



Tra «in te ipsum redi» e «divinae iracundiae timor»:
interiorità ed exteriorità nell'itinerario agostiniano a Dio
Luciano Cova

Esercizi Filosofici 2, 2007, pp. 166-194

ISSN 1970-0164

link: <http://www.univ.trieste.it/~eserfilo/art207/cova207.pdf>

TRA «IN TE IPSUM REDI» E «DIVINAE IRACUNDIAE TIMOR»:
INTERIORITÀ ED ESTERIORITÀ
NELL'ITINERARIO AGOSTINIANO A DIO.
DISCUSSIONE DI PASSI DI SANT'AGOSTINO TRATTI DA *DE VERA RELIGIONE*,
EPISTULA 93 AD VINCENTIUM, *RETRACTATIONES* E ALTRI TESTI

Luciano Cova

1. *Traccia dell'intervento*

I limiti di questo intervento derivano soprattutto dal fatto che non sono uno specialista di Agostino. Non ho avuto inoltre il tempo di trascrivere e tradurre le edizioni critiche dei suoi testi (*Corpus Christianorum* e *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*). Adopero la vecchia edizione dei Maurini riprodotta da Migne nella Patrologia Latina, disponibile on-line grazie all'editrice Città Nuova (<http://www.augustinus.it/latino/index.htm>) e anche le traduzioni presenti nel medesimo sito: traduzioni a volte discutibili, ma mi pareva scorretto correggerle nel *handout*, qua e là arbitrariamente: lo farò piuttosto a voce dove mi sembrerà indispensabile.

Il pensiero greco, nelle sue varianti e nonostante l'anomalia socratica, non offre dunque nulla – in termini di una soggettivazione fondata sull'interiorità individuale – che sia lontanamente comparabile con la concezione agostiniana dell'anima. Essa non è demonica né politica né metafisica, ma radicalmente personale e tesa in rapporto costitutivo con un dio altrettanto personale e salvifico, che non appartiene né alla narrazione mitico-poetica né – salvo per i residui neoplatonici presenti in Agostino – alla dimensione onto-teologica. In paesaggio greco, sarebbero impensabili figure come il «*Deus cordis mei*» (Aug. *Conf.* VI 2.2) e la «*veritas in interiore homine*» (Aug. *Sol.* II 1.1. *Trin.* XIV 15.21).

Questo sosteneva, una decina di anni fa, Mario Vegetti («L'io, l'anima, il soggetto», in *I Greci. Storia cultura e società*, vol. I: *Noi e i Greci*, Giulio Einaudi Editore, Torino 1996, pp. 432-467; ora anche in M. Vegetti, *Dialoghi con gli antichi*, a cura di S. Gastaldi, F. Calabi, S. Campese, F. Ferrari, Academia Verlag, Sankt Augustin 2007, p. 57).

La lettura di vari passi agostiniani che qui si propone è indubbiamente centrata sulle peculiarità di Agostino rispetto alle sue fonti filosofiche

extracristiane, e tuttavia ritiene di poter individuare una profonda tensione che percorre lo stesso pensiero agostiniano: il «*Deus cordis mei*» delle *Confessioni* e il «*Deus veritas in interiore homine*» dei *Soliloquia* o del *De vera religione* hanno lo stesso referente, ma i significati a mio giudizio non sono del tutto sovrapponibili. Alla lettura dei brani che ho scelto considero utile premettere una breve introduzione. Il mio intervento ha per oggetto: «Interiorità ed esteriorità nell'itinerario agostiniano a Dio».

Tutto il pensiero di Agostino in realtà può essere inteso ed è stato inteso come un itinerario dell'anima a Dio attraverso l'anima stessa, in un movimento da fuori a dentro, e da dentro a sopra di sé. Come già notava Gilson nella sua classica *Introduzione allo studio di Sant'Agostino, il nosce te ipsum*, precetto fondamentale del socratismo, è da lui trasformato in punto di partenza per l'ascesa a Dio. In effetti sin dalle prime opere di Agostino l'anima – in quanto soggetto pensante (*mens*) e in quanto oggetto a se stessa nell'autoriflessione – si presenta come snodo centrale e ineludibile per attingere a Dio: Dio inteso come unica fonte di beatitudine dell'uomo, come unico bene oggetto degno di fruizione per se stesso (*frui*) e non di uso (*uti*), come unico bene che si può perdere solo per propria colpa: – *Deum et animam scire cupio. – Nihilne plus? – Nihil omnino. Soliloquia* I, 2, 7 (a. 386-387).

Tuttavia il modo in cui Agostino intende questo rapporto dell'anima con Dio subisce profonde, addirittura radicali, trasformazioni nel corso degli oltre quarant'anni della sua produzione intellettuale.

Nel mondo di Agostino – possiamo ben dire – *datur saltus*, come a differenza di Gilson più recentemente ha messo in luce Kurt Flasch nel suo ormai pure classico volume su Agostino d'Ippona.

Anche su questo tema centrale, come su molti altri, c'è uno scarto netto tra il giovane Agostino neoconvertito al cristianesimo dal manicheismo attraverso l'immersione nel neoplatonismo frutto della sua esperienza intellettuale milanese, e l'Agostino maturo, vescovo di Ippona, impegnato nelle battaglie contro i donatisti e poi contro i pelagiani.

Si può persino indicare una data per questo «salto»: il 397, anno in cui vengono scritte le *Quaestiones ad Simplicianum*.

Su questo torneremo, nella lettura dei brani che vi propongo.

Anche il cosiddetto «interiorismo» agostiniano, vero *topos* interpretativo, non può non risentire di questo mutamento.

L'espressione «*in te ipsum redi*» del titolo del mio intervento (espressione tratta dal *De vera religione* del 391) vuole rappresentare il primo Agostino, mentre il «*divinae iracundiae timor*» (espressione tratta dall'Epistola 93 del 407-08) rappresenta il secondo Agostino - l'«altro Agostino», secondo l'espressione utilizzata da Gaetano Lettieri nel suo recente libro che reca appunto questo titolo.

Non vorrei tuttavia che il titolo del mio intervento risultasse fuorviante.

Non intendo identificare in assoluto il momento dell'interiorità con il primo Agostino ed il momento dell'esteriorità con il secondo.

O meglio lo si può anche fare, in un senso ben determinato che mi auguro possa risultare chiaro dalle letture agostiniane che sto per proporre.

Ma voglio subito precisare che riguardo al rapporto uomo-Dio non sono questi gli elementi discriminanti: – in effetti già l'Agostino di Cassiciaco, permeato dalle letture neoplatoniche, considera la pedagogia divina del segno esteriore come propedeutica necessaria alla via interiore dell'illuminazione, in cui l'uomo, superando la dispersione nelle cose sensibili, può incontrare Dio; – e viceversa anche l'Agostino che strenuamente polemizza con Giuliano d'Eclano sulla grazia e il peccato originale presenta l'azione di Dio che irrompe nella vita dell'eletto, la *violentia Christi cogentis*, non solo come ammonimento esteriore e terrore dell'ira divina, ma anche come misteriosa attrazione nell'intimità invisibile del predestinato.

Un'altra è invece la discriminante: l'intimità invisibile del predestinato è quella in cui agisce un Dio che a suo placito sceglie chi salvare all'interno di una *massa damnata*, mentre abbandona gli altri nelle tenebre contratte nella nascita con il peccato ereditario: si tratta di un dono rigorosamente individuale, anche se si colloca nella cornice della lotta tra le due città.

La via illuminativa invece del primo Agostino, permeato di platonismo, ha un valore universale, potremmo dire quasi trascendentale, fondante l'umano conoscere, anche se Agostino sottolinea la dimensione volontaria e perciò morale di questa ascesa.

La presenza di Dio – luce dell'anima, infatti, è costitutiva di qualsiasi conoscenza vera, e anche se la via dell'interiorità, che è la luce dell'intelligenza, culminante nella conoscenza di Dio, è preceduta da un'accettazione di verità proposte dall'esterno (la via dell'autorità), si tratta di un percorso che ognuno può seguire a partire da una ragionevole accettazione del messaggio rivolto da Dio nella storia a tutta l'umanità.

Lettieri chiama ontoteologia platonizzante quella del primo Agostino, cui contrappone la prospettiva del Dio-*caritas* assolutamente indisponibile dell'ultimo Agostino, in una irriducibile asimmetria tra il Dio principio di ordine universale che crea e il Dio che salva nell'«anarchia della grazia» (anche se in realtà Lettieri rifiuta, in polemica con Hadot e Beierwaltes, un appiattimento sul neoplatonismo anche da parte del primo Agostino, rifiuta cioè l'idea che il cristianesimo in questa prima fase sia ridotto in lui a mero segno storico, alla rappresentazione esterna del processo interiore di autoriconoscimento e di apertura alla luce della vita spirituale, e intravede già nel Dio del primo Agostino la trascendenza del Dio-persona, Trinità amante e creatrice, irriducibile alla trascendenza impersonale dell'Uno o dell'Essere).

In ogni caso, nel secondo Agostino – come nota Flasch – tramonta ormai quell'ideale di saggio che nella sua prima formazione egli aveva ereditato dalla

filosofia antica, platonica e stoica, e il Dio elargitore di grazie prende il posto dell'autonomia della ragione (nel contesto di un mondo che alle soglie del quinto secolo sta vivendo una svolta epocale): un Dio tremendo, arbitrario e onnipotente signore che suscita terrore (*Logik des Schreckens. Augustinus von Hippo*, 1990).

Prima di passare alla lettura dei testi, vorrei schematicamente indicare gli snodi del percorso agostiniano che mi è sembrato utile mettere in luce e i testi con cui cercherò di evidenziarli.

