Antonio Olmi OP

Associate Editors/Consiglio di redazione

Members of the Department of Systematic Theology of the Theological Faculty of Emilia-Romagna (FTER) Membri del Dipartimento di Teologia Sistematica della Facoltà Teologica dell'Emilia-Romagna (FTER)

Scientific Board/Consiglio scientifico

Giorgio Carbone OP, Attilio Carpin OP, Erio Castellucci, François Dermine OP, Daniele Gianotti, 靖保路 Jìng Bǎolù, Sergio Parenti OP, Cesare Rizzi, Marco Salvioli OP, Rocco Viviano SX

ISBN 9788870949094



€ 26,00

Edizioni Studio Domenicano - Sacra Doctrina Via dell'Osservanza 72 - 40136 Bologna - ITALIA Tel. 051582034 - Fax. 051331583 www.edizionistudiodomenicano.it

semestrale - spedizione abb. post. - comma 20/C L. 662/96 fil. BO