1) Anzitutto (dopo aver visto un breve passo delle *Retractationes* che rivela una linea di continuità persistente – nonostante tutto – con il primo pensiero di Agostino) proporrò uno sguardo all'Agostino teorico dell'intimo rapporto esistente tra la ricerca sull'uomo e la ricerca di Dio: l'Agostino che addita all'anima la via di una restituzione a se stessa in contrapposizione alla dispersione nel mondo sensibile: è l'ignoranza che l'uomo ha di sé a impedirgli di percepire l'ordine provvidenziale dell'universo. L'anima, scoprendo in se stessa, mutevole, l'immutabilità delle norme eterne che le sono presenti ma la trascendono, scopre Dio eterno e immutabile, e a sua volta conoscendo Dio potrà accedere alla profondità del vero io umano: *noverim me, noverim te*: questa, nei *Soliloquia*, è la preghiera di Agostino. Nello svolgimento e nell'articolazione di queste considerazioni, dal *Contra Academicos* al *De ordine*, dai *Soliloquia* al *De vera religione*, l'eco dei libri *Platonicorum* è fortissima: Porfirio, Plotino, e sullo sfondo testi di Platone come Fedro e Fedone (anche se qualcuno, come Pier Franco Beatrice, ritiene che la fonte diretta sia semplicemente la *Filosofia degli oracoli* di Porfirio). Una dettagliata analisi di queste influenze è già stata fatta, in particolare da Pierre Courcelle, da cui risulta tra l'altro che il *De regressu animae* o il *Peri gnothi sauton* di Porfirio sono una fonte centrale per il *De ordine*. E risulta inoltre che non troviamo solo il neoplatonismo, ma anche Seneca, in opere come le *Confessioni*, in cui nel ritornare in se stesso Agostino scopre la propria iniquità e dunque la propria lontananza da Dio che pure è vicino (v. lettera 41 di Seneca: *Prope a te Deus, tecum est [...] Prout a nobis tractatus est, ita nos et ipse tractat*). Io non ho né il tempo né la competenza per ripercorrere questo tipo di esame. Mi limiterò perciò a proporre alcuni passi fortemente significativi tratti dal *De magistro* e dal *De vera religione*, sottolineandone alcuni temi:

- il Verbo divino come luce presente in ogni uomo, costitutiva di ogni conoscenza vera, luce cui ciascuno però attinge nei limiti in cui impegna la propria buona volontà;

- la quiete interiore come condizione necessaria per cogliere l'unità divina, non però plotinicamente trascendendo lo stesso pensiero (il Dio di Agostino non si situa al di là di essere e *nous*, la sua è un'ontologia piuttosto che una enologia);

- l'anima come armonia e luogo della verità, che però la trascende in quanto l'anima stessa è mutevole. Presenza e trascendenza della verità, che fanno dell'interiorità *intentio* di autotrascendimento.

2) Proporrò poi un passo del trattato *Contra epistolam Manichaei*, che mi sembra di particolare interesse per due motivi:

- anzitutto Agostino vi indica con molta chiarezza che la via dell'interiorità, cioè il «superare le illusioni carnali con la serenità di una mente pia», non è un tranquillo automatismo della ragione ma un processo spirituale e morale lungo e difficile, che tra l'altro richiede l'aiuto di Dio stesso;

- inoltre questa fiducia nella ricerca interiore si traduce (ancora), sul piano pratico, in un atteggiamento di rispetto verso il travaglio intimo di quelli che si dibattono nelle tenebre e non hanno ancora trovato la luce.

Questo rispetto dell'interiorità e dello sforzo di ciascuno è motivo di un rifiuto esplicito di azioni coercitive per imporre la verità cattolica. Si propone invece una ricerca della verità fondata su di un dialogo sincero e senza arroganza. Perfino con gli avversari Agostino non rinuncia a quell'ideale socratico-platonico e ciceroniano di un esercizio spirituale personale e insieme interpersonale (v. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*), da lui perseguito con gli amici del circolo platonico cristiano di Milano nel ritiro di Cassiciaco.

3) Proporrò poi alcuni passi, tratti dal *De libero arbitrio* e dal *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, in cui si chiarisce che l'autoriflessione non è però il punto di partenza nell'itinerario a Dio e risalta la necessità di un apporto *ab extra* per l'avvio e l'esplicazione dell'intelligenza, apporto *ab extra* teorizzato costantemente da parte di Agostino, anche prima della svolta del 397.

- Non si tratta solo dell'aiuto divino che viene continuamente invocato perché si svolga correttamente la ricerca di Dio, sempre esposta all'errore («*Deo adiuvante*», espressione che non è un mero pio intercalare, è un pio intercalare espressione di un pio filosofare!),

- ma più fundamentalmente ancora si tratta della necessità affermata che il percorso razionale sia sempre preceduto da un'adesione di fede basata sui segni esteriori dell'autorità, cioè miracoli e testimonianze. *Fides ex auditu*, diceva San Paolo (Rom. 10, 17).

E per Agostino non c'è filosofia se preliminarmente non si accetta il *sermo sonans*. Il rientrare in se stessi non è dunque mai l'inizio del cammino verso Dio. In altre parole non si dà mai ricerca come pura «autoriflessione» e apertura incondizionata alla verità, ma la ricerca è sempre preorientata: da una storia (i fatti testimoniati, i *signa* sensibili del racconto cristiano), da un lessico

organizzato in una dottrina (la *propethia*, le parole ascoltate nella predicazione e scritte nei sacri testi), da una presenza personale altrui (Dio che «aiuta» interiormente).

Contro il razionalismo manicheo Agostino rivendica così il valore del credere come punto di partenza, anche se contro lo scetticismo degli accademici rivendica contemporaneamente il valore dello sforzo razionale che ne segue: sforzo che mira a comprendere quanto prima si è accettato soltanto come un mero dato garantito dall'autorità divina (come per i padri alessandrini, la *pistis* precede la *gnosis*, anche se alla *gnosis* è finalizzata).

Come Franco De Capitanis ha messo in luce, non c'è un solo testo agostiniano, già a partire dai primi dialoghi di Cassiciaco, che sfugga alla regola del *credo ut intelligam*: «nisi crederitis, non intelligetis», secondo la versione della *Vetus latina* del passo di Isaia.

Forse non è stato questo il percorso personale di Agostino nella sua conversione (non entro nel secolare dibattito su questo argomento), ma senza dubbio è quello che egli stesso teorizza.

Certo, nel *De vera religione* l'*auctoritas* si presenta semplicemente come una «medicina dell'anima» che chiama alla salvezza non gli *scientes* ma i *credentes*, una preparazione necessaria voluta dalla pedagogia divina per noi che siamo discesi nelle realtà sensibili e temporali (*tempore auctoritas, re autem ratio prior est*, si dice anche nel *De ordine* II, 9, 26) e l'attenzione è rivolta principalmente alla *ratio* che conduce all'*intellectus* e alla *cognitio*.

Ma è una pedagogia divina che, come leggiamo nel *De libero arbitrio*, richiede precisamente che per giungere a Dio ci si affidi alla testimonianza di uomini autorevoli, e questo ricorso a «fatti» esterni è del tutto imprescindibile per ogni ulteriore percorso noetico.

Proprio Agostino, il *doctor gratiae*, getta qui le basi dell'apologetica cattolica: se alla base dell'intelligenza infatti c'è la fede, alla base della fede in Dio ci sono i motivi di credibilità delle testimonianze umane.

Ciò però – a differenza di quanto dirà Tommaso – riguarda in lui tutta la verità su Dio.

Persino l'esistenza di Dio è anzitutto solo creduta, anche se poi l'intenzione è quella di tutto *intellegere*, il che sarà possibile soltanto nella gloria futura.

Come dice Alvarez Turienzo, (già) per l'Agostino dei *Dialoghi* le credenze cristiane sono il paradigma di riferimento del sapere e del senso ultimi.

Il giovane Agostino – potremmo dire – non è un platonico che nel Cristo storico trova l'espressione esterna di una verità già interiormente attinta (il cristianesimo non è mai per lui una sorta di platonismo per il popolo), ma è un cristiano, un cristiano però – che esprime concettualmente la propria fede nel quadro categoriale neoplatonico – e che all'inizio è profondamente fiducioso in una effettiva sinergia tra Dio e l'uomo nel cammino dell'anima verso Dio.

Anche quando, come nel III Libro del *De libero arbitrio* (da presbitero dedito

ormai alla lettura delle Scritture e in particolare di San Paolo) percepisce il peso della condanna che grava sull'umanità per il peccato di Adamo e il bisogno dell'intervento diretto divino per risollevarsi, riguardo all'interazione Dio-uomo Agostino continua a dimostrare una fiducia nell'agire umano tale che, con il senno di poi, potremmo definire semipelagiana.

Dio infatti offre di sanare gli uomini e interviene attivamente come risposta alla nostra iniziativa, al nostro *pium studium* di risalire la china dell'ignoranza e della debolezza frutto della prima colpa: l'ignoranza è il castigo del peccato primitivo, ma è un punto da cui partire nel cammino *ad cognitionem et requiem* grazie a un *naturale iudicium* che nonostante tutto rimane in tutti noi. È colpa solo il mancato impegno per impetrare da Dio la grazia che salva: Dio infatti *docet credentem, consolatur sperantem, adhortatur diligentem, adiuvat conantem, exaudit deprecantem*, e questo lo fa

- dappertutto (*ubique*)
- in molteplici modi attraverso le creature (*multis modis per creaturam*).

Cfr. anche *De libero arbitrio* III, 19.53, 20.56. (passi che purtroppo non vedremo), dove si fa strada la centralità della grazia, una grazia però ancora universalmente diretta e impetrabile da chi la chiede.

Nell'*Expositio quorundam propositionum ex epistula ad Romanos* (a. 394-395) si dice addirittura che l'uomo «libero arbitrio habet ut credat liberatori et accipiat gratiam».

4) I passi successivi vogliono rappresentare invece alcuni aspetti dell'«altro Agostino». Certamente anche prima del 397 Agostino parla di grazia divina, ma la intende, si è visto, fondamentalmente come l'offerta dei segni esteriori rivolti a tutti gli uomini perché ragionevolmente aderiscano a ciò che Dio con il suo intervento nella storia insegna, e poi, anche, come un aiuto rivolto personalmente a tutti coloro che, nella condizione di debolezza in cui l'uomo è caduto, lo chiedano umilmente per iniziare e progredire in quel cammino del *cognoscere* che si concluderà nella gloria celeste.

- Con le *Quaestiones ad Simplicianum* (di cui leggeremo qualche passo) la prospettiva cambia però radicalmente (anche se le avvisaglie di questa svolta si trovano già in opere precedenti, come appunto le 83 *Questioni*): nella *massa damnata* Dio salva solo chi vuole, chiamandolo e traendolo a sé, e la nostra stessa buona volontà è opera sua. Nessuna sinergia uomo-Dio: se il primato della misericordia divina si riducesse a un aiuto al nostro sforzo, potremmo dire che, come non è sufficiente il nostro volere, così non è sufficiente la misericordia di Dio.

Nonostante gli sforzi di Agostino di sostenere il libero arbitrio della volontà umana – dirà lui stesso nelle *Retractationes* (l'ultimo brano proposto) – ha finito per vincere la grazia di Dio. Il vecchio Agostino presenterà questa nuova

posizione, cioè la scoperta della grazia che tutto opera, – da allora in poi mai abbandonata – addirittura come una rivelazione ricevuta da Dio: «mihī Deus in hac quaestione solvenda, cum ad episcopum Simplicianum scriberem, revelavit» (*De praedestinatione sanctorum* [a. 428-429] 4, 8).

Non intendo certamente in questa sede, con la lettura di alcuni brani, affrontare l'enorme problematica del peccato originale, della grazia e della predestinazione. Vorrei solo che si percepisse come con la nuova teoria dell'*initium fidei* – sostanzialmente venga ridimensionata la trascendentalità del Verbo luce interiore di ogni uomo (*incommutabilis veritas quam non possis dicere tuam vel meam vel cuiuscumque hominis*, come veniva chiamata nel *De libero arbitrio* II, 12.33), anche se tale tipo di accesso alla verità rimane in qualche modo nello stesso iniquo, come riconoscimento di regole che pure viola: cfr. *De Trin.* XIV, 15.21 – e venga ridimensionata persino la tendenziale universalità del messaggio esterno veicolato dalle Scritture.

La *vocatio*, la chiamata – spiega Agostino – è tanto esterna quanto interna, ma rimane comunque assolutamente gratuita, individuale e indipendente dall'iniziativa del soggetto umano che la riceve. Le stesse *Confessioni* (397-403) vogliono in effetti essere testimonianza di questo agire singolo e irripetibile di Dio su di un singolo e irripetibile soggetto umano.

Come nota Pier Franco Beatrice, Agostino fu come folgorato dal detto paolino di I *Cor.* 4, 7: «Che cos'hai tu che non abbia ricevuto?». La stessa buona volontà con cui uno risponde alla chiamata di Dio avviene per opera di Dio stesso.

– Nella *Epistola a Vincenzo*, di cui leggeremo alcuni passi, Agostino delinea i tratti dell'azione con cui Dio salva gli eletti, configurandola addirittura come un atto di violenza. Il modello, ormai, non è quello del saggio che attivamente rientra in se stesso (e non può essere insidiato da nulla se non dalla sua stessa volontà: vedi *De libero arbitrio*), il modello è quello di san Paolo, che abbraccia la verità spinto dall'atto di forza compiuto da Cristo nei suoi riguardi sulla via di Damasco, irrompendo nella sua vita.

Quelli che il Padre attira a sé – nota Agostino – si convertono nel timore dell'ira divina. Mentre la quiete, per l'Agostino platonizzante, era la condizione per l'ascesa a Dio nel percorso interiore dell'anima dalla fede all'intelligenza, e il timore era il segno dell'imperfezione della legge mosaica, la paura si presenta ormai come lo sfondo psicologico in cui opera la chiamata della grazia.

Tornando dunque al problema iniziale «interiorità-esteriorità», è questa l'esteriorità teorizzata dal secondo Agostino: il Dio che salva si presenta non come il Verbo-luce connaturale all'uomo che abita nell'interiorità di tutti e da tutti raggiungibile, ma come lo Spirito, evento non disponibile, forza che soffia ed irrompe dove vuole.

Nell'*Epistola a Vincenzo* la pedagogia divina della violenza diventa inoltre

addirittura modello e perciò giustificazione ideologica della violenza umana che contraddistingue la repressione della dissidenza religiosa, cioè di pagani eretici e scismatici, operata su larga scala nell'impero cristiano, soprattutto dopo Teodosio.

Il vescovo di Ippona, che, come lui stesso ricorda, per un certo tempo aveva rifiutato il ricorso da parte della chiesa a quello che più tardi sarebbe stato chiamato il braccio secolare, a partire dal 400 finisce per allinearsi con gli altri vescovi africani (v. gli studi di Peter Brown). Teorizza così da allora in avanti il valore dello *stimulus terroris* (il pungolo della paura) come strumento di adesione alla verità cattolica imposto dall'esterno: è la paura che fa abbandonare le dottrine erranee ed è la paura che spinge ad aderire alla dottrina vera: *compelle intrare ut impleatur domus mea*, secondo la parabola evangelica (Lc. 14, 23). «Costringi a entrare», come fa Dio stesso con i suoi eletti. La minaccia dei castighi umani (anche se Agostino esclude la pena di morte e torture atroci) si situa essa stessa nel solco del timore di Dio. I principi cristiani infatti promulgano le leggi per perseguire l'errore in quanto hanno timore di Dio, e in questo timore lo servono.

– Risulta assai interessante confrontare questi passi con quelli che prima del 400 propugnavano un atteggiamento di mite confronto con manichei e donatisti,

– così come anche confrontare la pedagogia del *De magistero* con quella del *De civitate Dei* (libro xxii, c. 22), centrata non sulla luce interiore del Verbo ma sulla severità della disciplina e dei castighi, invocati per porre rimedio alle tenebre dell'ignoranza, nella quale tutti siamo condannati a nascere.

2. Passi di Agostino commentati

Passi di Sant'Agostino: nell'originale latino (edizione maurina utilizzata dalla *Patrologia Latina*, voll. 32-46) e nella traduzione italiana tratti dall'edizione online del sito <http://www.augustinus.it>.

[a. 426-427] *Retractationes*, I

I, 8. 3. Alio loco: *Vellem, inquam, hinc plura dicere ac me ipsum constringere, dum quasi tibi praecipio, ut nihil aliud agerem quam redderer mihi, cui me maxime debeo* [De quantitate animae (a. 387-388), 28, 55], ubi videor dicere potius debuisse *redderer Deo, cui me maxime debeo*. Sed quoniam prius sibi ipse homo reddendus est, ut illic quasi gradu facto inde surgat atque attollatur ad Deum, sicut filius ille minor prius reversus est ad semet ipsum et tunc ait: *Surgam et ibi ad patrem meum* [Lc. 15, 17-18], ideo sic sum locutus.

I, 8. 3. In un altro passo ho detto: *Vorrei a questo punto dire di più ed impormi, mentre in certo qual modo ti faccio da maestro, di non por mano ad altro se non al compito di restituirmi a me stesso cui soprattutto mi debbo* [De quantitate animae (a. 387-388), 28, 55]. Mi sembra che avrei dovuto piuttosto dire: *restituirmi a Dio al quale soprattutto mi debbo*. Mi ero espresso così poiché l'uomo deve in primo luogo restituirsi a se stesso: solo a questo punto, fatto in un certo senso il primo passo, può alzarsi e salire fino a Dio come il figlio minore della parabola che, dopo esser rientrato in se stesso disse: *M'alzerò e andrò da mio padre* [Lc. 15, 17-18].

[a. 390-391] *De Magistro*

11. 38. De universis autem quae intellegimus non loquentem qui personat foris, sed intus ipsi menti praesidentem consulimus veritatem, verbis fortasse ut consulamus admoniti. Ille autem qui consulitur, docet, qui in interiore homine habitare dictus est Christus, *id est incommutabilis Dei Virtus atque sempiterna Sapientia* [1 Cor. 1, 24]: quam quidem omnis rationalis anima consulit; sed tantum cuique panditur, quantum capere propter propriam, sive malam sive bonam voluntatem potest. Et si quando fallitur, non fit vitio consultae veritatis, ut neque huius, quae foris est, lucis vitium est, quod corporei oculi saepe falluntur: quam lucem de rebus visibilibus consuli fatemur, ut eas nobis quantum cernere valemus, ostendat.

11. 38. Sul mondo intelligibile poi non ci poniamo in colloquio con l'individuo che parla all'esterno, ma con la verità che nell'interiorità regge la mente stessa, stimolati al colloquio forse dalle parole. E insegna colui con cui si dialoga, Cristo, di cui è stato detto che abita nell'uomo interiore, cioè *l'eternamente immutabile potere e sapienza di Dio* [1 Cor. 1, 24]. Si pone in colloquio con lei ogni anima ragionevole, ma essa si rivela a ciascuno nei limiti con cui può averne conoscenza secondo la buona o cattiva volontà. E il fatto che può sfuggire non avviene per difetto della verità con cui ci si rapporta, come non è difetto della luce sensibile che la vista spesso s'inganna. Ma noi dobbiamo, ammettere che ci si rapporta alla luce per le cose visibili perché ce le mostri secondo il limite della nostra facoltà [a. 391].

[a. 391] *De vera religione*

35. 65. Quod si haec [= verum quod mente conspicitur] intueri palpitat mentis aspectus, quiescite; nolite certare, nisi cum consuetudine corporum: ipsam vincite, et victa erunt omnia. Unum certe quaerimus, quo simplicius nihil est.

Ergo in simplicitate cordis [Sap 1, 1] quaeramus illum. *Agite otium*, inquit, *et agnoscetis quia ego sum Dominus* [Ps 45, 11]: non otium desidiae, sed otium cogitationis, ut a locis ac temporibus vacetis. Haec enim phantasmata tumoris et volubilitatis, constantem unitatem videre non sinunt. Loca offerunt quod amemus, tempora surripiunt quod amamus, et relinquunt in anima turbas phantasmatum, quibus in aliud atque aliud cupiditas incitetur. Ita fit inquietus et aerumnosus animus, frustra tenere a quibus tenetur, exoptans. Vocatur ergo ad otium, id est, ut ista non diligat quae diligi sine labore non possunt. Sic enim eis dominabitur, sic non tenebitur, sed tenebit. *Iugum meum*, inquit, *leve est* [Mt. 11, 30]. Huic iugo qui subiectus est, subiecta habet cetera. Non ergo laborabit; non enim resistit quod subiectum est [...].

39. 72. Quid igitur restat, unde non possit anima recordari primam pulchritudinem quam reliquit, quando de ipsis suis vitiis potest? Ita enim Sapientia Dei pertendit usque in finem fortiter [Sap 8, 1]. Ita per hanc summus ille artifex opera sua in unum finem decoris ordinata contexit. Ita illa bonitas a summo ad extremum nulli pulchritudini, quae ab ipso solo esse posset, invidit; ut nemo ab ipsa veritate deiciatur, qui non excipitur ab aliqua effigie veritatis. Quaere in corporis voluptate quid teneat, nihil aliud invenies quam convenientiam: nam si resistentia pariant dolorem, convenientia pariunt voluptatem. Recognosce igitur quae sit summa convenientia. Noli foras ire, in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas; et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcede et teipsum. Sed memento cum te transcendis, ratiocinantem animam te transcendere. Illuc ergo tende, unde ipsum lumen rationis accenditur. Quo enim pervenit omnis bonus ratiocinator, nisi ad veritatem? cum ad seipsam veritas non utique ratiocinando perveniat, sed quod ratiocinantes appetunt, ipsa sit. Vide ibi convenientiam qua superior esse non possit, et ipse conveni cum ea. Confitere te non esse quod ipsa est: siquidem se ipsa non quaerit; tu autem ad eam quaerendo venisti, non locorum spatio, sed mentis affectu, ut ipse interior homo cum suo inhabitatore, non infima et carnali, sed summa et spiritali voluptate conveniat.

35. 65. Se l'occhio della mente freme per il desiderio di vedere queste cose [= il vero che si contempla con la mente], calmatevi; combattete soltanto contro le abitudini legate ai corpi: sconfiggete queste abitudini e tutto sarà vinto. Di certo, noi cerchiamo l'Uno, e niente è più semplice di ciò. Cerchiamolo perciò in semplicità di cuore [Sap 1, 1]. Sta scritto: *State quieti, e sappiate che io sono il Signore* [Ps 45, 11]: non nella quiete della pigrizia, ma in quella del pensiero, che lo libera dai condizionamenti dello spazio e del tempo. Infatti, le immagini che provengono dall'eccitazione e dall'incostanza ci impediscono di vedere l'immutabile unità. Lo spazio ci presenta cose da amare, che poi il tempo ci porta via, lasciando nell'anima una folla di immagini che stimolano la cupidigia

ora verso un oggetto ora verso un altro. Così l'animo diviene inquieto e travagliato nel suo vano desiderio di possedere ciò da cui è posseduto. Per questo è invitato alla quiete, ovvero a non amare le cose che è impossibile amare senza affanni. Solo così infatti le dominerà: non ne sarà posseduto, ma le possederà. *Il mio giogo è leggero* [Mt. 11, 30], è detto. Chi è sottomesso a questo giogo ha tutte le cose sottomesse e non si affannerà, perché ciò che è sottomesso non gli fa resistenza [...].

39. 72. C'è dunque ancora qualcosa che non possa ricordare all'anima la primitiva bellezza che ha perduto, dal momento che lo possono fare i suoi stessi vizi? La sapienza divina pervade il creato da un confine all'altro [Sap 8, 1]; quindi, per tramite suo, il sommo Artefice ha disposto tutte le sue opere in modo ordinato, verso l'unico fine della bellezza. Nella sua bontà pertanto a nessuna creatura, dalla più alta alla più bassa, ha negato la bellezza che da Lui soltanto può venire, così che nessuno può allontanarsi dalla verità senza portarne con sé una qualche immagine. Chiediti che cosa ti attrae nel piacere fisico e troverai che non è niente altro che l'armonia; infatti, mentre ciò che è in contrasto produce dolore, ciò che è in armonia produce piacere. Riconosci quindi in cosa consista la suprema armonia: non uscire fuori di te, ritorna in te stesso: la verità abita nell'uomo interiore e, se troverai che la tua natura è mutevole, trascendi anche te stesso. Ma ricordati, quando trascendi te stesso, che trascendi l'anima razionale: tendi, pertanto, là dove si accende il lume stesso della ragione. A che cosa perviene infatti chi sa ben usare la ragione, se non alla verità? Non è la verità che perviene a se stessa con il ragionamento, ma è essa che cercano quanti usano la ragione. Vedi in ciò un'armonia insuperabile e fa' in modo di essere in accordo con essa. Confessa di non essere tu ciò che è la verità, poiché essa non cerca se stessa; tu invece sei giunto ad essa non già passando da un luogo all'altro, ma cercandola con la disposizione della mente, in modo che l'uomo interiore potesse congiungersi con ciò che abita in lui non nel basso piacere della carne, ma in quello supremo dello spirito.

[a. 395-397] *Contra epistolam manichei quam vocant fundamenti*

2. 2. Illi in vos saeviant, qui nesciunt cum quo labore verum inveniatur, et quam difficile caveantur errores. Illi in vos saeviant, qui nesciunt quam rarum et arduum sit carnalia phantasmata piaie mentis serenitate superare. Illi in vos saeviant, qui nesciunt cum quanta difficultate sanetur oculus interioris hominis, ut possit intueri solem suum [...].

3. 3. Ego autem qui diu multumque iactatus tandem respicere potui quid sit illa sinceritas, quae sine inanis fabulae narratione percipitur; qui vanas

imaginationes animi mei variis opinionibus erroribusque collectas vix miser merui Domino opitulante convincere; qui me ad detergendam caliginem mentis, tam tarde clementissimo medico vocanti blandientique subieci [...] saevire in vos omnino non possum, quos sicut meipsum illo tempore, ita nunc debeo sustinere, et tanta patientia vobiscum agere, quanta mecum egerunt proximi mei, cum in vestro dogmate rabiosus et caecus errarem.

3. 4. Ut autem facilius mitescat, et non inimico animo vobisque pernicioso mihi adversemini, illud quovis iudice impetrare me a vobis oportet, ut ex utraque parte omnis arrogantia deponatur. Nemo nostrum dicat iam se invenisse veritatem: sic eam quaeramus, quasi ab utrisque nesciatur. Ita enim diligenter et concorditer quaeri poterit, si nulla temeraria praesumptione inventa et cognita esse credatur [...].

4. 5. In catholica enim Ecclesia, ut omittam sincerissimam sapientiam, ad cuius cognitionem pauci spiritales in hac vita perveniunt, ut eam ex minima quidem parte, quia homines sunt, sed tamen sine dubitatione cognoscant: ceteram quippe turbam non intellegendi vivacitas, sed credendi simplicitas tutissimam facit: ut ergo hanc omittam sapientiam, quam in Ecclesia esse catholica non creditis; multa sunt alia quae in eius gremio me iustissime teneant. Tenet consensus populorum atque gentium: tenet auctoritas miraculis inchoata, spe nutrita, caritate aucta, vetustate firmata: tenet ab ipsa sede Petri apostoli [...] Apud vos autem, ubi nihil horum est quod me invitet ac teneat, sola personat veritatis pollicitatio: quae quidem si tam manifesta monstratur, ut in dubium venire non possit, praeponenda est omnibus illis rebus, quibus in Catholica teneor; si autem tantummodo promittitur, et non exhibetur, nemo me movebit ab ea fide quae animum meum tot et tantis nexibus christianae religioni astringit.

2. 2. Infieriscano contro di voi coloro che non sanno a prezzo di quale fatica si trovi il vero, e quanto difficilmente si possano evitare gli errori. Infieriscano contro di voi coloro che non sanno quanto sia difficile e arduo superare le illusioni carnali con la serenità di una mente pia. Infieriscano contro di voi coloro che non sanno con quanta difficoltà guariscano gli occhi dell'uomo interiore, per poter scorgere il suo sole [...]

3. 3. Io invece che, a lungo e molto tormentato, alla fine ho potuto scorgere cosa sia quella verità che si comprende senza il racconto di vane favole; io misero, che a stento sono riuscito con l'aiuto di Dio a confutare le vane immaginazioni prodotte dal mio animo, congiunte con opinioni ed errori di diversa provenienza; io che tanto tardi mi sono assoggettato al clementissimo medico che mi chiamava e mi blandiva per dissipare la tenebra della mente... proprio io dunque non posso infierire contro di voi, che ora mi sento in dovere di aiutare

come me stesso a quel tempo; e devo trattarvi con pazienza, quanta ne ebbero i miei amici con me, quando erravo rabbioso e cieco nella vostra dottrina.

3. 4. Ma affinché più facilmente possiate placarvi, e non mi siate avversi con un animo ostile e dannoso per voi stessi, è necessario che io ottenga da voi a qualsiasi condizione, che si deponga ogni arroganza da entrambe le parti. Nessuno di noi dica di aver già trovato la verità: cerchiamola, come se sia ignota ad entrambi. La si può dunque cercare in modo diligente e concorde, purché non si creda con una temeraria presunzione di averla già trovata e conosciuta [...].

4. 5. Senza parlare di quella purissima sapienza presente nella Chiesa cattolica, alla cui penetrazione pochi uomini spirituali, e in verità solo in minima parte, giungono senza incertezza in questa vita, causa l'umana condizione (giacché non è la vivacità del capire che rende sicurissima la restante massa del popolo, ma la semplicità del credere); anche tralasciando di parlare di questa sapienza, che voi non credete sia presente nella Chiesa cattolica, ci sono molte altre cose che a buon diritto mi tengono nel suo grembo. Mi mantiene fermo il consenso dei popoli e delle genti; mi mantiene fermo quell'autorità avviata dai miracoli, nutrita dalla speranza, aumentata dalla carità, confermata dall'antichità; mi mantiene fermo la successione dei sacerdoti sulla stessa sede di Pietro apostolo [...] Ma presso di voi, dove non c'è nessuna di queste cose che mi inviti e mi trattenga, risuona solo una promessa di verità: certamente, se questa mi viene dimostrata in modo talmente chiaro che non possa essere messa in dubbio, la si deve preporre a tutte quelle ragioni, dalle quali sono trattenuto in seno alla Cattolica; ma se solo si promette, e non si dimostra, nessuno potrà allontanarmi da quella fede che lega l'animo mio con numerosi e così convincenti argomenti alla religione cristiana.

[a. 387-395] *De libero arbitrio*, II

2. 5.

Ev. - Quamquam haec inconcussa fide teneam, tamen quia cognitione nondum teneo, ita quaeramus quasi omnia incerta sint. Video enim ex hoc quod incertum est, utrum ad recte faciendum voluntas libera data sit, cum per illam etiam peccare possimus, fieri etiam illud incertum, utrum dari debuerit. Si enim incertum est ad recte faciendum datam esse, incertum est etiam dari debuisse: ac per hoc etiam utrum eam Deus dederit, incertum erit; quia si incertum est dari debuisse, incertum est ab eo datam esse, quem nefas est credere dedidisse aliquid quod dari non debuit. *Aug.* - Illud saltem tibi certum est, Deum esse.

Ev. - Etiam hoc non contemplan-do, sed credendo inconcussum teneo. *Aug.* - Si quis ergo illorum insipientium, de quibus scriptum est, *Dixit insipiens*

in corde suo: Non est Deus [Ps. 13, 1; 52, 1], hoc tibi diceret, nec vellet tecum credere quod credis, sed cognoscere utrum vera credideris; relinqueresne hominem, an aliquo modo, quod inconcussum tenes, persuadendum esse arbitraberis; praesertim si ille non obluctari pervicaciter, sed studiose id vellet agnoscere?

Ev. - Hoc quod ultimum posuisti, satis me admonet quid ei respondere deberem. Certe enim quamvis esset absurdissimus, concederet mihi, cum doloso et pervicaci de nulla omnino et maxime de re tanta, non esse disserendum. Quo concesso, prior mecum ageret, ut sibi crederem bono animo eum istuc quaerere, neque aliquid in se, quod ad rem hanc attinet, doli ac pervicaciae latere. Tum ego demonstrarem, quod cuivis facillimum puto, quanto esset aequius, cum sibi de occultis animi sui quae ipse nosset, vellet alterum credere qui non nosset, ut etiam ipse tantorum virorum Libris, qui se cum Filio Dei vixisse testatum Litteris reliquerunt, esse Deum crederet; quia et ea se vidisse scripserunt, quae nullo modo fieri possent, si non esset Deus; et nimium stultus esset, si me reprehenderet quod illis crediderim, qui sibi vellet ut crederem. Iam vero quod recte reprehendere non valeret, nullo modo reperiret cur etiam nollet imitari.

Aug. - Si ergo utrum sit Deus, satis esse existimas, quod non temere tantis viris credendum esse iudicavimus; cur non, quaeso te, de iis quoque rebus, quas tamquam incertas et plane incognitas quaerere instituimus, similiter putas eorumdem virorum auctoritati sic esse credendum, ut de investigatione earum nihil amplius laboremus?

Ev. - Sed nos id quod credimus, nosse et intellegere cupimus.

2. 6.

Aug. - Recte meministi, quod etiam in exordio superioris disputationis a nobis positum esse, negare non possumus. Nisi enim et aliud esset credere, aliud intellegere, et primo credendum esset, quod magnum et divinum intellegere cuperemus, frustra propheta dixisset, *Nisi credideritis, non intellegetis* [Is. 7, 9 – sec. Veterem Latinam]. Ipse quoque Dominus noster et dictis et factis ad credendum primo hortatus est, quos ad salutem vocavit. Sed postea cum de ipso dono loqueretur, quod erat daturus credentibus, non ait, Haec est autem vita aeterna ut credant; sed, *Haec est, inquit, vita aeterna, ut cognoscant te verum Deum, et quem misisti Iesum Christum* [Io. 17, 3]. Deinde iam credentibus dicit, *Quaerite et invenietis* [Mt. 7, 7]: nam neque inventum dici potest, quod incognitum creditur; neque quisquam inveniendo Deo fit idoneus, nisi ante crediderit quod est postea cogniturus. Quapropter Domini praeceptis obtemperantes quaeramus instanter. Quod enim hortante ipso quaerimus, eodem ipso demonstrante inveniemus, quantum haec in hac vita, et a nobis talibus inveniri queunt: nam et a melioribus etiam dum has terras incolunt, et certe a bonis et piis omnibus post hanc vitam, evidentius atque perfectius ista cerni

obtinereque credendum est; et nobis ita fore sperandum, et ista contemptis terrenis et humanis, omni modo desideranda et diligenda sunt.

2. 5.

E. - Ritengo queste verità con fede incrollabile, ma poiché non ne ho ancora scienza, iniziamo la ricerca come se tutte fossero opinabili. Osservo infatti che dalla supposizione che la libera volontà è stata data per agire secondo ragione, supposizione che rimane opinabile perché mediante essa possiamo anche peccare, diviene opinabile anche l'altra: se doveva esser data. Se infatti è opinabile che è stata data per agire moralmente, è opinabile anche che doveva esser data. Ne consegue che sarà opinabile anche che ce l'ha data Dio perché se è opinabile che doveva esser data, è opinabile anche che da lui sia stata data. Sarebbe blasfemo pensare che abbia dato un dono che non doveva esser dato.

A. - Per lo meno è apodittico per te che Dio esiste.

E. - Anche questo ritengo innegabile non per conoscenza intellettuale ma per fede.

A. - Ma supponi che uno di quegli insipienti, di cui è stato scritto: *Ha detto l'insipiente dentro di sé: Dio non esiste* [Ps. 13, 1; 52, 1], ti facesse proprio questo discorso e non volesse ammettere con te per fede ciò che tu ammetti, ma conoscere se per fede ammetti delle verità. Pianteresti in asso questo tizio ovvero riterresti opportuno dimostrare in qualche modo ciò che ritieni innegabile, soprattutto se egli non intendesse resistere per cocciutaggine, ma conoscere criticamente?

E. - L'ultima tua clausola mi indica sufficientemente ciò che dovrei rispondergli. Anche nell'ipotesi che fosse completamente irragionevole, mi concederebbe che non si deve discutere di alcun argomento, e soprattutto di argomento tanto importante, con un tipo sleale e cocciuto. Quando mi ha concesso questo, prima dovrebbe intendersi con me perché io gli creda che con disposizione sincera indaga sull'argomento e che in lui, per quanto attiene all'argomento, non si nascondono slealtà e cocciutaggine. A questo punto gli dimostrerei, cosa possibile a tutti secondo me, quanto sarebbe disposizione più equanime se, come egli desidera che un interlocutore gli creda nei confronti dei propri sentimenti intimi, a lui noti e ignoti all'altro, così anche egli credesse all'esistenza di Dio sull'autorità dei Libri di uomini illustri. Essi hanno testimoniato nelle scritture di esser vissuti col Figlio di Dio ed hanno tramandato di aver visto cose che sarebbero assolutamente impossibili se Dio non esistesse. Soggiungerei che sarebbe ben presuntuoso se mi criticasse perché ho creduto a loro, quando pretende che io creda a lui. Concluderei che non può trovare pretesti per non volere imitare ciò che non riesce a rimproverare ragionevolmente.

A. - Dunque tu supporresti che sia criterio sufficiente dell'esistenza di Dio il fatto che non pregiudizialmente abbiamo giudicato di doverci rimettere ad

uomini autorevoli. E allora perché, scusa, non pensi ugualmente che dobbiamo rimetterci all'autorità dei medesimi scrittori per quanto attiene agli altri argomenti che abbiamo iniziato ad esaminare come opinabili e misteri addirittura? Potremmo non affannarci più nella indagine.

E. - Ma noi desideriamo avere conoscenza e scienza di quanto accettiamo per fede.

2. 6.

A. - A ragione ricordi il tema che non possiamo negare di aver posto all'inizio della precedente discussione. Se altro non fosse credere ed altro conseguire con l'intelletto e se prima non si dovesse credere la verità di ordine superiore e trascendente che desideriamo conseguire con l'intelletto, non a proposito avrebbe detto il Profeta: *Se non crederete, non conseguirete con l'intelletto* [Is. 7, 9 – sec. Veterem Latinam]. Ed anche nostro Signore con le parole e le azioni ha esortato coloro che ha chiamato alla salvezza ad avere prima la fede. Ma in seguito, parlando del dono che doveva dare ai credenti, non disse: «Questa è la vita eterna che credano», ma: *Questa è la vita eterna che conoscano te solo vero Dio e colui che hai mandato, Gesù Cristo* [Io. 17, 3]. Poi a coloro che già credono dice: *Cercate e scoprirete* [Mt. 7, 7]. E non si può considerare scoperto ciò che, non essendo oggetto di scienza, si accetta per fede e nessuno diviene idoneo a scoprire Dio se prima non accetta per fede ciò di cui in seguito avrà scienza. Quindi ossequenti al precetto del Signore cerchiamo con insistenza. Ciò che cerchiamo perché ce ne esorta, lo scopriremo perché ce lo mostra nei limiti in cui è possibile scoprire in questa vita l'oggetto trascendente da individui come noi. Si deve poi credere che dai più buoni, mentre ancora sono in questo mondo, e da tutti gli uomini buoni e pii dopo questa vita, tale oggetto con più perfetta chiarezza è conseguito per visione. Si deve sperare che sia così anche per noi e, disprezzate le cose terrene e umane, lo si deve considerare ed amare con ogni impegno.

[a. 390-395] *De diversis quaestionibus*, 83, Q. 68

3. [...] Ex quo ergo in paradiso natura nostra peccavit, ab eadem divina providentia non secundum caelum sed secundum terram, id est, non secundum spiritum sed secundum carnem, mortali generatione formamur, et omnes una massa luti facti sumus, quod est massa peccati. Cum ergo meritum peccando amiserimus, et misericordia Dei remota nihil aliud peccantibus nisi aeterna damnatio debeat, quid sibi vult homo de hac massa, ut Deo respondeat et dicat: *Quare sic me fecisti?* Si vis ista cognoscere, noli esse lutum, sed efficere filius Dei per illius misericordiam, qui dedit potestatem filios Dei fieri credentibus in nomine eius, non autem, quod tu cupis, antequam credant divina

nosse cupientibus. Merces enim cognitionis meritis redditur; credendo autem meritum comparatur. Ipsa autem gratia, quae data est per fidem, nullis nostris meritis praecedentibus data est. Quod est enim meritum peccatoris et impii? [...] Quapropter recte dicitur hominibus in vetustate vitae manentibus et propterea tenebrosum oculum animae gerentibus: *O homo, tu quis es, qui respondeas Deo? Numquid dicit figmentum ei qui se finxit: Quare sic me fecisti? Aut non habet potestatem figulus luti ex eadem conspersione facere aliud quidem vas in honorem, aliud in contumeliam?* [Rom 9, 20-21] [...].

5. Tamen verum est quia *non volentis neque currentis, sed miserentis est Dei* [Rom 9, 16]. Quia etiamsi levioribus quisque peccatis, aut certe quamvis gravioribus et multis, tamen magno gemitu et dolore paenitendi misericordia Dei dignus fuerit, non ipsius est qui si relinqueretur interiret, sed miserentis Dei qui eius precibus dolorique subvenit. Parum est enim velle nisi Deus misereatur; sed Deus non miseretur, qui ad pacem vocat, nisi voluntas praecesserit, quia *in terra pax hominibus bonae voluntatis* [Lc 2, 14]. Et quoniam nec velle quisquam potest nisi admonitus et vocatus, sive intrinsecus ubi nullus hominum videt, sive extrinsecus per sermonem sonantem aut aliqua signa visibilia, efficitur ut etiam ipsum velle Deus operetur in nobis [Phil 2, 13]. Ad illam enim cenam, quam Dominus dicit in Evangelio praeparatam, nec omnes qui vocati sunt venire voluerunt, neque illi qui venerunt venire possent nisi vocarentur [cfr. Lc 14, 16-24]. Itaque nec illi debent sibi tribuere qui venerunt, quia vocati venerunt; nec illi qui noluerunt venire, debent alteri tribuere, sed tantum sibi, quoniam ut venirent, vocati erant in libera voluntate. Vocatio ergo ante meritum voluntatem operatur. Propterea et si quisquam sibi tribuit quod venit vocatus, non sibi potest tribuere quod vocatus est. Qui autem vocatus non venit, sicut non habuit meritum praemii ut vocaretur, sic inchoat meritum supplicii cum vocatus venire neglexit [...].

3. Dunque dacché la nostra natura ha peccato nel paradiso, dalla provvidenza divina stessa noi siamo formati non secondo il cielo ma secondo la terra, cioè non secondo lo spirito, ma secondo la carne con una generazione destinata alla morte; e così tutti siamo diventati una massa di fango, che è a dire una massa di peccato. E poiché con il peccato abbiamo perduto il merito e, separati dalla misericordia di Dio, null'altro era dovuto a noi peccatori se non l'eterna condanna, come può l'uomo, da questa massa, mettersi a discutere con Dio e dirgli: *Perché mi hai fatto così?* Se tu vuoi conoscere queste cose, bisogna che ti tolga da questo fango e che diventi figlio di Dio tramite quella stessa misericordia che ha dato il potere di diventare figli di Dio a coloro che credono nel suo nome, e non a coloro che vorrebbero conoscere i misteri di Dio prima di credere, come vorresti tu. Il conoscere infatti è come una paga che si dà a chi l'ha meritata; e il merito si acquista con il credere. Così anche la grazia, che ci

vien data per mezzo della fede, non ci vien data per nessun altro merito precedente. E quale altro merito potrebbe avere il peccatore o l'empio? [...] È giusto quindi quello che vien detto agli uomini che sono immersi nella vecchiezza della vita e hanno l'occhio dell'anima pieno di tenebre: *O uomo, e chi sei tu da metterti a discutere con Dio? Oserà forse il vaso plasmato dire a colui che lo plasmò: Perché mi hai fatto così? Forse che il vasai non è padrone dell'argilla per fare col medesimo impasto un vaso degno di rispetto oppure un vaso da contumelia?* [Rom 9, 20-21] [...].

5. È vero però che *non dipende dalla volontà né dagli sforzi, ma dalla misericordia di Dio* [Rom 9, 16]. Sebbene, infatti, qualcuno si renda degno della misericordia di Dio con grande gemito e dolore tanto per i peccati più lievi quanto per quelli più gravi e addirittura numerosi, ciò non dipende da lui, che si perderebbe se fosse abbandonato, ma dalla misericordia di Dio che viene in aiuto alle sue preghiere addolorate. Non basta infatti volere se Dio non usa misericordia. Ma Dio, che chiama alla pace, non usa misericordia se non precede la volontà, perché *la pace in terra è per gli uomini di buona volontà* [Lc 2, 14]. E poiché nessuno può volere, senza essere prevenuto e chiamato sia interiormente, dove nessun uomo vede, che esteriormente per mezzo della predicazione o di altri segni manifesti, risulta che è Dio a suscitare in noi questo stesso volere [Phil 2, 13]. Infatti a quella cena, che nel Vangelo il Signore dice di aver preparato, non tutti gli invitati hanno voluto partecipare, e quelli che sono venuti non sarebbero potuti venire senza essere stati invitati [cfr. Lc 14, 16-24]. Pertanto quelli non devono attribuire a se stessi di essere venuti, perché sono venuti su invito: né devono incolpare altri, ma se stessi, coloro che non sono voluti venire, perché erano chiamati a partecipare in piena libertà. La chiamata dunque suscita la volontà prima del merito. Di conseguenza se qualcuno attribuisce a se stesso di aver corrisposto alla chiamata, non può attribuire a se stesso di essere stato chiamato. Chi invece non ha risposto all'invito, come non ha avuto alcun merito per essere chiamato, così inizia a meritare il castigo per aver trascurato l'invito a venire [...]

[a. 396-397] *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, 1

2. 2. Et primo intentionem Apostoli quae per totam epistulam viget tenebo quam consulam. Haec est autem, ut de operum meritis nemo gloriatur. De quibus audebant Israelitae gloriari, quod datae sibi legi servissent et ex hoc Evangelicam gratiam tamquam debitam meritis suis percipissent, quia legi serviebant. Unde nolebant eandem gratiam dari Gentibus tamquam indignis, nisi Iudaica sacramenta suscipere, quae orta quaestio in *Apostolorum Actibus* [Act 15] solvitur. Non enim intellegebant quia eo ipso quo gratia est Evangelica

operibus non debetur, *alioquin gratia iam non est gratia* [Rom 11, 6]. Et multis locis hoc saepe testatur fidei gratiam praeponens operibus, non ut opera extinguat, sed ut ostendat non esse opera praecedentia gratiam sed consequentia, ut scilicet non se quisque arbitretur ideo percepisse gratiam, quia bene operatus est, sed bene operari non posse, nisi per fidem perceperit gratiam. Incipit autem homo percipere gratiam, ex quo incipit Deo credere vel interna vel externa admonitione motus ad fidem [...] Fiunt ergo inchoationes fidei quaedam conceptionibus similes. Non tamen solum concipi sed etiam nasci opus est, ut ad vitam perveniatur aeterna. Nihil tamen horum sine gratia misericordiae Dei, quia et opera si qua sunt bona consequuntur, ut dictum est, illam gratiam non praecedunt.

2. 10. [...] Sed cur haec misericordia subtracta est ab Esau, ut non sic vocaretur, ut et vocato inspiraretur fides et credens misericors fieret, ut bene operaretur? An forte quia noluit? Si ergo Iacob ideo credidit quia voluit, non ei Deus donavit fidem, sed eam sibi ipse volendo praestitit et habuit aliquid quod non accepit [...] Aliter enim Deus praestat ut velimus, aliter praestat quod voluerimus. Ut velimus enim et suum esse voluit et nostrum, suum vocando nostrum sequendo. Quod autem voluerimus solus praestat, id est posse bene agere et semper beate vivere. Verumtamen Esau nondum natus nihil horum posset velle seu nolle. Cur ergo in utero positus improbatus est? Reditur enim ad illas difficultates non solum sua obscuritate sed etiam nostra tam multa repetitione molestiores.

2. 12. Illa etiam verba si diligenter attendas: *Igitur non volentis neque currentis sed miserentis est Dei* [Rom 9, 16], non hoc Apostolus propterea tantum dixisse videbitur, quod adiutorio Dei ad id quod volumus pervenimus, sed etiam ex illa intentione qua et alio loco dicit: *Cum timore et tremore vestram ipsorum salutem operamini. Deus enim est qui operatur in vobis et velle et operari pro bona voluntate* [Phil 2, 12-13], ubi satis ostendit etiam ipsam bonam voluntatem in nobis operante Deo fieri. Nam si propterea solum dictum est: *Non volentis sed miserentis est Dei*, quia voluntas hominis sola non sufficit, ut recte iusteque vivamus, nisi adiuvemur misericordia Dei, potest et hoc modo dici: Igitur non miserentis Dei sed volentis est hominis, quia misericordia Dei sola non sufficit, nisi consensus nostrae voluntatis addatur. At illud manifestum est frustra nos velle, nisi Deus misereatur. Illud autem nescio, quomodo dicatur frustra Deum misereri, nisi nos velimus. Si enim Deus miseretur, etiam volumus. Ad eandem quippe misericordiam pertinet ut velimus; *Deus enim est qui operatur in nobis et velle et operari pro bona voluntate*. Nam si quaeramus, utrum Dei donum sit voluntas bona, mirum si negare quisquam audeat. At enim quia non praecedit voluntas bona vocationem sed vocatio bonam voluntatem, propterea vocanti Deo recte tribuitur quod bene volumus, nobis vero tribui non potest quod vocamur. Non igitur ideo dictum putandum est: *Non volentis neque currentis*

sed miserentis est Dei, quia nisi eius adiutorio non possumus adipisci quod volumus, sed ideo potius quia nisi eius vocatione non volumus.

2. 2. Mi atterrò anzitutto all'intenzione dell'Apostolo, che anima tutta l'epistola, e la terrò presente. Ora questa è la sua intenzione: nessuno si glori dei meriti delle opere, come osano gloriarsi gli Israeliti perché avevano osservato la legge data loro e avevano ottenuto la grazia del Vangelo come ricompensa ai loro meriti, perché obbedivano alla legge. Per questo non volevano che la grazia fosse data ai Gentili, come indegni, a meno che non si attenessero alle osservanze giudaiche. Questa questione, allora sollevata, è risolta negli *Atti degli Apostoli* [Act 15]. Non riuscivano a capire che, per il fatto stesso che la grazia è evangelica, non dipende dalle opere: *altrimenti la grazia non è più grazia* [Rom 11, 6]. In molti passi conferma questa idea, anteponendo la grazia della fede alle opere, non per annullare le opere ma per mostrare che le opere non precedono ma conseguono la grazia, perché nessuno ritenga di aver ricevuto la grazia per aver agito bene ma di non potere agire bene senza aver ricevuto la grazia mediante la fede. L'uomo infatti comincia a ricevere la grazia quando inizia a credere in Dio, spinto alla fede da un'esortazione interna od esterna... C'è dunque un inizio della fede simile al concepimento: per arrivare alla vita eterna non basta essere concepito ma bisogna anche nascere. Nessuna di queste cose si ottiene senza la grazia della misericordia di Dio: perché, come si è detto, anche le opere, se sono buone, seguono e non precedono questa grazia.

2. 10. [...] Ma perché questa misericordia è stata rifiutata ad Esaù per non essere chiamato e, dopo la chiamata, venirgli concessa la fede e con la fede divenire misericordioso per ben operare? Forse perché non ha voluto? Se dunque Giacobbe ha creduto perché ha voluto, Dio non gli ha donato la fede ma se l'è procurata da se stesso volendo e ha ottenuto qualcosa senza averla ricevuta... In un modo Dio concede infatti il volere, in un altro ciò che abbiamo chiesto. Ha voluto infatti che il volere fosse opera sua e nostra: sua, chiamando; nostra, seguendo la chiamata. Lui solo concede invece ciò che abbiamo chiesto, ossia di poter bene operare e di vivere eternamente felici. Esaù tuttavia prima di nascere non poteva volere o rifiutare alcuna di queste cose. Perché dunque è stato riprovato mentre era nel seno materno? Si ritorna alle stesse difficoltà che ci angustiano maggiormente non solo per la loro oscurità ma anche per le nostre così frequenti ripetizioni.

2. 12. Se poi esami attentamente le parole: *Quindi non dipende da chi vuole né da chi corre, ma da Dio che usa misericordia* [Rom 9, 16], non sembra che l'Apostolo le abbia dette semplicemente perché con l'aiuto di Dio noi otteniamo ciò che vogliamo ma anche con l'intenzione espressa in un altro passo: *Attendete alla vostra salvezza con timore e tremore; è Dio infatti che suscita in voi il*

volere e l'operare, secondo i suoi benevoli disegni [Phil 2, 12-13]. Qui mostra chiaramente che anche la stessa buona volontà è suscitata in noi da Dio. Infatti se le parole: *Non dipende da chi vuole, ma da Dio che usa misericordia*, sono state dette solamente perché la volontà umana da sola è insufficiente a vivere con giustizia e rettitudine, senza l'aiuto della misericordia di Dio, si potrebbe dire anche così: Non dipende quindi da Dio che usa misericordia ma dall'uomo che vuole, perché la misericordia di Dio da sola è insufficiente, senza il consenso della nostra volontà. Se Dio infatti usa misericordia anche noi vogliamo: il nostro volere è senz'altro opera della stessa misericordia. *È Dio infatti che suscita in noi il volere e l'operare, secondo il suo beneplacito*. Se noi infatti domandiamo se la buona volontà è dono di Dio, sarebbe una stranezza se qualcuno osi negarlo. Orbene, poiché la buona volontà non precede la chiamata ma la chiamata la buona volontà, si attribuisce pertanto giustamente a Dio il nostro buon volere, ma non si può attribuire a noi l'essere chiamati. Per questo le parole: *Non dipende da chi vuole né da chi corre, ma da Dio che usa misericordia*, non si devono intendere nel senso che noi, senza il suo aiuto, non possiamo conseguire ciò che vogliamo, ma piuttosto che noi, senza la sua chiamata, non possiamo neppure volere.

[a. 407-408] *Ad Vicentium donatistam epistola* 932

2. 4. Non omnis qui parcit, amicus est; nec omnis qui verberat, inimicus. *Meliora sunt vulnera amici, quam voluntaria oscula inimici* [Prov 27, 6]. Melius est cum severitate diligere, quam cum lenitate decipere. Utilius esurienti panis tollitur, si de cibo securus iustitiam neglegat, quam esurienti panis frangitur, ut iniustitiae seductus acquiescat. Et qui phreneticum ligat, et qui lethargicum excitat, ambobus molestus, ambos amat. Quis nos potest amplius amare, quam Deus? Et tamen nos non solum docere suaviter, verum etiam salubriter terrere non cessat. Fomentis lenibus quibus consolatur, saepe etiam mordacissimum medicamentum tribulationis adiungens, exercet fame Patriarchas etiam pios et religiosos, populum contumacem poenis gravioribus agitatur [Gen 12, 10; 26, 1; 41, 54 - 42, 1; 43, 1], non aufert ab Apostolo stimulum carnis tertio rogatus, ut virtutem in infirmitate perficiat [2 Cor 12, 7-9]. Diligamus etiam inimicos nostros, quia hoc iustum est, et hoc praecipit Deus, ut simus *filius Patris nostri qui in caelis est, qui facit solem suum oriri super bonos et malos, et pluit super iustos et iniustos* [Mt 5, 45]. Sed sicut ista dona eius laudamus, ita etiam flagella eius in eos quos diligit, cogitemus.

2. 5. Putas neminem debere cogi ad iustitiam, cum legas patremfamilias dixisse servis: *Quoscumque inveneritis cogite intrare* [Lc 14, 23]; cum legas etiam ipsum primo Saulum, postea Paulum, ad cognoscendam et tenendam veritatem, magna violentia Christi cogentis esse compulsus [Act 9, 3-7]: nisi forte

cariorem putas hominibus esse pecuniam, vel qualemlibet possessionem, quam lucem istam, quae oculis carpitur. Hanc ille coelesti prostratus voce subito amissam non recuperavit, nisi cum sanctae incorporaretur Ecclesiae. Et putas nullam vim adhibendam esse homini, ut ab erroris pernicie liberetur; cum ipsum Deum, quo nemo nos utilius diligit, certissimis exemplis hoc facere videas, et Christum audias dicentem: *Nemo venit ad me, nisi quem Pater attraxerit* [Io 6, 44], quod fit in cordibus omnium qui se ad eum divinae iracundiae timore convertunt; et noveris aliquando furem avertendis pecoribus pabulum spargere, et aliquando pastorem flagello ad gregem pecora errantia revocare!

5. 16. Vides itaque iam, ut opinor, non esse considerandum quod quisque cogitur, sed quale sit illud quo cogitur, utrum bonum an malum: non quo quisque bonus possit esse invitus; sed timendo quod non vult pati, vel relinquit impediendam animositatem, vel ignoratam compellitur cognoscere veritatem, ut timens vel respuat falsum de quo contendebat, vel quaerat verum quod nesciebat, et volens teneat iam quod nolebat. Superfluo hoc fortasse diceretur quibuslibet verbis, si non tam multis ostenderetur exemplis. Non illos aut illos homines, sed multas civitates videmus fuisse donatistas, nunc esse catholicas, detestari vehementer diabolicam separationem, diligere ardentem unitatem: quae tamen timoris huius qui tibi displicet occasionibus, catholicae factae sunt per leges imperatorum, a Constantino [...] usque ad praesentes imperatores [...].

5. 17. His ergo exemplis a collegis meis mihi propositis cessi. Nam mea primitus sententia non erat, nisi neminem ad unitatem Christi esse cogendum; verbo esse agendum, disputatione pugnandum, ratione vincendum, ne fictos catholicos haberemus, quos apertos haereticos noveramus. Sed haec opinio mea, non contradicentium verbis, sed demonstrantium superabatur exemplis. Nam primo mihi opponebatur civitas mea, quae cum tota esset in parte Donati, ad unitatem catholicam timore legum imperialium conversa est; quam nunc videmus ita huius vestrae animositatis perniciem detestari, ut in ea numquam fuisse credatur. Ita aliae multae, quae mihi nominatim commemorabantur, ut ipsis rebus agnoscerem etiam in hac causa recte intellegi posse quod scriptum est: *Da sapienti occasionem, et sapientior erit* [Prov 9, 9]. Quam multi enim, quod certo scimus, iam volebant esse catholici, manifestissima veritate commoti, et offensionem suorum reverendo, quotidie differebant! Quam multos non veritas, in qua numquam praesumpsistis, sed obduratae consuetudinis grave vinculum colligabat, ut in eis compleretur divina illa sententia: *Verbis non emendabitur servus durus; si enim et intellexerit, non obediet* [Prov 29, 19]! Quam multi propterea putabant veram Ecclesiam esse partem Donati, quia eos ad cognoscendam catholicam veritatem securitas torpidos, fastidiosos, pigrosque faciebat! Quam multis aditum intrandi obserabant rumores maledicorum, qui nescio quid aliud nos in altare Dei ponere iactitabant! Quam multi nihil interesse

credentes in qua quisque parte christianus sit, ideo permanebant in parte Donati, quia ibi nati erant, et eos inde discedere atque ad Catholicam nemo transire cogebat!

5. 18. His omnibus harum legum terror, quibus promulgandis reges serviunt Domino in timore [Ps. 2, 11], ita profuit, ut nunc alii dicant: Iam hoc volebamus; sed Deo gratias, qui nobis occasionem praebuit iamiamque faciendi, et dilationum morulas amputavit. Alii dicant: Hoc esse verum iam sciebamus; sed nescio qua consuetudine tenebamur: gratias Domino, qui vincula nostra disruptit, et nos ad pacis vinculum transtulit. Alii dicant: Nesciebamus hic esse veritatem, nec eam discere volebamus; sed nos ad eam cognoscendam metus fecit intentos, quo timuimus ne forte sine ullis rerum aeternarum lucris damno rerum temporalium feriremur: gratias Domino, qui negligentiam nostram stimulo terroris excussit, ut saltem solliciti quaereremus quod securi numquam nosse curavimus. Alii dicant: Nos falsis rumoribus terrebarum intrare, quos falsos esse nesciremus, si non intraremus; nec intraremus, nisi cogere: gratias Domino, qui trepidationem nostram flagello abstulit, expertos docuit quam vana et inania de Ecclesia sua mendax fama iactaverit; hinc iam credimus et illa falsa esse, quae auctores huius haeresis criminati sunt, quando posteriores eorum tam falsa et peiora finxerunt. Alii dicant: Putabamus quidem nihil interesse ubi fidem Christi teneremus; sed gratias Domino, qui nos a divisione collegit, et hoc uni Deo congruere, ut in unitate colatur, ostendit.

2. 4. Non chiunque ci usa riguardi, ci è per questo amico, né chiunque ci percuote, è per ciò stesso un nemico. *Sono più utili le ferite fatte da un amico che i baci dati con intenzione da un nemico* [Prov 27, 6]. È meglio amare con severità che ingannare con soavità. E' più utile sottrarre il pane all'affamato quando, ormai sicuro del cibo, potrebbe trascurare la giustizia, che dare il pane all'affamato, cosicché, sedotto in questo modo, acconsenta alla ingiustizia. Tanto chi lega un furioso, quanto chi scuote un letargico, sono molesti all'uno e all'altro: eppure vogliono bene all'uno e all'altro. Chi ci può amare più di Dio? Eppure non solo non cessa di ammaestrarci con dolcezza, ma anche di spaventarci per la nostra salvezza: così spesso volte ai blandi calmanti con cui arreca sollievo, fa seguire l'amarissima medicina della tribolazione e sottopone alla prova della fame perfino i Patriarchi buoni e religiosi; tormenta con pene più gravi il popolo a Lui ribelle [Gen 12, 10; 26, 1; 41, 54 - 42, 1; 43, 1]; sebbene pregato per ben tre volte non libera l'Apostolo dalla «spina» della carne, per perfezionarne la virtù con l'infermità [2 Cor 12, 7-9]. Amiamo altresì i nostri nemici, perché è giusto e Dio ci comanda di farlo per essere *figli del Padre che è nei cieli, che fa sorgere il sole sui buoni e sui cattivi e manda la sua pioggia sopra i giusti e gli ingiusti* [Mt 5, 45]. Come però lodiamo questi suoi doni, così meditiamo pure sui flagelli con cui punisce coloro che ama.

2. 5. Tu pensi che nessuno deve essere costretto alla virtù, sebbene tu legga che il padre di famiglia disse ai servi: *Costringete ad entrare tutti quelli che troverete* [Lc 14, 23]. Pensi così, sebbene tu legga come Saulo, che poi divenne Paolo, fu spinto a conoscere ed abbracciare la verità con un atto di forza compiuto da Cristo, che ve lo costrinse [Act 9, 3-7], salvo che tu non pensi che agli uomini stia più a cuore il denaro o qualsiasi altro possesso piuttosto che questa luce che percepiamo con gli occhi. Paolo non recuperò questa luce che aveva perduta improvvisamente dopo essere stato gettato a terra, se non quando si unì al corpo mistico della Chiesa. E tu pensi che non si devono usare i mezzi coercitivi con le persone, perché si liberino dalla calamità dell'errore, mentre, dagli esempi incontestabili surriferiti, vedi che agisce in questo modo proprio Dio, di cui nessuno ci ama in modo più vantaggioso per noi. Tu pensi così, sebbene ascolti Cristo che dice: *Nessuno viene a me se non lo attirerà il Padre* [Io 6, 44]. Ora tale attrazione si opera nel cuore di tutti quelli che si convertono a Lui per il timore dell'ira divina. Tu pensi così, pur sapendo che talora il ladro getta qua e là dell'erba alle pecore per sviarle, mentre talvolta il pastore si serve della verga per ricondurre al gregge le pecore traviate.

5. 16. Già comprendi dunque - se non mi inganno - che non deve considerarsi il fatto che uno venga costretto, ma se ciò a cui viene costretto sia bene o male. Non dico che uno possa essere buono per forza! Voglio dire che uno, per paura di un castigo che non è disposto a subire, o abbandona l'animosità che lo tiene lontano dalla verità conosciuta, o è costretto a conoscere la verità ignorata: la paura cioè lo potrebbe spingere a ripudiare la falsità per la quale lottava, o a ricercare la verità che ignorava, e infine a sostenere volentieri come vero ciò che prima non voleva. Parrebbe superfluo ripetere queste cose con tante parole, se non le vedessimo dimostrate da tanti esempi. Si tratta non già di singoli individui, ma di molte città che ora vediamo diventate cattoliche, che aborriscono cordialmente lo scisma istigato dal demonio e amano ardentemente l'unità. Esse hanno approfittato - diciamo così - del timore delle sanzioni che a te dispiacciono, e sono diventate cattoliche proprio grazie alle leggi degli imperatori: il primo di essi fu Costantino [...] e poi giù giù, fino agli imperatori attuali...

5. 17. In ciò mi sono dovuto arrendere agli esempi messi sotto i miei occhi dai miei colleghi. Dapprima ero del parere che nessuno dovesse essere condotto per forza all'unità di Cristo, ma si dovesse agire solo con la parola, combattere con la discussione, convincere con la ragione, per evitare d'avere tra noi come finti cattolici coloro che avevamo già conosciuti tra noi come critici dichiarati. Questa mia opinione però dovette cedere di fronte a quella di coloro che mi contraddicevano non già a parole, ma che mi portavano le prove dei fatti. Mi si

adduceva innanzitutto in contrario l'esempio della mia città natale che, mentre prima apparteneva interamente al partito donatista, s'era poi convertita alla Chiesa cattolica per paura delle sanzioni imperiali. Adesso noi vediamo ch'essa detesta tanto la micidiale animosità della vostra setta, da sembrare non esserle mai appartenuta. Così pure era avvenuto di molte altre città, di cui mi si citava il nome affinché, alla luce dei fatti, mi convincessi che pure a questo proposito si poteva applicare il detto della sacra Scrittura: *Porgi al saggio l'occasione e crescerà in sapienza* [Prov 9, 9]. In realtà - lo sappiamo con certezza - innumerevoli fedeli avrebbero voluto essere cattolici già da tempo, spinti dall'evidenza della verità, ma per paura dei loro consorti rimandavano di farlo di giorno in giorno! Moltissimi invece rimanevano legati alla vostra setta non dalla forza della verità, nella quale non avete mai avuto fiducia, ma dal forte legame della consuetudine! Riguardo a costoro, si avverava in tal modo l'affermazione divina: *Il servo non può venire corretto a parole, perché, anche se capisce, non ubbidirà* [Prov 29, 19]. Quanti perciò credevano in buona fede che la vera Chiesa fosse la setta di Donato, essendo divenuti apatici e ritrosi per pigrizia mentale a conoscere la verità cattolica, a causa d'una cieca sicurezza! E quanti erano anche coloro, ai quali sbarravano il passo dall'entrare nell'unità le ciarle dei calunniatori; questi tali andavano blaterando che noi potessimo non so che altro sull'altare di Dio! Quanti inoltre, persuasi che non importasse nulla se un Cristiano sia da una parte o dall'altra, restavano in quella di Donato solo perché vi erano nati, e nessuno li spingeva a separarsene e passare al Cattolicesimo!

5. 18. Orbene, a tutti costoro giovò assai lo stato d'ansia suscitato da quelle leggi, nel promulgare le quali i principi servono a Dio col timore [Ps. 2, 11]; giovò talmente, che oggi alcuni esclamano: «Già da tempo volevamo fare ciò; sia quindi ringraziato Dio che ci ha offerto l'occasione di fare finalmente ora questo passo, troncando dilazioni e ritardi». Altri esclamano: «Già da tempo sapevamo che questa è la verità, ma eravamo trattenuti da non so quale assuefazione; sia quindi ringraziato Dio, che ha spezzato i nostri imbarazzi e ci ha trasportati nell'unione della pace». Altri esclamano: «Non sapevamo che la verità fosse da questa parte e non desideravamo neppure conoscerla; fu il timore a farci rivolgere il pensiero e gli sforzi a conoscerla. Abbiamo cioè temuto che, senza guadagnare i premi eterni, saremmo stati colpiti pure con la perdita dei beni temporali. Sia dunque ringraziato il Signore, che ha scosso la nostra indolenza col pungolo della paura, affinché almeno l'apprensione per i castighi c'inducesse una buona volta ad esaminare ciò di cui non ci eravamo preoccupati mai, quando eravamo lasciati tranquilli». Altri esclamano: «Noi avevamo paura d'entrare nella Chiesa cattolica a causa delle false chiacchiere, né avremmo potuto constatarne la falsità se non vi fossimo entrati: e non vi saremmo entrati, se non vi fossimo stati costretti. Ringraziamo dunque il Signore, che, mediante la sferza, ha eliminato i motivi della nostra esitazione, e con prove di fatto ci ha

mostrato quanto menzognere ed infondate fossero le fandonie sparse dalle false dicerie contro la Chiesa. Ora siamo convinti della falsità delle accuse lanciate dagli autori di questa eresia, dal momento che i loro posterì ne hanno inventate tante altre, ugualmente false ed anche peggiori». Altri infine esclamano: «Pensavamo che non avesse alcuna importanza professare la fede di Cristo in una parte o in un'altra: ringraziamo quindi il Signore che ci ha ricongiunti alla Chiesa strappandoci allo scisma, mostrandoci che al solo unico Dio si conviene perfettamente l'obbligo di adorarlo nell'unità».

[a. 426-427] *Retractationes*, II

I. 1. Librorum quos episcopus elaboravi primi duo sunt ad Simplicianum, Ecclesiae Mediolanensis antistitem, qui beatissimo successit Ambrosio, de diversis quaestionibus, quarum duas ex *Epistola* Pauli apostoli *ad Romanos* in primum librum contuli... In cuius quaestionis solutione laboratum est quidem pro libero arbitrio voluntatis humanae, sed vicit Dei gratia; nec nisi ad illud potuit perveniri, ut liquidissima veritate dixisse intellegatur Apostolus: *Quis enim te discernit? Quid autem habes quod non accepisti? Si autem accepisti, quid gloriaris quasi non acceperis?* [1 Cor 4, 7] Quod volens etiam martyr Cyprianus ostendere, hoc totum ipso titulo definivit dicens: *In nullo gloriandum, quando nostrum nihil est* [Cyprianus, *Testimonia* 3, 4].

I. 1. I primi due libri da me composti da vescovo sono rivolti a Simpliciano, il vescovo della Chiesa milanese succeduto al beatissimo Ambrogio e trattano di diverse questioni: due di esse, ricavate dalla *Lettera* dell'apostolo Paolo *ai Romani*, formano il primo libro... Nella soluzione di questa questione mi sono dato molto da fare per sostenere il libero arbitrio della volontà umana, ma ha vinto la grazia di Dio, e non si è potuto che addivenire alla piena comprensione di quanto l'Apostolo afferma con somma chiarezza e verità: *Chi può fare per te una distinzione? Che cosa possiedi che tu non abbia ricevuto? E se lo hai ricevuto perché te ne glori come se non lo avessi ricevuto?* [1 Cor 4, 7] Volendo illustrare questo concetto il martire Cipriano l'ha integralmente condensato in un titolo: *In nulla ci dobbiamo gloriare dal momento che nulla ci appartiene* [Cyprianus, *Testimonia* 3, 4].

3. Cenni bibliografici

Edizioni delle opere di Sant'Agostino

Opera omnia in Patrologia Latina (PL) XXXII-XLVI (riproduzione dell'edizione parigina 1679-1700 a cura dei Padri Maurini)

Edizioni critiche in corso:

Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (CSEL), Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 1866

Corpus Christianorum Series Latina (CCL), Brepols, Turnhout 1954

Opera omnia Edizione bilingue: latina (testo maurino confrontato con le edizioni critiche) e italiana nella Nuova Biblioteca Agostiniana, Città Nuova Editrice, Roma

Edizione online (editio latina e versione italiana) nel sito <http://www.augustinus.it/latino/index.htm>

Letteratura secondaria

Guide bibliografiche

TRAPÈ A., *Introduzione a Sant'Agostino. Bibliografia* (ampia e articolata bibliografia, aggiornata al 2003), http://www.augustinus.it/sussidi/bibliografia/bibl_vpasa_agostino.htm#BIBL_FILOSOFIA

CATAPANO G., *L'idea di filosofia in Agostino. Guida bibliografica*, Il Poligrafo, Padova 2000

Introduzioni al pensiero di Agostino

BROWN P., *Agostino d'Ippona* [1967], Einaudi, Torino 1974

GILSON É., *Introduzione allo studio di S. Agostino* [1969], Marietti, Genova 1983

FLASCH K., *Agostino d'Ippona. Introduzione all'opera filosofica* [1980], Il Mulino, Bologna 2002

CHADWICK A., *Agostino* [1986], Einaudi, Torino 1989

HORN CH., *Sant'Agostino* [1995], Il Mulino, Bologna 2005

Di particolare interesse le introduzioni di vari specialisti ai vari volumi e, all'interno di ciascun volume, alle singole opere di Sant'Agostino nell'edizione della Nuova Biblioteca Agostiniana, Città Nuova Editrice, Roma.

Studi con particolare riferimento al «primo Agostino»

HADOT P., «Neoplatonismo e cristianesimo in Agostino», in M. Dal Pra (dir. da), *Storia della filosofia* IV, Vallardi, Milano 1975

MADEC G., *Augustin et le néoplatonisme*, «Revue de l'Institut Catholique de Paris», 19 (1986), pp. 41-52

DE CAPITANI F., «Studio introduttivo», in *Il «De Libero Arbitrio» di S. Agostino*, Vita e Pensiero, Milano 1987

MADEC G., «Conversion, intériorité, intentionalité, in Interiorità e intenzionalità in s. Agostino», Atti del I e II Seminario Internazionale del Centro di Studi Agostiniani di Perugia, Roma 1990, pp. 7-19

BEIERWALTES W., *Agostino e il neoplatonismo cristiano*, Vita e Pensiero, Milano 1995

CATAPANO G., *Il concetto di filosofia nei primi scritti di Agostino. Analisi dei passi metafisologici dal "Contra Academicos" al "De vera religione"*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2001

COURCELLE P., *Conosci te stesso. Da Socrate a San Bernardo*, Vita e Pensiero, Milano 2001

MADEC G., «I colloqui di Agostino», in *La filosofia come dialogo a confronto con Agostino*, Città Nuova, Roma 2005, pp. 11-17

L. Cova / Tra «in te ipsum redi» e «divinae iracundiae timor»: interiorità ed esteriorità
nell'itinerario agostiniano a Dio

CATAPANO G., «Me interrogans mihi que respondens. *Soliloquio e dialogo nel giovane Agostino*», in *La filosofia come dialogo a confronto con Agostino*, Città Nuova, Roma 2005, pp. 37-57

Studi di particolare riferimento al «secondo Agostino»

BROWN P., «L'atteggiamento di sant'Agostino verso la coercizione religiosa» (tratto da «Journal of Roman Studies» 54 (1964), pp. 107-116), in ID., *Religione e società nell'età di sant'Agostino*, Torino, Einaudi, 1975 [1972], pp. 254-256.

BEATRICE P.F., *Tradux peccati: alle fonti della dottrina agostiniana del peccato originale*, Vita e pensiero, Milano 1978.

MARAFIOTI D., *Il problema dell'"initium fidei" in sant'Agostino fino al 397*, «Augustinianum», 21 (1981), pp. 541-565

FLASCH K., *Logik des Schreckens. Augustins von Hippo De diversis quaestionibus ad Simplicianum I, 2*, Dieterich, Mainz 1990

LETTIERI G., *L'altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del "De doctrina christiana"*, Morcelliana, Brescia 2001

COVA L., «Alle radici della guerra santa. Dal dialogo alla violenza: un itinerario agostiniano», in G. Manganaro Favaretto (a cura di), *La guerra. Una riflessione interdisciplinare*, Edizioni Università di Trieste, Trieste 2003, pp. 135-179, pubblicato ora anche su «Jura gentium» - Rivista di filosofia del diritto internazionale e della politica globale:

<http://www.juragentium.unifi.it/it/surveys/wlgo/cova.htm>